



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

BÜİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2687-5128

Sayı: 24 | Yıl: 2024/2

ISSN: 2687-5128

Sayı: 24 | Yıl: 2024/2

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında **online** yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 24, Yıl: 2024/2	Issue: 24, Year: 2024/2
e-ISSN: 2687-5128	
Sahibi/Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty) Prof. Dr. Abdunnasır SÜT	Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Abdunnasır SÜT (Bingöl Ü.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ (Marmara Ü.) Doç Dr. Abdulkadir COŞKUN (Bingöl Ü.) Doç. Dr. Hüseyin ESVED (Bingöl Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre TEMİZ (İnönü Ü.)
Editör/Editor Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ (Bingöl Ü.)	Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Ü.) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Ü.) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Ü.) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Ü.) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Ü.) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Mehmet ALICI (Ankara Sosyal Bilimler Ü.) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Ü.) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Ü.) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü.) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Ü.) Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü.) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Ü.) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Bingöl Ü.) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü.)
Editör Yardımcıları/Editorial Assistants Arş. Gör. Muhammed ASLAN (Bingöl Ü.) Arş. Gör. İbrahim HIZIROĞLU (Bingöl Ü.)	
Alan Editörleri/Field Editors Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN (Bingöl Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY (Sakarya Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAY (Bingöl Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK (Bingöl Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah M. GÜVEN (KMÜ Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Hakan CAN (Bingöl Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Abdülbaki KINSÜN (Bingöl Ü.) Dr. Öğr. Üyesi İllir RRUGA (Trakya Ü.) Dr. Öğr. Üyesi Sadi YILMAZ (Bingöl Ü.)	
Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇAVDAR (Bingöl Ü.)	
Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Doç. Dr. Hüseyin ESVED (Bingöl Ü.)	
İstatistik Editörü/Statistics Editor Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre TEMİZ (İnönü Ü.)	
Sekreteryası/Secretaries Arş. Gör. Yusuf ŞAHİN (Bingöl Ü.) Arş. Gör. Şayan KILINÇ (Bingöl Ü.)	

**Mizanpaj ve Son Okuma/Layout and
Proofreading**

Arş. Gör. Sefa Furkan DEMİR (Bingöl Ü.)

Arş. Gör. Muhlis SÖNMEZ (Bingöl Ü.)

Kapak ve Sayfa Tasarımı

R@nin Dijital Tasarım

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000

Merkez/BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (G. İslam Bilim ve Teknoloji Ü.)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü.)

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Ü.)

Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü.)

Editörden

Değerli Okurlar,

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 24. sayısını sizlere sunmaktan mutluluk duyuyoruz. 2013 yılından beri ara vermeksizin yayın hayatına devam eden dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ediyorum. Bu sayı itibarıyla dergimizin editörlüğünü devralmış bulunmaktayım. Bu uzun yayın sürecinde dergimizin kurullarında yer almış olan başta editör hocalarımızı minnetle anıyorum. Bayrağı devraldığım bu süreçte şimdiye kadar korunmuş olan kalite merkezli süreç yönetimini devam ettirmeyi arzuluyorum.

Dergimize bu sayıda çok sayıda makale gönderilmiştir. Özellikle belli bir oranda makale yayınladığımız için alan editörü, editör kurulu ve hakemeleme süreçlerini titizlikle yerine getirdik. Dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda her bir makale ön incelemeye tabi tutulmuş ve bu şartları sağlayan makalelerin hakemlik süreci başlatılmıştır. Bu süreçte hakem değerlendirmelerinden olumlu rapor alan ve bu minvalde yayınladığımız 15 makalemiz bulunmaktadır. 15 makalemizin dağılımları şöyledir: 5 Tefsir, 4 Arapça, 1 İslam Hukuku, 1 Kıraat, 1 Hadis, 1 Tasavvuf, 1 İslam Tarihi ve son olarak 1 Din Eğitimi.

Bu araştırmalarla dergimize katkı sağlayan tüm hocalarımıza ve her bir makaleyi özenle inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyoruz. Ayrıca sürecin yürütülmesinde ve sayının yayınlanmasında büyük bir özveri ve çaba ortaya koyan özellikle mizanpaj ve son okuma süreçlerini yürüten arkadaşlarımıza şükranlarımı arz ediyorum. Akademik dergiciliği bir yük değil akademik gelişmenin bir parçası olarak görmelerinden ve bu düşünceyle dergimize yaptıkları katkılardan ötürü kendilerine teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ

Editör



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden	III
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles	
Nisâ Sûresi'nin 34. Âyeti Üzerinden Üretilen Kadına Şiddet Algısı	1-22
The Perception of Violence Against Women Made Through the Thirty-Fourth Verse of Sûrah an-Nisâ	
Mustafa Harun KIYLIK	
Modern Arap Edebiyatında Polisiye Romanı: Tarihsel Gelişimi ve Teknik Özellikleri	23-37
The Detective Novel in Contemporary Arabic Literature: Historical Development and Technical Features	
Ethem DEMİR	
Arap Dilinde Kullanılan Makâsîdu'n-Nahv Tamlaması Hakkında Bir İnceleme	38-55
The Detective Novel in A Study on the Phrase Maqâsîdu'n-Nahv Used in the Arabic Language	
Mehmet Şirin ALADAĞ	
Dil Ekollerinin İhtilaf Ettiği Yerlerde Taberî'nin Tercih Metodu: Nisâ Suresi Bağlamında	56-74
Tabari's Preference Method in Places Where Language Schools Disagree: In the Context of Surah An-Nisa	
Zahit KAPLANGÖZ	
Câhiliye'den Kur'ân'ın Nüzûlüne ve Müttekaddimûn Döneme: İlim Kavramının Tarihsel Dönüşümü	75-99
From the Age of Ignorance to the Revelation of the Qur'an and the Early Islamic Period: The Historical Transformation of the Concept of Knowledge	
Selma KAVURMACIOĞLU-Mustafa ŞEN	
Kur'ân'da Gök Merkezli/Meteorolojik Karakterli Doğal Afetlerle İlgili Bazı Kavramların Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi	100-116
Contextual Evaluation of Some Concepts Related to Celestial/Meteorological Natural Disasters in the Qur'an	
Halil İbrahim AYDIN	
Kötülüğün Nispeti: Çelişik Görünümlü Nisâ 78-79. Âyetler Örneğinde Bir Değerlendirme	117-138
The Attribution of Evil: An Evaluation in the Context of the Ostensibly	

Contradictory Verses 78-79 of Surah An-Nisa

Ali Rıza GÜNEŞ

Sivâsî'nin Uyûnu't-Tefâsir Mukaddimesinde Kur'an'ın Nüzûl Keyfiyeti ve Te'vil-Tefsir Ayrımı 139-150

The Nature of Revelation and the Distinction Between Interpretation and Commentary in Sivasi's Introduction to "Uyûnu't-Tefâsir"

Kaan SARIGÜL-Hidayet AYDAR

Zeydî Hadis Geleneğinde Kırk Hadis (Erbeûn) Derlemelerinden Örnekler 151-170

Examples From Forty Hadith (Arba'ûn) Collections In The Zaydi Hadith Tradition

Semih YOLAÇAN

Tasavvuf-Şiîlik Uzlaşısı İçin Bir Çerçeve Arayışı: Haydar Âmulî'de "Şeriat-Tarikat-Hakikat" İlişkisi 171-186

The Search for a Framework for Sufism-Shi'ism Reconciliation: The Relationship Between "Sharī'ah-Tarīqah-Haqīqah" in Haydar Âmulī

Emrah BAŞ

Erken Çocukluk Dönemi Ebeveynlerinin Ailede Karakter Eğitime İlişkin Görüşleri: Fenomenolojik Bir Araştırma 187-214

The Detective Novel in Contemporary Arabic Literature: Historical Development and Technical Features

Dilek Gürbüz YİĞİT-Osman YILMAZ

Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Fussilet 9-12. ile Nâziât 27-30. Âyetlerinin Tahlili 215-232

The Perception of Violence Against Women Made Through the Thirty-Fourth Verse of Sûrah an-Nisā

Metin ÇETİN

Câhiliye Dönemi Hitabetinin Sosyal ve Siyasi Güç Bağlamında Dil ve Belagat Analizi 233-253

The Analysis of Oratory in the Pre-Islamic Period in the Context of Social and Political Power: A Study of Language and Eloquence

Hüseyin DURSUN

Tefsirde Tenevvü' İhtilafı Bağlamında Furkân Sûresi 43. Âyetin Yorumu 254-271

Interpretation of the 43rd Verse of Surah Al-Furqan in the Context of Interpretive Differences in Tafsir

İdris Sami SÜMER

Benî Hilâl'in İfrîkiye Göçü ve Siyasî Sonuçları Bakımından Değerlendirilmesi 272-286

The Migration of Benî Hilâl to Ifrîkiye and Its Political Consequences

Yakup KARADUMAN



Nisâ Sûresi'nin 34. Âyeti Üzerinden Üretilen Kadına Şiddet Algısı

The Perception of Violence Against Women Made Through the Thirty-Fourth Verse of Sûrah an-Nisâ

Mustafa Harun KIYLIK

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Law

e-posta: harunkiylk@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8238-0144>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Kıyılık, Mustafa Harun. "Nisâ Sûresi'nin 34. Âyeti Üzerinden Üretilen Kadına Şiddet Algısı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 1-22. <https://doi.org/10.34085/buifd.1551070>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Özet

Aynı özden yaratılmış olmakla birlikte erkek ve kadın, muhtelif özellik ve lütuflar bahşedilmiş iki farklı nev/türdür. Hâl böyleyken Cenâb-ı Hak iman ve genel olarak ibadetlerde bu iki ayrı türü eşit kılmış ve üstünlüğün takvada olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda Yüce Allah, sosyal bir varlık olmaları hasebiyle insanların uymaları durumunda dünya ve ahiret saadetini elde edecekleri bazı kurallar tayin etmiş ve bu kuralların ihlal veya ihmali durumunda tatbik edilmek üzere bu kurallara bazı cezai müeyyideler bağlamıştır. Doğru veya hatalı kararlar almaları bir tarafa bırakılırsa tarih boyunca beşerî hukuk sistemlerinin de genel olarak bu ve benzeri saiklerle hukuk kuralları koydukları söylenebilir. Zira toplumsal düzenin sağlanması için bu bir zorunluktur. Çünkü toplum, ancak birtakım kurallarla idamesini sağlayabilmekte ve bu doğrultuda kaostan uzaklaşabilmektedir. İslâm hukukuna göre söz konusu kurallara bağlanan cezai müeyyidelerin büyük kısmı yasal organlar kanalıyla icra edilirken aile içi bazı problemlerin çözümünde anne-babaya ve dahi, kocaya te'dib hakkı tanınmıştır. Bu hususlardan biri olarak durumunu düzeltmeyen nâşize kadının te'dibi hakkında Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde kocanın belirli şartlar çerçevesinde uygulayabileceği özel bir prosedür dahi tayin edilmiştir. Ne var ki günümüzde bazı araçlar marifetiyle gerçekler çarpıtılarak bu âyet üzerinden kadına yönelik suni bir şiddet algısı üretilmiş ve ne hazindir ki pek çok Müslümanın da zihni bulandırılmıştır. Öyle ki bu görüşlerden etkilenen kimi Müslüman ilim adamları, söz konusu âyetteki bazı kelimelere zorlama anlamlar yükleyerek âyetin mefhumunu mecrasından çıkarmışlardır. İşte bu çalışmada vakıanın olduğu gibi nazara sunulmasına gayret edilmiş ve söz konusu algı, muhtelif açılardan çürütülmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Nisâ Sûresi, Kadın, Şiddet, Algı.

Abstract

Although created from the same essence, man and woman are two different genders endowed with various features and blessings. This being the case, God Almighty has made these two different types equal in faith and worship in general and emphasized that the superiority is in piety. At the same time, Almighty Allah has determined some rules that people will achieve happiness in this world and the hereafter, since they are social beings, and has imposed some penal sanctions on these rules in case of violation or neglect of these rules. Leaving aside whether they made right or wrong decisions, it can be said that human legal systems throughout history have generally made law rules with these and similar motives. It is imperative that social order be maintained in some way. Because society can only maintain itself with certain rules and can move away from chaos in this direction. According to Islamic law, while most of the penal sanctions attached to the rules in question are implemented by legal bodies, the right to reprimand is given to the parents and even the husband in solving some problems within the family. As one of these issues, in the thirty-fourth verse of Sûrah an-Nisâ, there is even a special procedure that the husband can apply under certain conditions, regarding the discipline of the disobedient woman who does not improve her condition. However, today, by using certain tools, the facts have been distorted and an artificial perception of violence against women has been created through this verse, and sadly, the minds of many Muslims have been confused. So much so that some Muslim scholars, influenced by these views, distorted the meaning of the verse by giving meaningless meanings to some words in the verse. In this study, an effort has been made to present the facts as they are and to refute the perception in question from different perspectives.

Keywords: Islamic Law, Sûrah an-Nisâ, Woman, Violence, Perception.

Giriş

Günümüz dünyasında üzerinde en çok konuşulan konu başlıklarından biri de kadınlar ve toplum ilişkisidir. Modernleşme ile beraber sosyal alanda tezahür eden gelişmeler, kadınların durumlarını da etkilemiştir. Neticede kadının konumu, önceki ve sonraki hâlleri modern dünyada çokça konuşulmuştur.¹ Kadının aynı zamanda modern çağda İslâm'ın yumuşak karnı olarak algılanan bir imge olduğunu da ifade etmek gerekir.² Gerek Batı'da gerekse de ülkemizde son dönemlerde İslâm aleyhinde yazıp konuşanlar saldırı konusu olarak genelde kadın konusunu seçmektedirler.³ Zaten Batı'nın İslâm'ı kötü bir şekilde lanse etmesi yeni değildir. Batı'nın tarihî kaynaklarına bakıldığında da hiçbir dinin sistematik olarak İslâm kadar kötülenmediği, aşağılanmadığı görülür.⁴ Günümüzde bazı yazarların bilerek veya farkında olmadan bu saldırıya destek oldukları anlaşılmaktadır. İslâm çağdaşçılığının sınırlı sayıda kalmış meselelerde Kur'an'ı yeniden yorumlama iddiasında olması da bunu destekler mahiyettedir.⁵

Kur'an-ı Kerîm'e bakıldığında insanın yaratılışının nereden ve nasıl başladığına dair bazı malumatların dikkatlere sunulması kadın-erkek farkı gözetilmeksizin tüm insanlara hitap edildiği ve insanların tek bir özden (nefis) yaratıldığı vurgulandığı görülür.⁶ İlgili âyette zikri geçen "nefs" kavramının neyi ifade ettiği yönünde muhtelif izahlar⁷ olmakla birlikte bizi ilgilendiren, insanların menşe itibarıyla tek bir asla/öze raci olduklarıdır. Hz. Âdem topraktan yaratılmış,⁸ O'nun ve Hz. Havvâ'nın sulbünden erkek ve kadınlar var edilmiştir.⁹ İman edip salih amel işlemeleri yönünden de erkek ve kadınlar aynı hitaba mazhar olmuşlardır.¹⁰

Anlaşılabileceği üzere Kur'an-ı Kerîm'de gerek yaratılış gerekse hak ve sorumluluklar açısından kadınların erkeklerle eşit konumda olduğu yönünde bir portre çizilmiştir.¹¹ Allah'ın kulu olmaları hasebiyle kadınlar, erkeklerle eşit seviyede; dinî hak ve sorumlulukları da aynı düzeydedir.¹² Ayrıca Kur'an'da üstünlüğün başka unsurlarda değil, ancak takvada aranması gerektiği vurgulanmıştır¹³ ki takva, Allah'a karşı gelmekten titizlikle (en üst derecede) sakınmayı ifade etmektedir. Bunun yolu da

¹ İhsan Tokar, "Çağdaş Yayınlarında Geleneksel Kadın Algısına Eleştirel Yaklaşım", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi* (Ankara: 2011), 161.

² Mustafa Öztürk, "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi* (Ankara: DİB Yayınları), 2011, 45.

³ Bk. İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar*, 10/4 (1997), 296; M. Hayri Kırbaoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, 10/4 (1997), 259.

⁴ Seyfi Kenan, "İslâm'ın Batı'da Algılanması Problemi: Terör-Şiddet ve Kadın", *III. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 751.

⁵ Bk. Mustafa Paçacı, "Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd (İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010), 559.

⁶ en-Nisâ 4/1.

⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/461; Nâsîrüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1418), 2/58; Ebû'l-Bekâ't en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali (Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 1/326; Celâleyn Tefsiri, 97; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/10.

⁸ Bk. Âl-i İmrân 3/59; el-Mü'minûn 23/12.

⁹ el-Fâtr 35/11; el-Hucurât 49/13.

¹⁰ en-Nisâ 4/124; Âl-i İmrân 3/195; el-Mü'min 40/40.

¹¹ Âl-i İmrân 3/195; et-Tevbe 9/71; Ayrıca bk. en-Nisâ 4/124.

¹² M. Âkif Aydın, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/86-87.

¹³ el-Hucurât 49/13.

yapılması emredilen hususları mümkün merteye yerine getirip sakınılması talep edilen şeylerden de uzak durmaktan geçmektedir. Yüce Allah bu kuralları, kullarının kendi istediği kıvama ulaşabilmesi, bir diğer ifadeyle dünya ve ahiret saadetini elde edebilmeleri için tayin etmiş; emredilenlerin ihmal, yasaklananların da ihlaline cezai müeyyideler bağlamıştır.

İnsanlık tarihine bakıldığında hata mı yoksa isabet mi ettiklerinden sarf-ı nazar ederek ifade etmek gerekirse pek çok toplum da sözlü veya yazılı hukuk kuralları tayin etmişlerdir.¹⁴ Toplumdan soyutlanamayan insanların huzur ve güven içerisinde birlikte yaşamalarını sağlamak güç olsa da bunun bir düzen içerisinde sağlanması gerekir. Ancak insan onuruna yaraşır kanunlar koyup bunlara uyum sağlanabildiğinde müreffeh bir yaşam sürdürebilme imkânından bahsedilebilir.

Ayrıca ahiret saadetini temin etmeyi hedeflemesi açısından da beşerî hukuk sistemlerinden ayrılan İslâm hukukunda hâkime/müçtehide direkt veya dolaylı olarak naslarda bulunmayan meselelerde hüküm verme imkânı tanınmıştır. Ayrıca müeyyidelerin büyük kısmı yasal organlar kanalıyla icra edilirken aile içi bazı problemlerin çözümünde anne-babaya ve hatta kocaya te'dib (terbiye etme) hakkı tanınmıştır. Örneğin ebeveynlerin, çocukları yedi yaşına geldiklerinde onlara namaz kılmalarını emretmelerini, on yaşına geldiklerinde hâlâ kılmıyorlarsa onları hafifçe dövmelemlerini emreden rivayetler böyledir.¹⁵ Benzer durum, kötü hâlini düzeltmeyen nâşize kadının te'dibi için de söz konusudur. Şöyle ki bu hususta Nisâ Sûresi'nin 34. âyetinde belirli şartlar çerçevesinde kocanın uygulayabileceği özel bir tedbir/prosedür dahi tayin edilmiştir. Âyet şöyledir:

“Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.”

Bu âyetin metninde geçen “darb” kelimesinin dövmek dışında bir anlam taşıyıp taşımadığı gibi hususlar günümüzde çokça tartışılmaktadır.¹⁶ Bu husus özellikle de çağımızda Batılı argümanlar ve kadın hakları gibi açılardan önemli bir tartışma konusu edilmiş ve neredeyse Kur'an, şiddetin kaynağı olarak suçlanır hâle getirilmiştir.¹⁷ Maalesef son dönemlerde gerçekler çarpıtılarak söz konusu âyetten hareketle kadına yönelik suni bir şiddet algısı üretilmiş¹⁸ ve birçok Müslümanın da zihni bulandırılmıştır. Bu zihin bulanıklığı, ilmî çalışmalar yapan bazı kesimleri âdeta ilgili âyeti kurtarmaya çalışırcasına söz konusu âyet üzerinden zorlama anlamlar üretmeye ve böylece mevzubahis âyetin mefhumunu mecrasından çıkarmaya sevk etmiştir.

Bu çalışmada Nisâ 34 üzerinden oluşturulan mevcut şiddet algılarının muhtelif açılardan

¹⁴ Roma ve Babil kanunları gibi.

¹⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Salât”, 186 (No: 407).

¹⁶ Bk. Aydın, “Kadın”, 24/89.

¹⁷ Rifat Uslu, “Nisâ Sûresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslâm Hukukunda ‘Nüfuz’ Kavramına Bir Yaklaşım”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1138.

¹⁸ Örneğin Nisâ 34. âyetten hareketle Kur'an'da kadına karşı şiddetin teşvik edildiği şeklindeki iddia için bk. Nermin Öztürk, “Kadına Karşı Şiddet Kurandan Beslenir Mi?”, *Sosyal Yaşam ve Kadın Sempozyumu Kitabı* (Konya: 2016), 456.

yanılığardan ibaret olduğu açıklanacak, ayrıca zihne gelebilecek şüphelere de izahlar getirilecektir. Bu doğrultuda öncelikle te'dib ve nâşize kadın kavramları ele alınıp şiddet-ceza ayırımına yeteri kadar değinildikten sonra ilgili âyet üzerinden ne tür algıların üretildiğine değinilecektir.

1. Ta'zîr -Te'dib

Ta'zîr sözlükte “engellemek,¹⁹ reddetmek, zorlamak, te'dib/terbiye etmek, yardım etmek,²⁰ desteklemek, hürmet göstermek gibi anlamlara gelir.²¹ Terim olarak ise “hakkında muayyen bir ukûbât, bir hadd-i şer'î mevcut olmayan cürümlerden dolayı tatbik edilecek te'dib ve ceza” şeklinde tarif edilir.²²

Ta'zîrin sözlük anlamından hareketle öğretmenlerin öğrencilerini, anne-babaların çocuklarını, efendilerin kölelerini te'dib edici fiillerinin genellikle ta'zîr cezası kapsamında ele alınması, ta'zîrin literatürde daha çok terbiye edici ve önleyici tedbirler arasında görüldüğünü göstermektedir. Ne var ki ta'zîr cezaları kapsamında ağır cezaların da bulunduğu ve bunların muhtelif amaçlar barındırdığı göz önünde bulundurulduğunda bazı âlimler, eğitime yönelik te'dib ile suçu cezalandırmaya ve tekrarına engel olmaya yönelik ta'zîr cezalarını birbirinden ayrı ele almışlardır.²³

Had ve cinayetlerde olduğu gibi ta'zîr cezaları, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker fonksiyonu görmeyen önemli araçlarındandır. Bu açıdan ta'zîr cezaları din, akıl, can, ırz ve malın muhafazası şeklindeki beş temel amaca uygun biçimde şer'an mâsiyet olduğu bildirilmiş, ancak toplumların kendi şartlarına göre düzenlenmek üzere cezaları tayin edilmemiş fiillere yöneliktir. Bu cezalar Allah ve kul haklarının korunmasını hedefler. Ayrıca kötülüklerin yaygınlaşmasını, birey ve topluma zarar vermesini önleyici, suçluları te'dib ve ıslah edici özellikler taşır. Te'dib niteliğindeki fiilleri ta'zîr kapsamında değerlendirenlere göre bu kişilerin de ta'zîr cezasını belirleyip uygulama yetkisi kabul edilmiş olur.²⁴

Nisâ 34. âyette geçen “nasihat” kavramı üzerinden ilerleyelim. İslâm ceza hukukunda genel olarak suçluya nasihatte bulunmak, bir ta'zîr cezası olarak kabul edilmiştir. Hâkim, suçlunun ıslahı için ta'zîri yeterli görüyorsa bununla iktifa eder. Zira suçluyu cezalandırmak zaruret kabîlinden olup zaruretler de kendi miktarlarıncı takdir edilirler.²⁵ Ta'zîr cezaları failin ve işlenen suçun durumuna göre değişkenlik arz eder.²⁶

Nasihat, bir suç karşılığında yapıldığı zaman ta'zîr olur, aksi takdirde bir ceza olmaz. Bu anlamda Hz. Peygamber'in ashabına yönelik bazı nasihatleri ile Hz. Lokmân'ın evlatlarına yönelik

¹⁹ Ta'zîr cezası başkasına ibret olur ve başkalarının aynı suçu işlemesine mani olur.

²⁰ Ta'zîr, haklarına tecavüz edilenlere bir yardım, takviye mesabesinde dir. Bilmen, *Kâmus*, 3/305.

²¹ Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-ü Sâdır, 1994), 4/562; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/305.

²² Bilmen, *Kâmus*, 3/305; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 551.

²³ Bk. Tuncay Başoğlu, “Ta'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198.

²⁴ Ta'zîr hususunda detaylı bilgi için bk. Osman Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları*, Yeni (İstanbul: Ufuklar Neşriyat, 1996); Başoğlu, “Ta'zîr”, 40/198-200.

²⁵ “Zaruretler kendi miktarlarıncı takdir olunur.” *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 22; bk. Cemalettin Şen, *Sistematik Mecelle: Kategorik Giriş ve Tam Metin* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 193.

²⁶ Ebü'l-Hasen el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 344; bk. Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (Çorum: Kitap Dünyası, 2018), 166.

nasihatleri²⁷ ceza kabîlinden değildir. Bir ta'zîr cezası olarak icra edilen nasihatlerden kasıt, suçlunun işlediği fiilin kötülüğü hususunda onu uyarmaktır ki bu faaliyet suçlunun düzeldiği kanaati hâsıl oluncaya kadar devam eder.²⁸ Mürüvvet sahibi olanlar, basit diye ifade edilebilecek suçları alışkanlık hâline getirmeksizin ilk kez ve dalgınlık ile işlemişlerse bunlara ta'zîr cezaları uygulanmaz. Sadece böyle kişilerin uyanabilmeleri (kendine gelebilmeleri) ve varsa bilgi eksikliklerinin giderilmesi için kendilerine nasihatte bulunulur.²⁹ Nisâ 34. âyette nâşize kadınlara yönelik prosedürde ilkin nasihatın öngörülmesi bunun, tatbiki kocaya tevdi edilmiş bir tür ta'zîr olduğunu göstermektedir.

Ailedeki bir problemi hemen mahkemeye taşıma yerine, meseleyi aile içerisinde çözme deneyimini, İslâm hukukunun aile reisine tanıdığı yetkiler içerisinde bulmalıdır. Ancak bu yetki, aile reisinin terbiye edici vasfını aşarak asla şiddet boyutlarına vurdurulmamalıdır. Buradan İslâm'ın, dayağı ve şiddeti bir çözüm yolu olarak önerdiği neticesi asla çıkarılmamalıdır. Aksine bunların karşısında yer almak İslâm'ın temel hedefleri arasında yer alır. Ne var ki aile içerisinde huzuru sağlamanın en etkili yolunun yetki kullanımı olduğu tarihî, hukuki ve içtimai bir realitedir.³⁰ Bu anlamda had cezalarında olduğu gibi ta'zîr cezalarını uygulama hakkı da imama (devlet başkanı veya naibine) aittir. Baba ile kocanın da edep ve ahlak açısından ta'zîr cezasını verme yetkisi/hakkı vardır. Hatta her Müslüman, açıktan işlenen bir münkeri müşahede ettiğinde marufu emir, münkerden nehiy prensibi kapsamında bir başkasına ta'zîr uygulama hakkına sahiptir.³¹ Dolayısıyla kocanın te'diben ta'zîr yetkisi³² vardır.³³

Resûlullâh, mükellef olmadıkları hâlde yedi yaşından itibaren çocuklara namazın emredilmesini ve on yaşından itibaren zorla da olsa namaz kılmalarının teminini istemiştir.³⁴ Bu bağlamda çocuğun kulağının çekilmesi bile bir ceza demektir. Çocuğa namaz farz olmadığı için kılmaması masiyet (suç) değildir. Suç olmadığı hâlde ta'zîr, te'dib ve terbiye kabîlindedir.³⁵ Kendisine namaz farz olmadığı hâlde burada namaz masiyet sayılmasa bile âkil-bâliğ olduktan sonra kılmamak suç olacağından burada çocukları namaz kıldırmaya yönelik emir, ileride oluşabilecek bir suçu önlemeye yöneliktir. İslâm hukuk metodolojisinde "sedd-i zerâi'" adlı delilin mahiyeti de budur. Buradan hareketle namaz ve oruç gibi dinî görevlerini yapmaktan kaçınan ya da yazı, ilim ve sanat gibi şeyleri öğrenmek istemeyen mümeyyiz çocuklar münasip bir şekilde ta'zîr edilebilirler.³⁶ İlgili hadiste çocukları dövme ukubet tarihiyle olmayıp te'dib ve tehzib tarihiyledir.³⁷

Ta'zîr ceza türlerinden bir diğeri de hecr'dir. Hecr, suçluyla konuşmamayı, onunla selamı

²⁷ Lokmân, 31/13, 16, 17, 18, 19.

²⁸ Bilmen, *Kâmus*, 3/306.

²⁹ Bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 166.

³⁰ Şevket Topal – Yunus Emre Küçük, "Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler", *RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 13.

³¹ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* (b.y.: Dârü'l-Fikr, Dimaşk, ts.), 7/5606-5607; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 145.

³² Hitap açısından değerlendirip nasihat ve terk emirlerinin muhatabının koca; dövün emrinin muhatabının ise yöneticiler olduğu, dolayısıyla bunun cezasının hukukçular tarafından verilmesi gerektiği görüşü de vardır. Bk. Kutbettin Ekinci, "Nisâ 34. Ayette Hitab Açısından 'Darb' Meselesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisân) (2021), 251-254.

³³ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâ' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/334.

³⁴ Tirmizî, "Salât", 183.

³⁵ Hayreddin Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, 1/202.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm M. Ali Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415), 1/490; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1994/1415), 1/518.

³⁷ Bilmen, *Kâmus*, 3/310.

kesmeyi ve tüm bunların onun fiillerinden dolayı yapıldığının kendisine hissettirilmesini ifade eder. Örneğin mazeretleri olmadığı hâlde Tebük Seferi'ne katılmayan üç sahabî, daha sonra pişman olup Hz. Peygamber'den özür dilemiş olsalar da Hz. Peygamber onların özürlerini kabul etmemiş; ashabına da bu üç kişi ile konuşmalarını yönünde talimat vermiştir.³⁸ Nisâ 34'teki prosedürde ikinci aşamayı bu ceza, yani terk³⁹ oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu âyette nasihatın yanı sıra "terk/hecr"⁴⁰ ve "darb" da ta'zîrin bir türünü oluşturmaktadır.

2. Nüşûz/Nâşize

Nisâ 34. âyette kadının nüşûzu/serkeşliği durumunda itaatin sağlanması amacıyla hafifçe dövme/tokatlamaya varan bir seri cezalandırma tavsiye edilmektedir. Dolayısıyla burada nüşûzun hukuki alanının ve kocanın itaati hak ettiği buyruk ve tasarruf kapsamının ne olduğu sorusu akla gelmektedir.⁴¹

Sözlükte "yerden yüksek olan",⁴² "yükselmek, ayağa kalkmak, (eşin) geçimsiz davranması" gibi anlamlara gelen nüşûz bir fıkıh terimi olarak "kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi" anlamına gelir. Bu durumdaki kadına "nâşize", erkeğe de "nâşiz" denilir. Kadının nüşûzunun zikredildiği âyette ailede erkeklerin "kavvâm" (koruyucu ve yönetici) konumunda bulunduğu,⁴³ sâliha kadınların da itaatkâr olduğu belirtildikten sonra nüşûz alâmeti gösteren kadınlara aile düzenini korumak amacıyla kocaları tarafından uygulanabilecek bir dizi yöntemden söz edilmekte ve evlilik düzenine uyum göstermeleri hâlinde kendilerine karşı başka bir yol aranmaması öğütlenmektedir. Erkeğin nüşûzunun söz konusu olduğu âyette⁴⁴ ise bir kadının, kocasının kötü muamelesinden endişe etmesi durumunda aralarını anlaşma ile düzeltmelerinde ikisi için bir sakınca olmadığı belirtilmektedir. Âyetlerde nüşûz kavramının içeriği açıklanmadığı için İslâm hukukçuları bu kavramı izah etme cihetine gitmişlerdir.⁴⁵

Müfessirler nüşûzu, kadının kendini üstün görüp kocasını hor görmesi sebebiyle ona itaatte gevşeklik göstermesi, kocasından ayrılmayı talep etmesi şeklinde açıklamışlardır.⁴⁶ Nüşûz sözlü olabileceği gibi hareket ile de olabilir.⁴⁷ Kadının nâşize oluşu "kocasına nefret duyması, kocasına itaat etmeyi hazmedememesi ve başkasına göz koyması"⁴⁸ şeklinde açıklanmıştır. Kocanın mehir ve nafaka mükellefiyetini yerine getirme şartıyla kadın, meşrû ve mâruf ölçülerde kocasına itaat etme, onun bilgisi

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Megâzî", 79; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tevbe", 53.

³⁹ "... Bununla uslanmazlarsa onları yataklarında yalnız bırakın."

⁴⁰ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/243; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Burdûnî-İbrahim Atfeş (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 5/171; Bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 168.

⁴¹ Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", 302.

⁴² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), "nşz" md., 806.

⁴³ İslâm'da ailede huzurun sağlanıp karmaşanın ortadan kaldırılması için kadın ve erkeğin fitrî özelliklerinin yanı sıra erkeğin aile ve toplum hayatında yüklenmiş olduğu ağır sorumluluklar göz önünde tutularak aile reisliği kocanın uhdesine verilmiş, kocaya aile ilişkilerinde kadına göre nisbî bir üstünlük tanınmıştır (el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34; Buhârî, "Nikâh", 90; Müslim, "İmâre", 20).

⁴⁴ en-Nisâ 4/128.

⁴⁵ H. Mehmet Günay, "Nüşûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303.

⁴⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. A. Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 8/299; 300-302; Kurtubî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 5/172.

⁴⁷ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6855.

⁴⁸ Râğıb, *Müfredât*, "nşz" md., 806.

ve izni olmadan evi terk etmeme, kocası yokken evine ve haklarına sahip çıkmakla yükümlüdür.⁴⁹

İslâm'da yerleşik kurala göre dine ve örf'e aykırı hususlarda kadının kocasına itaat yükümlülüğü bulunmadığı için⁵⁰ kocasının bu tür emir ve isteklerini yerine getirmeyen kadın nâşize sayılmaz. Bu yüzden İslâm hukukçuları hangi durumlarda kadının nâşize olacağı hususuna önem vermişlerdir. Bunun tespitinin naslardan ziyade örf, âdet ve telakkilere dayanması, görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu yöndeki ihtilafların sebebinin çoğunlukla şunlar oluşturur: Kadının geçerli bir mazereti yokken kocasının evine taşınmaması, kocasının rızası olmadan evi terk etmesi,⁵¹ kocasının müsaade etmediği kişileri eve alması, ondan izinsiz veya mahremi bulunmadan yolculuğa çıkması, kocasıyla birlikte yolculuğa çıkmaması, ev dışında bir iş veya meslek icra etmesi veya onun cinsel isteklerine cevap vermekten kaçınması, maddî veya dinî (abdest, gusül) temizliğe riayet etmemesi (namaz ve oruç gibi) farz ibadetleri yerine getirmemesi, kocasının karşı çıkmasına rağmen nâfile ibadetlerle meşgul olması, kocasının malını koruma hususunda gerekli özeni göstermemesi. Dört mezhep fakihleri, kadının kocasının izni olmadan veya geçerli bir mazereti yokken evinden çıkmasını ve özürlü bulunmadığı hâlde eşyle cinsel ilişkiden kaçınmasını nüşûz olarak görmüşlerdir. Ev işlerini görmenin kadının evlilikten kaynaklanan bir borcu olup olmadığı da bu bağlamda ele alınan konulardandır. Nüşûz, kocaya karşı masiyet/suç ifade eder. Nüşûz, Allah'ın taati vacip kıldığı durumlarda kadının kocasına yükselmesi, diklenmesi anlamına gelir. Hâlini düzeltmedikçe kadının nâşize sayılması kural olarak onun nafaka ve süknâ (barınma) hakkını düşürür.⁵²

Genel olarak itaatsizlik anlamına gelen nüşûzun, ailenin huzurunu bozan basit bir davranıştan, iffetsiz yaşamaya kadar geniş bir alanı kapsadığı anlaşılmaktadır. Aile birliğini korumak ve fiil-müeyyide arasındaki dengeyi korumak açısından huzuru bozan tüm davranışlara ağırlığına denk bir müeyyide uygulanması önemlidir.⁵³ Kısacası evlilik hukukuna riayet etmeyen bir kadın ta'zîre layık olur. Aynı şekilde karısını haksız yere döven, söven, özel hâllerinde karısına yavaşan kocaya da ta'zîr gerekir.⁵⁴

3. Şiddet/Zulüm – Ceza Ayrımı

“Bir başka insani varlığa kasıtlı olarak zarar vermek”⁵⁵ şeklinde tanımlanan şiddet kelimesi sözlükte “yumuşaklığın zıddı, sertlik”,⁵⁶ “dayanılması güç durum”,⁵⁷ “bir hareketin, bir gücün derecesi,

⁴⁹ Bk. en-Nisâ 4/34; Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Nikâh”, 5; Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *Sünen'ın-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Nikâh”, 14; Detaylı bilgi için bk. Günay, “Nüşûz”, 33/303; Mesut Erdal, “Kur'an'da 'Nüşûz' Kavramı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 37-51.

⁵⁰ Buhârî, “Nikâh”, 94; Müslim, “İmâre”, 3.

⁵¹ Meşru hakkını talep etmek için hâkime gitmesi durumu hariç, kocasının izni olmadan evden çıkması gibi. Bk. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6855.

⁵² Bk. Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekerriyya Umeyrât (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/53; Ebû Zekerriyya el-Ensârî b. Muhammed, *Esne'l-metâlib* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/162; 9/168; Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cimâî*, 1/513; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/5607; 9/6597; Günay, “Nüşûz”, 33/303.

⁵³ Bk. İbn Mâce, “Nikâh”, 51; Bk. Aydın, “Kadın”, 24/89.

⁵⁴ Bilmen, *Kâmus*, 3/322.

⁵⁵ David Riches, “Şiddet Olgusu”, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, ter. Dilek Hattatoğlu, İstanbul 1998, 14.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/232.

⁵⁷ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasit* (b.y.: Dârü'd-Da've, ts.), 1/476.

sertlik, bir hareketten doğan güç, karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma, duygu veya davranışta aşırılık” gibi anlamlara gelmektedir. Şiddete başvurmak deyince de “kaba kuvvet kullanmak” anlaşılır.⁵⁸ Sözlükte “bir şeyi ona ait olmayan yere koymak” anlamına gelen zulüm ise terim olarak “belirlenmiş sınırları çiğneme, haktan bâtila sapma, kendi hak alanının dışına çıkıp başkasını zarara sokma, rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunma, zorbalık”, özellikle de “güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama” gibi anlamlarda kullanılır.⁵⁹ Anlaşılacağı üzere şiddet ve zulüm kelimeleri istenilmeyen/arzu edilmeyen durumları, aşırılığı ve konumuz itibarıyla hukuksuzluğu ifade etmektedir.

Her türlü şiddette olduğu gibi aile içerisinde eşler arasındaki gerilim, uyumsuzluk, çatışma ve şiddete başvurma, nöro psikolojik ve sosyolojik boyutu olan beşerî bir olgu olarak tüm toplumlarda muhtelif şekillerde ortaya çıkmaktadır. Böyle bir şiddet, genelde fiziki olarak eşine kıyasla daha kuvvetli olan erkekten kadına doğru gerçekleşmektedir. Şiddette eğitimsizlik, cehalet, örf ve âdetler, töreler, zafiyetler, yanlış anlayışlar, ruhsal rahatsızlıklar, olumsuz hayat ve çevre şartları etkin rol oynayabilmektedir. Bu yüzdendir ki istenilen bir durum olmadığı hâlde şiddetli geçimsizlik durumlarında dinen boşanmaya ruhsat tanınmıştır. Ne var ki ailenin devamı ve mutluluğu esas olup boşanma, müracaat edilecek son kapı olmalıdır.⁶⁰

Günümüzde şiddete karşı toplumsal duyarlılık söz konusu olduğu için Batılı değerler, feminizm ve kadın hakları gibi argümanlar üzerinden İslâm hukuku çerçevesindeki bazı hükümler şiddet olarak lanse edilmekte ve böylece İslâm’ın şiddete karşı çıkmadığı iddia edilebilmektedir. Aynı zamanda kamuoyunda, yeterli eğitim almamış ailelerde vuku bulan herhangi bir şiddet, aceleci bir yaklaşım, ani bir refleks ve peşin ön yargı ile dinden kaynaklanan bir durummuş gibi yansıtılabilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere daha ileri gidilerek âdeta Kur’an bu şiddetin kaynağıymış gibi suçlanır hâle gelmiştir. Hâlbuki insan kaynaklı bir olgu olan şiddete İslâm asla rıza göstermemiştir.⁶¹

Yapılan araştırmalar bazı istisnai yerler hariç dünyanın neredeyse her yerinde kadına şiddetin uygulandığını, fakat erkek partnerler tarafından uygulanan şiddette dinin rolünün bulunmadığını göstermiştir.⁶² Dolayısıyla kadına yönelik şiddet kesinlikle dinden kaynaklanmamakta, bilakis din bu şiddeti yasaklamaktadır.⁶³

Özellikle ifade etmek gerekir ki kadına şiddet hususunu Batılı değerler üzerinden anlamaya çalışma hatası terk edilmelidir. Kadına şiddet uygulayanlar dinî bir referans aramamalıdır. Zira böyle

⁵⁸ Bk. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 02.11.2022).

⁵⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “zlm” md. 12/373; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), “Zulm” md. 144; Mustafa Çağrıcı, “Zulüm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/507.

⁶⁰ Talip Özdeş, “İslâm Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”, *Eskişeyni* 12 (2009), 74.

⁶¹ Bk. Topal-Küçük, “Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler”, 13; Uslu, “Nüşüz Kavramına Bir Yaklaşım”, 1138.

⁶² Bu araştırmalar için bk. Öztürk, “Kadına Karşı Şiddet Kurandan Beslenir Mi?”, 445.

⁶³ Emrullah Polat, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Kadına Şiddet Gösterilmesi Meselesi”, *Kur’an’da Aile Sempozyumu* (İzmir: Tibyan Yay., 2010), 285.

bir referans da yoktur.⁶⁴

Nisâ 34. âyete bakıldığında herhangi bir şiddet, aşırılık ve zulmün söz konusu olmadığı görülür. Şöyle ki Kur'an ve sünnette erkeğin, karısında hoşuna gitmeyeceği davranışlar görmesi durumunda sabırlı ve hoşgörülü olması tavsiye edilmektedir.⁶⁵ İyi bir şekilde geçinme imkânının ortadan kalktığı durumlarda ise güzellikle ayrılma ve karşılıklı haklara riayet edilmesi istenmektedir.⁶⁶ Ne var ki aile birliğinin sürdürülmesi ve aile içi problemlerin büyüüp dışarıya yansımadan ve bütün tavsiye ve çabalara rağmen sonuç alınmadığı takdirde boşama yoluna gidilmeden önce çözülmesi esas kabul edildiği için kocanın, aile reisine tanınan sınırlı yetki çerçevesinde evlilik hukukuna riayet etmeyen karısına yönelik bazı tedbirler uygulayabileceği kabul edilmiştir.⁶⁷ Kur'an'da toplumsal telakkiyi ve uygulamayı göz ardı etmeyen bir örnekleme olarak dövmeden söz edilmekle birlikte asıl başvurulması istenen yol öğüt ve ikna yöntemidir.⁶⁸ Hz. Peygamber'in bu meyandaki söz ve uygulamaları, ilgili âyetin bu şekilde anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla aksini iddia edenler olsa bile⁷⁰ Nisâ 34. âyetteki prosedürde herhangi bir şiddet/zulüm söz konusu olmayıp erkeğe tanınan bir hak, evlilik hukukuna riayetsizlik suçuna terettüp eden ve nâşize kadını te'dib maksatlı bir ceza söz konusu olmaktadır.⁷¹

İslâm hukukçuları erkeğe tanınan darb yetkisinin aile birliğinin bozulmasına engel olma (ıslah) amacını (haddi) aşması durumunda bu yetki aşımının şiddete/zulme dönüşeceği ve dolayısıyla erkeğe mali ve cezai yaptırımların olacağını ifade etmişlerdir.

Dövmenin her türü örfte şiddet olarak kabul edildiği için Kur'an'da buna dair bir emrin bulunması ve hatta kadınlara karşı uygulanması âyeti doğru anlama önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Sadece meallere bağlı bir okuma yapıldığında da vücûb ifade eden bir emir gibi anlaşılmaktadır.⁷²

Nisâ 34'teki darbu, yani kocaya verilen ta'zîr ruhsatını fiziksel şiddet uygulama hakkı ve patriarkal (ataerkil) bir durum olarak değerlendirenler olsa bile⁷³ bunun patriarkal oluşu da⁷⁴ fiziksel şiddet uygulama hakkı ifadesi de kabul edilemez.

Kur'an'a göre salih kadınlar, te'dibe ihtiyaç duymaz. Salih olmayıp zevcelik haklarını ihlal

⁶⁴ İbrahim Kutluay, "Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi", *Marife* 18/2 (2018), 461-462.

⁶⁵ en-Nisâ, 4/19.

⁶⁶ et-Talâk, 65/1-2, 6-7.

⁶⁷ Bk. Özdeş, "Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi", 75.

⁶⁸ en-Nisâ, 4/34.

⁶⁹ Bk. Günay, "Nüşûz", 33/303-304;

⁷⁰ Örneğin bk. Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 117, 122; Zeynel Abidin Aydın, "Nisâ Süresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden 'Darb'a Dair", *Turkish Studies*, 12/17 (2017), 98.

⁷¹ Nâşize kadının dövülmesi hususunun genel olarak ceza hukuku başlığı altında ele alınması da nâşize kadının fiilinin bir suç, ilgili âyetteki prosedürün de bir ceza olduğunu göstermektedir. Bk. Üdeh, *et-Teşrî 'u'l-cinâî*, 1/469-470; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/5606.

⁷² Abdülkerim Seber, "Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ Süresi 34 - 35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi", *Kadın Ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış, Hakkâri Üni. İlahiyat Fak. 2-3 Mayıs 2014, 120.

⁷³ Hidayet Şevkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat, 2000), 47.

⁷⁴ Bk. Emine Öztürk, [Hidayet Şevkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat, 2000, 227 sayfa.], tanutan Emine Öztürk, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 211.

eden ve kocasına karşı asi olan kadınların ise te'dibe ihtiyacı vardır. Bu tür kadınların hâllerini düzeltip itaat etmeleri durumunda⁷⁵ ise te'dib uygulaması bırakılmalıdır.⁷⁶

Kadının sadece fiili olarak nüşûzunu izhar etmesi durumunda dövülebileceği hususunda ittifak vardır. Çalışmamızın sınırları göz önünde bulundurularak bu fiilin ilk masiyette mi yoksa tekerrürü durumunda mı uygulanacağı, âyetteki atıf harfinin ne ifade ettiği, yargıya intikal etmesi gereken bir konuda kocanın te'dib uygulama hakkının bulunup bulunmadığı gibi hususlardaki detaylar için okuyucuyu dipnottaki kaynaklara yöneltmek daha uygun olacaktır.⁷⁷

Özetle ifade etmek gerekirse ilgili hadisten de anlaşılacağı üzere⁷⁸ burada şiddetli olmayan bir dövme söz konusudur:⁷⁹ Zira bu hadisteki “غَيْرُ مُبَرِّحٍ / gayra müberrih” ifadesi morartma, kanatma, kırma, iz bırakma ve herhangi bir yaralama berelemenin bulunmadığı, yüze ve hayati organlara uygulanmayan bir dövme fiili şeklinde izah edilmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla te'dib, kamu otoritesinin her konuda eşlere müdahale edip aralarındaki ilişkiyi bozmamak ve bu ilişkinin kötüye kullanılmasına yol açmamak adına istisnai bir yetki olarak tevdi edilmiştir. Faydası olmayacağına inanıyorsa koca, karısını te'dib edemez. Şiddetli dövme ile düzeleceğine kanaat getirirse bile haddi aşamaz. Her iki durumda da koca haddi aşmış olur ve ta'zîri hak eder. İhtilaf olmakla birlikte koca, meşru şekildeki te'dibinden kaynaklanacak teleflerden de sorumlu olur.⁸¹ Taraflar kendilerine zulmedildiğini iddia eder ve buna dair delil de getiremezlerse mevzu hakem tayin etmesi için hâkime taşınır.⁸²

İslâm hukukunda erkeğin nüşûzu, yani aile içi problemin kaynağının erkek olması durumunda Nisâ Sûresinin 128. âyetinden hareketle çözümün kadına bırakılmayıp sulh, icbâr ve tefrik şeklinde üç aşama ile nihayetinde hâkime/mahkemeye intikal ettirilmesi aslında erkeğin bu fiilin bir suç olduğunu göstermektedir. Şöyle ki koca kaynaklı nüşûz, şiddet uygulama ve kötü muamele şeklinde suç niteliğinde olan ve yaptırım gerektiren bir davranış ise burada problemi çözmek karı-kocayı aşan bir durum olduğundan kocayı te'dip yetkisi, kamu otoritesi adına hâkime aittir.⁸³ Kadının haddizatında suç olan nüşûzunun ıslahının koca eliyle sağlanarak bir nevi mahkemelerin yükünün de azaltıldığı söylenebilir. Dolayısıyla ilgili âyette dövme fiilinin, her kadına değil, tutum ve davranışları ile yuvalarını yıkılma noktasına getiren suçlu (nâşize) kadınlara uygulanacak hukuki bir müeyyide/ceza olduğu ortadadır.⁸⁴ Bu bağlamda cezanın, şiddet ve zulüm olarak lanse edilmesi veya anlaşılması doğru değildir. Şayet böyle anlaşılırsa tüm dünyada suçlulara ceza verildiği ve dolayısıyla tüm suçlulara şiddet ve zulüm uygulandığı gibi yanlış bir sonuca ulaşılır. Cezada şiddet ve zulüm ancak cezanın gerektiğinden fazla uygulanması durumunda söz konusu edilebilir. Nisâ 34, bir şiddet olarak değil, tam

⁷⁵ en-Nisâ, 4/34.

⁷⁶ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6854-6855.

⁷⁷ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî*, 1/514-515.

⁷⁸ Bk. Ebû Dâvûd, Sünen, “Menasik”, 56.

⁷⁹ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî*, 1/515.

⁸⁰ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/318.

⁸¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/16; Zekerîya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/239; Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî*, 1/515-516; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/5606; 9/6856.

⁸² Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/334; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6597-6598, 6856-6857.

⁸³ Bk. Fatih Orhan, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nüşûzu”, *Mütefekkir* 11/21 (2024), 91-104.

⁸⁴ M. Rahmi Telkenaroğlu, *İslâm Hukukunda İhmalî Suçlar* (Konya: Hüner Yayınları, 2014), 157-159; Hüseyin Çelik, “Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)”, *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 19.

tersine kadına yönelik şiddeti önlemeye matuf Kur’ani bir tedbir olarak anlaşılmalıdır.⁸⁵

4. Nisâ Sûresi’nin 34. Âyeti Üzerinden Üretilen Suni Şiddet Algısı

İslâm, kadını üst seviyede korumuş,⁸⁶ ona müstesna bir yer vermiş, kadını hak ettiği konuma çıkarmış ve onların hukukuna riayet edilmesini emretmiştir. Kadınlar kelimesinin Kur’an’da müstakil bir Sûreye (en-Nisâ) isim olması da manidardır. Ayrıca Hz. Peygamber, cennetin annelerin ayakları altında olduğunu,⁸⁷ aile fertlerine en iyi davranan kişinin bizzat kendisi olduğunu belirtip⁸⁸ kadınlara iyi davranılması gerektiğini vasiyet etmiştir. Yine Resûlullah, en hayırlı müminlerin, eşlerine karşı hayırlı olanlar olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ Aynı zamanda Resûlullah kocaların, karılarına kin beslememelerini tavsiye etmiş, karılarında hoşlanmadıkları (nüşûz kapsamında olmayan) bir huy görseler de hoşlanacakları huylarının da bulunduğuna dikkat çekmiştir.⁹⁰

Cahiliye döneminde kadınlara yönelik aşırı zulüm ve şiddet malumken İslâm’da kadınlar, erkeklerle aynı fitri özellik ve fiziksel şartlara sahip olmadıkları yerlerde kollanıp gözetilmiş, kadınların hak sahibi olmaları,⁹¹ mağdur edilmemeleri ve şiddete maruz kalmamaları için pozitif ayrımcılık yapılmış, yani kadınlar avantajlı konuma getirilmiştir.⁹² İslâm kadınların erkekler tarafından kabulü ve hak ettikleri konuma getirilmeleri hususunda devrim niteliğinde kararlar almıştır. Ayrıca Nisâ 34, kadına tanınan söz konusu haklar açısından ele alındığında tedricî olarak gerçekleştirilmek istenen iyileştirme sürecinin ilk ayağı olarak da görülebilir.⁹³ Hâl böyleyken⁹⁴ İslâm’da kadına şiddetin/zulmün olduğu varsayımına ulaşmak imkânsızdır. Bu durumda öncelikle İslâm’da kadına şiddetin söz konusu olduğu yönünde yanlışya düşenlerin hareket noktasını oluşturan Nisâ Sûresi’nin 34. âyetin gerçekte neyi ifade ettiği iyi analiz edilmelidir.

Bazı organlar⁹⁵ marifetiyle bu âyet üzerinden bir bakış açısı oluşturulmakta ve diğer insanların da bu zaviyeden bakmaları sağlanarak istenilen neticeye ulaşma yönünde bir gayret gözlenmektedir. Böylece doğru olan bakış açısının/anlamın nispeten de olsa ıskalanmasına zemin hazırlanmaktadır. Kanaatimizce söz konusu olan/olabilecek algıların yanlışlığı, şüphelerin yersizliği kısaca şöyle özetlenebilir:

a. İlgili âyette problemlili, yani suçlu olan nâşize kadınlara öngörülen ceza, şiddetmiş/zulümmüş

⁸⁵ Bk. Mehmet Kılıçarslan, “Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur’ani Tedbirler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2), 984-985.

⁸⁶ Buhârî, “Nikâh”, 80.

⁸⁷ Nesâî, “Cihad”, 6.

⁸⁸ İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

⁹⁰ Müslim, “Radâ”, 61.

⁹¹ İslâm’ın kadınlara sağladığı mali haklar için bk. Recep Özdemir, “İslâm Hukukuna Göre Kadının Mali Hakları”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2022), 92-119.

⁹² Hilal Özay, “Kadına Karşı Şiddeti Engellemede İslâm Hukukunun Rolü” (Ankara: *İlahiyât Yay.*, 2018), 144.

⁹³ Osman Güner, “İslâm Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 58-59.

⁹⁴ Bu hususta ayrıca bk. Süleyman Ateş, “İslâm’ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmi Araştırmalar*, 10/4 (1997), 304-310; Osman Eskicioğlu, “İslâm’da Kadının Yeri”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994); Ali Bardakoğlu, “Cahiliye Döneminde Kadın”, *İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*: 22 (Ensar Neşriyat, 2005), 13-20.

⁹⁵ Oryantalistler, feministler ve medya (bazı tv haber ve programları) üzerinden oluşturulan kamuoyu gibi.

gibi gösterilmektedir.⁹⁶ Hâlbuki bu âyette herhangi bir şiddet/zulüm değil, bir ceza/te'dib söz konusudur. Şayet ceza, zulüm olarak kabul edilirse, tüm devletler suç işleyenleri cezalandırarak (hapse atarak) onların özgürlük haklarını ellerinden almış ve onlara zulmetmiş sayılmalıdırlar ki böyle bir tasavvur abestir. Ayrıca bir annenin, çocuğunun tehlikeli şeylere el uzattığını görmesi durumunda çocuğunun ellerine vurup “Cız!” diyerek onu engellemeye çalışması nasıl ki şiddet/zulüm değil rahmet olarak algılanmalıysa, bu âyetteki uygulama da dağılmak üzere olan bir yuvanın kurtulmasını sağlamaya matuf bir tedbir olması hasebiyle rahmet olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla ilk yanlış burada bir şiddetin söz konusu olduğu yönündedir. Aslında karı ile koca karşılıklı hak ve sorumluluklarına riayet edip İslâm'ın bu yönde getirdiği ihtiyati tedbirleri aldıklarında şiddet ve zulümden kendilerini kurtarmış olacaklardır. Aksi takdirde söz ve eylemleri açısından taraflar nüşûza düşecek ve kendilerine müdahale edilmesi gerekecektir ki burada nâşize kadına müdahale yetkisi kocaya tanınmıştır.⁹⁷

İslâm, kadının haklarının korunması yönünde üst seviyede tedbirler almakla birlikte kadının aile hukukuna riayeti hususuna da dikkatleri çekmiştir. Yukarıdaki âyetten hareketle kadının, kocasına meşru dairede itaatini talep edildiği anlaşılmaktadır. Pek çok şeyde olduğu gibi ailede de çift başlılık huzursuzluğa sebebiyet vereceğinden, ailede de bir otoritenin olması kaçınılmazdır. Bu yüzden kadının da aile hayatında istenilen tarzda hareket etmesi gerekmektedir.⁹⁸ Şu hadis de Nisâ 34 ile aynı meyanıdadır: “Onlar açık bir suç ile karşınıza çıkarlarsa Allah, size onların yataklarında yalnız bırakma (uslanmadıkları takdirde) organlarını yaralamadan veya kırmadan celde ile onları te'dibe izin vermiştir.”⁹⁹ Bu âyet ve hadisler kocanın tedrice riayet etmek sûretiyle gerekli durumlarda te'dib hakkının bulunduğu açıkça delalet etmektedir.¹⁰⁰

b. Her Müslüman kadının kendini ilgili âyetteki kadının yerine koyup öylece düşünmesi sağlanmıştır. Hâlbuki bu âyete muhatap olan kadın nâşize, yani te'dibi hak eden serkeş, suçlu kadındır. Nasıl ki hırsızlık yapmayan biri kendini, hırsızlık yapan kadın ve erkeğin elinin kesilmesini emreden âyetteki¹⁰¹ hırsız kadın veya erkeğin yerine koymuyorsa, nâşize olmayan kadınlar da empati yapıp kendini bu âyetteki kadınların yerine koymamalıdırlar.

c. Nisâ 34. âyette “nüşûzundan korktuğunuz” şeklindeki ifadeden kastın her ne kadar “endişe ettiğiniz” olduğu iddia edilse de¹⁰² çoğunluk ulema bu âyetteki “korktuğunuz” kelimesini nüşûzunu bildiğiniz/gördüğünüz şeklinde anlamıştır.¹⁰³ Nüzul sebebi, siyak-sibak¹⁰⁴ ve hukuk mantığı açısından bu anlam daha uygun gözükmektedir. Zira suçun unsurlarından biri de maddî unsurdur, yani suçta ceza terettüp edebilmesi için bilfiil meydana gelme şartı aranır. Bu anlamda icraata dönüştürülmeyip

⁹⁶ Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, 117, 122; Aydın, “Darb'a Dair”, 98.

⁹⁷ Söz konusu tedbirler için bk. Topal-Küçük, “Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler”, 21-25.

⁹⁸ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâi*, 1/513; Muhyiddîn Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fî's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 117-118; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 64.

⁹⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379), 9/303-304.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/267; Abdulhamîd, *Ahvâlu's-Şahsiyye*, 117-118; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 65.

¹⁰¹ el-Mâide 5/38.

¹⁰² Bk. Öztürk, “Kadına Karşı Şiddet Kurandan Beslenir Mi?”, 456.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/298; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 9/6855.

¹⁰⁴ İlgili ayete darb dışında verilen manalarda sebep-i nüzul (sahabeden (Sa'd b. Rebî' nâşize) hanımına (Habîbe binti Zeyd) tokat atmış, kadın da durumu Resûlullah'a şikâyet etmiş. Resûlullah kısasa hükmetmiş, fakat hüküm uygulanmadan önce bu ayet nazil olmuş.) ve siyak-sibak realitesi ıskalanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Seber, “Siyak-Sibak”, 110-126.

düşünce aşamasında kalan fikir ve niyetler suç kapsamına dâhil olmaz.¹⁰⁵

d. Nisâ 34'te ilk teklifin dövme olduğu şeklinde bir algı söz konusu olsa bile bu âyette dövme son çare olarak nazara sunulmuştur. Nisâ 34'e göre koca, masiyete yönelik değil de maruf isteklerine isyan eden karısına sırasıyla şunları yapar: Şefkat ve yumuşaklıkla nasihat ve irşatta (diyalog) bulunur. Yumuşak bir şekilde, emredilen ve yasaklanan hususlarda karısının yaptığı şeylerden dönmesi gerektiğini söyler. Usulüne uygun yapılacak bir nasihat pek çok nâşize kadında olumlu etki sağlayacak ve dolayısıyla bir sonraki aşamaya geçmeye gerek kalmayacaktır. Koca, nasihatın işe yaramamasından sonra karısından yüz çevirip aynı yatakta yatmayı terk edebilir. Bu yöntem de işe yaramazsa koca, şiddetli olmayacak şekilde, yani hafifçe karısını dövebilir.¹⁰⁶

e. Nisâ 34'te dövme fiili şiddetli ve keyfî/gelişigüzel değil, bir sınır çerçevesinde icra edilir.¹⁰⁷ İslâm, haklı olsa bile erkeğin eşine karşı ölçsüz ve haddi aşan davranış ve eylemlerine asla ruhsat vermemiştir.¹⁰⁸ Bu anlamda söz konusu fiil, edep yerlerine (hayâ organlarına), hürmetinden dolayı yüze, hayati organlara tatbik edilmeyecek, morartıp kanatmayacak ve kişinin güzelliğini gidermeyecek şekilde olmalıdır. Amaç kişide farkındalık oluşturacak, öz eleştiriye kapı aralayacak, kısacası sadece çok etkisi¹⁰⁹ oluşturacak sembolik bir dövme¹¹⁰ olup kadının silkelenip kendine gelmesini sağlama ve onun kötü gidişatını sonlandırma amacına matuftur. Bu fiilin misvak veya mendil kenarıyla yapılması gerektiği yönündeki görüşler¹¹¹ bunu desteklemektedir.¹¹² Buna riayet etmeyen koca haklıyken haksız konuma düşecek ve haddi aşması hâlinde kendisine ta'zîr cezası uygulanacaktır.¹¹³ Nitekim Sâbit b. Kays b. Şemmâs (ö. 12/633) bu hususta sınırı aşır aile birliğini esaslı bir şekilde sarsınca¹¹⁴ Resûlullâh tarafları ayırmıştır.¹¹⁵

f. Bir diğer yanlış, Nisâ 34. âyetteki "vedribûhunne / واضْرِبُوهُنَّ" fiiline dövme dışında anlamların yüklenmesidir. Anlaşılabacağı üzere ilgili âyetteki "darb" kelimesi gerçek anlamında yani "fiziki olarak dövme" kullanılmıştır. Ne var ki buradaki dövmenin niceliği ve derecesi üzerinden bazı görüşler serdedilmiştir. Söz konusu âyetin kendisi, ilgili rivayet ve yorumlar "ضَرْبٌ / drb" fiilinin "fiziki olarak dövme" dışındaki sözlük anlamlarından¹¹⁶ herhangi birinin verilme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Son asra kadar da fıkıh ve tefsir kaynaklarında bu kelime böyle anlaşılmıştır. Aksi

¹⁰⁵ Maddî unsur için bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 47.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/300; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/294; Nesefî, *Tefsîr*, 1/355; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/507; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6597-6598, 6855-6856.

¹⁰⁷ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâi*, 1/515.

¹⁰⁸ Özdeş, "Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi", 75.

¹⁰⁹ Buna dair "kalbi duran kişiye önce kalp masajının yapılmasına, bu işlem hastayı hayata döndürmüyorsa son bir umut olarak ona elektro-şok uygulanmasına benzetilmesi" şeklinde güzel bir teşbih yapılmıştır. Bk. Kutluay, "Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi", 452.

¹¹⁰ Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/60.

¹¹¹ Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 5/173; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/315; Bilmen, *Kâmus*, 3/325; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 65, 154.

¹¹² Dövmenin misvak gibi şeylerle yapılması yönündeki görüşler, Resûlullâh'tan buna dair yapılan tavsiye niteliğindeki rivayetlere dayanır. Bk. Seber, "Siyak-Sibak", 120.

¹¹³ Bk. Bilmen, *Kâmus*, 3/322; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6856.

¹¹⁴ Nesâî, "Talâk", 53; İbn Mace, "Talâk", 22.

¹¹⁵ Bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 65.

¹¹⁶ Bu sözlük anlamları için bk. Mustafa Kara-H. Şahin Aynur, "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'an Âyetlerini Bağlamında Okumak", *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 471-472.

takdirde çok uzak ve trajikomik yorumlar/mealler/hükümler¹¹⁷ ortaya çıkmaktadır. Bu âyetten hareketle kadına şiddetin olduğu yönündeki söylemler/imalar da bu âyetteki “ضَرَبَ” fiilinin aslında hakiki anlamda kullanıldığının bir başka göstergesidir. Nisâ 34. âyetin beyanı niteliğindeki hadislerde de “ضَرَبَ” fiilinin “غَيْرُ مُبْرَحٍ / şiddetli olmayacak şekilde” ifadesiyle kayıtlı (mukayyet) gelmesi¹¹⁸ söz konusu fiilin fiziki dövme olduğunu göstermektedir.

Bu fiilin hangi harfi cerle kullanıldığı da önem arz eder. Zira kullanıldığı harfi cerlere göre fiillerin anlamı değişebilir.¹¹⁹ Örneğin “fi” harf-i ceri ile kullanıldığında “ضَرَبَ” fiili seyahat etme¹²⁰ anlamına gelir. Hâlbuki Nisâ 34’te bu fiil yalın, yani harf-i cersiz kullanılmıştır. Harf-i cerli manaları buraya hamletmek ya da “evden uzaklaştırma/eşlerin birbirinden uzaklaşması”,¹²¹ “cinsi münasebette bulunma” gibi anlamlar vermek dil ve maksat açısından uygun olmayacaktır.¹²² Özellikle günümüz şartlarında kadını evden uzaklaştırmanın kadını daha büyük problemlere iteceği ortadadır.

Özellikle Nisâ 34. âyet ile ilgili olarak yapılan modernist yorumlar, Kur’an’ın kadına yönelik şiddeti onaylayan bir kitap olmadığını ortaya koymak için gösterilen gayretler olarak düşünülse bile ilgili âyetin anlamını dil açısından bozan yorumlardan öteye gitmemektedir.¹²³ Öztürk de modernistlerin söz konusu yorumlarını şöyle eleştirmiştir: “Âyette geçen ‘vedribuhunne’ lafzı modern Müslüman yorumculardan hayli eziyet çekmiştir. Oysa bu kelime son yüzyıla hatta son yıllara kadar tüm müfessir ve fakihlerce bilindik “darb” diye yorumlanmıştır.”¹²⁴

Anlaşılabileceği üzere “وَاضْرِبُوهُنَّ” fiiline dövme dışında anlamlar verenler¹²⁵ olsa bile klasik dönemden 21. yüzyılın sonuna kadar tüm tefsir ve meallerde bu fiil dövme şeklinde izah edilmiş,¹²⁶ müfessirler bu hususta icmâ etmişlerdir. Dövme dışındaki anlamlar 1988’den sonra verilmeye

¹¹⁷ “Evden uzaklaştırın/evden çıkarın/bir süre ayrılın/serbest bırakın.” anlamını verenler: Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel, Mehmet Okuyan, Yaşar Nuri Öztürk, Erhan Aktaş, İsmail Yakıt, Mahmut Özdemir, Mehmet Çoban, Mustafa Çavdar meali; “Eğitimle tedavi edin.” şeklinde anlayanlar: Mehmet Çakır meali; “Boşayın/ayrılın.” diyenler: Mustafa İslamoğlu meali; “Kendilerini rahat bırakın.” diyenler: Süleymaniye Vakfı meali; bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?Süre=4&ayet=34> veya “Onları rahat bırakın.” Abdulaziz Bayındır meali. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Nisâ.htm> (Bayındır’ın bu tür kadınların rahatsız edilmemeleri ve evden çıkarılmamaları şeklindeki mealinin yanlışlığı olduğu hususu için bk. Ekinci, “Darb Meselesi”, 248) “Onlarla cinsi ilişki kurun.” şeklinde anlayanlar: Hüseyin Atay meali. Bk. <https://ia802807.us.archive.org/22/items/Kuran-Kerimzerine-Meal-TefsirTevcidVbKitaplar/Huseyin-Atay-Kuran-Turkce-ceviri.pdf> Hâlbuki hiçbir sözlükte drb fiilinin anlamları arasında “evden çıkarın/cinsi münasebette bulunun” manası yer almaz. Bk. Seber, “Siyak-Sibak”, 120.

¹¹⁸ Müslim, “Hac”, 19; Tirmizî, “Radâ”, 11; İbn Mâce, “Nikâh”, 3.

¹¹⁹ Bk. el-İbrahim 14/24; en-Nahl 16/75, 76, 112; el-Bakara 2,/60, 73; el-A’râf, 7/160; et-Tâhâ 20/70.

¹²⁰ Bu iddia ve verilen anlamın mesnetsiz ve yanlışlığı oluşu hususunda bk. Ekinci, “Darb Meselesi”, 246-247.

¹²¹ Bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 5/135- 136; Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, 119-120, 122, 126; Osman Kaya, “Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur’an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi” *Route Educational and Social Science Journal* 4/6 (2017), 331; Aydın, “Darb’a Dair”, 98.

¹²² Bk. Çelik, “Kadınların Dövülmesi Meselesi”, 18.

¹²³ Ekinci, “Darb Meselesi”, 248.

¹²⁴ Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Tarihsellik Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 290.

¹²⁵ Bk. Abdulkadir Karakuş, “Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Sûresi 34’üncü Ayetin Anlamı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (2019), 1362; İrfan Çakıcı, “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin Tahlil ve Değerlendirmesi”, *RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 61.

¹²⁶ Örneğin bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/310-315; Kurtubî, *el-Câmi’*, 5/172.

başlanmıştır.¹²⁷ Bu fiilin manasının mücmel/kapalı olduğu¹²⁸ veya Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde farklı anlamlara geldiği söylenerek âyete dövme dışında anlamlar vermek, âyeti bağlamından koparmakta, bunun yanı sıra ilgili hadislere ve asırlarca ulemanın anlayış şekline uygun düşmemektedir.

Hız. Peygamber'in kadınların dövülmesini yasakladığı ifadelerinden,¹²⁹ eşleri ve dahi hiçbir canlıyı dövmediğinden hareket edip¹³⁰ "ضَرَبَ" fiilinin dövme anlamına gelmediğini söylemek de zorlama bir yorumdur. Elbette Hız. Peygamber sadece kadınların değil, hiçbir canlının haksız yere dövülmesini istememiştir. Fakat bu yorumda nâşize kadın gerçeği görmezden gelinmiştir. Hız. Peygamber'in hiçbir eşini dövmediği doğrudur. Fakat bu delil de bazı rivayetler ve fıkıh göz ardı edilerek getirilmiştir. Zira ilgili âyetteki darb emri zaten vücûb ifade etmediği için Hız. Peygamber dövme tercih etmemiştir.¹³¹ Ayrıca bu hadisler delil getirilip Hız. Peygamber'in Nisâ 34. âyeti beyan sadedinde olan rivayetleri ya görmezden gelinmiş ya da bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca bu görüşte olanlar ya "ضَرَبَ" fiilinin pek çok manasını verip dövme dışında hangi anlamın verilmesi gerektiğine dair bir teklifte bulunmamaktadırlar ya da tekliflerinde emin/müttefik değildirlere. Makalemizin tümü birlikte değerlendirildiğinde âyetteki bu fiile "Eveden çıkarım.", "Onlarla cinsî ilişki kurun."¹³² ve "Örnek verin/örnekler vererek ikna yolu ile anlatın."¹³³ şeklinde manaların¹³⁴ zorlama olduğu görülecektir.¹³⁵ Âyete ilk mana verilirse kadın daha da mağdur edilecek, ikinci mana verildiğinde bir ceza/te'dip söz konusu olmayacak, son mana verildiğinde de ilgili prosedürün ilki olan nasihat tekrarlanmış olacak ve âyetteki maksat tahakkuk etmeyecektir. Hâlbuki mantıki açıdan da bakıldığında nasihat, terk ve darb sıralamasında son tedbir diğerlerinden daha ağır olmalıdır. Bu yüzden ilgili âyet bağlamından koparılmadan Kur'an, sünnet ve (ilgili âyet ahkâm âyeti olduğu için) fıkıh açısından bir bütün hâlinde değerlendirilmez, feminizmin sebep olduğu sosyal baskı ve bazı kötü uygulamalar üzerinden hareket edilirse indi yorumlar kaçınılmaz olacaktır. Bu görüşlerin şöyle bir çıkmazı da vardır: On yaşına geldiği hâlde namaz kılmayan çocuğun dövülmesini emreden rivayette "ضَرَبَ" kelimesi de mi böyle tevil edilmeli? Annelerin çocuklarını terlikle dövmelerine şiddet/zulüm mü demeliyiz? Âyetteki makâsîd görmezden gelinerek de bu tür âyetleri anlamak mümkün gözükmemektedir.

Her ne olursa olsun darb dışında verilen manalar zorlama olduğu gibi, zahiren kadını savunur

¹²⁷ Bk. Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi", 17-18; Öztürk, "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi", 79. "ضَرَبَ" fiiline kronolojik olarak müfessir ve meal yazarlarının verdikleri anlamlar için bk. Hanefi Şola, "En-Nisâ 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi", *Mecmua - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021), 149-176.

¹²⁸ Bk. Çakıcı, "Nisâ Sûresi 34. Âyetin Tahlil ve Değerlendirmesi", 38-67.

¹²⁹ Buhârî, "Nikâh", 1, 92.

¹³⁰ İbn Mâce, "Nikâh", 51.

¹³¹ Hız. Peygamber de eşleri ile birtakım problemler yaşamış ve hatta onlara bir ay yaklaşmayacağına dair yemin (ilâ) dahi etmişti. Detay için bk. Ali Akpınar, "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'anî Yöntem (Nisâ Sûresi 34. Ayeti Bağlamında)", İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi 11/2020, 13-14.

¹³² Bk. 115. dipnot.

¹³³ Bk. Mehmet Okuyan Meali; Karakuş, "Nisâ Sûresi 34'üncü Ayetin Anlamı", 1367-1368.

¹³⁴ Ayrıca ilgili âyetteki vurunuz emrinin şiddet olup olmadığı, bu ifadeyi nasıl anlamamız gerektiği hususunu net olarak ifade etmeyenler veya verdiği anlamla üçlü ihtiyati tedbiri nasihate irca edenler vardır. Bk. Ali Osman Ateş, "Kur'an ve Sünnet'in Kadına Bakışı", *Dini Ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet* (İstanbul: 2012), 120.

¹³⁵ "ضَرَبَ" fiiline vurmak dışında verilen manaların zorlama yorumları olduğu hususundaki izahat için bk. Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi", 18.

gibi görünse de aslında kadınların daha çok mağduriyetlerine sebep olabilir.¹³⁶

Günümüz toplum yapısı, aile düzeni ve cârî hukuk gibi sebepler göz önünde bulundurulduğunda dövme tedbirinin terk edilmesi daha isabetli olacaktır. Kocanın eşini dövmesi, ailenin bütünlüğüne ve idamesine faydadan çok zarar verecektir. Zira günümüz kanunlarına göre eşinden herhangi bir sebeple dayak yiyen kadın, şiddet mağduru olarak değerlendirilmekte ve kocaya bazı cezai müeyyideler uygulanmaktadır.¹³⁷

g. Zihinde Nisâ 34'teki emir, vücûb ifade ediyormuş gibi anlaşılabilir. Yani nâşize kadının dövülmesi emri, kesinlikle yerine getirilmesi gereken bir emir olarak telakki edilebilir. Hâlbuki bu âyette emir, ibâha ifade etmekte ve ruhsat kabîlinden bir izin olmaktadır.¹³⁸ Burada bir hak kullanımı söz konusu olduğu için aslolan, hak sahibinin hakkını kullanmada muhayyer oluşudur. Hak kullanımından dolayı kişi kınanmaz, kullanmadığı zaman da günaha girmiş olmaz. Zira hak, kullanımında ödül, terkinde ceza gerektiren bir şey değildir. Abdülkâdir Üdeh bu hususta güzel bir izahat yapar ki çalışmanın sınırlarını gözeterek detaylarını okuyucuya bırakıyoruz.¹³⁹

Fıkıh usulünde sadece karinelere müstakil mutlak emir vücûb ifade eder. Bir karinenin bulunması durumunda ise diğer manalara delaleti söz konusu olur.¹⁴⁰ Kadınların dövülmemesini tavsiye eden rivayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in dövme tercih etmemesi bu âyetteki emrin ibâha ifade ettiğini ve dolayısıyla bir ruhsatın/muhayyerliğin söz konusu olduğunu göstermektedir.¹⁴¹ Bu anlamda kişi dilerse nâşize karısına katlanarak onu yanında tutar, iyilikle kendisiyle geçinir. Dilerse yuvasının kurtarılması yönünde ilgili âyette önerilen ihtiyati prosedürü tatbik eder. Dilerse de bu prosedürü uygulamayarak karısını güzellikle boşama yolunu tercih eder.¹⁴² Fakat âyetlere bakıldığında boşamanın, son çare olarak başvurulması tavsiye edilen bir ruhsat olduğu anlaşılmaktadır. Bu mevzuya dair daha önce zikredilen rivayetler birer karine teşkil eder.¹⁴³ İlgili âyetin hemen devamında, yani Nisâ 35'te mevzunun hakeme taşınmasının istenmesi, bir önceki âyetteki prosedürün boşanmayı önlemeye matuf olduğunu göstermektedir.

Özetle İmam Şâfiî ve bazı ulemaya göre bu âyetteki dövme, mübahtır. Dolayısıyla tehdit ile yetinilip dövme terk etmek evlâ, yani daha faziletlidir. Zira Resûlullâh Allah rızası için ceza vermesi hariç kimseyi dövmemiştir.¹⁴⁴ Dolayısıyla te'dib burada bir vecibe değil, icrası mübah bir salahiyettir.¹⁴⁵

h. Nâşize kadınların te'dib yetkisi kocaya tanınmış, fakat kocanın nâşiz olduğu durumlarda aynı önerinin/emrin neden Nisâ 128'de kadınlara da yapılmadığı şeklinde bir şüphe zihinlere sokulmaya çalışılmıştır. Hâlbuki kadına nâşiz kocasını dövmesi emredilmiş olsaydı, kadından gücünün

¹³⁶ Uslu, "Nüşuz Kavramına Bir Yaklaşım", 1138.

¹³⁷ Topal-Küçük, "Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler", 26.

¹³⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/536; Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/60; Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi", 18-19.

¹³⁹ Bk. Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâi*, 1/469-472.

¹⁴⁰ Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddîn (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 36; Abdülkerîm Zeydân, *Fıkıh Usulü*, trc. Ruhi Özcan (İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 1993), 273.

¹⁴¹ Seber, "Siyak-Sibak", 120.

¹⁴² el-Bakara, 2/229.

¹⁴³ Ayrıca bk. Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi", 18-19.

¹⁴⁴ Nesâî, "İşretü'n-Nisâ", 75.

¹⁴⁵ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 9/6857.

üstünden bir şey istenmiş olacak ve buna kalkışan kadın olgusal düzeyde geçimsizliği (kendisine uygulanacak şiddeti) daha da artıracak, kötü sonuçların ortaya çıkmasına yol açabilecek ve netice itibarıyla kadın, daha çok mağdur olabilecektir.¹⁴⁶ ki Cenâb-ı Hak bundan münezzehdir. Kur'an daima problemlere uygulanabilir çözümler önerdiğinden¹⁴⁷ söz konusu durumdaki kadına Nisâ 128 ile başka bir prosedür tayin edilmiş¹⁴⁸ ve böylece kadının nâşiz kocası karşısında korunması aile içi sulhun sağlanamaması durumunda hakem veya hâkimlere, bir diğer ifadeyle devlet otoritesine bırakılarak kadın korunmuştur.

Sonuç

Kur'an'daki emir ve yasakların, yani hüküm bildiren âyetlerin Kur'an, sünnet, dil, siyak-sibak, fıkıh usulü ve hukuk mantığı açısından bir bütün olarak değerlendirildikten sonra sahih bir şekilde anlaşılmaları mümkündür. Bir nassı izah ederken bir delile dayanılmazsa objektif değil, sübjektif ve batıl yorumlara ve dolayısıyla yanlış algılara zemin hazırlanmış olur. Aynı şey şiddet barındırdığı iddia edilen Nisâ Sûresi'nin 34. âyeti için de geçerlidir. Bu âyette şiddet izlenimi oluşturan şu algılar/yanılgılar birlikte değerlendirilip bertaraf edildiğinde Nisâ 34'teki "ضَرْبٌ" fiiline uzak anlamlar yükleme kaygısı da ortadan kalkacaktır.

- Nisâ 34. âyetin mevzusu, siyak-sibakı, konumu, maksadı ve ilgili rivayetler "ضَرْبٌ" fiiline sadece 'fiziki olarak dövme' anlamını vermeyi zorunlu kılmaktadır. İddia edildiği gibi bu kelime mücmel değildir. Dolayısıyla kapalılık bu fiilin manasında değil, nasıl uygulanacağı hususundadır. 1988'e kadar da tüm ulema bu şekilde anlamıştır. Dolayısıyla bunun dışında verilen manaların akademik olmaktan ziyade duygusal yaklaşımlar ve zorlama tevillerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

- Nisâ 34'te nâşize kadın gerçeği göz ardı edilmiştir. Hâliyle bu âyette bir suçlu ve bu suçluya tayin edilen bir ceza (ta'zîr/te'dîb) söz konusudur. Bu anlamda ilgili âyetin kapsamına tüm kadınlar değil, böyle bir suça konu olmuş nâşize kadınlar girmektedir. Dolayısıyla bir şiddet/zulüm değil, bir ta'zîr cezası söz konusudur.

- İlgili âyetten hareketle edep ve ahlak açısından kocaya da ta'zîr cezası verme hakkının tanındığı anlaşılmaktadır.

- Nisâ 34'te söz konusu olan emir, vücûb değil ibâha ifade etmektedir. Dolayısıyla her kocanın bu âyetin hükmüyle amel etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Koca, bu hak kullanımını terk ettiği için suçlu/günahkâr da olmaz. Ulema da bazı delillerden hareketle kocanın bu hakkını kullanmamasının daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.

- Nisâ 34'te sınırsız, keyfî bir dövme değil; sınırlı, nâşize kadında şok etkisi yapacak ve neticede söz konusu kadının kendisine gelip kötü durumunu düzeltmesini sağlayacak sembolik hafif bir dövme söz konusudur. Aksi takdirde koca, yetkisini kötüye kullanıp şiddet uygulamış olacağından suçlu duruma düşecektir.

- "ضَرْبٌ" fiili dövmek anlamına gelse bile hiçbir koca eşine şiddet uygulayıp bu çirkin fiilini meşrulaştırmak için bu âyeti referans olarak gösteremez. Zaten dinimizde böyle bir referans da yoktur. Ne var ki ilgili âyette kocaya, nâşize/suçlu karısına ta'zîr cezası mahiyetinde uygulayabileceği ihtiyati

¹⁴⁶ Bk. Özdeş, "Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi", 75.

¹⁴⁷ Bk. Akpınar, "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'anî Yöntem", 7.

¹⁴⁸ Detay için bk. Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/154-155; Orhan, "İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nüşûzu", 91-104.

bir prosedür ruhsat olarak sunulmuştur. Dolayısıyla nâşize karısı olan biri ilk iki prosedürü uyguladıktan sonra dilerse üçüncü prosedürü usulünce (şiddete dönüştürmeden) uygular, dilerse uygulamaz; karısını iyilikle yanında tutma veya boşama yoluna gidebilir.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhyiddîn. *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Akpınar, Ali. "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'anî Yöntem (Nisâ Sûresi 34. Ayeti Bağlamında)". *Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 11 (2020), 1-18.
- Ateş, Ali Osman. "Kur'an ve Sünnet'in Kadına Bakışı". *Dini Ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantı*, İstanbul 2012.
- Ateş, Süleyman. "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmi Araştırmalar*, 10/4 (1997).
- Aydın, M. Âkif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Nisâ Sûresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden 'Darb'a Dair". *Turkish Studies*, 12/17, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Cahiliye Döneminde Kadın". *İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 22, Ensar Neşriyat*, 3. Basım, 2005.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/198. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl*. thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşî, Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt, İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm M. Ali Şâhîn, 3 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Zulüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Âyetin Tahlil ve Değerlendirmesi". *RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020).
- Çelik, Hüseyin. "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)". *İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 1-29.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. Çorum: Kitap Dünyası, 2018.
- Ebû Zekeriyâ el-Ensârî, b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-Tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Ekinci, Kutbettin. "Nisâ 34. Ayette Hitab Açısından 'Darb' Meselesi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisân 2021).
- Erdal, Mesut. "Kur'an'da 'Nüsz' Kavramı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001).
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 5. Basım, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Eskicioğlu, Osman. "İslâm'da Kadının Yeri". *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994).
- Güler, İlhami. "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslâmi Araştırmalar*, 10/4, 1997, 296.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüsz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Güner, Osman. "İslâm Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış". *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007).
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt, b.y.: Dârü'l-Fıkr, 3. Basım, 1992.
- Heyet. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 2 Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
<https://ia802807.us.archive.org/22/items/Kuran-Kerimzerine-Meal-TefsirTevcidVbKitaplar/Huseyin-Atay-Kuran-Turkce-ceviri.pdf> (Erişim Tarihi: 28.08.2024).
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?Sûre=4&ayet=34> (Erişim Tarihi: 28.08.2024).
<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Nisâ.htm> (Erişim Tarihi: 09.09.2024).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım 1994.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât, 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, 3. Basım, ts.
- İbni Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/ 2003.

- Kara, Mustafa-Aynur, H. Şahin. "Nisâ' Sûresi 34-35. Âyetler Özelinde Kur'an Âyetlerini Bağlamında Okumak". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023).
- Karakuş, Abdulkadir. "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Sûresi 34'üncü Ayetin Anlamı". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık-2019).
- Karaman, Hayreddin. *Mukâyeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi' ş-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Osman. "Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi". *Route Educational and Social Science Journal*, 4/6 (2017).
- Kenan, Seyfi. "İslâm'ın Batı'da Algılanması Problemi: Terör-Şiddet ve Kadın". *III. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. Mehmet Bulut, Ankara: DİB Yayınları/642, 2005.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018).
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslâmî Araştırmalar*, 10/4 (1997).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî-İbrahim Atefeyş, 20 Cilt, Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım 1964.
- Kutluay, İbrahim. "Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi". *Marife* 18/2 (2018).
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân*. thk. A. Muhammed Şâkir, 24 Cilt, b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. b.y.: Dârü'd-Da' ve, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî. Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl*. thk. Yusuf Ali, Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, 3 Cilt.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı". *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007).
- Orhan, Fatih. "İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nüşûzu". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 83-108.
- Özay, Hilal. "Kadına Karşı Şiddeti Engellemede İslâm Hukukunun Rolü". ed. Emine Ögük, Ankara: İlâhiyât Yay., 2018.
- Özdemir, Recep. "İslâm Hukukuna Göre Kadının Mali Hakları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022).
- Özdeş, Talip. "İslâm Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi". *Eskişeyni* 12 (2009).
- Öztürk, Emine. [Hidayet Şevkatli Tuksal, Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri, Ankara: Kitabiyat, 2000, 227 sayfa.], Tanıtan: Emine Öztürk, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006).
- Öztürk, Mustafa. "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi". *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Öztürk, Nermin. "Kadına Karşı Şiddet Kurandan Beslenir Mi?". *Sosyal Yaşam ve Kadın Sempozyumu Kitabı*, Konya 2016.
- Paçacı, Mustafa. "Çağdaşçı 'Kur'an'da Kadın' Yorumunun Eleştirisi". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd., İstanbul: Özkan Matbaacılık, 2010.
- Polat, Emrullah. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kadına Şiddet Gösterilmesi Meselesi". *Kur'an'da Aile Sempozyumu*, İzmir: Tibyan Yay., 2010.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Riches, David. "Şiddet Olgusu". *Antropolojik Açından Şiddet*, ter. Dilek Hattatoğlu, İstanbul 1998.
- Seber, Abdulkadir. "Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ Sûresi 34 - 35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi". *Kadın Ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış, Hakkâri Üni. İlahiyat Fak. 2-3 Mayıs 2014.
- Şekerci, Osman. *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Şen, Cemalettin. *Sistemik Mecelle: Kategorik Giriş ve Tam Metin*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Şola, Hanefi. "En-Nisâ 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021).
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İslâm Hukukunda İhmalî Suçlar*. Konya: Hüner Yayınları, 2014.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Toker, İhsan. "Çağdaş yayınlarda Geleneksel Kadın Algısına Eleştirel Yaklaşım". *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara: 2011.
- Topal, Şevket-Küçük, Yunus Emre. "Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler". *RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012).
- Tuksal, Hidayet Şevkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Ûdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâ'ıyyü'l-İslâmî*. 2 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Uslu, Rifat. "Nisâ Sûresi 34. Ayeti Çerçevesinde İslâm Hukukunda 'Nüşuz' Kavramına Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016).
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücihi't-te'vil*, 4 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Fıkıh Usulü*, trc. Ruhi Özcan, İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt, Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, ts.



Modern Arap Edebiyatında Polisiye Romanı: Tarihsel Gelişimi ve Teknik Özellikleri

The Detective Novel in Contemporary Arabic Literature: Historical Development and Technical Features

Ethem DEMİR

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Siirt University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric

e-posta: ethemdemir84@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4877-7578

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Demir, Ethem. "Modern Arap Edebiyatında Polisiye Romanı: Tarihsel Gelişimi ve Teknik Özellikleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 23-37. <https://doi.org/10.34085/buifd.1551812>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Batı romanından yapılan tercümelemlerle ilk olarak ortaya çıkan Arap romanı, Arap edebiyatçıların gayretleriyle hızlı bir şekilde gelişmiştir. Geliştikçe farklı türlere ayrılan Arap romanı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bir roman türü olan polisiye roman türünü de bünyesine katmıştır. Tıpkı genel roman sanatı gibi Arap polisiye roman türü de ilk olarak Batı edebiyatında ortaya çıkmış akabinde de tercüme faaliyetleriyle Arap edebiyatına girmiştir. Başta Fas, Cezayir ve Mısır olmak üzere çeşitli Arap ülkelerinden edebiyatçıların çabalarıyla daha sonra gelişmeye başlayan Arap polisiye romanı, özellikle doksanlı yıllarda önemli bir aşamaya gelmiştir. İfade edilen söz konusu önemli ilerlemeye rağmen çeşitli nedenlere bağlı olarak Arap polisiye romanı Batı polisiye romanına kıyasla biraz zayıf kalmıştır. Söz konusu nedenlerin başında da polisiye romanın ihtiyaç duyduğu özgür bir ortamın Arap ülkelerinde bulunmaması, Arap edebiyatçıların polisiye romanına karşı olumsuz düşünceler taşıması ve Arap roman yazarlarının polisiye roman yazımı için gerekli birikime sahip olmaması şeklinde olduğu görülmüştür. Kaleme alınan bu makalede polisiye romanın ana vatanı konumundaki Batı edebiyatındaki doğuş ve gelişiminin ardından Arap edebiyatındaki doğuş ve gelişim süreçlerine değinilmiş, akabinde de Arap polisiye romanlarının kendine has temel yapı unsurlarına değinilmiştir. Genel manada Arap polisiye romanların kısa bir teknik analizinin de yapıldığı bu makale çalışmasında Arap polisiye romanlarında zaman, mekân ve karakter gibi hususlara değinilmiştir. Bu kapsamda Arap polisiye romanlarındaki zaman, mekân ve karakterlerin ne şekilde işlendiğine bakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Roman, Arap Romanı, Polisiye Roman

Abstract

The Arabic novel, which first emerged with translations from Western novels, developed rapidly with the efforts of Arab writers. The Arabic novel, which developed into different genres, also included a new genre, the detective novel, after World War II. Just like the general art of the novel, the Arabic detective novel first emerged in Western literature and then entered Arabic literature through translation activities. The Arabic detective novel, which later began to develop with the efforts of writers from various Arab countries, especially Morocco, Algeria and Egypt, reached an important stage especially in the nineties. Despite the significant progress expressed, the Arab detective novel remained somewhat weak compared to the Western detective novel due to various reasons. The main reasons in question were the lack of a free environment that detective novels needed in Arab countries, the negative thoughts of Arab writers towards detective novels and the lack of knowledge required by Arab novel writers to write detective novels. In this article, the birth and development of the detective novel in Western literature, which is its homeland, is discussed, followed by the birth and development processes in Arabic literature, and then the basic structural elements specific to Arabic detective novels are discussed. In this article, which also provides a brief technical analysis of Arabic detective novels in general, issues such as time, place and character in Arabic detective novels are discussed. In this context, how time, place and characters are handled in Arab detective novels has been examined.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Novel, Arabic Novel, Arab Detective Novel

Giriş

Polisiye roman türünün tarihsel süreç içerisinde geride bırakmış olduğu doğuş ve gelişim süreçlerine değinmeden önce kelime ve kavram olarak taşıdığı anlama değinmek yerinde olacaktır. Polis lafzına kelime anlamı olarak bakıldığında “Şehrin idaresi” anlamına gelen pûlîtiyâ kelimesinden geldiği görülmektedir. Ancak bu kelime, daha sonra şehrin güvenliğini sağlamaya çalışan silahlı özel birim anlamında kullanılmıştır.¹

Konuya kavram anlamı noktasında bakıldığında ise polisiye roman türünün çeşitli şekilde tanımlandığı görülmektedir. Polisiye roman türü için yapılan tanımların başında İngiliz polisiye roman yazarı Julian Gustave Symons’ın yaptığı şu tanım gelmektedir:

“Polisiye romanı, ana konusu işlenen suçun faili ve söz konusu suçun işlenme sebeplerinin ortaya çıkarılması olan kurgusal edebî yazım türüdür.”²

Polisiye roman için yaptığı tanımın devamında ilgili roman türünün temel unsurlarına da değinen Symons, polisiye roman türünün temel unsurlarının şunlar³ olduğunu belirtmiştir:

- Suç: Sebepleri ve gerçekleştirme yöntemi gizemli olan eylemdir.
- Suçlu: İşlediği suçun delil ve gerekçelerini kurnazca gizlemeye çalışan ve başkalarını töhmet altında bırakmak için uğraşan kötü kişidir.
- Dedektif / Soruşturmacı: Zekice çeşitli yöntemler kullanarak işlenen suçu çözmeye ve gerçek suçluyu ortaya çıkarmaya çalışan araştırmacı kişidir.

Verilen bilgilerden de görüldüğü üzere Symons, polisiye roman türünün üç temel unsur üzerine inşa edildiğini belirtmiştir. Bunlar da sırasıyla çeşitli yönleriyle karanlıkta kalan suç, izini kaybettirmeye çalışan suçun faili ve suçlunun peşine düşmüş olan soruşturmacıdır.

Kaleme alınmış bu makale çalışması, Arap edebiyatında polisiye roman türünü ele almaktadır. Bu anlamda Türk edebiyatında pek bir çalışma söz konusu değildir. Arap edebiyatında ise bazı polisiye romanların tahliline ilişkin makale, yüksek lisans ve doktora düzeyinde muhtelif çalışmalar söz konusu olsa da Arap edebiyatında polisiye roman türünün tanıtımına ilişkin doğrudan pek bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple bakir olduğu görülen bu alanda bir makale çalışmasının yapılması yerinde olduğuna kanaat getirilmiştir.

Çözümleme ve tahlil etme bağlamında Arap polisiye romanlarına değinen Arap edebiyatındaki çalışmalar, özetle şunlardır:

- Fiktûr Sahâb, “er-Rivâyetü'l-Bûlîsiyye” *Mecelletü'l-Kâfile* 59/5 (Ekim 2010).
- Dersâvî Sihâm, *Bünyetü't-teşkîli ve'd-dilâleti fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-arabiyyeti* (Cezayir: Batna Üniversitesi, Arap Dil ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2019).
- Âdil Nîl, *er-Rivâyetü'l-muhaberâtiyye fi'l-edebi'l-Arabiyyi'l-hadîs* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2017).

¹ Fiktûr Sahâb, “er-Rivâyetü'l-Bûlîsiyye” *Mecelletü'l-Kâfile* 59/5 (Ekim 2010), 102.

² Dersâvî Sihâm, *Bünyetü't-teşkîli ve'd-dilâleti fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-arabiyyeti* (Cezayir: Batna Üniversitesi, Arap Dil ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2019), 7.

³ Sihâm, *Bünyetü't-teşkîli ve'd-dilâleti fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-arabiyyeti*, 7.

- Mahmûd Kâsım, *er-Rivâyetü'l-bûlîsiyye: el-İbdâ'u'l-edebîyye ve'l-cerîme* (b.y.: Müessesetü Vukâleti's-Sehâfeti'l-Arabiyye, 2020).
- Ali Munin, *"Şa'riyetü hitâbi'r-rivâiyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Meğâribiyye – Dirâsa sosyonakdiyye- Li Nemâzice rivâiyye muhtara"* (Cezayir: Cezâir Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2018).
- Büşra eş-Şemâlî, *"er-Rivâyetü'l-bûlîsiyye medhel ile'n-nezariyyeti ve't-tarîh" Cezayir Kalma Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2017).
- Necvâ Kuraybî- Cuheyde Merâcî, *"el-Bunyetü's-serdiyye fi rivâyeti'l-pûlîsiyyeti'l-Cezairiyye Sekarât necme Li Emel Bûşârib"* (Cezair: Muhammed Sıddık b. Yahya Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- Hüseyin Duhû, *"el-Edebu'l-muvâzî fi'l-edebî'l-Arabî: İşkâliyyetü'l-mefhûmi ve'n-nazariyye dirâse fi'l-kitâbeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye" Mecelletü Mekâlid* 9 (Eylül 2015).
- Bûşuayb es-Sâvurî, *"Mufârakatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye" Mecelletü'l-fusûl* 76 (Haziran 2009).
- Mesud Mehcûb, *el-Mehki'l-bûlîsiyye fi rivâye 'ihtivâl-hâmid li Nebîl Fârûk* (Cezayir: Biskra Muhammed Hayder Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).
- Henân b. Kırât, *"Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlîsiyye", Kalme Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Aralık 2017).
- Zeyneb Terâke, *eş-Şehsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyye Nilûfer Esoed: li Mîşel Busî inmuzec*, (Cezayir: Biskra Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- Abdurrahman el-Gânimî, *"el-Hûtü'l-'amâ ve siyeğu'l-hakiyyi ve mukevvinâtihi fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyye", Mecelletü Fusûl* 76 (Ağustos 2009).
- Sad 'Avde Hasan 'Udvâni, *eş-Şahsiyye fi a'mâli Ahmed Refik 'Avad er-rivâiyye: Dirârese fi Dev'i'l-Menâhici'n-Nakdiyye*, (Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

İlgili edebiyat kapsamında Arap polisiye romanını birkaç bölümde ele alan makalemizin ilk bölümünde Batı edebiyatında polisiye roman türünün doğuş ve gelişim süreçlerine çeşitli açılardan değinilmiştir. Polisiye roman türünün Arap edebiyatındaki doğuş ve gelişim süreçlerine değinen ikinci bölümde ise söz konusu süreçlere yakından odaklanılmıştır. Arap polisiye romanlarının ele alındığı üçüncü bölümün akabinde ise Arap polisiye romanının unsurlarına değinilmiştir. En nihayetinde ise muhtelif açılardan Arap polisiye romanların teknik analizi yapılmıştır.

1. Batı Edebiyatında Polisiye Roman Türünün Doğuş ve Gelişimi

Polisiye roman türünün doğuş ve gelişim sürecine değinmeden önce bu edebî türün önemine değinmek konunun farklı boyutlarıyla daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Konuya belirtilen zaviyeden bakıldığında öncelikle roman sanatının edebî türler içinde çok önemli bir yer edindiği görülmektedir. Zira yüzyıllar boyunca Arap divanı olma hüviyetine sahip Arap şiirinin yerini Arap roman sanatına bıraktığı iddiası birçok kişi tarafından artık kabul görmektedir.⁴

Arap romanı genelinden polisiye romanı özeline bakıldığında polisiye roman türünün de

⁴ 'Âdil Nîl, *er-Rivâyetü'l-muhaberiyye fi'l-edebî'l-Arabiyyi'l-hadîs* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2017), 9.

özellikle son yıllarda çok önemli bir mesafe katettiği, bu minvalde yazılan romanların geniş okuyucu kitlesi tarafından büyük bir ilgi gördüğü⁵ ve polisiye dizilerinin yüksek izlenme oranları bu manada söylediklerimizi desteklediği görülmektedir.

Polisiye roman, köken olarak roman türünün tamamında olduğu gibi batı edebiyatının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim polisiye romanının gerek Batı'da doğmuş gerekse de Batı'da daha çok yayılmış olması bu polisiye romanının kökeni hakkında açıklayıcı bilgiler vermektedir.

Polisiye roman türünün doğuş tarihi hakkında farklı görüşler dile getirilmektedir. Ancak genel kanaate göre polisiye roman türü, Avrupa'daki sanayi devriminin akabinde doğmuştur. Nitekim sanayi devriminin tamamlanmasıyla beraber insanlar köyden kente yoğun bir şekilde göç etmeye başlamışlardır. Bu ortamda şehirdeki nüfusun artması, milli gelirin artışına paralel olarak yaşam standardının yükselmesi ve işçi ve sermaye sahipleri arasında çeşitli gerginliklerin yaşanması, birçok suç örgütünün ortaya çıkması ve çeşitli gizemli suçların işlenmesine yol açmıştır. Sanayi devrimiyle beraber polisiye romanlarında kullanılan birçok suç ve soruşturma aracı da üretilmiştir. Yaşanan bu gelişmeler, polisiye roman türünün belirginlik kazanmasına katkıda bulunmuştur.⁶ Her Edebî sanatın bir arka planı olduğu gibi polisiye roman türünün doğuşunun da arka planını Avrupa'daki sanayi devriminin sonrasında yaşanan gelişmeler teşkil etmektedir.

Batı edebiyatında polisiye romanının ilk örneklerinin hangisi olduğu hakkında çok ciddi tartışmalar söz konusudur. Nitekim kimileri bu edebî türü, Fransız yazar Voltaire (1778) ile başlatmışlardır. Bu iddia sahipleri de Voltaire'nin kaleme almış olduğu suç ve suçluyu çözmeye çalışan bir içeriğe sahip *Zadig* adlı romanını örnek olarak göstermişlerdir. Polisiye romanın ilk örneklerine ilişkin bu ve benzeri muhtelif söylemlere rağmen genel kabul gören anlayışa göre ilk örnek Amerikalı şair ve edebiyat yazarı Edgar Allan Poe'nun (1849) kaleme aldığı *Double Assassinat dans la rue Morgue* (Morgue Sokağı'nda Çifte Cinayet) (1841) adlı romandır.⁷ Pou'nun bu minvalde yazdığı *Le mystère de Marie Roger* (Maktel Mârî Rogir) (1842) ve *La lettre volée* (er-Risâletü'l-masrûka) (1844) adlı romanları da bu alanın öncü çalışmalarıdır.⁸

Allan Poe'den sonra Batı edebiyatında polisiye roman türünün hızlı bir şekilde yükselişe geçtiği bir dönem söz konusudur. Zira bu dönemde önemli polisiye roman yazarları tarafından güzel çalışmalar ortaya konulmuş ve polisiye romanı artık Amerika coğrafyasından Avrupa'ya intikal etmiştir. Bu dönemde Avrupa'daki öncü polisiye roman yazarlarına bakıldığında ilk olarak Fransız yazar Emile Gaboriau'nun geldiği görülmektedir. *L'affaire Lerouge* (1863) adlı polisiye romanıyla alana erken bir dönemde giriş yapan Gaboriau'nun ardından *Sherlock Holmes* adlı meşhur polisiye romanın yazarı Arthur Conan Doyle⁹ (1930) gibi bu alanın dâhilerinden birinin geldiği görülmektedir.

⁵ Mahmûd Kâsım, *er-Rivâyetü'l-bûlîsiyye: el-İbdâ'u'l-edebîyye ve'l-cerîme* (b.y.: Müessesetü Vukâleti's-Sehâfeti'l-Arabiyye, 2020), 21.

⁶ Ali Munin, "Şa'riyetü hitâbî'r-rivâiyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Meğâribiyye – Dirâsa sosyonakdiyye- Li Nemâzice rivâiyey muhtara" (Cezayir: Cezâir Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2018), 14.

⁷ Munin, "Şa'riyetü hitâbî'r-rivâiyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Meğâribiyye – Dirâsa sosyonakdiyye- Li Nemâzice rivâiyey muhtara", 16; Sahâb, "er-Rivâyetü'l-Bûlîsiyye", 88.

⁸ Büşra eş-Şemâli, "er-Rivâyetü'l-bûlîsiyye medhel ile'n-nezariyyeti ve't-tarih" *Cezayir Kalma Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2017), 279.

⁹ Sahâb, "er-Rivâyetü'l-Bûlîsiyye", 89; Şemâli, "er-Rivâyetü'l-bûlîsiyye medhel ile'n-nezariyyeti ve't-tarih, 279.

Batı polisiye romanı - yukarıda belirtildiği gibi - temeli Avrupa'daki sanayi devrimi sonrası gelişmelere dayanıyorsa da esasen altın çağı her iki cihan harbinden sonraya denk gelmektedir. Yaşanan dünya savaşlarından sonra doğan güvenlik boşluğu, birçok suçun yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu suçlar da polisiye romanları için gerekli malzemeyi ziyadesiyle vermiştir.¹⁰

Batı edebiyatında polisiye roman türünün altın çağını yaşamasına vesile olan özellikle dört edebiyatçının çabaları ayrıca takdire değerdir. Söz konusu roman yazarları: Agatha Christie (1976), Doroty L.Sayers (1957), Nagio Marsh (1982) ve Margery Allingham (1966)'dir. Yazdıkları önemli çalışmalarla Batı polisiye romanının altın çağını yaşamasına önemli katkı sunan bu yazarlar bu alanın duayenlerinden olmuşlardır. Bu yazardan özellikle Agatha Christie'den ayrıca bahsedilmesi gerekir. Zira polisiye roman türüne yaptığı katkılar, konuyla ilgilenenlerin dikkati özellikle çekmektedir. Bu alandaki ciddi katkıları sebebiyle birçok kişiye örnek olan Christie'nin polisiye roman alanında yazmış olduğu birçok romanından özellikle *Cerîmetü fi kitâri's-şevki's-serî* (1934), *Mevtün 'ala'n-Nîl* (1937) ve *Sümme lem ye'ud hunâke ehad* (1939) adlı romanları alana ciddi katkı sağlamaktadır.¹¹

2. Arap Edebiyatında Polisiye Roman Türünün Doğuş ve Gelişimi

Öncelikle şunu açıkça belirtmek gerekir ki: Polisiye roman türü, Batı edebiyatında gelişim gösterdiği gibi Arap edebiyatında aynı gelişimi gösterememiştir. Bu roman türünün Arap edebiyatında diğer roman türlerine göre kısmen zayıf kalmasıyla ilgili muhtelif gerekçeler dile getirilmiştir. Nitekim Filistinli edebiyat yazarlardan biri olan Nimet el-Hâlidî, polisiye roman türünün Arap edebiyatında zayıf kalmasını Arap coğrafyasının bilgi, teknoloji, felsefe ve sosyoloji açısından geri kalmasına bağlarken Mısırlı roman yazarı İbrahim Aslan ise bu durumu Arap toplumunda sağlıklı işleyen bir soruşturma ortamı ve araçlarının bulunmamasına bağlamıştır. Aslan'ın bu anlamda dile getirdikleri şunlardır:

“Suç işlendikten sonra bu suçun ortaya çıkarılmasını sağlayacak teknikler, araç gereç ve objektif bir soruşturma bulunmadığı için polisiye romanı, Arap roman okuyucuları tarafından ütöpik bir şey olarak görülüyor.”¹²

Polisiye romanının Batı edebiyatına nispeten Arap edebiyatında biraz geri kalmış olmasını gerekçelendirme bağlamında Gerek Hâlidî gerekse de Aslan'ın varmak istedikleri ortak nokta şudur: Genel manada Arap toplumunda Polisiye romanı için gerekli olan şartların mevcut olmamasıdır. Bu şartlar da: sağlıklı işleyen bir soruşturma, bu soruşturmayı destekleyecek güçlü bir irade, bunu yürütecek dürüst bir kadro ve soruşturma esnasında gerekli olan araçlardır.

Bazı Arap edebiyatçılar da polisiye roman türünün Arap edebiyatında kısmen zayıf kalmış olmasını daha farklı sebeplere bağlamışlardır. Nitekim Faslı edebiyat yazarı Bûşuayb es-Sâvurî'nin bu anlamda dile getirdiği sebepler dikkat çekicidir. Sâvurî, söz konusu roman türünün zayıf kalmış

¹⁰ el-Haliç, “Rivâyetü't-tekalubâtî'l-ictimaiyye” (Erişim 4 Haziran 2024); Necvâ Kuraybî- Cuheyde Merâcî, “el-Bunyetü's-serdiyye fi rivâyeti'l-pûlisiyyeti'l-Cezairiyye Sekarât necme Li Emel Bûşârîb” (Cezair: Muhammed Sıddık b. Yahya Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 15.

¹¹ el-Haliç, “Rivâyetü't-tekalubâtî'l-ictimaiyye” Kuraybî- Merâcî, “el-Bunyetü's-serdiyye fi rivâyeti'l-pûlisiyyeti'l-Cezairiyye Sekarât necme Li Emel Bûşârîb, 15.

¹² Hüseyin Duhû, “el-Edebu'l-muvâzî fi'l-edebî'l-Arabî: İşkâliyyetü'l-mefhûmi ve'n-nazariyye dirâse fi'l-kitâbeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye” *Mecelletü Mekâlid* 9 (Eylül 2015),52-53.

olmasını şu üç sebebe dayandırmaktadır:¹³

- Edebiyata hâkim elit kesimin, polisiye roman türünü marjinal bir roman türü olarak görüp, edebî değeri yüksek bir ürün olarak değerlendirmemesi
- Polisiye roman türünün gelişimini engelleyen sosyolojik, siyasi ve ideolojik kalıp düşüncelerin Arap edebiyatına hâkim olması
- Kanunlar, suç bilimi ve suça yönlendiren sebeplerin Arap edebiyatçılar tarafından bilinmemesi

Sâvurî söz konusu üç sebepten dolayı, Arap edebiyatçıların polisiye roman yazımından biraz uzak kaldığını belirtmiştir. Sâvurî'nin dile getirdiği bu üç sebebin ortak noktası ise işaret edilen roman türüne karşı beslenen ideolojik düşünceler ve bu yazım türünü yazacak birikimin Arap edebiyatçılarda olmamasıdır.

Batı edebiyatına nispeten Arap edebiyatında polisiye romanın biraz daha zayıf kalmış olması, bu roman türünün Arap edebiyatında hiç bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Arap edebiyatında bu roman türüne ait çok önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Moritanyalı yazar Musa Old İbnü'nün *el-Hubbu'l-mustehîl* (1984), Mısırlı roman yazarı Sâlih Mursî'nin *Küntü Câsûsen fi İsrâil: Rafet el-Heccân* (1986), Memdûh Adnân'ın *A'dâi* (2000), Filistinli yazar Gassân el-Kenefânî'nin *Men katele Leylâ el-Hâyik* (1987), Faslı roman yazarı Mîlûdî Hamdûşî'nin *Ümmü Târik* (1999), Lübnanlı roman yazarı Nehâ Tabbâre Hamûd'un *el-Vechu's-sâlisu li'l-hubbi* (2001), adlı romanları önemli Arap polisiye romanlarıdır.

Polisiye roman türünün Arap edebiyatına giriş konusuna tekrar değinilecek olursa polisiye romanlarının Arap edebiyatına ilk girişleri İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı polisiye romanlarından yapılan tercümelemlerle olmuştur. Söz konusu savaş ortamının getirdiği moral bozukluğuna adeta iyi gelebilecek şekilde bir dürtü ile birçok Batı polisiye romanı ilk olarak Arap gazetelerinde yayınlanmıştır.¹⁴ Ancak daha sonra gelen özellikle Mısır, Cezayir ve Faslı edebiyatçıların yazdığı romanlarla bu edebî tür, ciddi ilerleme kaydetmiştir. Özellikle doksanlı yıllarda Faslı roman yazarlarından Mîlûdî Hamdûşî ve Abdulilah Hamdûşî'nin edebî çalışmalarıyla bu roman türü, bir sıçrama yapmıştır.

3. Arap Polisiye Romanları

Arap edebiyatçıları, konunun daha iyi anlaşılması açısından Arap polisiye romanı örneklerini dört farklı başlıkta ele almışlardır. Bunlar da "casusluk konulu polisiye romanları, geleneksel polisiye romanları, bazı unsurları itibari ile polisiye romanlarına benzeyenler ve olay örgüsü itibari ile polisiye romanlarına benzeyenler" şeklindedir.¹⁵

3.1. Casusluk Konulu Arap Polisiye Romanları

Arap polisiye romanlarından biri casusluk konulu romanlardır. Bu tür romanlar da daha çok Arap-İsrail çekişmesinden ilham alan romanlar olmuştur. Bu romanların başında daha önce kendisine

¹³ Bûşuayb es-Sâvurî, "Mufâarakatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye" *Mecelletü'l-fusûl* 76 (Haziran 2009), 77.

¹⁴ Sihâm, *Bünyetü't-teşkilî ve'd-dilâleti fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-arabiyyeti*, 35.

¹⁵ Sâvurî, "Mufâarakatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye", 70-72

işaret edilen *Küntü Câsûsen fî İsrâil: Rafet el-Heccân* adlı eser gelmektedir. Sâlih Mursî tarafından kaleme alınan bu eser, İsrail istihbaratı olan Mossad'ın içine sızmayı başaran Mısırlı bir gencin hikayesini konu almaktadır. Bu anlamda yazılan romanlardan bir diğeri de *A'dâî* adlı romandır. Memdûh Adnân tarafından yazılan bu eser, yirminci asrın başından sonuna kadarki geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. İşgalci İsrail'in Filistin'de yaptığı suçlara değinen roman,¹⁶ casusluk konulu önemli polisiye romanlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

3.2. Geleneksel Arap Polisiye Romanları

Bu tür romanlar, Batı polisiye romanlarında olduğu gibi polisiye roman türünün tüm unsurlarına riayet etmiştir. Yani suçlu, suç, kurban ve soruşturmacı gibi polisiye roman türünün tüm unsurlarına yer vermiş ve bu unsurları ustalıkla kurgulamıştır. Bu romanların başında *Men katele Leylâ el-Hâyik* adlı roman gelmektedir. Gassân el-Kenefânî tarafından yazılan bu eser, bu alanın önemli örneklerindedir. Kenefânî bu alanın öncülerinden biri olsa da esasen bu alanın duayen roman yazarı Mîlûdî Hamdûşî'dir. Polisiye roman türü alanında birçok eser yazan Hamdûşî, bu yeteneğini mesleğinden almıştır. Nitekim genel olarak hukuk özelde ise suçlar kanunu alanında uzman olan Hamdûşî; suç ve güvenlik konusunda birçok eser yazmıştır. Bu özelliği de onu polisiye roman türünde oldukça yetkin kılmıştır.¹⁷

Hamdûşî'nin yazdığı polisiye konulu romanları şunlardır: *Ümmü Târık, İğtiyâlu'l-fedîle* (2003), *Dumû'u min dem* (1999), *Dehâye'l-fecri* (2002), *Mehâlibu'l-mevt* (2003)

Mîlûdî Hamdûşî'nin dışında bu alana ciddi katkılarda bulunan bir diğer Faslı yazar Abdulilah Hamdûşî'dir. *ez-Zubâbetü'l-beydâ* (2000), *er-Rihânu'l-ehîr* (2001) ve *el-Kadîsetü Cânicâh* (1999) gibi eserler, Söz konusu yazarın önemli polisiye romanlarıdır.

Gerek Mîlûdî Hamdûşî ve Abdulilah Hamdûşî gerekse de başka Faslı roman yazarların katkılarına bakıldığında Arap polisiye romanı alanında Arap coğrafyasının en velut ülkesi Fas olmuştur. Bunun temel nedeni ise diğer Arap ülkelerine nispeten Fas'ın demokrasi ve ifade özgürlüğü gibi polisiye roman için elzem olan özelliklere sahip olmasıdır.¹⁸

Fas kadar olmasa da polisiye romanların geliştiği bir diğer Arap ülkesi Cezayir'dir. Suç oranın yüksek olduğu bu ülkede, polisiye romanları için uygun bir ortam meydana geldiği gibi birçok edebiyatçı da bu alanda ürün vermeye yönelmiştir. Bunlardan biri de Yasemin Hadra'dır. Hadra'nın bu alanda yazmış olduğu *Harîfu'l-evhâm* (1999) adlı romanı İngilizceye çevrilen ilk Arap polisiye romanı olmuştur.¹⁹

Bu anlamda yazılan bir diğer roman da *el-Vechu's-sâlis lil'-hubbi* adlı romandır. Nehâ Tabbâre Hamûd tarafından yazılan eser, önemli polisiye romanlardandır.

3.3. Bazı Unsurları İtibari ile Polisiye Romanlarına Benzeyenler

¹⁶ Mesud Mehcûb, *el-Mehki'l-bûlîsiyye fî rivâye 'ihtivâ'l-hâmid li Nebîl Fârûk* (Cezayir: Biskra Muhammed Hayder Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46-47; Sâvurî, "Mufâratatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye", 70-71

¹⁷ Sâvurî, "Mufâratatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye", 71.

¹⁸ Sâvurî, "Mufâratatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye", 71.

¹⁹ Sâvurî, "Mufâratatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye", 71.

Bu tür romanlar, polisiye roman türünün suç, suçlu, soruşturmacı ve kurban gibi bütün unsurlarına riayet etmek yerine bazı noktalarda bu roman türüne benzemiştir. Bu durum da onları polisiye romanın alt türlerinden biri kılmaktadır.

Bu türden romanlardan biri *Yehdusu fi Mısır el-Ân* (1976) adlı eserdir. Mısırlı yazar Yusuf Ka'îd tarafından yazılan roman, polisiye romanların tüm unsurlarının yerine sadece bir cinayeti ve polis soruşturmasını konu edinmektedir. Diğeri Musa Old İbnü'nun yazmış olduğu *el-Hubbu'l-mustehîl* adlı romandır. Bu başlıkta değerlendirilebilecek bir diğere roman da Lübnanlı yazar Raşid ed-Da'îf'in yazmış olduğu *Learning English* (1998) ve *Tastafil miril siterîb* (2001) adlı iki eserdir. Bu iki romanın polisiye romanlarına benzerliği konularında bulunan sürükleyicilik özelliğidir.²⁰

3.4. Olay Örgüsü İtibari ile Polisiye Romanlarına Benzeyenler

Bu tür romanların genel özellikleri olay örgüsü itibari ile polisiye romanlarına benzemeleridir. Polisiye romanlarındaki olay örgüsü, soluk soluğa akıp giden bir konu anlatımı, bir sürükleyicilik söz konusudur. Bu minvalde yazılmış birçok roman söz konusudur. Bunlardan bazıları Necîb Mahfûz'un *el-Lıss ve'l-kilâb* (1961), Gâlib Helsâ'nın *es-Suâl* (1979), Abdulhay Mûden'nin *Hutbetü'l-vedâ'* (2003) ve İzzuddin Celâvecî'nin *er-Remâdu'l-lezî gasele'l-mâ* (2005) adlı romanlardır.²¹

4. Arap Polisiye Romanlarının Unsurları

Her roman türünde olduğu gibi polisiye roman türünde de kendine özgü bazı unsurları söz konusudur. Polisiye romanını oluşturan temel unsurlar özetle gizemli suç, suçlu, kurban, soruşturma ve soruşturan kişidirler. Özetlenen bu unsurlar, konunun daha iyi anlaşılması adına şu şekilde detaylandırılabilir:

4.1. Suç

Arapçada cerîme kelimesiyle ifade edilen suç unsuru, polisiye romanın adeta temel taşıdır. Zira ilgili roman türünde suç olmadan yukarıda bahsedilen diğere unsurlar anlamsız bir duruma düşmektedir. Ancak bahsedilen suç unsuru da romandan romana değişebilmektedir.²²

4.2. Suçlu

Mücrim olarak Arapçada ifade edilen suçlu, farklı şekilde ve gruplardan olabilmektedir. Kimliği fark etmeksizin suçlu, genel manada suçun işlenmesinde büyük rol oynamaktadır. Polisiye romanlarında suçlu çoğunlukla kurnazlık ve sinsilikle anılmaktadır. Kimliğini saklamaya çalışan suçlu, güçlü bir otoriteye sahip olduğu bazı durumlarda kimliğini saklamaya ihtiyaç duymaya bilmektedir.²³

4.3. Kurban

Polisiye romanlarında kurban önemli bir unsurdur. Zira kurbanın olmadığı bir polisiye romanında suçtan bahsedilemez. Kurban sayısı artıkça romandaki sürükleyicilik de artmaktadır.

²⁰ Sâvurî, "Mufâarakatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye", 72.

²¹ Sâvurî, "Mufâarakatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye", 72.

²² Henân b. Kırât, "Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlisiyye", *Kalme Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Aralık 2017), 440; Zeyneb Terâke, *eş-Şehsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye Nilûfer Esved: li Mişel Busî inmüzeç*, (Cezayir: Biskra Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2021), 19.

²³ Kırât, "Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlisiyye" 441; Terâke, *eş-Şehsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye Nilûfer Esved: li Mişel Busî inmüzeç*, 19.

Sürükleyiciliğin artmasıyla beraber okuyucunun ilgisi de artmaktadır.²⁴

4.4. Soruşturma

Arapçada tahkik diye isimlendirilen soruşturma eylemi, çoğunlukla yönetimin sorumlu birimleri tarafından yapılan inceleme şeklindedir. Söz konusu sorumlu birim de muamma bir hal almış ilgili suçu çözmek için yerinde inceleme ve görgü tanıklarından yararlanma gibi çeşitli yöntemlere başvurmaktadır.²⁵

4.5. Soruşturmacı

Muhakkik diye Arapçada isimlendirilen soruşturmacı, bazen polise bağlı bir birim olabilirken bazen de uzman sivil biri olabilmektedir. Bu tür bir kişi, olaydan hemen sonra hadisenin yaşandığı mekâna hızlı bir şekilde intikalde bulunarak gerekli bulguları tespit eder.²⁶

4.6. Arap Polisiye Romanlarının Teknik Analizi

Roman çözümleme sanatına göre, bir romanın teknik analizi ilgili romanın birçok açıdan tahlil edilmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu açılar özetle: Zaman, mekân, karakter, olay örgüsü, diyaloglar, dil ve üslup, anlatıcı, anlatıcının bakış açısı, bölümlendirme ve epigrafidir. Ancak makale boyutunu aşmamak adına belirtilen tüm açılardan değil de roman sanatının temel unsurları olarak görülen zaman, mekân ve karakter açısından ilgili romanların teknik analizi yapılacaktır.

4.7. Zaman

Zaman, anlatıma dayalı ilk ilkel çalışma örneklerinden günümüzdeki modern roman çalışmalarına kadar çok önemli bir yapı unsuru olarak görülmüştür. Çünkü romandaki her epizot, bir zaman dilimine bağlıdır. Bu sebeple kurgusal nitelikli eserlerde zaman diliminin güzel bir şekilde kurgulanması ehemmiyet arz etmektedir.²⁷ Zira romandaki zaman yapısının iyi tasarlanmadığı bir durumda ilgili roman dağınık bir hal alacağı için edebî değerden de yoksun olacaktır. Bu nedenle romanın edebî değerini yükseltmek, estetik niteliğini artırmak ve romanı daha anlaşılır kılmak için iyi bir zaman kurgusu önem ifade etmektedir.

Zaman yapısının roman eseri için ifade ettiği önem aşikâr olduğu halde bazı romanlar, diğer unsurları önceleyip zaman unsurunu pasifleştirmiştir. Ancak bazıları ise aksi bir yöntem izledikleri görülmüştür.

Arap polisiye romanları da tıpkı diğer romanlar gibi “zamanda ileriye gitme, zamanda geriye gitme, zamanı daraltma ve zamanı genişletme” gibi bütün zaman çeşitlerini kullanmıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi Arap polisiye romanları, her ne kadar diğer roman türleri gibi tüm zaman çeşitlerini kullanıyorsa da ancak daha çok Arapçada “ez-zamanü'n-nefsî” diye isimlendirilen ‘hal zamanı’ ya da ‘zamanda genişleme’ şeklindeki zaman çeşidini kullanmaktadır. Bu durumun temel nedeni ise polisiye romanlarındaki aşırı stres yüklü roman olaylarıdır. Söz konusu stresli ortamda da

²⁴ Kırât, “Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlisiyye” 441; Terâke, *eş-Şehsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye Nilûfer Esved: li Mişel Busî in müzec*, 19

²⁵ Kırât, “Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlisiyye” 441; Terâke, *eş-Şehsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye Nilûfer Esved: li Mişel Busî in müzec*, 20

²⁶ Kırât, “Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlisiyye” 442; Terâke, *eş-Şehsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye Nilûfer Esved: li Mişel Busî in müzec*, 20

²⁷ Elmas Nazım, *Romana Doğru* (Konya: Çizgi Yayınları, 2011), 58; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman Sanatına Giriş*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 117.

zaman adeta uzamakta ve bir türlü geçmemektedir. Bu duruma Sudanlı yazar Üsâme Rekîa'nın yazdığı *el-Lehnu'l-mefkûd* adlı polisiye romanından şu örnek verilebilir:²⁸

“الصوت الذي شق سكون القرية الصباحي كان الأمر يبدو لنا مهيبا جميعا فعربة الحكومة تعني الشرطة تلك التي لا نعرف عنها أكثر من كونها يد الحكومة التي تقبض المجرمين.... قلتُ وأنا أحدث أُمِّي وأضع يدي على كتف أختي الصغرى مدينة وهم يتحدثون في قلقٍ”

Köyün sabah sessizliğini bozan o ses hepimizi çok korkutmuştu. Gelen o resmi aracın suçluları yakalamak için olduğunu biliyorduk; ancak bundan başka da bir bilgimiz yoktu. Onlar, endişeli bir şekilde konuşuyor ve ben elimi küçük kız kardeşim Medîne'nin omuzuna koymuşken annem ile o sırada konuşuyordum.

Arap polisiye romanlarında yoğun bir şekilde kullanılan bir diğer zaman çeşidi ise *istirca'* diye isimlendirilen “zamanda geriye gitme” çeşididir. Bu zaman çeşidinin kullanılmasının temel sebebi ise roman karakterinin kendini haklı çıkarma ve iddiasını ispatlamadır. Bu duruma Cezayirli yazar Muhammed Cafer'in yazdığı *Hezeyân nevâkîs'l-kıyâme* adlı polisiye romanından şu örnek verilebilir:²⁹

“مظاهر الاحتجاج لم تكن ليعينه يوما ولا يذكر أنه خرج في مظاهرة إلا مرتين وكان خلالهما طفلا المرة الأولى أيام اجتياح القوات الأمريكية للعراق بعد احتلالها للكويت في الحرب الأولى حينها دخل عليهم صباحا مدير المدرسة التعليمية التي كانوا يدرسون بها ليخبرهم أن جميع التلاميذ والمعلمين معنيون بالخروج على تمام الساعة العاشرة في مسيرة للتنديد بالغزو الأمريكي للعراق”

Yapılan gösteriler, onu ilgilendirmiyor. Hayatında iki seferden başka bir gösteriye katıldığını hatırlamıyor. Zaten o sırada da çocuktuktu. İlki: Irak'ın Kuveyt'i işgalinin ardından Amerikan güçlerinin Irak'a girmeleri sırasındaydı. O sırada eğitim gördükleri okulun müdürü sabahleyin yanlarına gelmiş ve bütün öğrenci ve öğretmenlerin saat onda Amerikan'ın Irak'a yapılan harekâtını kınamaları için dışarı çıkmaları gerektiğini söylemişti.

4.8. Mekân

Roman epizotlarına sahne olan mekân, roman sanatında önemli bir unsurdur.³⁰ Nitekim roman olayları, karakterin vasıtasıyla belli zamanlarda mutlaka bir mekânda gerçekleşmiştir. “Coğrafya kaderdir.” söyleminden hareketle mekânın karakteri sosyal, fiziki ve psikoloji olmak üzere birçok açıdan etkilediği muhakkaktır.³¹

Karakterin zihin dünyasını şekillendirmede de katkısı olduğu düşünülen mekân;³² kapalı ve açık olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Öte yandan yazarın mekân tercihinde de romanın konusu, çok önem ifade etmektedir. Örneğin tarihi romanlarda saray, kale ve benzeri yapılar kullanılırken başka konulu romanlarda ise daha farklı mekanlar kullanılmaktadır.

Batı polisiye romanları gibi Arap polisiye romanları da roman olaylarına mekân olarak kırsaldan çok şehir merkezlerini seçmişlerdir. Bu durumun temel nedeni ise suç olaylarının kırsaldan çok şehir merkezlerinde meydana gelmesidir. Şehir merkezlerindeki nüfus yoğunluğu, farklı ırk ve

²⁸ Üsâme Rekîa, *el-Lehnu'l-mefkûd* (Ürdün: Dâru Fedâât, 2015), 38.

²⁹ Muhammed Cafer, *Hezeyân nevâkîs'l-kıyâme* (Cezayir: Menşûrâtü'l-İhtilâf, 2014), 114.

³⁰ Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman Sanatına Giriş*, 128.

³¹ Ethem Demir, *Modern Arap Roman Işığında Arap Baharı* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 64.

³² Mehmet Bakır Şengül, “Romanda Mekân Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11 (Bahar 2010), 531.

dinden bir çeşitliliğin olması ve değişik sosyal statüde insanların yaşaması gibi hususlar şehirleri, kırsal kesimden farklı kılmaktadır.³³ Bu farklılık ise, suça meyilli birçok kişiye aradığı imkânı vermektedir.

Arap polisiye romanlarındaki olaylara mekân olarak şehri seçen roman eserlerinden biri de *el-Hütü'l-a'mâ* adlı romandır. Değindiği roman olaylarına mekân olarak Fas'ın en büyük şehri olan ed-Dâru'l-Beydâ'yı (Kazablanka) seçen söz konusu roman, ilgili şehir hakkında pek çok bilgi de vermiştir. Yazarın ilgili romanda şehir ile ilgili verdiği bilgiler, genellikle polisiye roman sanatına hizmet edecek, roman olaylarının anlaşılmasına katkı sağlayacak ve romandaki sürükleyiciliği artıracak şekilde olmuştur.³⁴

Şehir ile ilgili verilen bilgiler, bazen yüzeysel olabilirken bazen de çok detaylı olmuştur. Öten yandan bu bilgiler bazen şehrin fiziki yapısı ile ilgili olurken bazen de iklimsel özelliklerine ilişkin olmuştur. Şehrin iklimiyle ilgili verilen bilgiye *el-Kadîse Cânicâh* adlı romandaki şu bilgiler örnek olarak verilebilir:³⁵

“لم يسبق لمدينة الدار البيضاء أن عرفت لفصل شتاء ممطرا، مثل فصل هذه السنة. طيلة شهر نوفمبر والسماء ملبدة بغيوم كثيفة دقنا، والرياح تمب من الشمال محملة بالمزيد. لقد توقفت حركة الملاحة والكثير من بواخر البضائع ظلت راسية بالميناء بسبب هيجان البحر، فخلال هذا الشهر فاق معدل الأمطار نسبة ما ينزل طيلة سنة عادية. وقد أثرت هذه الحالة على بنايات المدينة القديمة، فانهارت الكثير من المنازل وشرد سكانها وتحولت أحياء أخرى إلى برك استعمل فيها قوارب لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، وعم الاستياء كل سكان الأحياء المهشمة، أما الأحياء الحديثة فلم تصب بأي أذى بفعل البنيتها التحتية”

ed-Dâru'l-Beydâ şehri, daha önce bu yılki gibi yağışlı bir kışa şahit olmamıştır. Kasım ayı boyunca gök yüzünde yoğun bulutlar eksik olmamıştır. Kuzeyden esen rüzgarlar, bulutları daha da artırmıştır. Deniz trafiğinin de durduğu bu günlerde birçok yük gemisi dalgalı deniz sebebiyle limanda demirlemiştir. Bu ayda yağın yağış miktarı normal bir yıl içerisinde yağın yağış miktarından daha fazladır. Bu durum, şehrin eski yapılarını oldukça olumsuz etkiledi. Nitekim birçok ev yıkıldı ve insanlar evsiz kaldı. Diğer mahaleler ise adeta bir gölete döndü. Kurtarılabilenler, botlarla kurtarıldı. Felaket, eski mahallelerin tümünü etkiledi, ancak yeni mahalleler ise güçlü alt yapısı sebebiyle herhangi bir olumsuzlukla karşılaşmadı.

4.9. Karakter

İyi veya kötü, canlı veya cansız, tüm varlıklardan seçilebilen karakter, romandaki problem veya çözümlerde etkin bir rol alan, roman olaylarını canlandıran şahıstır.³⁶

Olay örgüsü, Mekân ve zamanın dışında romanın yapısal diğer önemli bir unsuru durumunda olan karakter, rol aldığı romanı anlamlı kılan önemli bir öğedir. Çünkü diğer yapısal unsurlar kendisiyle anlamlı hale gelmektedir. Bu anlamda bakıldığında zaman, mekân ve olay örgüsü gibi romanın diğer yapı unsurları onunla güç kazanmakta, zaman onunla anlamlı olunmakta, mekân onunla imar

³³ Şemâli, “er-Rivâyetü'l-bûlisiyye medhel ile'n-nezariyyeti ve't-tarih”, 284.

³⁴ Abdurrahman el-Gânimî, “el-Hütü'l-a'mâ ve siyeğu'l-hakiyyi ve mukevvinâtihi fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye”, *Mecelletü Fusûl* 76 (Ağustos 2009), 190.

³⁵ el-Gânimî, “el-Hütü'l-a'mâ ve siyeğu'l-hakiyyi ve mukevvinâtihi fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye”, 190.

³⁶ Latîf Zeytûnî, *Mu'cem Mustalahât Nakdi'r-Rivâye*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2002),113-114.

edilmekte ve olay örgüsü onunla güçlenmektedir.³⁷ Bu sebeple genellikle enteresan niteliklere sahip şahıslardan seçilen karakterlerin davranışlarının ilgi çekici şekilde yorumlanması okuru zinde tutma açısından önem arz etmektedir.³⁸

Arap polisiye romanlarında yukarıda belirtilen niteliklere sahip karakterlerin seçildiği görülmektedir. Öte yandan Arap polisiye romanlarındaki Suçlu (mücrim) karakterler, çoğunlukla suç meyilli bir kişiliğe sahiptir. Ancak bununla beraber bazıları da bir şekilde suça itildikleri ve daha sonra yaptıkları ile adeta batağa saplandıkları görülmüştür. İntikamcı bir kişiliğe de sahip olan bu karakterlerden bazıları, uzun yıllar hapiste kalmalarına rağmen bu intikam duygularından vazgeçemedikleri görülmüştür. Bu duruma Mısırlı ünlü roman yazarı Necîb Mahfuz'un yazdığı *el-Liss ve'l-kilâb* adlı polisiye romanının baş kahramanı Said Mehrân örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki: Meşhur bir hırsız olan Mehrân, yaptığı bir hırsızlık sonucunda tutuklanır. Hapisteyken hanımı Nebeviyye, en yakın arkadaşı 'Alîş ile evlenmek üzere kendisinden boşanır. Daha sonra ikisi evlenip Mehrân'ın malına da çökerler. Eşi ve yakın arkadaşının ihanetine uğrayan Mehrân, dört yıl hapiste kalıp çıktıktan sonra eski eşi ve 'Alîş'i öldürmeye karar verir. İlk girişiminde yanlışlıkla 'Alîş'in kiracısı Şa'bân Hüseyin'i öldüren Mehrân, bu sefer de kriminal geçmişi sebebiyle kendisine sırt çeviren eski arkadaşı Ra'ûf 'Ulvân'ı öldürmeye karar verir. Önceki seferde olduğu gibi bu sefer de yanlış birini vurun Mehrân, artık polis tarafından her yerde aranmaktadır. En nihayetinde polis ile çatışmaya giren Mehrân, polis tarafından öldürülür.³⁹

Yukarıda ilgili romanın baş kahramanı Said Mehrân hakkında verilen bilgilerden de görüldüğü ki polisiye romanların mücrim baş kahramanları "Su testisi su yolunda kırılır." deyişine mutabık olarak çoğunlukla olumsuz bir son ile karşılaşmaktalar.

Arap polisiye romanlarında suçlu karakterlerin yanında kurban ve soruşturmacı karakterler de vardır. İlgili roman türünün önemli karakterlerinden biri olan kurban karakteri, çoğunlukla ya bir kadın ya da bir çocuğun cansız bedeni olur. Öte yandan kurban sürekli masum ve zayıf biri olarak seçilir. Ki bu şekildeki bir kurban, okuyucunun dikkatini daha çok çeker ve kendisi gerçek bir kurban olarak görülür.⁴⁰

Polisiye romanların önemli karakterlerinden biri olan soruşturmacı ise, cinayetin düğümlerini çözme ve delillere ulaşma noktasındaki yeteneği ile roman olaylarını yönlendirmede son derece etkilidir.

Sonuç

Batı edebiyatından Arap edebiyatına yapılan tercümelemlerle başlayan Arap romanı, zamanla kendi ayakları üzerinde durmaya başladığı görülmüştür. Arap romanı, Muhammed Huseyn Heykel'in Arap edebiyatında yazdığı ilk roman olan *Zeyneb* ile doğuş sürecini başarıyla tamamlamış, akabinde

³⁷ Sad 'Avde Hasan 'Udvâni, *eş-Şahsiyye fi a'mâli Ahmed Refik 'Avad er-rivâiyye: Dirârese fi Dev'i'l-Menâhici'n-Nakdiyye*, (Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 7; Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 10. Baskı, (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2009),169-174.

³⁸ Demir, *Modern Arap Roman Işığında Arap Baharı*, 68.

³⁹ Detay için bk. Necîb Mahfûz, *el-Liss ve'l-kilâb* (Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 2015); Adnan Arslan, "Necip Mahfuz'un 'El-Lissu ve'l-Kilâb' Adlı Romanında Tasavvufi İzlekler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019).

⁴⁰ Sihâm, *Bünyetü't-teşkîli ve'd-dilâleti fi'r-rivâyeti'l-bûlîsiyyeti'l-Arabiyye*, 65-66.

gelen birçok Arap roman yazarıyla önemli mesafeler katetmiştir. Katedilen söz konusu mesafelerin bir tezahürü olarak Arap romanının zenginleşerek bünyesine yeni roman türlerini almasıdır.

Arap romanının bünyesine kattığı ilgili roman türlerinden biri de polisiye roman türü olmuştur. Bu roman türü de tıpkı genel roman sanatı gibi ilk olarak Batı edebiyatından Arap edebiyatına yapılan tercümelemlerle ortaya çıkmıştır. Ancak özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yetişen Fas ve Cezayirli romancılarla polisiye romanının çok önemli bir aşama kaydettiği görülmüştür. Bu şekilde zenginleşerek gelişen polisiye romanları dört farklı kategoride değerlendirilmiştir. Söz konusu kategoriler ise casusluk konulu polisiye romanları, geleneksel polisiye romanları, bazı unsurları itibari ile polisiye romanlarına benzeyenler ve olay örgüsü itibari ile polisiye romanlarına benzeyenler şeklindedir.

İşaret edilen önemli ilerlemeye rağmen Arap polisiye romanı, Batı polisiye romanına kıyasla kısmen zayıf kalmıştır. Bu durum üzerine kafa yoran Arap edebiyatçılar, bu durumun şu birkaç nedenden kaynaklandığı sonucuna varmışlardır. Birincisi: Arap toplumunda polisiye roman türü için çok önemli olan demokratik bir ortamın olmaması, ikincisi: Polisiye roman türünün yazımı hakkında Arap edebiyatçılarda yeterli bir birikimin olmaması, üçüncüsü ise Arap edebiyatçıların polisiye roman türünün önemine yeterli oranda vakıf olmamasıdır.

Kaynakça

- 'Avde Hasan, Sad. 'Udvâni, eş-Şahsiyye fi a'mâli Ahmed Refik 'Avad er-rivâiyye: Dirârese fi Dev'î'l-Menâhici'n-Nakdiyye. Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman Sanatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Arslan, Adnan. "Necip Mahfuz'un 'El-Lissu ve'l-Kilâb' Adlı Romanında Tasavvufi İzlekler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 5-24.
- Cafer, Muhammed. *Hezeyân nevâkis'l-kıyâme*. Cezayir: Menşûrâtü'l-İhtilâf, 2014.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. 10. Baskı. Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2009.
- Demir, Ethem. *Modern Arap Roman Işığında Arap Baharı*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Duhû, Hüseyin. "el-Edebu'l-muvâzî fi'l-edebi'l-Arabî: İşkâliyyetü'l-mefhûmi ve'n-nazariyye dirâse fi'l-kitâbeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye" *Mecelletü Mekâlid* 9 (Eylül 2015), 46-60.
- Gânimî, Abdurrahman. "el-Hûtü'l-'amâ ve siyeğu'l-hakiyyi ve mukevvinâtihi fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye", *Mecelletü Fusûl* 76 (Ağustos 2009), 187-205
- Halîç, "Rivâyetü't-tekallubâti'l-ictimaiyye" Erişim: 4, Haziran 2024. <https://www.alkhaleej.ae/-/arwaia-التقلبات-الاجتماعية>
- İbn Kırât, Henân. "Ontolojiye Rivâyeti'l-bûlisiyye", *Kalme Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Aralık 2017), 427-447.
- Kâsım, Mahmûd. *er-Rivâyetü'l-bûlisiyye: el-İbdâ'u'l-edebiyye ve'l-cerîme*. b.y.: Müessesetü Vukâleti's-Sehâfeti'l-Arabiyye, 2020.
- Kuraybî, Necvâ - Merâcî, Cuheyde. *el-Bunyetü's-serdiyye fi rivâyeti'l-pûlisiyyeti'l-Cezairiyye Sekarât necme Li Emel Bûşârîb*. Cezayir: Muhammed Sıddık b. Yahya Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mahfûz, Necîb. *el-Liss ve'l-kilâb*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2015.
- Mehcûb, Mesud. *el-Mehki'l-bûlisiyye fi rivâye ihtivâ'l-hâmid li Nebîl Fârûk*. Cezayir: Biskra Muhammed Hayder Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Munin, Ali. "Şa'riyyetü hitâbi'r-rivâiyyeti'l-bûlisiyyeti'l-Meğâribiyye - Dirâsa sosyonakdiyye- Li Nemâzice rivâiyye muhtara". Cezayir: Cezayir Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2018.
- Nazım, Elmas. *Romana Doğru*. Konya: Çizgi Yayınları, 2011.
- Nîl, 'Âdil. *er-Rivâyetü'l-muhaberâtiyye fi'l-edebi'l-Arabiyyi'l-hadîs*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2017.
- Rekiâ, Üsâme. *el-Lehnu'l-mefkûd*. Ürdün: Dâru Fedâât, 2015.
- Sahâb, Fiktûr. "er-Rivâyetü'l-Bûlisiyye" *Mecelletü'l-Kâfile* 59/5 (Ekim 2010), 87-102.
- Sâvurî, Bûşuayb. "Mufâratatü'l-intâc ve't-telakkî fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-Arabiyye" *Mecelletü'l-fusûl* 76 (Haziran 2009), 69-71.
- Sihâm, Dersâvî. *Bünyetü't-teşkîli ve'd-dilâleti fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyyeti'l-arabiyyeti*. Cezayir: Batna Üniversitesi, Arap Dil ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2019.
- Şemâli, Bûşra. "er-Rivâyetü'l-bûlisiyye medhel ile'n-nezariyyeti ve't-tarîh" *Cezayir Kalma Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2017), 275-302.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11 (Bahar 2010), 528-538.
- Terâke, Zeyneb. *eş-Şahsiyye fi'r-rivâyeti'l-bûlisiyye Nilûfer Esved: li Mişel Busî in müzec*. Cezayir: Biskra Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zeytûnî, Latîf. *Mu'cem Mustalahât Nakdi'r-Rivâye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2002.



Arap Dilinde Kullanılan Makâsıdu'n-Nahv Tamlaması Hakkında Bir İnceleme*

The Detective Novel in A Study on the Phrase Maqâsıdu'n-Nahv Used in the Arabic Language

Mehmet Şirin ALADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

e-posta: msirinaladag@yyu.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1549-2223

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Aladağ, Mehmet Şirin. "Arap Dilinde Kullanılan Makâsıdu'n-nahv Tamlaması Hakkında Bir İnceleme". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24 (Aralık 2024), 38-55. <https://doi.org/10.34085/buifd.1529247>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

* Bu makale, 13-15 Ekim 2023 tarihinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde düzenlenen "İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd" Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Arap Dili ve Belâgatında Makâsıd Kavramı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Öz

Bu çalışmada Arap gramerinde makâsîd anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde ortaya çıkan literatürün tetkik edilmesi amaçlanmaktadır. Bu kapsamda Arap grameri literatüründe yer alan en önemli kavram olan makâsîdü'n-nahv bir terim olarak ilk defa İbn Mâlik'le (öl. 672/1274) birlikte Arap dili literatürüne girmiştir. Kaynaklar incelendiğinde, "el-makâsîdü'n-nahviyye" kavramının, literatürde bazen nahiv ilminin ana konuları bazen nahivdeki kuralların amaçları bazen de bu ilmin illetleri anlamında yorumlandığı görülmektedir. Makâsîd ve illet kavramlarına geniş bir perspektiften bakıldığında, Arap dili grameri kurallarının temellendirilmesinde bu iki kavramın önemli bir role sahip olduğu müşahede edilmektedir. İlet herhangi tikel bir dilsel olgunun gerekçesini oluştururken makâsîd ise dilin arka planında yatan, onu sistemleştiren derin gayeleri ya da bu gayeler çerçevesinde ortaya çıkmış temel konuları ifade etmektedir. Arap dili alanında nahiv illetlerini inceleyen çalışmalar var olmakla birlikte nahvin kurallarının konulmasında amaçlanan, dildeki gelişimi yönlendiren ve dili konuşanların bilinçaltında bulunan anlayışın tezahürü niteliğindeki genel makâsîd, müstakil olarak henüz istenen düzeyde ele alınıp tartışılmış değildir. Arap gramerindeki birçok kaidenin arka planındaki amaçlar tahlil edilmeden semâî denilerek gerekçesiz bırakılması bir eksiklik olarak addedilip eleştirilebilir. Nitekim Arap gramerine dair kaidelerin tespitinde aklî deliller yerine, başta câhiliye devrindekiler olmak üzere eski Araplar'a ait kullanım ve şiir örneklerinin referans gösterilmesi, dilin, makâsîdı perdeleyen semâî boyutunu gözler önüne sermektedir. Buradan hareketle, gerek makâsîd kelimesinin dildeki kavramsal analizi gerekse nahiv ve belâgat ilimleriyle ilişkisinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Çalışmada, Arap gramerinde makâsîd anlayışının yakından gözlemlenebilmesi adına, makâsîdü'n-nahv tamlamasının kavramsal çerçevesinin çizilmesi, bu kavram ile illet kavramı arasındaki nüansın belirtilmesi, literatürdeki anlamı ve bilhassa Arap diliyle ilişkisinin saptanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Makâsîd, Arap Dili Grameri, Nahiv, İlet.

Abstract

In this study, it is aimed to examine the concept of Arabic grammar in understanding of maqâsîd and the literature emerging within this framework. In this context, "al-maqâsîdu'n-nahviyye", the most important concept to take place in Arabic grammar, entered in Arabic Literature as a term for the first time with Ibn Mâlik (d. 672/1274). When the resources are examined, it is seen that the concept of "al-maqâsîdu'n-nahviyye" has sometimes been commented in the meaning as the main subjects of nahiv science, and sometimes as the purposes of rules in nahiv, and sometimes as the ilat of this science. When maqâsîd and ilat concepts are observed from a wide angle, it is seen that these two concepts have a significant role in the foundation of Arabic grammar rules. While ilat forms the reason of any particular lingual phenomenon, maqâsîd expresses deep goals that lie at the background of language and systemizes it or the basic issues having emerged within these goals. Although there are studies examining the ilat of nahiv in the field of Arabic language, the general maqâsîd, which is the manifestation of the understanding in the subconscious of the speakers of the language and which directs the development of the language, which is aimed at establishing grammar rules, has not yet been addressed and discussed independently at the desired level. It can be criticized as a deficiency that many rules in Arabic grammar are left without being analyzed and are called semâî without justification. In fact, in determining the rules of Arabic grammar, instead of rational evidence, the reference to the usage and poetry examples of the old Arabs, especially those of the jahiliyyah period, reveals the semâî dimension of the language that veils the maqâsîd. Setting out from this point of view, it is important to reveal both the conceptual analysis of the word maqâsîd in the language and its relationship with the sciences of grammar and rhetoric. In this study, in order to closely observe the concept of maqâsîd in Arabic grammar, it is aimed to draw the conceptual framework of the word, to indicate the subtle difference between this concept and the concept of ilat, to determine its meaning in literature and especially its relationship with the Arabic language.

Key Words: Arab Language (Arabic) and Rhetoric, Maqâsîd, Arabic Grammar, Nahiv, İlat.

Giriş

Allah'ın insanlara mesajı olan Kur'an-ı Kerîm, fesahat ve belâgatın yanı sıra Arap dili inceliklerinin doruğunda nâzil olmuştur. Bu kapsamda Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için sağlam bir Arapça müktesebatına ve birikimine sahip olmak önem arz etmektedir. Kur'an'ın bazı âyetlerindeki kelimelerin anlaşılmasında a'râbîlerin sözlerinin referans kabul edildiğine dair çeşitli vesilelerle sahâbîlerden gelen pek çok rivayet,¹ bu hususu kanıtlar niteliktedir. Müfessirler başta olmak üzere birçok alan mütehasşsılarının kahir ekseriyetinin Arap dil bilgini olması, Arapçanın önemini gözler önüne sermektedir. Bu durumu onların tefsirlerinde yer alan farklı kıraat vecihlerinin yanı sıra, dil kurallarını ihtiva eden yorum ve tahlillerinden anlamak mümkündür. Dil kurallarına referansla üretilmiş gramere dair malzeme, tefsir kaynakları içerisinde nicelik ve nitelik açısından büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Gramere dair kaide ve analizlerin ağırlıklı işlendiği lugavî tefsirleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bütün bunlar, ilgili dönemlerde dilin ulaştığı seviye ve yakaladığı prestije ilişkin doğrudan veya dolaylı olarak kritik bilgiler ve önemli detaylar sunmaktadır. Dolayısıyla Arap dili kurallarına uymayan bir anlamı, Kur'an'a atfetmek doğru bir yaklaşım olmadığı gibi, Arapça lafız ve manaların dışında kalan bir mefhumu, Kur'an'a iliştmek de onun Arapça bir kelâm olma vasfıyla çelişecektir.² Şâtübî, ictihad ve müctehid konularını ele alırken bunlar için gerekli bazı şartlardan bahsetmektedir. Bunlardan birinin kendisiyle şeriatın makâsıdı anlaşılacak derecede Arapça dil bilimleri bilgisi olduğunu belirtmektedir.³ Bu doğrultuda ortaya koyduğu argümanlarını destekleyen pek çok örnek ve rivayete yer vermektedir.⁴ Şâtübî'nin aktardığına göre Basra dil ekolünün önemli âlimlerinden ve Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinin şarihlerinden Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî'nin (öl. 225/840): "Ben otuz yıldan beridir insanlara Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ıyla fetva veriyorum" şeklindeki çarpıcı sözleri de Arap dilinin şer'î makâsıdın anlaşılmasındaki rolüne işaret etmektedir.⁵ Cermî'ye bu sözü söyleten; Sîbeveyhi'nin, meânî ve beyân gibi belâgat ilimleri de dâhil Arap dil ilimleri ve bunların inceliklerine dair derin bilgisinin yanı sıra, Araplar'ın ifade üslûplarındaki maksatlarını, lafız ve manalardaki tasarruf biçimlerini çok iyi kavraması ve eserinde buna sık sık vurgu yapmasıdır.⁶ Cermî de fetva verirken eserin bu özelliğinden yararlanmıştı. Bu noktadan hareketle Kur'an makâsıdının anlaşılmasında ilk ve temel koşul, Arap dilinin makâsıdı denilen incelikleri bilmek olduğu söylenebilir. Bu kapsamda Müslüman âlimler bir fakihin müctehid sayılması için temel bazı şartlar koşmuşlardır. Bunlardan bir tanesi de sağlam ve ileri seviyede Arapça dilbilgisidir.⁷ Burada Arap dilinden kasıt, sadece gramer kuralları olmayıp aynı zamanda tek bir manayı mecaz, teşbih ve kinaye gibi farklı anlatım teknikleriyle dile getirmeyi inceleyen, başka bir ifadeyle kelimelerin ikincil manalarını konu edinen beyân ilminin yanı sıra, kelimelerin kök bilgisi ve farklı türevlerini inceleyen

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8/465.

² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'i'a*, thk. Hâlid Abdülfettâh Şibl (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubî's-Sekâfiyye, 1999), 3/250; Ali Sevdî, *Kur'ân Gramerinin Teorisi ve Felsefesi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 31-46; a.mlf. "Arap Gramerinin Disiplin Edilişinde Kur'an'ı Kaynak Oluşu Üzerine Klasik ve Modern Dilbilimciler Bazında Bazı Mülâhazalar", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 7/2(2023), 766-793.

³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/67, 92-93.

⁴ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/244-250.

⁵ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/67.

⁶ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/67.

⁷ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2005), 65.

iştikak ve sözlük gibi bilimlerdir. Ayrıca klasik kaynaklarda kaydedildiği üzere sarf, nahiv ve lugat ilimleri de bu kavram kapsamında yer almaktadır.⁸ Şâtıbî'nin görüşleri doğrultusunda Arap dilinin temel kaidelerini görmezden gelen bâtinî tevillerinin Kur'an makâsının anlaşılmasında bir katkısının olmadığı söylenebilir. Nitekim İslâmî ilimler literatürü bünyesinde bulunan muhtelif alanların bazı kaynaklarında bu makâsı ile çelişen yorumların yer alması, Arap dili inceliklerinin yeterince bilinmemesinden kaynaklı olduğu ifade edilebilir.

Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Arapça dilbilgisini ve Arap makâsı anlayışını önemseyen Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (öl. 790/1388); sahip olduğu müktesebatla makâsı teorisini şekillendirdiği *el-Muvâfakât* isimli eserinde dil ile makâsı ilişkisine daha çok lafız ve mana ekseninde yaklaşmıştır. Başka bir tabirle, lafızların manalara delâleti çerçevesinde dilin rolüne dikkat çekmiştir. Özellikle hakikat, mecaz ve kinaye gibi anlatım teknikleri üzerinden birincil ve ikincil manaları konu edinerek dil ve belâgatın makâsıdaki yerine vurgu yapmıştır. Öte yandan Şâtıbî, meseleyi; birincil manaların eki ve uzantısı mesabesinde gördüğü ikincil manaların –Şâtıbî'nin ifadesiyle tebeî mana–şer'î hükümlerin istinbatı düzeyinde herhangi bir sonuç doğurup doğurmaması zaviyesinden tartışmıştır.⁹

Klasik anlamda eski dil âlimlerinin Arap gramerindeki makâsı anlayışı başka bir deyimle nahvin makâsı konusunda yazdıklarına bakıldığında bunun, eserlerindeki dağınık referanslar ve satır aralarında değindikleri konulardan öteye geçmediği gözlemlenebilmektedir. Bu, önceki dil âlimlerinin, her biri temel prensip niteliğindeki bu amaçları bilmedikleri ya da önemsemedikleri anlamına gelmiyor. Zira eserlerindeki işaretler bunu tam manasıyla bildiklerine dair bize yeterli seviyede bilgi sunmaktadır. Ancak, makâsı terimini neden müstakil başlıklar altında ele almadıklarına gelince bunun, makâsı kavramının nahvi oluşturan meseleler arasında geçmediğinden veya ona özgü bir başlığın bulunmamasından kaynaklı olabileceği düşünülebilir. Modern dönemde ise ülkemizde nahvin makâsı hakkında yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Arap akademi camiasında bu doğrultuda sınırlı düzeyde araştırmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında Mustafa Ahmed Abdülalîm'in nahiv illetlerini yeni bir perspektiften incelediği "Fi'l-Makâsıdi'l-Âmme li'n-Nahvi'l-Arabî: Rü'ye Cedîde li'l-İleli'n-Nahviyye" adlı makalesi anılmaya değerdir.¹⁰ Çalışmada nahiv illetlerini makâsı olarak isimlendirmeyi tercih eden yazar bu illetleri lafzî maksatlar, manevî maksatlar ve hem lafzî hem manevî maksatlar şeklinde üç kısma ayırmıştır. Ancak yazar çalışmasında örnekler üzerinden ilgili maksatların detaylarına girmekle yetinerek makâsı'n-nahv tamlamasını bir kavram olarak ve belâgatle ilişkisi bağlamında yeterince inceleme konusu yapmamıştır. Bu çalışmayı yapma fikri ise gerek klasik gerekse modern dönemde yazılan söz konusu eser ve çalışmalarda dağınık biçimde yer alan nahvin makâsı hakkındaki malzemenin bir araya getirilmek suretiyle bütünlük arz eden bir yaklaşımın oluşturulması amacıyla hâsıl olmuştur.

Bilindiği üzere, Arap dilindeki pek çok kaide ve hükmün arka planında bulunan hikmetlerin anlaşılması, dilin felsefesi niteliğindeki makâsı'nın tam manasıyla kavranılmasına bağlıdır. Dolayısıyla

⁸ Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Cem 'i'l-cevâmî'* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 2/422.

⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/33-34, 261-262.

¹⁰ Bk. Mustafa Ahmed Abdülalîm, "Fi'l-Makâsıdi'l-Âmme li'n-Nahvi'l-Arabî: Rü'ye Cedîde li'l-İleli'n-Nahviyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 65/3 (2005), 69-123.

bu çalışmada, Arap dili gramerinin bazı kaynaklarında göze çarpan ve dil kurallarının konumlandırılması noktasında önem arz eden makâsîdu'n-nahv/el-makâsîdu'n-nahviyye tamlamalarının tetkik edilmesi suretiyle, dilcilerin makâsîd anlayışlarının incelenmesi hedeflenmektedir.

Arap gramercilerin makâsîdu'n-nahv tamlamasına dair tanım ve görüşlerinin ele alınmasından önce, bazı hususlara değinmekte yarar vardır. Bunlardan birincisi, makâsîd kavramının kavramsal çerçevesinin çizilmesidir. Bu konu ayrı bir başlık altında incelenecek ve bu çerçevede “makâsîd” kavramının yanı sıra bu kavram anlamında kullanılan kelimelere değinilecektir. Ardından makâsîd çerçevesinde değerlendirilebilecek bazı illetler ile makâsîd-illet kavramlarının farkı ele alınacaktır. Devamında makâsîdu'n-nahv kavramının literatürdeki yeri ve Arap dilinde yorumlanabilecek anlamlar araştırılacaktır. Müteakiben makâsîd kapsamında öne çıkan unsurların lafzî ve mânevî boyutu konu edinilip bazı örnekler üzerinden açıklığa kavuşturulacaktır. Son bölümde, makâsîd perspektifinde nahiv, fıkıh ve belâgat ilişkisi incelenecektir. Bu konu, kastedilen anlam, belirlenen yöntem ve sınırlılıkla henüz istenilen seviyede incelenip aydınlatılmış değildir. Bundan dolayı Arap dili gramerinde makâsîd kavramı, anlayışı ve içeriği hakkındaki bu çalışmayla, bilhassa söz konusu kavramın Arap diliyle olan ilişkisinin saptanması amaçlamaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte “bir şeyi kastetmek, ona yönelmek, mali konuda tutumlu davranmak, her şeyde orta yolu bulup ifrata kaçmamak, doğru yolda olmak” anlamındaki¹¹ “kâsîd” kökünden türeyen “makâsîd”, etimolojik olarak ism-i mef'ûl manasında kullanılan mîmli bir masdar olan “maksîd” kelimesinin çoğulu olup “amaçlar” anlamındadır.¹²

Makâsîd anlayışı nahiv kaidelerini anlamlandırma ve gerekçelendirme noktasında önemli bir yere sahiptir. Bu anlayışın ifade bulduğu kavramın türetildiği kâsîd ve maksûd tabirlerinin yanı sıra literatürde bu anlamda kullanılan illet (ç. ilel), ğarad (ç. aġrâd)¹³ ve murâd¹⁴ gibi kavramların Arap dili grameri kaynaklarında muhtelif bağlamlarda kullanılması, nahiv ilminde kendine özgü bir tür makâsîd anlayışının varlığını göstermektedir. Bu bağlamda İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) tarafından kaleme alınan el-Elfiyye adlı manzûmeye Şâtîbî'nin şerh olarak yazdığı *el-Makâsîdü's-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâşati'l-Kâfiyye* isimli eseri onun makâsîd teorisini gramere taşıma denemesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim,

¹¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn mürrateben 'alâ ħurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), “kşd”, 3/393; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vd. (Mısır: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, ts.), “kşd”, 8/352; Ebû'l-Kâsım İsmâîl Sâhib b. Abbâd, *el-Muĥîf fî'l-luġa*, thk. Muhammed Hasan Âlî Yâsîn (Beirut: 'Âlemü'l-Kutub, 1994), “kşd”, 5/256.

¹² Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü's-sâlik ilâ ħalli Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed b. Avd b. Muhammed es-Sehli (Riyad: Edvaü's-Selef, 1954), 1/74.

¹³ Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. el-Abbâs İbnü'l-Verrâk, *ilelü'n-nahv*, thk. Mahmûd Câsim ed-Dervîş (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 138; el-Kâdî Abdünnebî b. Abdürresûl el-Ahmed Abdünnebî Nekkî, *Düstûrü'l-'ulemâ'-Câmi'u'l-'ulûm fî işlâhâti'l-fümûn*, çev. Hasan Hânî Fahs (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/168.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *Resâ'il fî'l-luġa*, thk. Velîd Muhammed es-Serâkîbî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007), 172; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm el-Ensârî, *Muġni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 362; Hasan b. Muhammed b. Şerefşah el-Esterâbâdî, *Şerĥu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Abdülmaksûd Muhammed Abdülmaksûd (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2004), 2/712; Şemseddin Ahmed Dunkûz (Dikgöz), *Şerĥân 'alâ Merâhi'l-ervâĥ fî ilmi's-sarf* (Kahire: Mektebetü ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1959), 136.

Şâtıbî'nin "el-makâşidü's-şer'iyye" ıstılahı yanında "el-makâşidü'n-naḥviyye" ve "el-makâşidü'l-'Arabiyye" gibi terim ve kavramları sıkça kullanması Arap gramerinde bir makâsıd anlayışına işaret etmektedir.¹⁵ Şâtıbî'nin adı geçen eserinde makâsıd kelimesini, türevlerini ve maksat anlamındaki ifadeleri sık kullanması da bunun bir sonucu olarak görülebilir. Daha çok modern olmak üzere kaynaklarda şer'î makâsıdın birbirine yakın çeşitli tanımları yer almaktadır. Genel olarak şer'î hükümlerin gayeleri anlamında yorumlanan el-makâşidü's-şer'iyye kavramı Muhammed Tâhir İbn Âşûr (öl. 1973) tarafından "şer'î hükümlerin tamamında veya büyük kısmında gözetilen mâna ve hikmetler" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶ Bir diğer çağdaş âlim Ahmed er-Reysûnî de "makâsıdü's-şer'îa" kavramını "kulların/insanların maslahatını gerçekleştirmek adına dinî hükümlerde güdülen gayeler" olarak tarif etmiştir.¹⁷ Bununla birlikte ne klasik ne de modern dönemde nahiv âlimlerinin makâsıd kavramı için derli toplu bir tanım yapmadıkları ifade edilebilir. Nahivciler daha çok dildeki makâsıdın önemine vurgu yapan ifadeler¹⁸ kullanmak suretiyle Araplar'ın kelimelerindeki gayelerini tespit etme ve açıklama çabası içinde olmuşlardır. Bunu dilbilgisi kurallarını ta'lîl yöntemiyle analiz ederek illetler üzerinden açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır.

Öte yandan nahiv ilmi başta olmak üzere Arap dili ve belâgatına dair eserler incelendiğinde makâsıd çerçevesinde değerlendirilebilecek illetlerin daha çok satır aralarında işlendiği göze çarpmaktadır. Bu kapsamda klasik Arap dili ve belâgatı kaynakları içerisinde doğrudan makâsıdı ele alan ya da "makâsıd" başlığını taşıyıp konuyu inceleyen eserlere rastlanmamıştır. Bunun yanı sıra alana dair kaynaklarda "el-makâşidü'n-naḥviyye" şeklinde müstakil herhangi bir başlık da mevcut değildir. İlerleyen sayfalarda değinileceği üzere nahiv eserleri arasında makâsıd ismiyle telif edilenler vardır; ancak bunların da doğrudan bu konuya eğilmedikleri görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında nahiv kurallarını anlamlandırma noktasında ortaya konulan illetlerin, Arap dili makâsıdı kapsamında belirtilmemiş olmasının, bu sahada yapılacak çalışmaları bir hayli zorlaştıracaklarını söylemek mümkündür.

2. Arap Dili Gramerinde Makâsıd Çerçevesinde Değerlendirilebilecek Bazı İletler

Tüm dillerde sistematik olarak dilin doğal seyrini ve gelişimini belirleyen, ona sınırlar çizen, dilin yasaları mahiyetinde belli bazı gayelerin olduğu muhakkaktır. Arap dilinin bilhassa nahiv ilminin kaideleri incelendiğinde, bunların belli bir mantık çerçevesinde birtakım genel maksatların etrafında şekillendiği görülür. Kaynaklarda aktarılan uzun bir rivayetten şu kesit bu hususu belirgin biçimde teyit etmektedir: Nahiv ilmini sistemleştiren Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye (öl. 175/791) gramerde gerekçe gösterilen illetler hakkında: "Bu illetleri Araplar'dan mı aldın, yoksa kendinden mi uydurdun?" diye sorulmuş, o da buna cevaben: "Her ne kadar kendilerinden nakledilmemişse de henüz akıllarında illet ve gerekçeler ortaya çıkmamışken Araplar, tabiat ve karakterlerine uygun konuşuyorlardı,

¹⁵ Muhammed Ammâr Derîn, "el-Makâşid ve eserühâ fi' d-dersî'n-naḥvî inde Ebî İshâk eş-Şâtıbî", Mecelletü'l-'Ulûmî'l-'Arabiyye 2/69 (1444), 126.

¹⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâşidü's-şer'î'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 251.

¹⁷ Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâşid inde'l-İmâm eş-Şâtıbî* (Herndon: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 19.

¹⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Makâşidü's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiyye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin vd. (Mekke: Câmîatiü Ümmi'l-kurâ, 2007), 1/384; Muhibbüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed el-Halebî Nâzirü'l-ceyş, *Temhîdül-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Ali Muhammed Fâhîr vd. (Kahire: Dâru's-Selâm li't-tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428), 4/1724.

konuşma yerlerini biliyorlardı." Ben de kendimce bir illet bulup onu gerekçe olarak gösterdim, şayet bu, Araplar'daki illetle aynı çıkarsa maksadım gerçekleşmiş demektir, yok eğer Araplar'da, ileri sürdüğüm illetten başka bir illet varsa o halde benim getirdiğim illet de ihtimal dâhilindedir", demiştir.¹⁹

Basra dil ekolünün en önemli temsilcisi Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde gramer kaidelerini tespit ederken bunları klasik Arap şiiiriyle istişhâdda bulunarak gerekçelendirmesi²⁰ de hocası Halîl b. Ahmed'in bu düşüncesiyle örtüşmektedir.

Nahiv ve belâgat kaynakları bilimsel bir metotla tetkik edildiğinde Arap dili gramerinde iki olgunun dikkat çektiği gözlemlenmektedir. Bunlar makâsîd ve î'rab olgularıdır. Bu iki olgudan ilki bütün dillerde vardır, ancak diğeri sadece Arap diline özgü bir uygulamadır. Bu nedenle Arap dilindeki dilsel maksatların diğeri dillere nispetle daha çok olduğunu söylemek mümkündür. Arap nahvinin gerek küllî kaidelerinde gerekse cüz'î meselelerinde genel maksatların güdülmesi ehemmiyet arz etmektedir. Söz konusu bu genel maksatların tespit edilmesi, nahvin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira bunların tespiti bizlere aynı zamanda bu dili konuşanların genel eğilimlerini de gösterecektir.

Arap grameri kaynakları tarandığında özellikle dilde kolaylığı esas alan bir makâsîd anlayışının hâkim olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim dilin koruyucuları pozisyonundaki şairlerin çoğu defa şiirdeki biçimsel formatı dil kurallarına ve î'rab kaidelerine yeğlemeleri bu kapsamda değerlendirilebilir.²¹ Şairlerde görülen ve zaruret olarak telakki edilen bu uygulamalar, gramerdeki makâsîd anlayışını yansıtan unsurlardan tahfîfin bariz olduğu alanlardan birini oluşturmaktadır. Öte yandan, nahiv kuralları gerekçelendirilirken çoğunlukla kesret-i isti'mâl (çok kullanım), tağlîb (aralarındaki ilişkiden dolayı türlü sebeplerle iki şeyden birinin lafzının tercih edilip diğeri de kullanılması),²² hamlen li'l-ekall ale'l-ekser (kullanımı az olanı yaygın olana hamletmek), tardan li'l-bâb (herhangi bir konu veya kuralda standardı oluşturmak),²³ tahfîf, tenâsüb, münasebet (uyum/uygunluk), ihtisâr, def'an li'l-lebs (karışıklığın giderilmesi) vb. amaçların zikredildiği görülmektedir. Kimi kurallarda makâsîd anlayışını oluşturan bu amaçlardan ikisi veya daha fazlası bir arada bulunur.²⁴ Kaynaklarda yer alan ve gramer kurallarının açıklanmasında dayanak kabul edilen bu tür amaç ve illetleri makâsîd çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda söz konusu amaçlar ile nahiv konuları arasındaki ilişkinin belirlenmesi ve kavranması öncelikle nahiv kurallarına yönelik bütüncül bir perspektif sağlayacaktır. Öte yandan bu bakış açısı, kurallar arasında belli bir düzen ve sistem dâhilinde ilişkilendirme fırsatını da vermektedir. Bunun yanı sıra nahiv ilmi, Arap diline ait olguları işlerken daha çok bu olguların sebeplerine değinmektedir. Buna karşın belâgat ilmi ise bu dilsel

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'ileli'n-naħv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beirut: Dârü'n-Nefâ'is, 1986), 65, 66.

²⁰ Bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *Kitâbü Sîbeveyhi* (Beirut: Dâru Sâdır, 1316).

²¹ Zarûret olgusu hakkında genel bilgi için bk. Muhammed Meşhud Hakçoğlu, *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

²² Ebü'l-Faql Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*, thk. Abdülilâh Nebhân vd. (Dımaşk: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 1987), 1/288-290.

²³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/497.

²⁴ Ebü'l-Faql Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *el-İktirâh fi uşûli'n-naħv*, thk. Salahuddin el-Havvârî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2011), 92-93.

olguların amaçlarını açıklamaktadır. Örneğin hazf olgusu ile kesret-i isti'mâl arasındaki ilişki, sebebiyet ilişkisi olup daha çok nahiv ilminin ilgi alanına girerken; bu olgunun birer amaç olan tahfif veya ihtisârla ilişkisi ise makâsîd ilişkisi şeklinde olup belâgatın konusudur.²⁵ Başka bir ifadeyle, kesret-i isti'mâl, sözün uzun olması veya şiir zarureti gibi sebepler hazfı gerektirirken tahfif veya ihtisâr gibi amaçlar ise hazfın uygulanmasında aranan gayelerdir. Hazf için geçerli olan söz konusu bu durum, takdîm-te'hîr ve ta'rif-tenkîr gibi diğer dilsel olgular için de geçerlidir.

Diğer taraftan nahiv ilminin yanı sıra sarfın illetlerini konu edinen kimi kaynaklar, özellikle bu disiplinde şaz ve kural dışı kabul edilen illetler için مناسبات تذكر بعد الوقوع (sözün Araplar'ca kullanımından sonra zikredilen gerekçeler) gerekçesini kullanarak²⁶ söz konusu kullanımları akli bir dayanak ve temele oturtmak yerine semâ'a havale ettikleri görülmektedir. Oysa dilin sistemini oluşturan kurallar, bu tür ifadelerle geçiştirilmeyecek kadar önemlidir. Kaynaklarda yer alan ve gramerin bir tür alt makâsîdî denilebilecek adı geçen illetlerin genel bir tasnifle lafız ve mana yönü gözetilerek bir taksime tabi tutulması konunun bütüncül olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin (öl. 337/949) nahiv illetlerini tasnif ederken bunları tâlimî/didaktik, kıyâsî/analojik ve cedelî/diyalektik şeklinde üç çeşide ayırıp²⁷ lafız ve mana boyutundan bahsetmemiş olması onun مناسبات تذكر بعد الوقوع yaklaşımına benzer bir anlayışı benimsediğini ve söz konusu taksiminin daha çok cüz'î illetlere ilişkin olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim bu husus onun, nahiv illetleri; gramer meselelerine yönelik sonuçları doğuran değil, bilakis realitede bulunan kullanımlardan çıkartılmış ölçütlerdir şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır.²⁸ Genel olarak nahiv ilmindeki kaidelerin açıklanması ve gerekçelendirilmesinde ortaya konulmuş illetler lafız ve mana eksenli olarak iki kategoriye ayrılabilir.

3. Nahvin Makâsîdî Kavramı

Klasik nahiv kaynaklarında yorum ve açıklama şeklindeki bazı değerlendirmeler hariç tutulursa makâsîd kavramının genel geçer bir tanımından bahsedilemez. Bununla birlikte makâsîd tabirini "makâsîdü'l-Arab" ve "makâsîdü'n-nahviyyîn" benzeri tamlamalarla sıkça kullanan Şâtibî'nin, Sîbeveyhi hakkındaki şu sözleri nahvin kurallarında makâsîdın gözetildiğini ortaya koymaktadır: "Her ne kadar o gramer konusunda konuşmuş olsa da ifadelerinde Araplar'ın amaçlarına, onların lafız ve manalardaki tasarruf biçimlerine dikkat çekmiştir. O sadece fâil merfudur, mef'ûl mansûbdur vb. sözlerle yetinmemiştir, bilakis o, gramerin her konusunda gerekli uygun açıklamaları yaparak meânî ve beyân ilimlerini, lafız ve manalardaki tasarruflarını bile içerecek kadar açıklığa kavuşturmuştur."²⁹

Burada makâsîdü'n-nahv/nahvin maksatlarıyla ilgili oluşabilecek karışıklığı önlemek amacıyla şu hususa dikkat çekmekte yarar vardır: Makâsîdü'n-nahv denilince iki anlam akla gelmektedir. Birincisi, nahiv kaidelerinin öğretilmesindeki ve okutulmasındaki maksattır. Maksadın maksadı da denilebilecek bu ilk yorum Allah'ın kelâmını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini doğru anlamak şeklinde açıklanmıştır. Çalışmamızın da konusunu oluşturan ikincisi ise, nahiv kaidelerinin

²⁵ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 39, 90-94.

²⁶ Dunkûz (Dikgöz), *Şerhân 'alâ Merâhi'l-ervâh*, 118.

²⁷ Zeccâcî, *el-İzâh fi 'ileli'n-nahv*, 64, 65.

²⁸ Zeccâcî, *el-İzâh fi 'ileli'n-nahv*, 64.

²⁹ Şâtibî, *el-Muwâfaqât*, 4/67.

konulmasında güdülen tahfif, tenâsüb, münasebet, ihtisâr, def'an li'l-lebs gibi lafzî maksatlar ile ifâde, beyân, îzâh, tahsîs vb. manevî maksatları kapsayan bir kavramdır. Bu ikinci anlam muhtelif biçimlerde izah edilmeye çalışılmıştır.

Nahiv eserlerinde “el-makâsîdü'n-nahviyye” ya da “makâsîdü'n-nahv” şeklinde konu başlıkları olmamakla birlikte bu alana dair eserler incelendiğinde “makâsîd” kelimesinin satır aralarında “makâsîdü'n-nahv” gibi tamlamalarla ele alındığı görülmektedir.³⁰ “Makâsîd” kavramı, nahiv ilminde yukarıdaki iki anlama ek olarak nahvin ana meseleleri/temel konuları manasında da kullanılmıştır.³¹ Arap grameri literatüründe bu kavramı terim olarak ilk kullanan kişi İbn Mâlik'tir. O, kullandığı bu kavramla Arapça dilbilgisine ilişkin kaleme aldığı *el-Elfiyye* isimli eserinin “nahvin ana konularına odaklandığı” özelliğine dikkat çekmiştir. Bunun örneği, *el-Elfiyye*'nin girişinde zikrettiği şu beytidir:

وَأَسْتَعِينُ اللَّهَ فِي الْفَيْيَةِ مَقَاصِدُ النَّحْوِ بِهَا حَوِيَّةٌ

*Allah'tan yardım dilerim “Elfiyye”yi nazmetme konusunda. Nahiv ilminin makâsîdı bir araya getirilmiştir onda.*³²

İbn Mâlik'in gerek bu beytinden gerekse giriş kısmı hariç devamındaki diğer beyitlerinde ele aldığı meselelerden anlaşılacağı üzere, *el-Elfiyye*'nin dilsel birer olgu olan ya da lafızların cümledeki durumlarını ilgilendiren mu'reb-mebnî, ma'rife-nekre, mübtedâ-haber, fâ'il, nâib-i fâ'il ve mef'ûl gibi nahvin temel konularını işlediği görülmektedir. Nitekim *el-Elfiyye*'nin sonunda yer alan şu beytin ikinci dizesi de İbn Mâlik'in makâsîd kavramından bu manayı kastettiğini göstermektedir:

وَمَا يَجْمَعُهُ عُيَيْتٌ قَدْ كَمَلْنَا نَظْمًا عَلَى جُلِّ الْمُهَمَّاتِ اشْتَمَلْنَا

*(Nahvin konu ve kurallarından) derlemesini kastettiklerim tamamlandı sonunda; önemli konuların çoğunu kapsayan bir nazım formunda.*³³

el-Elfiyye şârihleri arasında İbn Mâlik'in makâsîd kavramından bu anlamı kastettiği hususunda genel bir kanaatin varlığından bahsedilebilir. Bu şârihler arasında önemli bir yere sahip Şâtîbî'nin *el-Elfiyye*'ye dair şerhinde de bu yönde bir mananın olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Diğer nahiv kaynaklarında da buna benzer bir tablo hakimdir. Nahiv kaidelerinin illet-i gâiyyesi veya başka bir tabirle makâsîdü'n-nahviyye denilen amaçların, daha çok nahiv usûlü ve belâgat (meânî) ilimlerine bırakıldığı görülür.

Öte yandan *el-Elfiyye*'de geçen مَقَاصِدُ النَّحْوِ tabiri, kimileri tarafından İbn Mâlik'e ait bir kitabın adı olarak yorumlanmışsa da bu görüş pek kabul görmemiştir. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin (öl. 1041/1632) aktardığına göre, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (öl. 911/1505) böyle bir ihtimali reddetmektedir.³⁵ Bununla birlikte, müellifin sadece

³⁰ İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 2.

³¹ Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Behcetü'l-Merziyye*, thk. Mustafa Hüseyinî Deştî (Kum: Mektebetü'l-Müfid ve'l-Fîrûzâbâdî, 1984), 3.

³² İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 2.

³³ İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, 65.

³⁴ Şâtîbî, *el-Makâsîdü's-Şâfiyye*, 1/19.

³⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *Nefhu't-ṭ-ṭîb min guşni'l-Endelüsi'r-raṭîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haṭîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/224-225.

makâsıdü'n-nahv tabiriyle yetinmediği, bu terimi eser başlıklarına taşıdığı da görülmektedir. Bu bağlamda, onun *Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmilü'l-Makâşid* ve *el-Fevâ'idü'l-mahviyye fi'l-makâşidi'n-nahviyye* gibi makâsıd başlıklı kimi eserleri söz konusudur. Bu da makâsıd kavramının müellif nezdinde özel bir manasının olduğunu göstermektedir. Ancak, ilgili eserler makâsıd başlığını taşısa da bunların içerik olarak gaye anlamındaki makâsıd konusuyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Keza el-Aynî'nin (öl. 855/1451) *el-Makâşidü'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye* adlı eserinin başlığı makâsıd kelimesini içerse de bu eser bilinen makâsıddan ziyade, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye'* sine yazılan bazı şerhlerdeki şevâhid beyitlerin açıklaması şeklindedir.

Makâsıd kavramının nahivde kullanıldığı ikinci anlamı ise yukarıda dile getirilen ve dilin felsefesini şekillendiren kesret-i isti'mâl, tağlîb, hamlen li'l-ekalli ale'l-ekser, tardan li'l-bâb, tahfîf, tenâsüb, münasebet (uyum/uygunluk), ihtisâr, def'an li'lebs gibi amaçlardır. *el-Elfiyye'* nin önemli şarihlerinden Şâtübî, nahiv ilminin iki tür kelâmı ihtiva ettiğini belirtmekte ve bunlardan birincisinin dili hata ve tahriften korumak amacıyla Araplar'ın kullanım ve konuşmalarının esas alınması gerektiğini belirterek, İbn Mâlik'in *makâsıdü'n-nahv* kavramından kastettiği mananın da bu olduğunu söylemektedir. İkinci türü nahivdeki kaidelerin usûl ve gayeleri ve Araplar tarafından konulan ölçütlerin illetleri şeklinde yorumlamaktadır. O, *el-Elfiyye'* ye yazdığı söz konusu şerhinde bu mananın şerhinin amacına daha çok uygun olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Makâsıdın bu anlamda kullanılması, kelimenin sözlük anlamıyla da paralel bir mana arz etmektedir. *el-Elfiyye'* nin şarihlerinden ve aynı zamanda müellifin oğlu İbnü'n-Nâzım da *makâsıdü'n-nahv* kavramını açıklarken *el-Elfiyye'* nin nahvin en büyük maksadını ihtiva ettiğinden benzerlerinden üstün olduğu şeklinde bir yorumda bulunmakta;³⁷ ancak İbnü'n-Nâzım nahvin bu büyük maksadının ne olduğunu açıklamamaktadır. Bununla birlikte, *el-Elfiyye'* nin şarihlerinden kimileri makâsıd tabirini açıklarken bunu nahvin maksad ve amaçları şeklinde yorumlamış,³⁸ kimileri de yukarıda belirttiğimiz her iki manaya işaret etmişlerdir.³⁹ İslâm tarihi ve Arap edebiyatı tarihine dair bibliyografik çalışmalarıyla tanınan Alman müsteşrik ve Sâmi dilleri bilgini Carl Brockelmann (öl. 1956) da nahvin makâsıdı tabirini kullanmıştır. Brockelmann Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb'* ını değerlendirirken, Arap gramerinin tüm konularını içine alan en eski eserin Sîbeveyhi'nin kitabı olduğunu ifade eder. Akabinde müteahhir âlimlerin, nahvin makâsıdı (amaçları)nın belirleme ve sınırlarının açıklığa kavuşturulması bakımından büyük katkılar sunduklarını; ancak kayda değer mülâhazalar ve yeni bakış açıları bakımından ona bir şey eklemediklerini belirtmektedir.⁴⁰

Öte yandan, kimi nahiv kaynaklarında bu disiplinin maksadı; konuşurken dili gramatikal hatalardan korumak şeklinde belirtilmiştir.⁴¹ Bu cümlenin içerdiği bilgiler dikkate alındığında ilgili

³⁶ Şâtübî, *el-Makâşidü's-şâfiye*, 1/20.

³⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbnü'n-Nâzım, *Şerhu'bnî'n-nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnû's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4.

³⁸ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih el-Mekkûdî, *Şerhu'l-Mekkûdî 'ale'l-Elfiyye*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 401.

³⁹ Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 1/19.

⁴⁰ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-maârif, 1959), 2/135.

⁴¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Taqrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/25; Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 126.

hususun Araplar'dan ziyade; Arap olmayanlar için geçerli bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu durum, nahvin tikel ve tümel meselelerinde görülen kaidelerinden ziyade doğrudan bu ilmin karakteristik özelliğini oluşturan 'rab olgusunun kullanımıyla ilintilidir. 'rab, Arap dili kurallarının arka planında yatan hikmeti, bu dilin sağlam sistemini ve Araplar'ın dildeki ifade gücünü yansıttığı için Arapçanın doğru kullanımını desteklemektedir. Konuşurken dili hatalardan koruma hususu, bazı kaynaklarda nahiv ilmini öğrenmenin faydası olarak belirtilmiş, Kur'an ve hadislerin doğru şekilde anlaşılması da bu fayda kapsamına alınmıştır.⁴²

Herhangi bir ilme başlamadan önce o ilim hakkında bilinmesi gereken, mahiyetinin anlaşılmasını sağlayan ve kaynaklarda "mebâdi'ü'l-'aşere" olarak tabir edilen on ilke bulunmaktadır. Bunlardan biri olan semere/fayda ilkesi makâsîd ile bağlantılıdır. Zira bu ilke Arap dili bilimleri— nahiv, belâgat, sarf ve diğerleri — özelinde söz konusu olunca düşüncelerde dolaşan ve ruhlarda yer eden duyguları, anlam olarak doğru, üslûp ve lafız açısından zarif, hayal gücü bakımından güçlü ifadelerle, akıcı, açık ve etkili bir biçimde anlatma yeteneğini güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan kelimenin 'rab ve binâ çerçevesinde merfûât, mensûbât, mecrurât ve meczûmât şeklinde taksimata tabi tutulması ve cümle öğelerinin takdim ve tehirinin yanı sıra nekrelik-marifelik, sayı ve cinsiyet bakımından uyumu sonucunda orta çıkan (fer'î/cüz'î) nahiv kaidelerinin konulmasındaki makâsîd olgusu, fayda ilkesine (konuşma ve yazıda dili hatalardan kuruma) karşılık gelmektedir. Ancak bu çalışmada tektik edilemeye tabi tutulan ve nahvin hükümlerinde güdülen ifâde, tahfîf, beyân ve tahsîs gibi makâsîdın ise genelde belâgatın meânî ilminde açıklandığı görülmektedir.

İlimlerin mukaddimesi/önsözü olarak da nitelendirilen⁴³ "mebâdi'ü'l-'aşere" Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân (öl. 1206/1792) tarafından nazım halinde şu şekilde sıralanmıştır:

إِنَّ مَبَادِي كُلِّ فَنٍّ عَشْرَةٌ الْحَدُّ وَالْمَوْضُوعُ ثُمَّ الثَّمَرَةُ
وَفَضْلُهُ وَنِسْبَةُ وَالْوَضِيعُ وَالاسْمُ الْاسْتِمْدَادُ حُكْمُ الشَّرَاحِ
مَسَائِلُ وَالْبَعْضُ بِالْبَعْضِ اِكْتَفَى وَمَنْ دَرَى الْجَمِيعَ حَارَ الشَّرَفَا

Her ilmin/sanatın ilkeleri ondur: Tanımı, konusu sonra semeresi,

Üstünlüğü, (diğer ilimlerle) ilişkisi, kurucusu, adı, kaynağı, şâriin (kanun koyucu) hükmü,

(Sonuncusu) konularıdır. Bunların bazıları diğerleriyle yetinir ve hepsini bilen, şerefe nail olur.⁴⁴

4. Arap Dili Gramerinde Makâsîdın Lafzî ve Mânevî Boyutu

Arap dünyasının modern dil çalışmalarının öncülerinden Temmâm Hassân (1918-2011) nahvin kaidelerini temellendiren ana illetlerini ele alırken bunları fayda, doğruluk ve yanlış anlaşılmayı önleme

⁴² Zeccâcî, *el-Îzâh fi 'ilelî'n-naħv*, 95.

⁴³ Muhammed b. Arafê ed-Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî 'alâ Muhtaşari'l-me'ânî li'Sa'deddîn et-Teftâzânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.) 1/132, 133.

⁴⁴ Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi's-Süllem li'l-Mollâvî* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 35.

diye üç amaç olarak açıklamaktadır. Bu amaçların dilcilerin yaptığı her türlü etkinliği yöneten genel bir ilke olarak görülmesi takdirinde, nahivdeki tüm yönlendirme/gerekçelendirme kurallarının bu ilke etrafında döneceğini ve hangi başlık altına alınırsa alınsın, Arap gramerindeki her bir kuralın bu üç amacı gerçekleştirmeye hizmet etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁵

Temâm Hassân'ın fayda, doğruluk ve yanlış anlaşılmayı önleme şeklinde dile getirdiği bu üç amacı ikiye indirmek mümkündür. Çünkü bunlardan doğruluk, müstakil bir amaçtan ziyade, diğer iki amaçla alakalıdır. Diğer taraftan nahiv kurallarının konulmasında güdülen maksatları temel iki başlıkta toplamak konunun bütünlüğü açısından, isabetli olacaktır. Bunlardan ilki, dilin -daha doğrusu dildeki kuralların- lafız boyutuyla ilgili olan tahfiftir. Tahfif genellikle kelime ve terkiplerdeki değişim ve dönüşümleri ifade eden olgularda uygulanır. Bu da daha çok i'lâlın türleri olan hazf (bir veya birden fazla harf, kelime veyahut cümlenin düşürülmesi) ve ibdâlin (kelimenin harfleri arasında kaynaşmanın ve uyumun sağlanması için bir harfin başka bir harfle değiştirilmesi) yanı sıra idgâm (aynı harflerin tekrardan kaynaklı dilde oluşan ağırlığın giderilmesini hedefleyen morfoloji ve kırâat terimi) ve fetha ile harekeleme formatında görülür. Tahfifin bu araçlarından ilk üçünün, daha çok sarf düzeyinde olup nahivle pek bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca, tahfif ile ilintili olsa da telaffuzdaki kolaylığı nedeniyle Araplarca sıklıkla başvurulan, doğal bir gelişim ile dilde yerleşik hale gelen ihtisâr (kelime veya cümleleri kısaltmak) ve benzeri stilistik kullanımlar da lafızla ilgili maksatlardandır. Sözgelimi gramerde hazf olgusunun olması, ism-i zâhir yerine zamirlerin kullanılması ve atıf edatları yoluyla tekrardan kaçınılması gibi hususlar bu maksadın bir göstergesidir. Süyûtî, ihtisârın Araplar'ın temel maksadı olduğunu, bu nedenle sözlerinin çoğunluğunun ihtisâr üzerine kurulduğunu ve Araplar'ın zamirleri ism-i zâhir yerine bu gayeyle kullandıklarını söylemektedir.⁴⁶

İkincisi, hükmü bildirmede bir faydanın olması anlamına gelen ifâde maksadında olduğu üzere, manayla alakalı gayelerdir. Nahiv ilminin birçok kuralının belirlenmesinde bu maksadı görmek mümkündür.⁴⁷ Örneğin, nekre ismin mübtedâ yapılmasının câiz olmayışı ifâde maksadına bağlanmıştır. Keza, haberin tanımı yapılırken, faydayı (manayı) tamamlayan parça olarak nitelendirilerek bu hususa dikkat çekilmiştir.⁴⁸ Zarf-ı zamanın somut varlıklar için haber yapılmaması örneğin يوم الجمعة محمد يا da محمد البارة gibi örneklerin nahiv açısından doğru olmaması da bu kuralın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Başka bir tabirle nahiv kurallarının belirlenmesinde mana boyutunun dikkate alındığını açıkça göstermektedir.

Arap dilinde "mana" ile alakalı öne çıkan temel maksatlardan biri de def'an li'l-lebstir. Oluşabilecek belirsizliğin/karışıklığın giderilmesi manasındaki bu maksad kurallarla tutarlı olmayan birçok morfolojik ve dilbilimsel olgunun açıklanmasında başvurulan bir dayanak olmuştur. Bu maksad genellikle takdîm-te'hîr, zikr ve te'kid gibi daha çok lafızlarla ilintili unsurlar vasıtasıyla gerçekleşir, ancak temel gaye manaya ilişkin karışıklığın giderilmesidir. Def'an li'l-lebs maksadı başta i'rab olgusunu oluşturan harf ve hareketlerin konulması olmak üzere pek çok konuda aranan bir maksattır.⁴⁹

⁴⁵ Temmâm Hassân, *el-Uşûl* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1420/2000), 189.

⁴⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/66.

⁴⁷ Mananın gramatikal etkisi konusunda bk. Rifat Akbaş, "Arap Dilinde Mananın Sentaktik Etkisi Üzerine", *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, 14/3 (2019), 420-432.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî İbn Mâlik, *el-Elfiyye* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şa'biyye, ts.), 9.

⁴⁹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/580-586.

Aynı şekilde, ism-i zâhir yerine zamirlerin kullanılması,⁵⁰ ikisinin ma'rife veya nekre olması durumunda haberin mütedânın önüne geçmesinin câiz olmayışı, ضَرَبَ مُوسَى عِيسَى örneğinde olduğu üzere, ikisinin maksûr isim olup hangisinin fâil hangisinin mef'ul olduğunu belirten lafzî veya mânevî herhangi bir karinenin olmaması halinde mef'ûlün fâilin önüne geçmeyişi ve عَمْرُو kelimesinden farkını belirtmek üzere عَمْرُو kelimesine “vâv”ın eklenmesi gibi hususlar da karışıklığı önlemek amaçlıdır.⁵¹

Literatürde tevâbi' olarak tabir edilen bedel, sıfat, atfû'l-beyân ve tekit başta olmak üzere zem ve medih fiileri, izafe gibi Arap gramerinin birçok konu ve kuralında bulunan beyân, îzâh ve tahsîs de manaya dair maksatlardandır. Kaynaklarda yer alan konular incelendiğinde belirsizlik ve anlaşılmağı gerektiren izmâr kable'z-zikrin yanı sıra, sıfat, bedel, te'kid, atfû'l-beyân, hal, temyiz ve izâfet gibi nahvin konu ve kaidelerinin pek çoğunda beyân ve îzâh maksadının gözetildiği görülmektedir. Zamîrû'l-fasl, sıfat, izafe, haber ve mef'ûl gibi unsurların takdiminde tahsîs amaçlanmaktadır. Hâl, mef'ûlün mutlak, sıfat, kase, taaccüb, mübalağa sîgaları, ve mübâlâğa-i ism-i fâil başta olmak üzere nahiv ilminin bazı konu ve kaidelerinde mübâlâğa ve te'kidin de manaya ilişkin birer maksad olarak öne çıktıkları söylenebilir. Manayla ilgili maksatlardan bir diğeri de münâsebet/uygunluktur. Bu amaç sarf ve nahiv gibi dilin tüm düzeylerinde geniş bir yaygınlığı bulunup hareke, harf, kelime ve cümle bazında tatbik edildiği görülmektedir.

5. Makâsîd Perspektifinde Nahiv, Fıkıh ve Belâgat İlişkisi

Arap dili gramerinin kural ve konularını makâsîd bağlamında değerlendirirken bunları, fıkihtakine benzer zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçlü bir taksime tabi tutmak mümkündür. Çünkü nahiv ilminin kural ve konuları önem derecesi açısından farklılık arz edebilir. Kimi kurallar anlamı doğrudan değiştirecek boyutta olduğundan diğelerine göre daha fazla önemlidir. Bunun aksine bazı konuları da bilinmediği takdirde manaya herhangi bir hâle getirmediğinden pek mühim görülmemiştir. Aynı şekilde, nahiv kurallarını usûl ve furû' ya da külliyyât ve cüz'iyât şeklinde genel olarak iki kategoriye ayırmak mümkündür. Nitekim kimi klasik nahiv kaynaklarında konuların önem derecesine göre umde (isnad olgusunun tarafları) ve fadle/fazla (mef'ûl, hal, temyiz ve müstesnâ gibi isnad olgusunda bir etkisi olmayan unsurlar) ya da asıl ve fer' diye ikiye ayrılması da bu çerçevede ele alınabilir.⁵² Bu doğrultuda Şâtîbî'nin nahvin zarûriyyâtı/zaruri konuları diye kullandığı tabir dikkat çekmektedir.⁵³ Nitekim Şâtîbî, İbn Mâlik'in bazı konuları *el-Elfiyye'*ye almayıp dışarıda bırakmasını, bunların zarûriyyât kategorisinde yer almadıkları şeklinde gerekçelendirerek açıklamaya çalışması da bu bakış açısını yansıtmaktadır. Daha ileri bir seviyeden bakılacak olursa nahvin maksadı, dili hatalardan korumak şeklinde belirtilmiştir. Fıkıhtaki zarûriyyât-ı hamse olarak ifade edilen akıl, can,

⁵⁰ Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî, *Risâletü'l-melâ'ike*, thk. Muhammed Selim el-Cündî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 64; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/583.

⁵¹ Lafız ve mâna ile ilgili maksatlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülalîm, "Fi'l-Makâşidü'l-Âmme li'n-Nahvi'l-Arabî: Rü'ye Cedîde li'l-İleli'n-Nahviyye", 77-111.

⁵² Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, ts.), 1/198; Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Aliyyüddîn (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1420), 1/46; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dâru't-Türâs, 1980), 2/155; Ebû'l-Faql Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi' fi'n-naħo*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2011), 1/224, 2/5.

⁵³ Şâtîbî, *el-Makâşidü's-şâfiyye*, 1/19, 9/484.

mal, nesil ve dinin korunmasına benzer gramerdeki maksad, dili hatalardan korumak şeklinde ifade edilmiştir. Bu noktadan hareketle, nahiv ilminin makâsıdını, dilin korunması ve ıslahı şeklinde beyan etmek mümkündür. Nitekim onun bu yönüne dikkatleri çekmek için “sarf ilimlerin annesi; nahiv ise onların babasıdır”⁵⁴ şeklinde bir söylem de geliştirilmiştir. Bu söylemle aynı zamanda nahvin diğer ilim dalları arasındaki önemli konumuna vurgu yapılmıştır.

Nahiv ilminin belâgatle irtibatı irdelendiğinde bunun meânî disiplini özelinde ve makâsıd düzeyinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zira belâgat (meânî), nahvin pek çok kaidelerini anlamlandırmak suretiyle belli bir mantığa oturttuğu için bir nevi onun felsefesini yapmaktadır. Şöyle ki nahiv kaynaklarında bu ilme ait kaidelerin arka planında yatan hikmet ve gayenin yeterince veya ayrı başlıklar altında açıklanmadığı görülmektedir. Cümlede fâilin, mübtedâ veya haberin nasıl geleceğine dair verilen bilgilerin veya mef’ul ve benzeri öğelerin (müteallikat) tespitinde yapılan açıklamaların nahvin maksadını ortaya koymayı amaçlamadığı açıktır. Sözelimi, bu kaynaklarda fâ’il, nâib-ı fâil, mübtedâ-haber vb. unsurlar hazif, zikir, takdim veya te’hir gibi olgular bağlamında konu edilirken ancak neden zikredildiği, neden cümleden düşürüldüğü ya da takdim veya te’hir edildiği hususları pek fazla konu edinmemektedir. Bununla birlikte, tüm bunların arka planında yatan sebep ve gayeleri açıklayan belâgatın meânî ilmidir. Başka bir tabirle, nahvin bittiği yerde belâgat devreye girmektedir. Bu açıdan bakıldığında, nahiv ve belâgat, Arap dili ve edebiyatının anlaşılmasında birbirini tamamlayan iki önemli disiplin olarak görülebilir.

Fıkıh usûlünde maksadı ifade eden pek çok kaidenin nahiv ilminde de benzerlerinin bulunduğu görülmektedir. Meselenin anlaşılması açısından burada başta tahfif olmak üzere birkaç örneğe yer vermek yerinde olacaktır. Örneğin, fıkhıdaki “meşakkat kolaylığı celp eder”⁵⁵ meşhur küllî kaidesinin nahivdeki karşılığı, tahfif olgusu olarak belirtilebilir. Tahfif olgusunun harf, kelime ve cümle düzeyinde Arap dilinin birçok kuralının izahında gerekçe gösterildiği dolayısıyla bu ilmin makâsıd boyutuyla ayrılmaz bir parçası olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde, Arap dilindeki tahfif olgusu bu dilin mantığını ve bir nevi karakterini yansıtmaya bakımından da önem arz etmektedir. Arap dili ve edebiyatı ünlü âlimlerinden İbn Cinnî (öl. 392/1002), gramer illetlerini konu ederken nahivcilerin illetlerinin, fıkıhçılardan çok kelâmcıların illetlerine yakın olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Ancak İbn Cinnî’nin dile getirdiği bu hususun illetin de illeti niteliğindeki makâsıd düzeyinde bir değerlendirme olmadığı aşikardır.

Özetlemek gerekirse; Arap dil grameri kaideleri anlamlandırılmaya çalışılırken fıkıh-fıkıh usûlüne benzer veya bu ilmin kaidelerine paralel bir anlayışın olduğu sezilebilir. Dolayısıyla, nahiv kaidelerini anlamlandırma noktasında oluşan malzeme incelendiğinde, kimi kaidelerin gerekçelendirilerek anlaşılabilir bir zemine oturtulmaya çalışıldığı kiminin de semâî denilerek gerekçesiz bırakıldığı görülmektedir. Nahivdeki semâî diye nitelendirilen dilsel malzeme akıl yürütme yoluyla tesbit edilemediğinden genelde gramercilerin ilgisi dışında kalmıştır. Şâtıbî’nin

⁵⁴ Ebü’d-Diyâ’ el-Kâdirî er-Rıdavî el-Attârî, *Merâhu’l-ervâh ma’a hâşiyeti Diyâ’ü’l-işbâh* (Karaçi-Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 2012), 3.

⁵⁵ Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991), 1/49; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi’l-kavâ’id*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd (Küveyt: Vizâretü’l-Evkâfi’l-Küveytiyye, 1985), 3/169.

⁵⁶ İbn Cinnî, *el-Haşâ’iş*, 1/165.

deyimiyle nahivci bizzat kurallı ve standart olanla ilgilenir, (genelde istisnâî kullanım ve düzensiz birtakım örnekler şeklindeki) semâî özellikle şaz olanla ilgilenmesi ancak dolaylı yollardır.⁵⁷ Bu bakımdan Arap dilindeki şaz kullanımların makâsîd çerçevesine girmediğini ifade etmek mümkündür. Kendisi de bir tür gerekçe olmakla birlikte hazf, ihtisâr vs. illetlerle ta'lîlin cereyan edemediği ve Araplar'ın kullanımına bağlanan semâ'a dayalı kaideler büyük bir yekûn tutmaktadır. Bu açıdan nahiv ilmindeki kıyas ve sema'⁵⁸ olgularının usûlü fıkhîtaki ta'lîfî ve ta'abbüdî kavramları ile benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Arap dili ve belâgatı kaynaklarında makâsîd tabiri başta olmak üzere ondan türetilen kasd ve maksûd kelimeleri ile bu anlamda kullanılan ve dilin doğal mecrasındaki seyrine yön veren illet (ç. ilel), ğarad (ç. aġrâd) ve murâd gibi literatürdeki kimi kavramlar nahiv ilminin kendine özgü bir tür makâsîd anlayışının varlığını göstermektedir. Metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında nahvin gayelerinin göz önünde bulundurulduğu görülmekle birlikte isimlendirme noktasında İbn Mâlik ve Şâtîbî dışında kayda değer bir girişimden bahsetmek mümkün değildir.

Klasik nahiv kaynaklarında yapılan incelemeler sonucunda makâsîd çerçevesinde değerlendirilebilecek illetlerin daha çok satır aralarında işlendiği görülmüştür. Bu minvalde ortaya çıkan ve Arap dili gramerindeki makâsîd anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilecek kavram ve olguları iki kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi sebep kategorisinde yer alıp nahiv ilminin ilgi alanına giren kesret-i isti'mâl, taġlîb, hamlen li'l-ekall ale'l-ekser, tardan li'l-bâb gibi illetlerdir. İkincisi ise gaye kategorisinde yer alan ve genelde belâgat ilminin konu edindiği tahfîf, tenâsüb, münasebet, ihtisâr, def'an li'l-lebs gibi lafzî maksatlar ile ifâde, beyân, îzâh ve tahsîs şeklindeki manevî maksatlardır. Bununla birlikte, Arap dilbilimleri arasında kritik bir öneme sahip nahiv ilmini ve onun yapısını teşkil eden konu ve kaideler fıkıh ilmindekine benzer zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulabilir. Başka bir ifadeyle, fıkha mahsus bu üçlü tasnif Arap diline uyarlanarak nahvin konuları bu çerçevede tanzim edilebilir.

Nahiv ile belâgat arasındaki ilişki, her iki disiplinin amaçları çerçevesinde incelendiğinde, bu bağlantının özellikle makâsîd düzeyinde olduğu söylenebilir. Belâgatın meânî ilmi, Arapça dilbilgisi kurallarının arkasındaki nedenler ve amaçlar konusunda derin bir anlayış sunarak nahvin yapısını oluşturan kuralların uygulama sebeplerini ve bu kuralların dil üzerinde yarattığı etkileri açıklar. Dolayısıyla belâgatın aslında dildeki kuralların arka planında yatan maksatları belirlemek suretiyle nahvin bir nevi felsefesini yaptığını söylemek mümkündür. Çünkü nahiv kaynaklarında, cümle yapısını belirleyen ve kelimeler arasındaki ilişkileri düzenleyen i'rab gibi dilbilgisi kurallarının ayrıntıları verilirken bu kuralların arkasındaki derin hikmet ve amaçlar genellikle açıklanmamıştır. Başka bir ifadeyle, bu kaynaklarda fâ'il, nâib-i fâ'il, mef'ul, mübtedâ-haber gibi unsurların metindeki konumu ele alınmış ancak; maksadı içeren detaylar genellikle işlenmemiştir.

Öte yandan nahvin maksatları Arap dil gramerinin kaidelerini anlamlandırma noktasında fıkıh usûlü ile benzer bir yaklaşım gösterir. Bu bağlamda, nahiv kaideleri analiz edilirken kimi kurallar

⁵⁷ Şâtîbî, *el-Makâşidü's-şâfiye*, 9/13.

⁵⁸ Nahivde kıyas ve sema' kavramları için bk. Şâtîbî, *el-Makâşidü's-şâfiye*, 3/456-458.

mantıklı bir zeminde gerekçelendirilerek açıklanmaya çalışılmış, diğerleri ise "semâ'î" olarak adlandırılıp herhangi bir gerekçe sunulmadan Araplar'ın kullanımına havale edilmiştir. Günümüzde Arapça eğitimi veren kurumlarda müfredat kitapları ve okutulacak konular belirlenirken önem derecelerine göre bazı konular kapsam dışı bırakılarak yukarıda dile getirilen zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki bir üçlü tasnif uygulanabilir. Arap dili makâsıdının alt başlıklarını oluşturan tahfîf, tenâsüb, münasebet, ihtisâr, def'an li'l-lebs gibi lafızla ve ifâde, beyân, îzâh, tahsis, mübâlağa ve te'kîd gibi manayla ilgili olgulardan her biri yapılabilecek yeni çalışmalar için konu teşkil edecek niteliktedir.

Kaynakça

- Abdülalîm, Mustafa Ahmed. "Fi'l-Makâşidî'l-Âmme li'n-Nahvî'l-Arabî: Rü'ye Cedîde li'l-İleli'n-Nahviyye". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 65/3 (2005), 69-123.
- Abdünnebî Nekkî, el-Kâdî Abdünnebî b. Abdürresûl el-Ahmed. *Düstûrî'l-'ulemâ'-Câmi'u'l-'ulûm fî iştilâhâtî'l-fünûn*. çev. Hasan Hânî Fahs. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Cem'i'l-cevâmî'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Attârî, Ebü'd-Diyâ' el-Kâdirî er-Rıdavî. *Merâhu'l-ervâh ma'a hâşiyeti Diyâ'ü'l-işbâh*. Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Medîne, 2012.
- Akbaş, Rifat. "Arap Dilinde Mananın Sentaktik Etkisi Üzerine". *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, 14/3 (2019), 415-439.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *Resâ'il fi'l-luğa*. thk. Velîd Muhammed es-Serâkibî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2007.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 5. Basım, 1959.
- Derîn, Muhammed Ammâr. "el-Makâşid ve eserühâ fi'd-dersi'n-nahvî inde Ebî İshâk eş-Şâtübî". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye* 2/69 (1444), 119-198.
- Dunkûz (Dikgöz), Şemseddin Ahmed. *Şerhân 'alâ Merâhi'l-ervâh fî ilmi's-sarf*. Kahire: Mektebetü ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 3. Basım, 1959.
- Düsûkî, Muhammed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Düsûkî 'alâ Muhtaşari'l-me'ânî li'Sa'deddîn et-Teftâzânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Esterâbâdî, Hasan b. Muhammed b. Şerefşah. *Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Abdülmaksûd Muhammed Abdülmaksûd. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vd. 16 Cilt. Mısır: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Telif ve't-Terceme, ts.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn müratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Hatîb el-Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân. *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Haşâ'îş*. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sâlik ilâ halli Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed b. Avd b. Muhammed es-Sehli. 2 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1954.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *el-Elfiyye*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şa'biyye, ts.
- İbnü'l-Verrâk, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. el-Abbâs. *İlelü'n-nahv*. thk. Mahmûd Câsim ed-Dervîş. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu'bni'n-nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyünû's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

- Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Risâletü'l-melâ'ike*. thk. Muhammed Selîm el-Cündî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhu't-ţîb min ğuşni'l-Endelüsü'r-raţîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ĥaţîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Aliyyüddîn. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1420.
- Mekkûdî, Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih. *Şerhu'l-Mekkûdî 'ale'l-Elfiyye*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Nâzirü'l-ceyş, Muhibbüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed el-Halebî. *Temhîdü'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. 11 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428.
- Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-makâşid inde'l-İmâm eş-Şâţîbî*. Herndon: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 4. Basım, 1995.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Süllem li'l-Mollâvî*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1357/1938.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'aşî. *Tertîbü'l-'ulûm*. thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil. *el-Muĥîţ fi'l-luġa*. thk. Muhammed Hasan Âlü Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1994.
- Sevdi, Ali. *Kur'ân Gramerinin Teorisi ve Felsefesi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Sevdi, Ali. "Arap Gramerinin Disiplin Edilişinde Kur'an'ı Kaynak Oluşu Üzerine Klasik ve Modern Dilbilimciler Bazında Bazı Mülâhazalar", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 7/2(2023), 766-793.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *Kitâbü Sîbeveyhi*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1316.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi'*. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Behcetü'l-Merzîyye*. thk. Mustafa Hüseyinî Deştî. Kum: Mektebetü'l-Müfîd ve'l-Fîrûzâbâdî, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naĥv*. thk. Abdülilâh Nebhân vd. 4 Cilt. Dımaşık: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşık, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi uşûli'n-naĥv*. thk. Salahuddin el-Havvârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fađl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi' fi'n-naĥv*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 2011.
- Şâţbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Makâşidü's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâşati'l-kâfiyye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin vd. 10 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 2007.
- Şâţbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfaqât fi uşûli's-şer'i'a*. thk. Hâlid Abdülfettâh Şibl. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1999.
- Temâm Hassân. *el-Uşûl*. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1420/2000.
- Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İzâh fi 'ileli'n-naĥv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'n-Nefâ'is, 1986.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*. thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd. 3 Cilt. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 2. Basım, 1985.



Dil Ekollerinin İhtilaf Ettiği Yerlerde Taberî'nin Tercih Metodu: Nisâ Suresi Bağlamında
Tabari's Preference Method in Places Where Language Schools Disagree: In the Context of Surah
An-Nisa

Zahit KAPLANGÖZ

Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric

e-posta: zkaplangoz@gmail.com

Orcid: 0000-0003-3789-0951

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Zahip Kaplangöz. "Dil Ekollerinin İhtilaf Ettiği Yerlerde Taberî'nin Tercih Metodu: Nisâ Suresi Bağlamında". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 56-74. <https://doi.org/10.34085/buifd.1544398>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bilindiği üzere dil ekolleri Arap dilinin korunması ve gelişmesi adına önemli roller icra etmiştir. Bu bağlamda ilk dil ekolleri olan Basra ve Kûfe ekollerinin dile yaklaşımları ve bunun neticesinde ortaya koydukları farklı ilkeler Arap dilinin yorumlanmasında ihtilaflara sebep olmuştur. Bu ilkelerin en temeli her iki dil okulunun dilde kaynaklık teşkil eden Arap kabilelerine farklı yaklaşımlarıdır. Basra ekolü sadece bedevî Araplar arasında kullanılan dili kaynak olarak görürken, Kûfe ekolü bedevî olsun medenî olsun genel olarak Araplar arasında kullanılan dili kaynak olarak görmüşlerdir. Buna göre Basra ekolü dilin yapısını, asıl gördükleri bedevi dilinden kıyas ederek ortaya çıkardıkları kurallarla inşa etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Basra ekolünde kuralların ağırlığı Kûfe ekolüne göre daha çok hissedilmiştir. Oysa Kûfe ekolünde kuralların tespiti belirli bir zümreyle sınırlı kalmadığı için dilde daha esnek bir yaklaşım görülmektedir. Bu doğrultuda Kur'an'ın dilsel bağlamda tefsirine önem vermesi açısından Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinin incelenmesi önem arz etmektedir. Taberî tefsirinde, ayetleri gramatik açıdan tahlil etmekte, anlamı ve yapısına göre bazı kelimeleri incelemekte, Kur'an'ın kıraatlerinden ve Arap lehçelerinden faydalanmakta, ayetlerin ı'rabını yaparken farklı görüşleri delilleri ile birlikte tartışmaktadır. Diğer bir deyişle bu tefsir kendinden önceki ilmi birikimi bir araya getirmiş ve kendinden sonraki eserlere de zikredilen birikimin aktarılmasına vesile olmuştur. Bu çalışma İslamî ilimler açısından önemli bir şahsiyet olan Taberî'nin dil ekollerinin ihtilaf ettiği yerlerde yapmış olduğu tercihleri ve bu tercihlerde var olan metodu ortaya çıkartmayı amaçlamaktadır. Çalışma öncelikle Taberî öncesi dil ekollerinin ihtilaf ettiği konulardaki görüşlerin ön plana alınması ardından Taberî'nin yaklaşımının tahlili üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda çalışmada Taberî'nin tevil metotlarından bağlam, zahir anlam, Arapların yaygın sözleri, hadis ve onun yapmış olduğu dilsel kıyas gibi temel kriterlerin aynı zamanda onun söz konusu ihtilafı yerlerde tercih metodunun da temel kriterleri olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Taberî, Basra Ekolü, Kûfe Ekolü, Bağlam

Abstract

As is known, language schools have played important roles in the preservation and development of the Arabic language. In this context, the approaches to language of the first language schools, the Basra and Kufa schools, and the different principles they put forward as a result, have caused disagreements in the interpretation of the Arabic language. The most fundamental of these principles is the different approaches of both language schools to the Arab tribes that constitute the source of the language. While the Basra school saw only the language used among the Bedouin Arabs as a source, the Kufa school saw the language used among the Arabs in general, whether Bedouin or civilized, as a source. Therefore, the weight of the rules was felt more in the Basra school than in the Kufa school. However, since the determination of the rules was not limited to a certain group in the Kufa school, a more flexible approach is seen in the language. In this context, it is important to examine the interpretation of Tabari (d. 310/923) in terms of the importance he attaches to the interpretation of the Quran in a linguistic context. In his interpretation, Tabari analyzes the verses grammatically, examines some words according to their meaning and structure, makes use of the readings of the Quran and Arabic dialects, and discusses different views with evidence while making the ı'rab of the verses. This study aims to reveal the preferences of Tabari, an important figure in terms of Islamic sciences, in areas where the language schools differed and the method present in these preferences. The study first focuses on the analysis of Tabari's approach after highlighting the opinions where the language schools differed before Tabari. In this context, it has been claimed in the study that Tabari's basic criteria of interpretation methods such as context, apparent meaning, common words of the Arabs, hadith and linguistic comparison he made are also the basic criteria of his method of choice in the controversial places in question.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tabari, Basra Schools, Kufa Schools, Context

Giriş

Arapça'nın İslam'ın temel metni olan Kur'an ve hadislerin dili olması, daha ilk dönemlerinden itibaren üzerinde yoğun çabaların sarf edilmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte fetihlerle birlikte Arap olmayan milletlerin İslam topraklarına dahil edilmesi, Arapçanın orijinalliğinin bozulma tehlikesini ortaya çıkarmıştır. Basra'da Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) Kur'an'ın harekemesi ve Arap dilinin ilk esaslarını ortaya koymaya çalışması, bu sorunlara engel olmak bağlamında örnek olarak gösterilebilir.¹ Onun ve öğrencilerinin kurdukları Basra ekolünden yaklaşık bir asır sonrasında Kûfe'de Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.189/805) öncülüğünde Kûfe ekolü ortaya çıkmıştır. Her iki ekolün dile farklı yaklaşımları kendilerinden sonra gelen dil alimlerini etkilemiştir.²

Hicri üçüncü yüzyılda tefsir, hadis, tarih gibi pek çok alanda öne çıkmış Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) Arap diline dair görüşlerini onun meşhur eseri *el-Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an* adlı tefsirinde görmek mümkündür. Bu eserinde Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ (dilciler) ifadesiyle yer vermiştir. Bu ifade, tefsirinde 421 kez geçmektedir. Ayrıca tefsirinde 200 kez civarında بَعْضُ نَحْوِي الْبَصْرَةِ (Bazı Basralı nahivciler) ifadesi, 150 نَحْوِي الْكُوفَةِ (bazı Kûfeli nahivciler) ifadesi bulunmaktadır.³ Buna ek olarak onların ihtilaf ettikleri konuları özellikle belirtmiş ve bu hususta kendi görüşünü zikretmekten de geri durmamıştır.

Üzerinde yüzlerce araştırma yapılan bu mümbit eser hakkında konumuzla paralel olmak üzere yapılan çalışmaları zikretmekte fayda vardır. Bu bağlamda ilk olarak zikredilmesi gereken çalışma Atik Aydın'ın *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* isimli çalışmasıdır. Bu çalışmasında Taberî'nin Kur'an'ı yorumlarken kullandığı yöntemlere dikkat çekilmiştir. Burada ele alınan zahir anlam, bağlam, siyak-sibak gibi konuları inceleyen Aydın, Taberî'nin tevil anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴ Burada zikredilen konulara temas edilen bu çalışmamızda ise Taberî'nin tevil anlayışından ziyade zikredilen dil ekollerinin görüşleri çerçevesinde dil tercihi ele alınacaktır. Bu şekilde onun tevil anlayışının ihtilafı olan dilsel konulardaki tercihi ne derece etki ettiği ortaya konulacaktır. Aydın'ın bu konuyla alakalı *İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri* bir diğer çalışması daha mevcuttur. Bu araştırmasında genel olarak Taberî'nin Basra ve Kûfe ekollerine yaklaşımı incelemiş, her iki ekolden kabul ve reddettiği görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır.⁵

Çalışmamızın öncüsü niteliğinde olan bir diğer çalışma ise Mustafa Kartal'ın *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer* çalışmasıdır. Çalışmasında Taberî tefsirinde bulunan sarf ve nahve dair konuları inceleyen Kartal, "Taberî'nin Dil Tercihlerindeki Temel Kriterler" adlı özel konu başlığında ise Aydın'ın ele aldığı kriterlere benzer konular üzerinden Taberî'nin ayetlere yaptığı yorumlardaki genel görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁶

Konumuzla alakalı Salih Çağan'ın *Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Dil İhtilaflarının Et-Taberî'nin Tefsirine Yansımaları* adlı çalışması da zikredilmelidir. Burada öncelikle Basra ve Kûfe ekollerinden bahseden Çağan, Taberî'nin tefsirinde bulunan dil ekollerinin isim cümlesi, zamir, hal, fiil cümlesi vb. nahiv konuları hakkındaki görüşlerine yer vermiştir.⁷ Bu çalışma ise Taberî'nin tefsirinde bulunan ekollerin görüşleri değil, bu ekollerin ihtilaf ettikleri konularda Taberî'nin tercih metodunu ortaya

¹ Hulûsi Kılıç, "Basriyyûn" (Erişim 6 Kasım 2024).

² Hulûsi Kılıç, "Kûfiyyûn" (Erişim 6 Kasım 2024).

³ Atik Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri", *Nüşa* 33 (2011), 43.

⁴ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 108-155.

⁵ Aydın, "İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri".

⁶ Mustafa Kartal, *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 122-147.

⁷ Salih Çağan, *Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki dil ihtilaflarının et-Taberî'nin tefsirine yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

koymaya çalışmıştır. Çalışma bu açıdan Aydın ve Kartal'ın da işaret ettiği bağlam, zahir anlam, hadis metinlerinde geçen ifadeler, Arapların yaygın sözlerine ittiba ve Taberî'de kıyas kriterler üzerinden ele alınmıştır. Ancak burada ifade edildiği üzere bu değerlendirme Aydın ve Kartal'da olduğu üzere doğrudan Taberî üzerinden değil de Taberî öncesi Basra ve Kûfe ekollerinin görüşleri öncelenecek ve Taberî'nin bu görüşler üzerinden değerlendirilmesi şeklinde olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise Taberî'nin pek çok kere zikrettiği ekollerin görüşlerinin tek tek ele alınmasının zorluğudur. Bu sebepten ötürü çalışma Nisâ süresi ile sınırlandırılmıştır.

1. Bağlam

Belagat alimlerince لَكَلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ “Her bir konumun kendine has bir sözü vardır”⁸ ifadesiyle dikkat çekilen aynı zamanda siyak ve sibak kavramları ile incelenen “bağlam” mefhumu bir metnin anlaşılmasında kilit rol oynar. Siyak ve sibak mefhumlarına nahivde önceleri hafz, takdim tehir gibi konular işlenirken işaret edilmiştir. Örneğin fiillerin hazfedilmesi konusunda Hanif olan İbrahim’in dinine (tabi olun)⁹ ayetinde hazfedilen اتَّبِعُوا “tabi olun” fiili bu ifadenin öncesinde geçen كُونُوا Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız¹⁰ ifadesinden anlaşılmalıdır.¹¹ Yine konuşmanın öncesindeki durumun konuşmayı etki etmesi de bu doğrultuda düşünülmüştür. Bu durum kendisine yönelen birisini gören bir kimsenin خَيْرٌ مَقْدَمٌ “hoş geldin” sözünü söylemesi gibidir. Çünkü burada görme hali cümledeki olması gereken قَدِمْتَ “geldin” fiilinin yerine geçmiştir.¹² Konumuzda inceleneceği haliyle bir sözün önceki ve sonraki cümlelerinin bilinmesinin önemi ise özellikle usûl alimlerince dikkat çekilen bir husustur. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bir hadis ravisinin rivayet edeceği hadisin öncesinde ve sonrasında söylenen sözleri bilmesi gerektiğine işaret etmiş bunu ise önceden söylenen sözlerin rivayet edilecek sözün anlaşılmasında etkisinin bulunmasıyla gerekçelendirmiştir.¹³

Burada zikredilen bağlama dair görüşlerin izlerini Taberî'de de görmek mümkündür. O, farklı dil görüşlerini yorumlarken Kur'an'daki bağlama en uygun olanını tercih etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu hususta عَنْ مَوَاضِعِهِ الْكَلِمَ مَنْ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ أَهْلِ الْيَهُودِ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مَنْ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ Kaydırıp tahrif ederler¹⁴ ayeti zikredilebilir. Bu ayetin irab olarak neye tekabül ettiği tartışılmıştır. Kûfe ekolünün kurucularından Ferrâ (ö. 207/822), zikredilen ayetin iki şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. İlkinde burada zikredilen “Yahudiler” lafız bir önceki ayet olan أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ Kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun¹⁵ ayetinde bulunan “kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olan” kimselerden bedeldir. Buna göre cümle أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ “G görmüyor musun kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olan Yahudilerden öyleleri var ki, kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler” şeklinde olabilir. İkinci yoruma göre bu cümle bağımsız bir cümle olup يَحْرَفُونَ “tahrif ederler” fiilinden önce mahfuz bir مَنْ ismi mevsul olarak bulunmaktadır. Buna göre يَحْرَفُونَ ile başlayan cümle sıla cümlesi olacaktır. Anlam ise “Yahudilerden bazıları kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler” şeklinde olacaktır. Bu kullanım Araplar arasında yaygındır. مِمَّا يَقُولُ ذَلِكَ “bizden bunu söyleyenler vardır” ifadesinde aslında mahzûf bir

⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *Resâ'îlu'l-Câhiz* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1384/1964), 2/93; Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 3/14.

⁹ Bakara 2/135.

¹⁰ Bakara 2/135.

¹¹ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/257.

¹² Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye, ty.), 1/265.

¹³ İbnu't-Tilmissânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Fihri, *Şerhu'l-Me'âlim fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1419/1999), 2/204.

¹⁴ Nisâ 4/46.

¹⁵ Nisâ 4/44.

من vardır. Cümle, *فَطَلُّوا، وَمِنْهُمْ دَمْعُهُ سَابِقٌ لَهُ وَأَخْرَجْتُ بِالْعَيْنِ بِالْهَمَلِ* şeklinde ki böylece *“bizden”* ifadesi *مِنْ* lafzını kapsar.

فَطَلُّوا، وَمِنْهُمْ دَمْعُهُ سَابِقٌ لَهُ وَأَخْرَجْتُ بِالْعَيْنِ بِالْهَمَلِ

Devam ettiler... Onlardan bazıları gözyaşlarına engel olamazken diğerleri daha fazla ağlarız diye göz yaşlarına engel oluyorlar¹⁶

Yukarıdaki beyitte geçen *مِنْ* sözlerinde *مِنْ* şeklinde mahfuz bir *مِنْ* ism-i mevsul olarak bulunur. Ancak Ferrâ, ism-i mevsul olan *مِنْ*'in hazfedilmesini ancak ona işaret eden ve zikredilmesine gerek kalmayan bir *مِنْ* harfinin bulunmasına bağlar. Diğer durumlarda *مِنْ* harfinin hazfedilmesini doğru bulmaz.¹⁷ Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830 [?]), bu konuda *يُخْرَفُونَ* fiilinden önce mahfuz bir *مِنْ* “kavim” lafzı bulunduğunu belirtir.¹⁸ Bu yorum aynı zamanda Sibeveyhi'nin konuya dair görüşüyle benzerdir. Nitekim o, bu gibi yerlerde mevsufun hazfedilip yerine sıfatın geçebileceğini bildirmiştir. Şahit olarak şairin şu beytini göstermiştir:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا تَارَتَانِ فَمِنْهُمَا أَمُوتُ وَأُخْرَى أَبْتِغَى الْعَيْشَ أَكْذَحُ

Zaman ancak iki türdür. İlkinde ölürüm diğerinde ise yaşamak için canla başla çalışırım

Şiirde zamanın *تَارَتَانِ* “iki tür” olduğundan bahsedilip ilk türden bahsedilmeden doğrudan *“ölürüm”* ifadesiyle ona atıfta bulunmaktadır. Oysa burada *تَارَةً تَارَةً* şeklinde mafuz bir *تَارَةً* lafzı olması gerekmektedir. Buna göre *تَارَةً* mevsuf *أَمُوتُ* ise cümle olarak sıfattır.¹⁹ Buna göre Basra ekolü bu gibi yerlerde mevsufun hazfedilmesini kabul ederken Kûfe ekolü yukarıda bahsedilen sınırlı durumlarda mevsulun hazfedilmesini kabul etmişlerdir.²⁰ Taberî ise söz konusu ayet hakkında, Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine yer verdikten sonra burada zikredilen ilk görüşü yani *مِنْ* ifadesinin *أَلَمْ* *مِنْ* *الَّذِينَ هَادُوا* ifadesinin *أَلَمْ* *مِنْ* *الَّذِينَ هَادُوا* sözünün devamı olmasını tercih etmiştir. Taberî'nin tercih sebebi ise burada zikredilen zümrenin hiçbir kuşku olmaksızın Yahudiler olmasıdır. Böylece her iki ayet arasındaki hem haber verilenler hem de onların sıfatları uyusmaktadır. Bu duruma işaret eden Taberî, ayetin bağlamının açık bir şekilde ortaya çıktığı bu gibi yerlerde hazfedilmiş lafzın bir önemini olmadığını belirtmektedir.²¹ Bu açık ifadelerden Taberî'nin dil tercihlerinde, bağlamın önemi ortaya çıkmaktadır.

Taberî, herhangi bir ayet hakkında kıyas veya bağlam açısından farklı yorumlanabilen iki yorumdan bağlama uygun olanı tercih etmeye daha yakındır. Burada kıyas ile kastedilen durum, genel olarak kabul edilen dil kurallarından kıyas edilerek var olan ayeti yorumlamaktır. *Allah يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ* *sizlere açıklamak istiyor²²* ayetindeki *لِيُبَيِّنَ* ifadesinde yer alan lâm harfinin neye tekabül ettiğine dair dil ve tefsir alimleri arasında bir tartışma mevcuttur. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferrâ buradaki lâm harfinin fiilleri masdar yapan *أَنْ* yerine kullanıldığını belirtmektedirler. Buna göre Araplar özellikle *أَرَادَ* “isteme” ve *أَمَرَ* “emretme” fiilleriyle birlikte kullanılan lâm harfini fiilleri masdar yapan *أَنْ* harfinin yerine kullanmaktadırlar. Nitekim *Allah يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ* *Allah'ın nurunu söndürmek isterler²³* ve *يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا*

¹⁶ Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî Ebû Nasr el-Bâhilî, *Divânu Zürrumme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*, thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih (Cidde: Mu'essesetu'l-İmân, 1402/1982), 1/141.

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el- Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1403/1983), 1/271.

¹⁸ Ebu'l-Hasen el-Mucâşî'î el-Belhî el- Ahfeş el-Evsat, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Kırâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990), 1/259.

¹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/346.

²⁰ Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Ali el-Halebî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. Emîl Bedî Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/255.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 7/102.

²² Nisâ 4/26.

²³ Saff 61/8.

الله نُورُ الله Allah'ın nurunu söndürmek isterler²⁴ ayetlerine benzer Kuran'da lâm harfinin ان harfinin yerine kullanıldığı pek çok örnek görmek mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus böyle bir kullanımın gelecek zamanı ifade eden yerlerde olmasıdır. Örneğin أَمْرُكَ أَنْ تَقُومَ (kalkmanı emrettim) sözü uygun olurken هَذَا هَذَا لِيُبَيِّنَ لَكُمْ أَنْ هَذَا هَذَا لِيُبَيِّنَ لَكُمْ "size açıklamak için bunu istiyor" şeklindedir. Bu görüşüne ek olarak gelen anlamın gelecek zaman için uygun olmasıdır. Çünkü bir şeyi istemek veya emretmek o şeyin konuşma zamanı sonrasında gerçekleşmesine delalet edecektir. Ahfeş el-Evsât burada gizli هذا "bu" lafzı olduğunu ve buradaki lâm harfinin asli anlamı olan "için" manasında kullanıldığını ifade eder. Buna göre ayetin anlamı هَذَا هَذَا لِيُبَيِّنَ لَكُمْ "size açıklamak için bunu istiyor" şeklindedir. Bu görüşüne ek olarak ilk görüşe benzer bir açıklamada bulunan Ahfeş, ilk görüşten farklı olarak lâm harfinden sonra gizli bir ان harfinin olduğunu iddia eder.²⁶ Buna göre ilk görüşte lâm harfi ان harfinin yerine kullanılırken Ahfeş'e göre lâm harfi ان'nin yerine kullanılmamakta bunun yerine lâm harfinden sonra gizli bir ان harfi burada yer almaktadır. Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeş'in lâm harfinin ان manasında kullanılmaması görüşünü desteklemekte ve şu şiiiri şahit olarak göstermektedir:

أَرَدْتُ لِكَيْمَا لَا تَرَى لِي عَثْرَةً وَمَنْ ذَا الَّذِي يُعْطَى الْكَمَالَ فَيَكْمُلُ

Bende bir eksiklik görmemek için (bunu) istedin. Ama kemal kime verilmiş ki kâmil ola

Zeccâc şayet lâm harfi ان anlamında kullanılmış olsaydı burada geçen لِكَيْمَا ifadesinin bu şekilde kullanılmayacağını ifade etmektedir. Taberî ise burada zikredilen görüşlere yer verip Arapların lâm harfini ان'nin yerine kullandığını kabul eden görüşü tercih ettiğini belirtir.²⁷

Bu ifadelerle göre Kûfe ekolü başta Kur'an ayetlerini delil getirerek lâm harfinin ان anlamında kullanılabileceğini ifade etmektedir. Buna karşı Basra ekolü bu konuya daha ihtiyatlı yaklaşmakta ve lâm harfinin asli anlamı olan "için" anlamının böyle yerlerde kullanılması gerektiğini eğer ان harfi düşünülecekse de bunun gizli bir şekilde olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için şiiirden şahit getirerek kıyasa baş vuran bu görüş kendi argümanı olan "için" anlamını ortaya çıkarmak için cümlede bazı tasarrufa da gittiği görülmektedir. Nitekim yukarıda geçen cümlelerde "için" anlamına ulaşmak için fazladan هَذَا lafzını cümleye katmaktadırlar. Bu noktada Taberî'nin bu görüşü seçmemesinin muhtemel sebebinin ayetin bağlamında هذا ifadesini karşılayacak bir anlamın bulunmaması olduğu söylenebilir. Çünkü هَذَا لِيُبَيِّنَ لَكُمْ "size bunu, açıklamak için istiyor" ifadesi incelendiğinde هَذَا "bunu" sözünün önceki ayette bir karşılığının olması gerekmektedir. Zikredilen ayetin öncesinde yer alan وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِيهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَاذًا أَحْصَيْتُمْ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاجِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصِبرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ Sizden, hür mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimse, ellerinizdeki mümin cariyelerinizden alsın. Allah sizin imanınızı çok iyi bilir. Birbirinizdensiniz, aynı soydansınız. Onlarla, zinadan kaçınmaları, iffetli olmaları ve gizli dost tutmamış olmaları halinde, velilerinin izniyle evlenin ve örfe uygun bir şekilde mehirlerini verin. Evlendiklerinde zina edecek olurlarsa, onlara, hür kadınlara edilen azabın yarısı edilir. Cariye ile evlenmedeki bu izin içinizden, günaha girme korkusu olanlardır. Sabretmeniz sizin için daha hayırlıdır. Allah başışlar ve merhamet eder²⁸ ifadesinde هَذَا lafzının raci olduğu anlam net olarak anlaşılmamaktadır. İşte böylesi bir durumda var olan iki görüş arasındaki bağlama uygunluk, Taberî'nin tercihinde etkili olduğu söylenebilir.

Taberî'nin bağlama göre var olan görüşleri birleştirdiği de görülmektedir. Bu hususta يَا أَيُّهَا النَّاسُ

²⁴ Tevbe 9/32.

²⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 1/368; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/261.

²⁶ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/169.

²⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 2/42, 43.

²⁸ Nisâ 4/25.

*Ey insanlar! Peygamber size Rabbinizden hakkı (gerçeği) getirdi. O hâlde, iman edin bu sizin için daha hayırlıdır*²⁹ ayeti örnek olarak gösterilebilir. Bu ayetteki خَيْرًا lafzının mansub olarak okunmasının sebebi hakkında ihtilaf edilmiştir. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bunun sebebini خَيْرًا lafzından önceki cümlelerin tam bir cümle olmasına bağlamış ve örnek olarak لَكُمْ خَيْرًا انْتَهَوْا vazgeçin, bu hayrımızdır³⁰ ayetini delil olarak getirmiştir.³¹ Zeccâc, Kisâf'den (ö. 189/805) buna benzer bir görüş aktarmakta ve Arapların tam bir cümlelerin ardından gelen bu gibi ifadeleri mansub olarak söylediklerini belirtmektedir.³² Kesinlikle kalkmalısın, bu senin için hayırlıdır” cümlesinde görüleceği üzere لتقومن خيراً لك ifadesi tek başına tam bir cümleyi ifade etmektedir. Şayet tam bir cümle olmasaydı bu durumda merfu söylenirdi. إن تئته خيراً لك “Bitirirsen senin için hayırlı olur” ifadesinde إن تئته خيراً لك ifadesi tam bir cümle olmadığı için خَيْرًا lafzı merfu olarak okunmuştur.³³ Ferrâ ise bu cümlelerin aslının قَامُوا هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ şeklinde olduğunu buradaki هُوَ “o” ile kastedilenin الإيمان “iman” etme durumu olduğunu ve burada zikredilen hayırlı olmanın söz konusu durumu haber verdiğini belirtmekte ve iman etmeye işaret eden “o” zahirinin hazfedilmesi sebebiyle ondan haber veren خَيْرًا lafzının خَيْرًا'a dönüştüğünü söylemektedir.³⁴ Buna göre bu lafzın خَيْرًا'a dönüşmesi mahfuz bir هُوَ'ye delalet etmesi içindir. Ferrâ mezkûr görüşünü bildirdikten sonra bunun sebebini buradaki يَكُنْ lafzına bağlayan görüşü ise reddetmektedir.³⁵ Çünkü bu durum kıyasa göre yanlıştır. Örneğin اتق الله تكن محسباً “Allah'tan kork ki iyilerden olasın” cümlesinde كَانْ fiilinin gizlenmesi doğru olmaz. Şayet gizlenirse اتق الله محسباً “İyilerden olarak Allah'tan kork” cümlesine dönüşür ki görüleceği üzere ilk cümlelerin anlamı ile ikincisi birbirinden farklıdır. Aynı şekilde انصُرْنَا تَكُنْ أَخَانًا “Bize yardım et ki kardeşimiz olasın” şeklindeki bir cümle ile bu cümlede bulunan كَانْ nakis fiilinin gizlenerek söylendiği: انصُرْنَا أَخَانًا “Kardeşimiz olarak bize yardım et” cümlesi aynı anlamı vermemektedir.³⁶

Sibeveyhi (ö. 180/796) ise خَيْرًا kelimesinin nasb olmasını bu cümlelerin emir veya nehiy cümleleri olmasına ve söz konusu yapının yani emir veya nehiy fiillerinin aslında iki anlam ihtiva etmesine bağlamıştır.³⁷ Söyle ki bir kişiye انته “bitir” sözü söylendiğinde sanki şu kastedilmiş olmaktadır: “(Bitirilmesini istediğin şey hakkında) bunu bitir ve başka bir şey yap”. Ömer b. Ebû Rebîa'nın (ö. 93/711-12) şu beytini bu duruma örnektir:

فَوَاعِدِيهِ سِرْحَتِي مَالِكٍ أَوْ الرُّبَا بَيْنَهُمَا أَسْهَلَا

Onunla Malik'in iki büyük ağacımın oraya (geleceğine) dair sözleş

*Veya tepeye (geleceğine), (hangisine gelmesi) daha kolaysa*³⁸

Bu beytin şahit olarak gösterilme sebebi, أسهلاً (en kolay) lafzının önünde انْت مَكَانًا أَسْهَلَا “ulaşılması en kolay mekâna gel” şeklinde gizli bir emir takdir edilmesi ve bu sebepten ötürü أسهلاً lafzının nasb olarak okunmasıdır.³⁹ Buna göre sanki anlam “artık içerisinde bulunduğun durumu bırak ve ulaşılması en kolay mekâna gel” şeklinde olacaktır.⁴⁰ Dolayısıyla لَكُمْ خَيْرًا قَامُوا cümlesi önceki inancınızı bırakın ve

²⁹ Nisâ 4/170.

³⁰ Nisâ 4/171.

³¹ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el- Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 108.

³² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/134.

³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/134.

³⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/295.

³⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/295.

³⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/295, 296.

³⁷ Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân es- Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdeîf (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2/181.

³⁸ Amr b. Ebî Rebîa, *Dîvânü Amr b. Ebî Rebîa*, thk. Fâyez Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996), 277.

³⁹ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 2/181.

⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/282.

sizin için bundan daha hayır olanına iman edin şeklinde olacaktır. Ahfeş el-Evsât ise bu durumun sadece emir ve nehiy cümlelerinde değil haber bildiren cümlelerde de olabileceğine işaret etmektedir.⁴¹ O, Arapların “أَتَى النَّبِيَّ خَيْرًا لِي” “kendi iyiliğim için eve geliyorum”, “أَتَزُكُّهُ خَيْرًا لِي” “kendi iyiliğim için onu terk ediyorum” şeklindeki cümlelerini örnek olarak göstermekte ve bu durumu emir ve nehiy cümleleri hakkındaki duruma benzemektedir.⁴² Taberî ise burada zikredilen görüşlere ayrıntılı bir şekilde yer verip içerisinden herhangi birisini seçtiğini ifade etmemiştir. Ancak söz konusu ayet hakkındaki tefsiri burada yer alan yorumlara atıf niteliği taşımaktadır. O, bu ayeti “onu ve onun getirdiğini tasdik edin. Çünkü bunlara iman etmeniz, inkar etmenizden daha hayırlıdır” şeklinde açıklamaktadır.⁴³ Bu açıklamadan Taberî'nin hem Ferrâ'nın görüşü olan gizli bir “iman edin” lafzının varlığını hem de Sibeveyhi'nin dediği sanki “inkarı bırakın ve ondan daha hayırlı olana iman edin” görüşünü mezcettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yeri geldiğinde Taberî'nin bağlamı en iyi ifade edecek dil yorumlarını bir araya getirdiği de görülmektedir.

2. Zahir Anlamın Önemi

Zahir anlamın kendisine muhalefet eden ve dilsel bir kıyas neticesinde ortaya çıkan anlama üstünlüğü kabul edilen genel bir görüştür.⁴⁴ Bu durum Taberî'nin dil tercihlerinde de görülmektedir. Ancak Taberî'deki zahir anlam anlayışı zahirîliğin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'den (ö. 270/884) farklıdır. Bunun en önemli sebebi ileride de görüleceği üzere Taberî'nin yeri geldiğinde kıyasa ve aklî çıkarımlara yer vermesi iken zâhirilikte böyle bir yaklaşımın kabul edilmemesidir.⁴⁵ Taberî'nin zahir anlama verdiği önem şu ayette var olan ihtilaftan anlaşılabilir: *Erkek veya kadın, mümin olarak, kim yararlı işler yaparsa*⁴⁶ ayetinde geçen *مَنْ* harfinin cümledeki fonksiyonu hakkında ihtilaf edilmiştir. Ahfeş el-Evsât, bu gibi yerlerde *مَنْ* harfinin anlamı için iki farklı düşünmenin da caiz olduğunu belirtip, bunlardan ilkinin “şey” anlamında olması, ikincisinin ise herhangi bir anlamı olmayıp fazlalık olması şeklinde ifade etmiştir.⁴⁷ Eğer bu durum sadece olumsuz veya soru cümleleri için geçerlidir denilirse de cevap olarak Kuran'da hem *مَنْ سَيِّئَاتِكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ* *günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur*⁴⁸ ve *مَنْ سَيِّئَاتِكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ* *kötülüklerinizi örter*⁴⁹ ayetlerini delil getirerek nefiy ve soru cümleleri olmayan cümlelerin de bu anlamda olabileceğini belirtir.⁵⁰ Buna göre *مَنْ* ile “şey” kastediliyorsa, *دَهَبْتُ مَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ* cümlesinin anlamı, “gittim ve yemekten bir şey yedim” şeklinde olacaktır. Buna göre sanki yemeğin tamamı değil de bir kısmının yenildiği kastedilmektedir. Eğer hiçbir anlamı yoksa *مَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ* cümlesinin anlamı “hiç kimseyi görmedim” yani *مَا رَأَيْتُ أَحَدًا* şeklinde olacaktır. Burada verilen yoruma göre yukarıdaki ayeti “kim yararlı işlerden bir şey yaparsa” şeklinde anlamak mümkün iken aynı zamanda *مَنْ سَيِّئَاتِكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ* “kim yararlı işler yaparsa” şeklinde anlamak mümkün olacaktır.⁵¹ Taberî ise *مَنْ* harfinin anlamının varlığına göre yani “yararlı işlerden bir kısmını yaparsa” anlamına göre burada ayetin iki yorumunun olabileceğini belirtmektedir.⁵² İlk yorumda Allah, kullarından farz amellerinin yapılmasını emretmiştir ki bunlar bütün salih amelleri kapsamamaktadır. Bu durumda Allah, kullarının

⁴¹ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/270.

⁴² Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/270.

⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/697.

⁴⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muḥammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 197.

⁴⁵ Muhammed Ersöz, “Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2023), 146.

⁴⁶ Nisâ 4/124.

⁴⁷ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/105.

⁴⁸ Bakara 2/271.

⁴⁹ Enfâl 8/29.

⁵⁰ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/105.

⁵¹ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/105.

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/528.

bütün salih amelleri yapmaya güçlerinin yetmeyeceği için burada “bir kısım” diyerek buna işaret etmiştir.⁵³ İkinci yoruma göre Allah, kullarının farz olan iyi amellerin tamamını yapamayacaklarını ve bu sebeple yapmış oldukları eksik amellerini de merhameti gereği bağışlayacağını ifade etmektedir.⁵⁴ Bu iki yorumdan sonra مِنْ harfinin hiçbir anlamının olmadığı cümlede fazlalık olarak bulunduğu görüşe yer veren Taberî, buna karşı çıkmıştır. Söz konusu harfin bir ihtimal dahilinde anlamının olduğu yerlerde, bu harfin cümlede zaid kabul edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.⁵⁵ Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere Taberî için cümlenin oluşturan her bir kelimenin ki isterse bu bir harf olsun, anlamı çok önemlidir. Şayet bir harfin cümlenin içinde bir anlama işaret etmesi muhtemelse Taberî için “bu harfin anlamı yok” sözünün bir değeri yoktur. Hatta bu hususta şahitler dahi getirilse bile onun dilsel tercihini etki etmeyecektir.

فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ “Eğer kadınlar ikiden fazla ise, bırakılanın üçte ikisi onlarıdır”⁵⁶ ayetinde dil alimleri ihtilaf etmişlerdir. Bunun sebebi ayette yer alan كُنَّ “müennes/bayanlar olurlarsa” ifadesinin farklı isimlere tekabül etmesidir. Bu konu hakkında Kûfe ekolünden Sa’leb (ö. 291/904) burada kendisinden kastedilenin الأَوْلَادُ “evlatlar” olduğunu, bu lafzın hem çoğul hem tekil hem de müennesler için kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca bu şekliyle الأَوْلَادُ lafzını çoğul, tekil, müzekker ve müennes için kullanılan مَنْ lafzına benzetmiştir.⁵⁷ Buna göre Sa’leb ayeti “eğer çocuklar kız olursa” şeklinde yorumlamaktadır. Diğer taraftan Basra ekolünden Ahfeş el-Evsat söz konusu yerde كُنَّ ile kastedilenin المَثْرُوكَاتُ “geride bırakılan kadınlar” olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ Her iki yoruma yer veren Taberî ise ikinci görüşün daha doğru olduğunu belirtir.⁵⁹ Bunu ise söz konusu ayette şayet “evlatlar” kastedilmiş olsaydı ifade كَانُوا نِسَاءً şeklinde كَانُ lafzının çoğul-müzekker formunda olması gerektiğini belirtir.⁶⁰ Bu açıklamasıyla Taberî, evlatlar ifadesinin tekil veya sadece müennes formlar için kullanılabileceği görüşünü kabul etmemektedir. Ancak bazı dil alimlerinin konuya farklı yaklaşımları da görülmektedir. Örneğin İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249) her ne kadar Taberî gibi evlatlar ifadesinin doğrudan müennes veya müfret anlamları ifade etmesini kabul etmese de dolaylı olarak bu tür bir kullanımın geçerli olacağı görüşündedir. Çünkü içerisine kız-erkek tekil-çoğul pek çok durumu kapsayan bu lafzın cümle içerisinde dolaylı olarak sadece kızlara veya tekil kimseye işaret edebileceğini belirtir.⁶¹ Bunu ise ifade “sana erkekler, şayet onlardan birisi de gelse ona şöyle yap” ifadesinde göstermeye çalışmıştır. Burada çoğul olan رَجَالٌ “erkekler” ifadesi, dolaylı olarak tekil kişi için de kullanılmıştır. Dolayısıyla benzer bir durum buradaki ayet içinde geçerlidir.⁶² Diğer bir yorum ise söz konusu ifadede mahfuz bir بَعْضٌ “bazı” lafzının bulunmasıdır. Bunun sebebi zikredilen sözün öncesinde yer alan فِي أَوْلَادِكُمْ اللَّهُ “Allah evlatlarınız hakkında...tavsiye eder” evlatlar ifadesinin küllünü/tamamını sonrasındaki ifadenin ise istisna olarak küllî olanın cüzünü/bazısını işaret etmesidir.⁶³

Öyle görülüyor ki Taberî sonrası bazı alimler Sa’leb’in yorumunun farklı yönlerine işaret

⁵³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/528.

⁵⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/528.

⁵⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 7/528.

⁵⁶ Nisa 4/11.

⁵⁷ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî Sa’leb, *Mecâlisu Sa’leb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1950), 250.

⁵⁸ Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/248.

⁵⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 6/460.

⁶⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 6/460.

⁶¹ İbnu’l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî İbnu’l-Hâcib, *Emâli*, thk. Fahr Sâlih Suleymân Kadâre (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1409/1989), 1/140.

⁶² İbnu’l-Hâcib, *Emâli*, 1/140.

⁶³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh İbn Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib an kutubi’l-e’ârib*, thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Alî Hamdullâh (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 770; Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî li’Elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/522.

etmişlerdir. Buna göre الأَوْلَادُ lafzının رَجَالٌ lafzına benzetilmesi lafzî kıyasa ait bir örnekliktir. Çünkü her ne kadar رَجَالٌ ifadesi erkekler olarak çoğul anlamı barındırsa da konumu gereği tek bir kişiden dolayı olarak bahsedebilir. Yine الأَوْلَادُ ifadesinin küllî ve cüzî ayrımına göre yorumlanması ise cümlenin mantiki taksime göre yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Sa'leb'in yorumunda her iki unsurun etkisinin olması da muhtemeldir. Ancak Taberî'nin zikredilen görüşünde ise onun lafzın zahir anlamına sıkı bir şekilde bağlılığı sebebiyle farklı bir görüşe meyiletmediği görülmektedir.

Taberî'nin tercihine zahir anlamın önemli rolü aynı zamanda şu ayette de görülmektedir: *فَمَا لَكُمْ* Size ne oluyor da münafiklar hakkında iki gruba ayrıldınız⁶⁴ ayetinde *فَتَنَيْنَ* "iki grup" ifadesinin hangi sebepten ötürü nasb üzere okunduğu hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Halil b. Ahmed, burada geçen *مَا لَكُمْ* ifadesindeki *مَا*'nin *كَانَ*'ye benzeyen nâkıs bir fiil olduğunu ifade etmiştir. Hatta nasıl *كَانَ*'nin *صَارَ* gibi kardeşleri varsa *مَا*'nin de *مَا شَأْنُكَ* gibi kardeşlerinin olduğunu belirtmektedir. Buna göre *فَتَنَيْنَ* lafzı *مَا*'nin haberi olmaktadır. O, bu hususta şu şiiri şahit göstermektedir:

مَا بَالُ دَفْكَ بِالْفَرَّاشِ مُدْبِلًا أَقْدَى بِعَيْنِكَ أَمْ أَرَدْتَ رَجِيلاً

Sana ne oldu da yatakta çöküp kalmışsın, gözüne bir şey mi kaçtı yoksa gitmek mi istedin

مُدْبِلًا kelimesinin fethalı olarak söylenmesini *مَا*'ya bağlamakta ve bu kelimenin *مَا*'nın haberi olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Bu açıklamaların bir benzerini Ferrâ'da işaret etmekte ve o da *فَتَنَيْنَ* lafzının *مَا*'nin haberi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

Sibeveyhi, ise *مَا شَأْنُكَ قَائِمًا* "Niye ayakta duruyorsun (ayakta durur haldesin)" gibi ifadelerin *هَذَا عَيْبٌ* "Bu ayakta duran (ayakta durur halde olan) Abdullah'tır" şeklindeki sözlere benzediğini dolayısıyla *قَائِمًا* lafzının hal olması sebebiyle fetha üzere okunduğunu bildirmektedir. Ayrıca söz konusu ifadenin *مَا شَأْنُكَ* "Bu haldeyken niye kalktın" tarzında bir anlamı da ihtiva ettiğini belirtir.⁶⁷ Taberî söz konusu görüşleri zikrettikten sonra *مَا*'nin *كَانَ*'ye benzeyen bir fiil olduğunu kabul eden görüşü tercih ettiğini belirtir.⁶⁸ Bunun sebebini ise *مَا لَكَ قَائِمًا* sorusundaki asıl amacın bizzat kalkmak olduğunu, yoksa burada da ifade edildiği gibi kalkma halinden bahsedilmediğini söyler.⁶⁹ Bu tercihinde zahir anlamı kıyastan daha çok önemseydiği iddia edilebilir. Nitekim Taberî'nin çağdaşı Zeccâc, öncelikle *مَا*'nın bir harf *كَانَ*'nin ise bir fiil olduğunu dolayısıyla *مَا*'nın *كَانَ* gibi amel edemeyeceğini belirtir.⁷⁰ Ayrıca *مَا لَكَ الْقَائِمِ* ifadesinin kabul edilmesinin aynı zamanda *مَا عِنْدَكَ الْقَائِمِ* ifadesinin de kabul edilmesini gerektireceğini oysa bu sözün doğru olmadığı hakkında icma olduğunu ifade eder.⁷¹ Taberî'nin aynı çağda ve coğrafyada yaşadığı Zeccâc'ın bu konudaki görüşlerinin bilmemesi oldukça uzak bir durumdur. Buradaki bilgilere rağmen yaptığı bu tercih bizlere, Taberî'nin zahir anlama daha fazla önem gösterdiğini dildeki kıyasa ise ikinci derecede önem gösterdiğini işaret etmektedir. Belki Taberî, Zeccâc'ın *مَا لَكَ الْقَائِمِ* ifadesi ile *مَا عِنْدَكَ الْقَائِمِ* ifadesini birbirine kıyas etmesini de yanlış bulmuş olabilir.

3. Hadis Metinlerinde Geçen İfadeler

Taberî'nin dil tercihlerinde etkisinin olduğu görülen bir diğer unsur ise hadislerdir. Onun hadisçi kimliği farklı dil görüşlerinden hadis metinlerine en uygun olanı üstün tuttuğu görülmektedir. *وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً* "Eğer bir erkek kelâle şeklinde (çocuğu ve babası olmadığı halde) varis

⁶⁴ Nisâ 4/88.

⁶⁵ Halil b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, 85, 86.

⁶⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/163.

⁶⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/60, 61.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/287.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/287.

⁷⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/88.

⁷¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/88.

olunuyor"⁷² ayetinde yer alan كَلَالَةً ifadesinin fetha üzere okunması hakkında farklı görüşler zikredilmiştir. Şâfiî (ö. 204/820) كَلَالَةً'nin hal üzere fetha okunduğunu belirtmiştir.⁷³ Dolayısıyla kelâle ile kastedilen miras bırakandır. Ahfeş el-Evsât, ayetin يُوْرَثُ كَلَالَةً (fiilin malum formunda) "kelâle üzere varis oluyor" şeklinde okunmasının daha iyi olduğunu bildirir.⁷⁴ Buna göre kelâle varisleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Devamında kelâle lafzının كَانِ'nin haberi ve يُوْرَثُ "varis" oluyor lafzının رَجُلٌ "erkek" kişi lafzının sıfatı olduğunu ifade eden yine كَانِ'nin nakıs fiil olarak değil tam fiil olarak kabul edilebileceğini söyleyen görüşlere yer verir.⁷⁵ Buna göre رَجُلٌ fail, kelâle ise hal olmaktadır. Bu görüşlere yer veren Taberî'ye göre bu cümlede يُوْرَثُ lafzı كَانِ'nin haberi olmakta ve kelâle lafzı ise يُوْرَثُ'nun mefulü olmaktadır. Cümlenin aslı كَلَالَةً يُوْرَثُ رَجُلٌ كَانِ النَّسَبُ كَلَالَةً "kelâle yoluyla mirastan payı olan kimse olursa" şeklinde olacaktır.⁷⁶ Taberî'nin zikredilen görüşü, kelâle lafzının anlamı olarak ölen kimsenin çocuğu ve babası dışında kalan kimselerin yani varislerin vasfı olarak kabul etmesine dayanır.⁷⁷ Dolayısıyla bu anlama en uygun yorumu tercih ettiği görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus Taberî'ye göre kelâle'nin irabının يُوْرَثُ'nun mefulü olmasıdır. Ancak kendisinden önceki genel kabul kelâlenin hal veya كَانِ'nin haberi üzere olmasıdır. Buna göre Taberî önceki görüşle nispeten ayrılığı düşmüş olacaktır. Taberî sonrası dil alimlerinden İbnu'l-Hâcib kelâle ile hem vârisin hem de miras bırakanın anlaşılabilirliğini ve her iki durumda da hal veya meful lieclih olabileceğini bildirmiştir.⁷⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise kelâlenin mahzuf bir failin temyizi olabileceğini de ifade etmiştir.⁷⁹

Belki bu problemdeki en can alıcı nokta kelâlenin neyi tanımladığı ile ilgilidir. İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman kelâlenin miras bırakan ve babası veya oğlu olmayan kişinin bir sıfatı olması gerektiğini belirtmekte ve delil olarak Câbir'in Peygamber'e (s.a.s) söylediği يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كَلَالَةٌ لَا أَبَ لِي وَلَا وَلَدٌ "Ey Allah'ın Resûlü ben kelâleyim ne oğlum ne de babam var" sözünü delil getirmektedir.⁸⁰ Taberî ise bu lafzın varisler için söylendiğini belirterek, Mukâtil b. Süleyman'ın delil olarak gösterdiği Câbir hadisinin farklı bir formunu delil olarak getirmektedir.⁸¹ Hadis şu şekildedir: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ "Ey Allah'ın Resûlü bana kelâle varis oluyor." Görüleceği üzere Câbir hadisi kelâlenin anlamını vermede kilit öneme sahiptir. Muteber hadis kitapları başta olmak üzere pek çok hadis kaynağında, Taberî'nin aktardığı şekliyle Câbir hadisi bulunmaktadır.⁸² Muteber hadis kaynaklarında bulunmayan Mukâtil b. Süleyman'ın zikrettiği şekliyle Câbir hadisi daha çok sonraki tefsir kaynaklarında yer almaktadır.⁸³ Rivayet güvenilirliği açısından her ne kadar hadis metinleri daha üstün olsa da anlaşılacağı üzere dil alimleri arasında ve diğer tefsir alimleri arasında Mukâtil b. Süleyman'a verilen önem kelâlenin her iki anlamının da kabul edilmesine sebep olduğu söylenebilir.

⁷² Nisa 4/12.

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006), 2/546.

⁷⁴ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/250, 251.

⁷⁵ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/250, 251.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/480.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/481.

⁷⁸ İbnu'l-Hâcib, *Emâlî*, 1/150.

⁷⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2013), 9/210.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5/129.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/481.

⁸² Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Vuđû", 46; Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433), "Ferâiz", 8; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/359.

⁸³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gawâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/598; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/421.

Bu durumda Taberî'nin hadisçi özelliğinin ön plana çıktığı ve dil açısından önemli olan kelime anlamı hususunda daha çok hadis metinlerine dikkat ettiği anlaşılmaktadır.

4. Arapların Yaygın Sözlerine İttiba

Bir dilin tam anlaşılması için söz konusu dilin sahiplerinin konuşma şekillerine hâkim olunması gerekmektedir. Nitekim Şâfiî Arapça hakkında, insanların Arapların sözlerine dikkat etmedikleri için ihtilafa düşüp cahil olduklarını ifade etmiştir.⁸⁴ Aynı şekilde Taberî de bu konuya dair Arapların sıklıkla kullandıkları kelimelerin, kabul edilecek deliller haricinde, başka anlamlarda kullanılmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁸⁵ Bu sözüne paralel olarak yorumladığı ayetlerin var olan dile dair farklı görüşlerinde Arapların sözlerinin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. *إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ* Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir⁸⁶ ayetindeki *جَهَالَةٍ* "cehâlet" lafzının neye tekabül ettiği hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu lafız, bilmenin zıttı olan *جَهْلٍ* fiilinin masdarıdır.⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi alimler burada kastedilen cehaletin, bilerek veya bilmeyerek yapılan bütün hatalı filler olduğunu değerlendirmektedirler.⁸⁸ Ferrâ ise cahillğin bilerek günah işlemeyi kapsadığını ancak olayın iç yüzünü bilen alim kimselerin cahil olmayacaklarını dolayısıyla ayetin bağlamında yer almadığını belirtmektedir.⁸⁹ Dahhâk'a (ö. 105/723) göre cehalet ile kasten yapılan günahlara işaret edilmiştir.⁹⁰ Burada zikredilen üç görüşe de yer veren Taberî, bilerek veya bilmeyerek yapılan bütün günahların cehaletin kapsamına girdiğini dolayısıyla bu günahlardan ötürü tövbenin makbul olabileceğini ifade etmektedir. O, cehaletin kasten yapılan günahlar olduğunu ifade eden Dahhâk'ın görüşünü, Arapların sözleri arasında bir şeyi kastederek yapmanın cahillik olduğuna dair bir şey yoktur, diyerek reddeder. Taberî'ye göre kişinin bir işi yapması karşılığında menfaatini veya zararını bilmemesine cahillik denir. Kasten yaptığı takdirde günaha düşeceği bir eylemi bilen kimseye, bunu kasıtsız olarak yaptığında cahil demek caiz olmaz. Dolayısıyla Taberî, cehalet ile kasfî eylemi birbirinden farklı görmektedir. Taberî, Ferrâ'nın cahillik tanımına da karşı çıkmaktadır. Çünkü Ferrâ'nın cahillerin kapsamından işin künhüne vakıf olan alimlerin tövbesini çıkarması, *إِلَّا مَنْ تَابَ وَأَمَرَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا* Ancak tövbe edip salih amel yapanların durumu başkadır⁹¹ ayetine ve vârid olan *بَابُ التَّوْبَةِ مَقْنُوحٌ مَا لَمْ تَطَّلِعِ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا* "Güneş batıdan doğana kadar tövbe kapısı açıktır" şeklindeki hadislerle⁹² çelişmektedir.⁹³

Yukarıdaki açıklamalara göre Taberî, Dahhâk'ın görüşünü Arap dilinde böyle bir kullanım olmaması sebebiyle eleştirmekte ve dil tercihinde Arapların dili kullanım biçimini referans olarak göstermektedir. O, mezkûr eleştiride her ne kadar haklı olsa da Dahhâk'ın cahillikle, kasıtlı eylemi bir görmesinin başka bir sebebi olabilir. Çünkü *وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ* Hatâen yaptığımız işlerinizde sizlere günah yoktur⁹⁴ ayetinde açıkça görüleceği üzere kasit olmadan yapılan eylemlerde günah

⁸⁴ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 34.

⁸⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/336.

⁸⁶ Nisa 4/17.

⁸⁷ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî Mehdî el-Mahzûmî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 3/390.

⁸⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/363; Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullâh Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî, *Tefsîru's-Sevrî*, thk. Ebû Ca'fer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 92.

⁸⁹ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/259.

⁹⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/509; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî (Şârika: Mecmu'atu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 2/1257.

⁹¹ Furkân 25/70.

⁹² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Câmi 'u'l-Ehâdis*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic (Dâru's-Saâde: Kahire, 1426/2005), 4/231.

⁹³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/510.

⁹⁴ Ahzâb 33/5.

bulunmamaktadır. Dolayısıyla tövbe gerektiren eylemlerden olan cahilce hareketlerden kastı eylemleri sonucuna ulaşmak makul bir sonuçtur. Diğer yandan Taberî, işin künhüne vâkıf olan alimlerin günahlarının cehaletten ayrılmasını ise ayet ve hadislerle uymadığı için reddetmektedir.

Taberî incelediği ayetlerde Arap sözlerini kıyastan üstün görmüştür. Bu durum hakkında كِتَابِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ Bunlar, Allah'ın üzerinize farz kıldığı hükümlerdir⁹⁵ ayeti örnek olarak gösterilebilir. Bu ayette yer alan كِتَابِ ifadesinin neden fetha üzere okunduğu tartışma konusu olmuştur. Sîbeveyhi söz konusu lafzın fetha okunmasını masdarın tekid konumunda olduğunun gösterilmesine bağlamaktadır. Çünkü كِتَابِ sözü, bu ifadenin öncesinde yer alan ve حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ Size haram kılındı ...⁹⁶ sözü ile başlayıp إِمَانُكُمْ Sağ ellerinizin malik olduğu (cariyeler) dışındaki kadınlar⁹⁷ sözleriyle biten evlenilmesi haram ve helal kadınlar hakkındaki hükmü tekid etmektedir. Sibeveyhi devamında bazı dil alimlerinin bu ifadeyi كِتَابِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ Allah'ın kitabına sarılın" şeklinde anladığını ifade eder.⁹⁸ İkinci yorumun sahibinin Kisâi olduğu söylenmektedir.⁹⁹ Ferrâ da benzer bilgileri verdikten sonra ilk yorumun doğruya daha yakın olduğunu ikinci yoruma benzer ifadelerin caiz olsa da Araplar arasında nadir olarak kullanıldığını belirtmektedir.¹⁰⁰ İkinci yorumun hatalı olduğunu ve bunun Arapçayı iyi anlamayan kimseler tarafından söylendiğini belirterek bu düşünceye açık bir şekilde karşı çıkan ilk kişi ise Müberred'dir (ö. 286/900). O, bu düşüncedeki temel hatanın fiil gibi amel eden harflerin bütün yönleriyle fiile benzemediklerini dolayısıyla bir fiilin önüne onun nasb ettiği mensubunun gelebileceğini ama fiilin yerine kullanılan harf ve isimlerde böyle bir durumun söz konusu olmayacağını ifade eder.¹⁰¹ Taberî ise Müberred gibi sert bir şekilde eleştirmek yerine daha çok Ferrâ'nın yorumuna benzer bir şekilde ilk yorumun Arapça açısından daha uygun olduğunu belirtmekte, ikinci yorumu ise caiz olmakla birlikte çok nadir kullanıldığını gerekçe göstererek tercih etmemektedir.¹⁰² Buradan da anlaşılacağı üzere Taberî, Müberred'in nahvi açıklamalarını tercih etmemiştir. Çünkü Müberred, açık bir şekilde bu yorumu reddetmekteyken Taberî, Müberred öncesi açıklamalarla yetinmiştir. Buradan Taberî'nin tercihinde Arapların sözlerine verdiği önem ve dilsel kıyası diğerine göre ikinci derecede görmesi öne çıkmaktadır. Ayrıca çağdaşı sayılabilecek nahiv alimlerinin nahve dair yapmış olduğu açıklamalara ihtiyatla yaklaştığı çıkarımında bulunabilir.

Aynı şekilde şu ayette Arapların sözlerine verdiği öneme işaret etmektedir. وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا Sayet onlara "Kendinizi öldürün" yahut "Memleketinizden çıkın" diye emretmiş olsaydık, pek azından başkaları bunu yapmazlardı¹⁰³ ayetinde yer alan قَلِيلٌ lafzının niye merfu okunduğuna dair Kûfe ve Basra ekolleri arasında bir tartışma vardır. Aslında buradaki problem الْإِلَّ'nın anlamı üzerine yoğunlaşmaktadır. Halil b. Ahmed, الْإِلَّ'nın "ve" anlamında kullanıldığını bildirmekte ve şu şiiri buna örnek olarak göstermektedir.

وَكُلُّ أَخٍ مُفَارِقُهُ أَخُوهُ لِعَمْرِ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرِّدَانِ

Her kardeş, kardeşinden ayrılacaktır, babanın ömrüne yemin olsun ve Fergadân (kutup bölgesindeki iki yıldızın ismi) yıldızları da ayrılacaktır¹⁰⁴

⁹⁵ Nisâ 4/24.

⁹⁶ Nisâ 4/23.

⁹⁷ Nisâ 4/24.

⁹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/381, 382.

⁹⁹ Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 2/268.

¹⁰⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/260.

¹⁰¹ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el- Muberrred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlık (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/232.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/580.

¹⁰³ Nisa 4/66.

¹⁰⁴ Halil b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, 318.

Bu şiire bakıldığında ayrılma fiilinin hem kardeşler hem de yıldızlar için geçerli olduğu görülmektedir. Bu anlamıyla “ve” anlamında olabileceği gibi “bile” anlamında tekid olarak düşünülebilir. Bu durumda anlam “Fergadân yıldızları bile ayrılacaktır” şeklinde olacaktır. Ancak Sibeveyi bu şiiri şahit göstererek buradaki *إِلَّا*’nın istisna olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre söz konusu şiirin anlamı: “Her kardeş, Fergadân hariç ayrılacaktır” şeklinde olacaktır.¹⁰⁵ Basra ekolü buradan yola çıkarak *مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ* ifadesinde *مَا فَعَلُوهُ* “yapmadılar” sözüyle bir topluluğun kastedildiğini ve *قَلِيلٌ* “az” ifadesiyle bu topluluğun az bir kısmının bunlardan istisna edildiğini belirtmişlerdir.¹⁰⁶ Taberî ise yukarıda bahsedilen Basra ekolünün görüşüne yer verdikten sonra Kûfe ekolünün bildirmişti. Buna göre Kûfeliler *قَلِيلٌ* ifadesinin merfu olarak okunmasını tekid anlamında kullanmasına bağlamaktadırlar. Buna göre ayetin anlamı: “... diye emretmiş olsaydık onlardan çok azı bile bunu yapmazdı” şeklinde olacaktır. Bu açıklamasıyla Kûfelilerin bu görüşünün Halil b. Ahmed’in görüşüne benzediği görülmektedir. Açıklamalarına devam eden Taberî, doğru görüşün Kûfelilerin görüşü olduğunu belirtmekte şayet istisna anlamında olsaydı *إِلَّا* harfinden sonra *قَلِيلًا* şeklinde fethalı okunması gerektiğini ve yedi kıraatten birinin bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Bunları açıklarken Arapların konuşmalarının bu şekilde olduğunu ifade eden Taberî, tercihinde dilsel kıyaslarla açıklamalar yapan Basralıların yerine Arapların bilinen konuşma şekillerinin önemine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁷ Bu durum Taberî’nin tercihlerinde dönemindeki var olan Arapların bilinen konuşma şekillerinin etkisini göstermektedir.

*Bunlar ne güzel dostlardır*¹⁰⁸ sözünde *رَفِيفًا* “dost” lafzının fetha okunmasının sebebi hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Ahfeş el-Evsât, bu ifadenin *نِعْمَ* “ne güzel” ile başlayan cümlelere benzemediğini çünkü söz konusu fiilin sadece elif lââm takısı almış isimlerin veya nekra olan isimlerin başına gelebileceğini belirtir. Ona göre *رَفِيفًا* lafzının konumu *كُرْمٌ زَيْدٌ رَجُلًا* “Zeyd adam olarak cömerttir” ifadesindeki *رَجُلًا* lafzına benzemektedir. Dolayısıyla fetha okunmasının sebebi hal olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹ Yine bu ifadesiyle Ahfeş el-Evsât, burayı *نِعْمَ* ile başlayan bir cümleye benzetmeyerek *رَفِيفًا* lafzının temyiz olmadığını iddia etmektedir. Çünkü bu ifade *نِعْمَ* ile başlayan bir cümleye benzetilmiş olsaydı konumu gereği temyiz olacaktı. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise mezkûr lafzın temyiz üzere fetha okunduğunu belirtmektedir.¹¹⁰ Taberî, Ahfeş’in görüşünü ve Kûfe ekolünün bu cümleyi *نِعْمَ* ile başlayan cümleye benzetip temyiz üzere fetha okunması görüşünü verdikten sonra kendi tercihinin temyiz üzere fetha okunması olduğunu ifade etmiştir. Bu tercihte iki sebep öne çıkmaktadır. İlki Kûfelilerin, *كُرْمٌ زَيْدٌ رَجُلًا* sözünü Arapların *رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ* şeklinde de söylediğini, *رَجُلٌ* kelimesinin başına *مِنْ* harfinin gelmesinden bu lafzın pekâlâ temyiz olarak da anlaşılabilirliğini belirtmeleridir. İkincisi ise Araplardan *رَجَالًا نِعْمَتُمْ* sözünün aktarıldığı ve bu sözün *رَفِيفًا* sözüyle aynı doğrultuda kabul edilebileceğini söylemesidir.¹¹¹ Bu sonuç bize Taberî’nin dilsel kıyastan daha çok Arapça kullanıma verdiği önemi göstermektedir.

Taberî’nin dil tercihinde bazen farklı etkenleri birleştirdiği de görülmektedir. Nitekim o, Arapların dil kullanımı ve bağlam olgusunu, şu tercihinde göz önünde bulundurmıştır. *يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا*. *Sapmayasınız diye Allah size (hükümünü) açıklıyor*¹¹² ayetinde *أَنْ*’in konumu hakkında ihtilaf edilmiştir.

¹⁰⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/334.

¹⁰⁶ Muberrred, *el-Muktedab*, 4/395; Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî Ma’mer b. el-Musennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hanici, 1381/1961), 1/131.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/208.

¹⁰⁸ Nisâ 4/69.

¹⁰⁹ Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/261.

¹¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ğaribu’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1398/1978), 123.

¹¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/211.

¹¹² Nisâ 4/176.

Bazıları bunun fetha mahallinde olduğu, diğer bazıları ise kesra mahallinde olduğu kanısındadır. Süleyman b. Mukâtil buraya “için” anlamında mahfuz bir lâm ve olumsuzluk anlamı veren lâ harfini eklemiş ve “miras taksiminde hataya düşmemeniz için Allah, sizlere bunu açıklıyor” ifadeleriyle ayeti açıklamıştır. Dolayısıyla Mukâtil b. Süleyman, buradaki اُنْ in kesra konumunda olduğunu işaret etmektedir.¹¹³ Ferrâ da Mukâtil b. Süleyman gibi burada hazfedilmiş bir اَلْ olduğunu اُنْ harfinin bu gibi yerlerde كَيْلَا، كَيْلَا ve لا harflerinin yerine kullanılacağını ifade etmiştir.¹¹⁴ Zeccâc ise Basralıların genel olarak لا harfinin hazfedilmesine karşı çıktıklarını ve bu gibi yerlerin tevillle اَنْ تَصْلُوا كَرَاهَةً اَنْ تَصْلُوا “Sapmanızı istemediği için Allah bunu sizlere açıkladı” şeklinde yorumladıklarını aktarmıştır.¹¹⁵ Taberî ise bu ihtilafa değindikten sonra cümlenin bağlam açısında mahzup olan لا ya delalet ettiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Arapların، جَنَّكَ اَنْ تَلْمِزَنِي “Beni kınamaman için sana geldim” sözünü ve Kutâmî’nin deveyi nitelerken söylediği şu beyti delil olarak getirmiştir:

رَأَيْنَا مَا يَرَى الْبَصْرَاءُ فِيهَا فَالَيْنَا عَلَيْهَا اَنْ تُبَاعَا

Basiretli kimsenin onda gördüğünü gördük de

Satılmayacağıma dair üzerine yemin ettik¹¹⁶

Burada her ne kadar ‘satılmasına dair’ denilse de ‘satılmayacağına dair’ anlamında olduğunu ifade eden Taberî’nin bu tercihinde öne çıkan iki husus dikkat çekmektedir.¹¹⁷ Bunlardan ilki Arapların dil kullanımı ikincisi ise cümlenin bağlamıdır.¹¹⁸

5. Kıyasî Değerlendirmesi

Daha önce değinildiği üzere burada kıyasî değerlendirme¹¹⁹ olarak kastedilen durum, genel kabul görmüş dilsel kurallar ve kullanımlar ile ayetleri kıyaslayarak yorumlanmasıdır. Taberî dilde kıyası bağlam, zahir anlam gibi diğer tercih unsurlarının yanında da kullanmıştır. لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ. Onların fısıldaşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır¹²⁰ ayetinde اَنْ in i’râbı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda kilit rol oynayan ise نَجْوَى lafzının anlamıdır. Örneğin Mukâtil b. Süleyman, bu kelimeyi isim olarak kabul etmekte ve bu lafzın fısıldaşan grup anlamında olduğunu belirtmektedir.¹²¹ Zikredilen anlamın olabileceğini haber veren Ferrâ ise böyle bir durumda اَنْ in kesra konumunda olduğunu ifade eder. Buna göre ayetin takdiri اَلَا فِيْمَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ şeklinde olacaktır. Anlam ise “fısıldaşan toplulukların çoğunda hayır yoktur” olacaktır. Ancak Ferrâ، نَجْوَى lafzıyla aynı zamanda ismin değil eylemin de kastedilebileceğini ifade eder.¹²² Bu durumda اَنْ için iki farklı konum da söylenebilmektedir. İlkine göre اَنْ fail olup merfu durumda, ikinci konuma göre istisna halde olup mansup durumda olacaktır. Ferrâ، istisna halde olmasına dair şairin şu şiirini şahid olarak göstermiştir:

وَقَفْتُ فِيهَا اَصَيْلَانَا اَسَانِلَهَا عَيْتُ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ اَحَدٍ

¹¹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5/129.

¹¹⁴ Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/297.

¹¹⁵ Zeccâc, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/431.

¹¹⁶ Umeyr b. Şuyeym Kutâmî, *Divânü Kutâmî*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Beirut: Dâru’s-Sekâfe, 1960), 40.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/725.

¹¹⁸ Söz konusu durum cümlenin birden fazla anlama gelme ihtimalini de doğurmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Mehdi Cengiz, “Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi: Teorilerin Tasnifi ve Tartışma Alanları”, *İslamî İlimlerde Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi*, ed. Mehdi Cengiz – Şeyma Gülsüm Önder (Ankara: Kitabe Yayınları, 2024), 53, 54.

¹¹⁹ Kıyasî değerlendirme mantık terimi olup çeşitli alt birimleri bulunmaktadır. bk: Adem Evmeş, “Ebherî’nin Hidâyetü’l-hikme ve İsâgûcî İsimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 750.

¹²⁰ Nisâ 4/114.

¹²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/406.

¹²² Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/287, 288.

إِلَّا الْأَوَارِيَّ لَايَا مَا أَبَيْتُهَا وَالنُّؤْي كَالْحَوْضِ بِالْمُظْلَمَةِ الْجَدِيدِ

Kısa bir akşam vakti orada (evin önünde) durdum ve onun (sevdiğim kız) hakkında soru sordum. (Ev) cevap vermekte zorlandı.

Yavaş yavaş anladım ki evde (hayvanların bağlandığı) iplerden ve çorak, sert yere yapılan havuz gibi çukurdan başka kimse yoktu¹²³

Normalde şiirde evde olmayan insanlardan bahsedilirken onun cinsinden olmayan ipler, insanlardan istisna edilmektedir. İşte bu durumda müstesna¹²⁴ fetha okunmaktadır.¹²⁵ Ferrâ'nın yapmış olduğu açıklamaları şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Öncelikle farklı konumlar نَجْوَى lafzına verilen anlama göre değişmektedir. Konumun farklı olmasının bir diğer sebebi ise cümlenin yapısının istisna cümlesi olmasından kaynaklanmaktadır. Şayet نَجْوَى ile bir isim yani fısıldama eylemini yapan gruplar kastedilmişse bu durumda مِنْ lafzı fısıldaşan grupların çoğundan yani نَجْوَاهُمْ ifadesinden bedel olacaktır ki bu ifadenin önünde فِي harf-i ceri bulunduğu için kesra konumundadır. Dolayısıyla مِنْ de kesra konumunda olacaktır. Şayet نَجْوَى ile fısıldaşan grup değil bizzat fısıldaşma eylemi kastediliyorsa bu ise iki farklı konumda olabilmelerini mümkün kılar. İlk ihtimal نَجْوَى ile "iyiliği emretme" eylemleri arasında irtibat kullanmak fısıldamak eylemini külli anlam iyiliği emretmeyi ise onun cüzü olarak kabul etmek gerekecek ve külli anlam olan fısıldamadan cüzi anlam çıkarılacaktır. Buna göre anlam: "fısıldamalarının çoğu kötüdür ama fısıldayarak iyiliği emretmek ... müstesna" şeklinde olacaktır. Bu durumda "fısıldayarak iyiliği emretmek" fiilinin faili مِنْ olacağından merfu komunda bulunacaktır. Diğer bir istisna durumu ise istisna-i munkatı yani farklı cinslerin birbirinden istisna edilmesi durumudur. Buna göre "fısıldamaların çoğu kötüdür" şeklindeki bir eylemden "iyiliği fısıldayanlar müstesna" şeklindeki bir grup çıkarılacaktır. Yani bir eylemden bir isim çıkarılacaktır ki bu durumda مِنْ mansub durumda olacaktır.

Ahfeş el-Evsât ise buradaki مَنْ'nin kesra durumunda olduğunu belirtip takdirini مَنْ فِي نَجْوَى مَنْ şeklinde yapmaktadır.¹²⁶ Aynı yorumu Zeccâc'ın da yaptığı görülmektedir.¹²⁷ Buna göre مَنْ ifadesi نَجْوَاهُمْ مِنْ نَجْوَاهُمْ فِي كَثِيرٍ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ lafzındaki هُمْ zamirinden bedeldir. Buradaki هُمْ zamiri muzâfun ileyh konumunda olduğu için مَنْ'de kesra konumundadır. Taberî ise söz konusu ayeti değerlendirirken şu üç kıstasa başvurmuştur. İlk نَجْوَى lafzının anlamlarını belirtirken bu anlamlara referans olacak Kuran'dan başka ayetler getirmiştir. Örneğin نَجْوَى ifadesinin isim olan yani grup, kişiler şeklindeki anlamı için هُوَ رَابِعُهُمْ إِلَّا هُوَ ثَلَاثَةٌ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ Gizlice konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O, olmasın¹²⁸ eylem anlamında ise هُمْ نَجْوَى وَإِذْ هُمْ نَجْوَى kendi aralarında konuşurlarken¹²⁹ ayetini delil olarak göstermiştir.¹³⁰ İkincisi ise kıyasa başvurmasıdır. O, özellikle Ahfeş el-Evsât ve Zeccâc'ın ayet hakkındaki yorumunu Arap diline uymadığı gerekçesiyle kabul etmemektedir. Onun temel dayanağı نَجْوَاهُمْ sözündeki هُمْ zamirinin istisnasının mümkün olmamasıdır. Taberî'nin burada kastettiği durum izafet terkiibinde muzâfun ileyh konumuyla alakalıdır. Çünkü bir izâfet terkiibinde asıl unsur cümlede kendisinden bahsedilen veya müstesna minh olabilen muzâftır. Muzâfun ileyhinin temel fonksiyonu muzâfı özelleştirmek olup cümlenin kendisinden haber verdiği veya müstesnâ minh olabilen bir unsur değildir. Tercihini مَنْ'in إِلَّا

¹²³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/288.

¹²⁴ Bu durumda olan istisnalara istisnâ-i munkatı' denilmektedir. Yani müstesnâ, müstesnâ minh cinsinden değilse ve onun bütününe dahil bir birim olarak bulunmuyorsa istisna munkatı' adını alır. Örnekte nasb alameti fethadır. bk: İsmail Durmuş, "İstisnâ" (Erişim 8 Kasım 2024).

¹²⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/287, 288.

¹²⁶ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/266.

¹²⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/106.

¹²⁸ Mücâdele 58/7.

¹²⁹ İsrâ 17/47.

¹³⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/106.

فِيمَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ takdirine göre kesra durumunda olmasından yana kullanan Taberî, ayetten bu anlamın diğerlerine göre daha fazla anlaşıldığını belirtmektedir.¹³¹ Burada üçüncü kıstas dediğimiz cümlelerin bağlamı faktöründen yararlandığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Taberî'nin, Arap dili ekollerinin ihtilaf ettiği yerlerde uyguladığı tercih metodu hakkında şu sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Taberî'nin tercih metodunun daha iyi anlaşılması için Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki farklı dil yaklaşımlarının anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda belirli bir zümrenin konuşma şeklini dilin aslı olarak kabul eden Basra ekolü, sınırlı olan bu konuşmadan kıyaslar yaparak genel kurallar oluşturmaya çalışmışlardır. Oysa Kûfe ekolü belirli bir topluluğun değil de bütün bir Arapların konuşmasını dilin aslı olarak kabul etmişlerdir. Bu durum onların dilde katı kuralcı bir yaklaşımdan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada Taberî'nin tercihlerinin kâhır ekseriyetinin Kûfe ekolünden yana olduğu görülmekle birlikte bazı durumlarda Basra ekolünün görüşlerini tercih ettiği tespit edilmiştir.

2. Taberî'nin ihtilafli yerlerdeki tercih metodu, Nisâ suresi bağlamında incelenmiş ve neticede beş kavram öne çıkmıştır. Bunlar bağlam, zahir anlam, yaygın kullanım, hadis metinleri ve kendi kıyasıdır. Taberî, için zikredilen bu kavramlardan en önemlisinin bağlam olduğu anlaşılmıştır. Hatta bir ayetin bağlama göre ve kıyas gereği var olan bir kurala göre açıklanan iki anlamdan bağlama uygun olanı tercih etmesi onun bağlama verdiği önemi göstermektedir. Onun metodundaki ikinci önemli kavram ise zahir anlamdır. Ancak Taberî'nin zahir anlama verdiği önem, zâhirîlerden farklıdır. Çünkü çalışmada Taberî'nin yeri geldiğinde akli çıkarımlarda ve kıyasta bulunduğu görülmüştür. Bununla birlikte zahir anlamı, kıyas neticesinde verilen anlamdan daha üstün gördüğü tespit edilmiştir. Taberî'nin özellikle kıyastan üstün tuttuğu bir diğer tercih metodu ise yaygın kullanımdır. Nitekim çalışmada verilen örneklerde Taberî'nin yaygın kullanım neticesinde ortaya çıkan anlamı, kıyas neticesinde ortaya çıkan anlama tercih ettiği görülmüştür.

3. Taberî'nin ihtilaflarda tercih metodu olarak kullandığı diğer metodlar ise hadiste geçen kullanım ve kıyas metodudur. Ancak Taberî'nin bu iki seçeneği söz konusu ihtilafli yerlerde çok nadir kullandığı tespit edilmiştir.

Yukarıda yer alan bulgular Taberî'nin çalışmasının sadece tefsir alanında değil aynı zamanda Arap dilinin gelişmesi açısından da önemli faydalar sağladığını göstermektedir. Bu durum Arapçaya dair çalışmaların sadece Arap dili ile uğraşan nahiv ve belagat gibi alanlarda öne çıkmış kimselerle sınırlandırılmayacağını işaret etmekte, araştırmacıların disiplinler arası çalışmalar yapmasını zaruri kılmaktadır.

¹³¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7/482, 483.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen el-Mucâşi'î el-Belhî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Kırâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990.
- Amr b. Ebî Rebîa. *Dîvânu Amr b. Ebî Rebîa*. thk. Fâyez Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Atik. "İbn Cerîr et-Taberî ve Arap Dili Ekolleri". *Nüşa* 33 (2011).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâ'ilu'l-Câhiz*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1384/1964.
- Cengiz, Mehdi. "Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi: Teorilerin Tasnifi ve Tartışma Alanları". *İslamî İlimlerde Lafzî Delillerin Kesinliği Problemi*. ed. Mehdi Cengiz – Şeyma Gülsüm Önder. Ankara: Kitabe Yayınları, 2024.
- Çaçan, Salih. *Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki dil ihtilaflarının et-Taberî'nin tefsirine yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Durmuş, İsmail. "İstisnâ". Erişim 8 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istisna>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-teknîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2013.
- Ebû Nasr el-Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî. *Dîvânu Zürrümme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî*. thk. Abdulkuddûs Ebû Sâlih. 3 Cilt. Cidde: Mu'essesetu'l-İmân, 1402/1982.
- Ersöz, Muhammed. "Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2023), 143–162. <https://doi.org/10.33420/marife.1251880>
- Eşmûnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Eşmûnî li'Elfiyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Evmeş, Adem. "Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme ve İsbâgûcî isimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020).
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1403/1983.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *el-Cümel fî'n-nahv*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- İbn Abdî Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdî Rabbih. *el-İkdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Heyet. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, ty.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh İbn Yûsuf. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed Alî Hamdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Çarîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemâşerî*. thk. Emîl Bedî Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu'l-Hâcib, İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî. *Emâlî*. thk. Fahr Sâlih Suleymân Kadâre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1409/1989.
- İbnu't-Tilmisânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Fihri. *Şerhu'l-Me'âlim fî Usûli'l-Fikh*. thk. Âdil Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Kartal, Mustafa. *Taberî Tesfirinde Dil ve Gramer*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufiyyun>
- Kılıç, Hulûsi. "Basriyyûn". Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>
- Kutâmî, Umeyr b. Şuyeym. *Divânu Kutâmî*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Ma'mer b. el-Musennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanici, 1381/1961.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Büşîhî. 13 Cilt. Şârika: Mecmu'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Muberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlık. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Muslim*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Sa'leb, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî. *Mecâlisu Sa'leb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1950.
- Sibeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân es-. *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Sufyân es-Sevrî, Ebû Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Sevrî*. thk. Ebû Ca'fer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Câmi'u'l-Ehâdîs*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic. 13 Cilt. Dâru's-Saâde: Kahire, 1426/2005.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-. *el-Keşşâf an hakâiku gavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.



Câhiliye'den Kur'ân'ın Nüzûlüne ve Mütেকaddimûn Döneme: İlim Kavramının Tarihsel Dönüşümü*

From the Age of Ignorance to the Revelation of the Qur'an and the Early Islamic Period: The Historical Transformation of the Concept of Knowledge

Selma KAVURMACIOĞLU

Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Lect., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Reading and Qiraat
e-posta: selmakavurmacioglu@gmail.com
Orcid: 0000-0003-3624-3365

Mustafa ŞEN

Doç. Dr. Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Reading and Qiraat
e-posta: mustafa.sen@amasya.edu.tr
Orcid: 0000-0003-4763-0328

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Kavurmacioğlu, Selma- Şen, Mustafa. "Câhiliye'den Kur'ân'ın Nüzûlüne ve Mütেকaddimûn Döneme: İlim Kavramının Tarihsel Dönüşümü". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024): 75-99. <https://doi.org/10.34085/buifd.1548732>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

* Bu makalenin "İlim Kavramının Etimolojik Tahlili", "Câhiliye Döneminde İlim Kavramı" ve "Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde İlim Kavramı" başlıkları, hâlen devam eden "Kur'ân'da Bilme Biçimleri" başlıklı doktora tezinin "Bilme (İlim) Kavramının Kavramsal Tahlili" başlıklı bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır

Öz

Bu çalışma, Câhiliye dönemi, Kur'ân'ın nüzûl süreci ve ardından teşekkül eden Müttekaddimûn dönemi İslâm toplumlarında "ilim" kavramının tarihsel seyrini ele alacaktır. Çalışma, Kur'ân'ın ilim anlayışının yalnızca dünya hayatına dair malûmatla sınırlı kalmadığını; insanın Allah'ı tanmasına, yaratılışın hikmetini kavramasına, varoluşun anlamını idrak etmesine ve manevî tekâmülüne rehberlik eden bir nitelik kazandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Câhiliye dönemindeki ilim anlayışıyla İslâm'daki ilim anlayışı karşılaştırıldığında, İslâm'ın ilme verdiği ulvî değerlerin toplumsal yapıyı nasıl köklü bir şekilde dönüştürdüğü ve medeniyetin gelişimine nasıl yön verdiği açıkça görülecektir. Bu çalışmada ilk olarak ilim kavramının etimolojik tahlili yapılacak ve Câhiliye döneminde ilim kavramının hangi anlamlarda kullanıldığı, o döneme ait şiirler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra, Kur'ân'ın nüzûl sürecinde vahyin sunduğu ilim anlayışından bahsedilecek; bu anlayış âyetlerle örneklendirilecektir. Aynı süreçte, Hz. Peygamber'in ilim anlayışının nasıl şekillendiği, hadislerle ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca, İslâm medeniyetinin yükselme döneminde vahiy temelli ilim anlayışının, Gazzâlî, Farâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından nasıl zenginleştirildiği ele alınacaktır. Son olarak, Câhiliye dönemi ile İslâm'daki ilim anlayışları, ilmin kaynağı, kapsamı ve amacı açısından karşılaştırılacak; bu farklılıkların topluma yansımaları değerlendirilecek ve Câhiliye toplumunda şâirlerin, İslâm toplumunda ise âlimlerin üstlendikleri roller mukayese edilecektir. Bu konular, bir makalenin sınırları dâhilinde ele alınacağından, her bir başlık kapsamlı bir inceleme yerine genel bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İlim, Câhiliye, İslâm Öncesi İlim, Sözlü Gelenek.

Abstract

This study examines the historical trajectory of the concept of "knowledge" ('ilm) in the Jâhiliyyah period, the era of Qur'anic revelation, and the subsequent formative period in early Islamic societies. It aims to show that the Qur'anic concept of knowledge extends beyond worldly information, serving as a guide for recognizing God, understanding creation's wisdom, grasping the meaning of existence, and advancing spiritually. Additionally, comparing the concept of knowledge in Jâhiliyyah with that in Islam will reveal how Islam's elevated view of knowledge deeply transformed social structures and shaped the development of civilization. The study begins with an etymological analysis of "knowledge" and explores its meanings in the Jâhiliyyah period through period poetry. It will then address the Qur'anic concept of knowledge during the process of revelation, illustrated by verses, and how the Prophet Muhammad's (peace be upon him) understanding of knowledge evolved, as reflected in hadiths. Moreover, it examines how revelation-based knowledge was enriched by thinkers like al-Ghazâlî, al-Fârâbî, and Ibn Sînâ during the peak of Islamic civilization. Lastly, Jâhiliyyah and Islamic perspectives on knowledge will be compared in terms of its source, scope, and purpose; this comparison will assess the societal impact of these differences and contrast the roles of poets in Jâhiliyyah with scholars in Islam. Given the scope of this article, each topic will be addressed broadly rather than in exhaustive detail.

Keywords: Tafsir, Knowledge, Jahiliyyah, Pre-Islamic Knowledge, Oral Tradition.

1. Giriş

İlim, İslâm medeniyetinin temel taşlarından biri olarak, hem bireyin hem de toplumun gelişiminde kritik bir rol oynamıştır. Ancak ilim kavramının geçirdiği dönüşüm, İslâm'ın doğuşundan önceki Câhiliye olarak adlandırılan dönemle ve Kur'an'ın nüzûl süreci ile yakından ilişkilidir. Bilgi, Câhiliye döneminde daha çok günlük yaşamın pratik ihtiyaçlarına hizmet eden bir araç olarak görülmüş, bireylerin sosyal statülerini koruma ve kabile onurunu yüceltme amacıyla kullanılmıştır. Bilginin kaynağı genellikle bireysel deneyimler ve sözlü kültür olurken, yazılı bilgiye sınırlı bir erişim söz konusu olmuştur.¹

İslâm'ın gelişiyle birlikte, Kur'an'ın vahiy yoluyla sunduğu ilim anlayışı, bu dar kapsamlı anlayışı köklü bir şekilde değiştirmiştir. "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"² diyen Kur'an, ilmi yüce bir değer olarak ilan etmiş; Allah'ı tanımanın, yaratılışı kavramanın ve insanın hem dünyevî hem de uhrevî saadetinin bir aracı kılmıştır. Kur'an'ın ışığında ilmin kapsamı genişlemiş; akıl, tefekkür ve ilahî rehberlik, ilim arayışının temel taşları hâline gelmiştir.

Hz. Peygamber'in rehberliğinde, ilim sadece bireysel gelişim için değil, toplumsal gelişim ve Allah'ın dinine hizmet için de gerekli görülmüştür. İslâm, bilgi edinmeyi kutsal bir sorumluluk hâline getirirken, ilim sahibi olanların toplumda ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir. İlhan Kutluer'in *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, Musa Bilgiz'in *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve ve Bilgi Türleri)* ve Ziyad Al-Rawashdeh'in *Kur'an'da İlim Kavramı* adlı eserleri, bu bağlamda yapılmış önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Bunun yanında Câhiliye dönemi ve şiirleri çok farklı çalışmaların da konusu olmuştur. Ancak, Câhiliye ve İslâm toplumlarındaki bilgi anlayışını karşılaştırmalı olarak ele alıp İslâm medeniyetinde ilmin rolünü derinlemesine inceleyen bağımsız çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışmada, Câhiliye döneminden vahyin gelişine kadar ve Müttekaddimûn döneminde ilim kavramının geçirdiği dönüşüm incelenmekte; Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in bu dönüşüm sürecine nasıl rehberlik ettiği ele alınmakta ve farklı ilim anlayışının bu iki toplumdaki yansımalarına bakılmaktadır.

2. İlim Kavramının Etimolojik Tahlili

İlim, aslı Arapça olup عَلِمَ fiilinden türetilen bir mastardır.³ تَعْلَمَةُ ve تَعْلِيمٌ, عَلِيمٌ, عَلَمٌ, عَلَامَةٌ. "âlim" demektir. Âlim, bilgili kişidir. Çoğulu الْعُلَمَاءُ "hakkiyla bilen" anlamındadır. عَلَامَةٌ

¹ "İlim" ve "bilgi" kavramları birbirine yakın olmakla birlikte farklı derinlikleri olan iki kavramdır. Bilgi, genel anlamda kişinin bir konuda edindiği malûmat, veri ve kavrayışı ifade ederken, ilim bu bilgilerin sistematik bir şekilde ele alınması, derinlemesine anlaşılması ve hikmetle birleştirilmesi anlamındadır. Her ilim bilgi içerir, ama her bilgi ilim kapsamında değerlendirilmeyebilir. İlim ve bilgi arasındaki bu farklılığı dikkate alarak çalışmamızda zaman zaman daha dar bir kapsama sahip olan ilim kelimesi yerine daha genel ve geniş bir kavram olan bilgi kelimesini kullanacağız. Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fa'zl) Faḥrüdîdîn Muḥammed b. 'Umer b. Ḥüseyn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebir)* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 2/418-420.

² ez-Zümer 39/9

³ Ebû'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerıyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü meḳâyîsî'l-luğâ*, thk. 'Abdüsselâm Muḥammed Hârûn (Dâru'l-fıkr, 1399/1979), 4/109; Ebû Naşr İsmâ'îl b. Ḥammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcü'l-luğâ ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Aḥmet 'Abdülgâfûr Atṭâr (Beyrût: Dâru'l-'ilm ve'l-melâyin, 1407/1987), 5/1990.

çok bilgili kişiye verilen isimdir.⁴ عَلَمٌ “yegâne bilen” anlamındadır.⁵ التَّعْلِيمُ ve الْعَالِمُ ise “öğretmek” anlamına gelmektedir. الْإِعْلَامُ kelimesi de “öğretmek ve bildirmek” anlamındadır.⁶ الْعَلْمُ, الْعَلْمَةُ, الْعَلْمَةُ kelimeleri, dağın zirvesi, ordunun sancağı, yol üzerine konan işaret levhaları, bir şeyi diğer şeyden farklı kılan özellik gibi anlamlara gelmektedir.⁷ عَلَامٌ kına demektir, konulduğu yerde iz bıraktığı için bu adı almıştır.⁸ الْمَعْلَمُ yolda işaret olarak kullanılan iz, belirti demektir.⁹ الْعَلَامَةُ yol bulmaya yarayan işaret anlamındadır.¹⁰

Sonuç olarak, الْعَلْمُ kelimesi ve türevleri incelendiğinde hepsinde ortak olan hususun; farklılık, farkındalık, belirginlik, ayırt etme, alamet, iz, işaret gibi özellikler olduğu söylenebilir. Bu “ilim” kelimesinin sadece “bilmek” anlamına gelmediğini, aynı zamanda işaret ve sembollerle bağlantılı çok yönlü bir anlam dünyasına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹

3. Câhiliye Döneminde İlim Kavramı

Câhiliye, Kur’ân’da ve hadislerde İslâm öncesi Arap toplumunun sosyal, kültürel ve dinî yönlerini tanımlayan bir dönemi ifade eder.¹² Bu dönem, İslâm öncesi Arap toplumunun ilme bakış açısını ve kabul gören doğrular ve inançlarla şekillenen düşünce yapısının toplumsal hayattaki karşılığını anlamamız açısından önemlidir.

Bu dönemde bilgi, özellikle kabile yapısına dayanan toplumsal düzenin önemli bir parçasıydı. Câhiliye toplumunda “ilim” kavramı, günümüzdekinden farklı olarak, kişisel tecrübeye ve kabile geleneklerine dayalı bir bilgi anlayışını yansıtıyordu. Toplumda bilge kabul edilen kişiler genellikle, din adamları, kâhinler, yaşlılar, savaşçılar ve şâirlerdi. Bilgi, sosyal hiyerarşiyi belirleyen önemli unsurlardan biriydi ve bilgelik, onur ve liderlik gibi kavramlarla iç içeydi.¹³ Câhiliye döneminde bilgi, pratik ve günlük yaşamın vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmekteydi. Bu bilgi, bireylerin hayatta kalmalarına, toplumsal statülerini korumalarına ve

⁴ Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhtâf*, thk. Müessesetü’r-Risâle (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1426/2005), 1140.

⁵ Ebü’l-Faḍl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî b. Ahmed el-Enşârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru şâdir, 1414/1993), 12/417; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît Fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhtâf*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 6/5123.

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît Fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhtâf*, 6/5122.

⁷ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luġa*, thk. Muhammed ‘Avḍ Mer’ab (Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1422/2001), 2/254; Ebü’l-Kâsım İsmâ’il b. Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muhtâf fi’l-luġa*, thk. Muhammed Hasan Ali Yâsîn (Beyrût: ‘Âlemü’l-kütüb, 1415/1994), 2/59; İbn Fâris, *Meġâyisi’l-luġa*, 4/109; Ebü’l-Kâsım Maġmûd b. ‘Umer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaġşerî, *el-Keşşâf ‘an ħaġâ’iki ġavâmi’zi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücihi’t-te’vil*, ed. Muştafâ Hüseyin Ahmed (Beyrût: Dâru’l-küttâbi’l-‘Arabî, 1407/1987), 4/446; Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mücmelü’l-luġa*, thk. Züheyr ‘Abdülmühsin Şulţân (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1406/1986), 624.

⁸ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Başrî İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luġa*, thk. Remzî Munîr Ba’albekî (Beyrût: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1407/1987), 2/948.

⁹ Ebü’l-Kâsım Maġmûd b. ‘Umer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaġşerî, *Esâsü’l-belâġa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 1419/1998), 1/676.

¹⁰ Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muhtâf fi’l-luġa*, 2/59; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luġa*, 2/948.

¹¹ “İlim” ile “bilmek” arasında fark olduğu gibi “bilgi” ile “bilmek” arasında da fark vardır. Bilgi, genellikle doğru kabul edilen inançlar ve yargılarla bağlantılıdır. Ancak, bilmek, bu bilgilere ulaşma biçimi ve bu sürecin birey tarafından nasıl deneyimlendiği ile daha fazla ilgilidir. Kerim Yavuz, *Eğitim Psikolojisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991), 106.

¹² Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 33/33; el-Fetih 48/26. Ebü ‘Urve Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, thk. Ĥabîbürraġmân el-A’zamî (Beyrût: Tevzi’u’l-mektebeti’l-İslâmî, 1403/1983), “Bâbü keyfe’s-selâm ve r-redd” (No: 19437).

¹³ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 74; Musa Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 75-76; Ziyad Al-Rawashdeh, *Kur’an’da İlim Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 42.

kabile içinde itibar kazanmalarına yardımcı oluyordu. Ayrıca, kabileler arası savaşlar ve sosyal ilişkilerde de stratejik bilgi, son derece önemli bir yer tutmaktaydı. Bu sebeple, Câhiliye toplumunda bilgi, sadece bireysel bir değer değil, aynı zamanda toplumsal bir sermayeydi. Aşağıdaki şiirde Semev'el b. Garîz b. Âdiyâ (ö. 560 [?]) bilginin ve bilmenin değerini, bilenle bilmeyenin farkına dikkat çekerek göstermeye çalışmıştır:

“Eğer bilmiyorsanız, bizimle onlar hakkında insanlara sorun. Âlim ile câhil hiç aynı olur mu?”¹⁴

Şâir, “âlim” ve “câhil” arasındaki farkı vurgularken bilginin değerini öne çıkarmaktadır. Bilgi, sosyal ilişkilerde önemli bir güç kaynağıdır ve toplum içinde kişiye saygınlık kazandırır. Bilgi sahibi olan kişi, olayları daha iyi anlayabilir, doğru kararlar verebilir ve toplumda daha yüksek bir statüye sahip olabilir. Buna karşılık câhil kişi, bu ayrıcalıklardan yoksundur ve toplum içinde hak ettiği saygıyı göremez.

Câhiliye şiirlerinde ilim kavramına yüklenen anlamları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a. Kesin Bilgi, Objektif Doğrular:

Câhiliye döneminde, ilmin tecrübe neticesinde elde edilen ve kabile ruhu taşıyan bir bilgiyi temsil etmesi; onun sübjektifliği ifade eden ve kişisel düşünce olarak nitelendirilen “zan” kelimesinin zıddı olarak görülmesine ve mutlak geçerliliği olan “objektif doğrular” olarak kabul edilmesine yol açmıştır.¹⁵ Tarafe b. el-Abd'e (ö. 564 [?]) ait olan aşağıdaki beyit, onların zihinlerindeki “ilim” ve “zan” kavramları arasındaki farkı ortaya koymaktadır:

“Şunu zanla değil, kesin bir bilgiyle bilirim ki: Bir kimsenin efendisi aşağılandığında, o kişi de aşağılanır.”¹⁶

Şâir bu beytinde bilgiyi “zan” ile karıştırmadığını, yani şüpheli ya da belirsiz bir yargıya dayanmadığını ifade etmektedir. Burada “bilmek”, deneyime ve gözleme dayalı “kesin bilgi” anlamında kullanılmıştır. Şâir bilgisinin kesinliğini, kişisel tecrübesine dayandırmaktadır. Dolayısıyla bilgisi objektiftir. Düşünce ve fikir yürütmek suretiyle elde edilen zan gibi sübjektif bir bilgi değildir.¹⁷

b. Tecrübe Yoluyla Elde Edilen Bilgi:

Câhiliye döneminde bilgi, daha çok yaşam mücadelesi, kabile içindeki statü ve sosyal başarı için gerekli olan deneyimlerden beslenirdi. Züheyr b. Ebî Sülmâ'ya (ö. 609 [?]) ait şu beyit, bilginin tecrübe ile nasıl şekillendiğini göstermektedir:

¹⁴ Ebü 'Uşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî Cāḥiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 3/128; Ebü'l-Ferec b. Ḳudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Baġdâdî Ḳudâme b. Ca'fer, *Naḳdû's-Şi'r* (İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302/1885), 74.

¹⁵ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 74; Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 75-76; Al-Rawashdeh, *Kur'an'da İlim Kavramı*, 42.

¹⁶ Ebü Amr b. el-'Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî Tarafe, *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâşiruddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 67; Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî İbn Ḳuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1423/2002), 1/190.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 323; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 74; Al-Rawashdeh, *Kur'an'da İlim Kavramı*, 37.

“Ve savaş, ancak bildiğiniz ve tecrübe ettiğiniz şeydir; onun hakkında söylenen tahmini sözlerle (duyumlarla) anlaşılmaz.”¹⁸

Şâir, savaş hakkında sahip olduğu bilgiyi tecrübelerine dayandırmaktadır. Zühreir’in, kişisel deneyimlerden doğan bilginin, başkalarının duyumlarından daha güvenilir olduğunu ifade etmesi, “ilim” kelimesini “kesin bilgi” anlamında kullandığını göstermektedir. Zevzenî (ö. 486/1093) bu beyti açıklarken, şâirin savaşı şüpheye dayalı yargularla değil, tecrübelerinin doğruladığı kesin delillerle anlattığını ifade etmiştir.¹⁹

Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî’nin (ö. ?)²⁰ “tecrübe” kelimesini “bilgisizliğin” zıttı olarak kullandığı ve tecrübe ile bilmenin üstünlüğünü vurguladığı şiiri şöyledir:

“(Ey dinleyen kişi!) Savaşlar konusunda Temîm ve Âmir kabilelerine sor bakalım! Hiç tecrübe eden kişi bilmeyen biri gibi midir?”²¹

Şâir, Temîm ve Âmir gibi güçlü kabileleri örnek göstererek, savaşlarda başarı elde etmenin tecrübeye dayandığını ima etmektedir. Aynı zamanda, bilgelik ve tecrübenin, insanları diğerlerinden ayıran belirleyici özellikler olduğunu vurgulamaktadır.

c. Hikmet:

İlim, yaşlılar ve deneyimli kişiler tarafından aktarılan “hikmet” anlamında da kullanılmıştır. Toplumun ileri gelenlerinin ve yaşlılarının hikmet içerikli sözleri, şiirlerde, gençlere rehberlik etmek amacıyla dile getirilmiştir. Zühreir’e ait şu beyit meşhurdur:

“Hayatın yüklerinden usandım; seksen yıl yaşayan her insan, ey dostum, mutlaka bıkar. Dün ve bugün olanları çok iyi biliyorum, fakat yarın ne olacağını bilemem.”²²

Bu dizelerde, yaşlılıkla birlikte gelen bilgelik ve deneyime dayalı bilgi anlatılmaktadır. Şâir, dünyevî tecrübelerinden elde ettiği bilgileri ifade ederken, geleceğin bilinmezliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, bilgi, şâirin yaşam tecrübeleriyle kazandığı hikmet dolu birikimi yansıtmaktadır.²³

d. Zuhur Etmek, Ortaya Çıkmak:

İlim kelimesinin Câhiliye şiirinde kazandığı diğer bir anlam, “zuhur etmek, ortaya çıkmak”tır. Nitekim Zühreir’in *Mu‘allakâ‘*’ında geçen bir beytinde bu anlamda kullanılmıştır:

¹⁸ Muhammed b. Ebî'l-Hattâb Ebü Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. 'Ali Muhammed el-Becâdî (Mısır: Nehdâtü Mısır li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1431/2010), 165.

¹⁹ Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a* (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 143.

²⁰ Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî hakkında bilgi için bk: İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ'*, thk. Maḥmūd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/97.

²¹ Ebü'l-'Abbâs Mufaḍḍal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât (Kitâbü'l-İhtiyârât ve Kitâbü'l-Muhtârât)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - 'Abdüselâm Muhammed Hârûn (Kâhîre: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 346; Ebü Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 400.

²² Ebü Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 176.

²³ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 149.

“Her ne kadar güzel ahlâka sahip kişi, bunun başkalarına gizli kalacağını zannetse de o aşikâr olur/zuhur eder.”²⁴

Zevzenî bu beytin şerhini yaparken, insanların iyi veya kötü nasıl bir karaktere sahip olurlarsa olsunlar bunun başkalarına gizli kalacağını zannettiklerini, fakat hakikatin böyle olmadığını; ahlâkın gizli, yaratılışın ise baki kalmayacağını ifade etmiştir.²⁵ Beyitteki “تُعَلِّمُ” kelimesi “تُخْفِي” kelimesinin zıddı olarak “تُظْهِرُ” manasında kullanılmış olup bilgi ve farkındalığı temsil etmektedir. Bu, ilmin insan davranışlarını anlama ve değerlendirme boyutunu gösterir.

e. Nişan, Alâmet, İşaret:

Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?]) ilim kelimesini “nişan, alâmet, iz” anlamında kullanmıştır:

“Savaş meydanlarında nice nişan taşıyan hakiki yiğitlerin sırtlarına geçirdikleri sağlam yapılı zırhları parçalamışındır.”²⁶

Şeybânî (ö. 213/828 [?]) şiirde geçen “مُعَلِّمٌ” kelimesini “savaşta kendini bir nişanla belirten kişi” olarak tarif etmiştir.²⁷ Zevzenî ise “bir taburun süvarisi veya bölükten biri olarak bilinen kişi” olarak ifade etmiştir.²⁸

f. Araştırmak, Öğrenmek:

Antere, bir başka şiirinde cariyesinden, sevgilisinin durumuna dair haberleri kendisine bildirmesini istemektedir. Bu beyitte "ilim" kelimesi, yalnızca bir bilgi talebini değil, cariyenin doğrudan erişemeyeceği bu bilginin araştırma ve inceleme yoluyla elde edilmesi sürecini de ifade etmektedir. Şâir burada, basit bir haber almanın ötesinde, gizli ve detaylı bir inceleme sonucu ulaşılan kesin bilgiyi kastetmektedir. Bu nedenle, ilim kelimesinin "kesin sonuçlar elde etmek için derin tetkikler yapmak" anlamında kullanıldığı söylenebilir.

“Ne yaptığını öğrenmek için hizmetçimi gönderdim ve ona: ‘Git bakalım, ne ahvalde olduğunu gizlice araştır ve öğrendiklerini bana bildir.’ dedim.”²⁹

Değerlendirme

Câhiliye döneminde ilim, kişisel tecrübe, gelenekler ve toplumsal düzen temelinde gelişmiş, bireyin hayatta kalması, sosyal statüsünü koruması ve kabile onurunu pekiştirmesi için hayati görülmüştür. Bilgi, özellikle savaş, strateji ve sosyal ilişkilerde bir güç kaynağıydı. Câhiliye şiirlerinde bilgi kesinlik ve tecrübeyle ilişkilendirilmiş, bilgisizlik ise tecrübesizlikle eşdeğer sayılmıştır. Bilgi, genelde yaşlı ve deneyimli kişiler tarafından temsil edilmiş, insanın karakterini, ahlâkını ve toplumsal ilişkilerini şekillendiren bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

²⁴ Ebû ‘Amr eş-Şeybânî, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’t-tis’a*, thk. ‘Abdulmecîd Hemevî (Beyrût: Müessesetü’l-E’lemî li’l-Matbu‘ât, 1422/2001), 213.

²⁵ Zevzenî, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’s-seb’a*, 151.

²⁶ Ebû Zeyd el-Ğureşî, *Cemheretü eş‘âri’l-‘Arab*, 366.

²⁷ Şeybânî, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’t-tis’a*, 245.

²⁸ Zevzenî, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’s-seb’a*, 259.

²⁹ Ebû Zeyd el-Ğureşî, *Cemheretü eş‘âri’l-‘Arab*, 368.

4. Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde İlim Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kavramının isim, fiil, fâil ve mastar gibi türevleriyle, Mekkî ve Medenî surelerin tamamında 854 kez geçtiği görülmektedir.³⁰ Kur'ân'da takriben 78.000 kelimenin mevcut olduğu düşünüldüğünde ortaya yüzde bir gibi bir oran çıkmaktadır.³¹ Buradan hareketle, Kur'ân'da en çok zikredilen kelime köklerinden birinin "ilim" olduğu ve ilmin, Kur'ân'ın anahtar kavramlarından biri olduğu söylenebilir.³² "İlm" kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân'daki kullanımına bakmak, kavramın ve iştikaklarının nasıl kullanıldığını görmek açısından uygun olacaktır.³³

(العالم): "Allah, gaybı da şehâdeti de bilendir."³⁴ Âyette geçen Âlim ismi Kur'ân-ı Kerîm'de on üç yerde "الْغَيْبِ" kelimesi ile birlikte kullanılmıştır.³⁵ "عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" ibaresi, Allah'ın insanlara görünenleri de onlardan gizlenenleri de bildiği ve O'na hiçbir şeyin gizli kalmadığı şeklinde izah edilmiştir.³⁶

(العلماء): Âlim isminin çoğulu olan "الْعُلَمَاءُ" da Kur'ân'da geçer. Ulema, "bilginler" anlamında kullanılır ve özellikle dinî bilgisi yüksek olan kişiler kastedilir: "Benî İsrail bilginlerinin onu bilmesi, onlar için bir delil değil midir?"³⁷

(العليم): "O, her şeyi hakkıyla bilendir."³⁸ Âyette geçen Alîm ismi, Âlim isminden farklıdır. Bu isim Allah'ın her şeyi zamana ve mekâna müteallik olmaksızın her durumda benzersiz ve mutlak bir şekilde bilmesini ifade eder.³⁹

(العلماء): "الْعَالِمُ" da aynı kökten türemiş فَعَّالْ vezninde, mübalağa sıygasında ve "çok bilen" anlamında bir ism-i fâildir. Diğerlerinden farkı tekerrür bildirmesidir.⁴⁰ Kur'ân'da müstakil olarak geçmez, dört yerde "الْغُيُوبِ" kelimesi ile kullanılır.⁴¹ "Hâlbuki ben senin zâtında olanı bilmem.

³⁰ M. Fu'âd 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l Hadîs, 1415/1994), 596-611. Ancak bu rakam, farklı araştırmalarda, "ilim" kökünden gelen fiil, isim ve mastarların farklı türevlerinin dâhil edilmesi veya edilmemesi sebebiyle değişiklik gösterebilir. Örneğin İslâm Ansiklopedisi'nin "İlim" maddesinde bu rakam 750 olarak ifade edilmiştir. İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/109.

³¹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 71.

³² Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 23.

³³ Bu çalışmada, "ilm" kökünden türeyen tüm kelimelerin Kur'ân'daki kullanımına örnek vermek çalışmanın hacmini aşacağından, sadece önemli görülen belli başlı kelimelere yer verilecektir.

³⁴ el-Mü'minûn 23/92.

³⁵ 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 603. 'Âlim isminin geçtiği âyetlerden bazıları: el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Ra'd 13/9; el-Mü'minûn 23/92...

³⁶ Ebü'l-Fidâ' İsmâ'îl b. Şihâbiddîn 'Umer b. Keşîr b. el-Kureşî ed-Dimeşki İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1408/1988), 2/484.

³⁷ eş-Şuarâ 26/197.

³⁸ el-Bakara 2/29.

³⁹ Muḥammed Râtib en-Nâblusî, *Mevsû'atü esmâillâhi'l-ḥüsnâ ve şifâtühü'l-füdlâ mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti*, thk. Bilâl Nureddîn ('Ammân: Müessesetü'l-fürsân, 1435/2014), 1/106-107; Nevâl bint. 'Abdil'aziz el-'İd, *Mevsû'atü şerhi esmâillâhi'l-ḥüsnâ* (Şirketü İsrâ'i'l-Ma'rife, 1441/2020), 2/67.

⁴⁰ Nâblusî, *Mevsû'atü esmâillâhi'l-ḥüsnâ*, 1/117.

⁴¹ 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 608.

Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin.”⁴² Âyetteki الْعُيُوبِ عَلَامُ ibaresi, hiç kimsenin ilminin sınırlarının ulaşamadığı nokta olarak tefsir edilmiştir.⁴³

(مَعْلُومٌ): “Bilinmiş” veya “bilinen” anlamında ism-i mef’ûl formunda bir kelimedir. Bu kelime, Kur’ân’da “bilinen bir rızık” ya da “bilinen bir gün” gibi anlamlarda geçer ve belirli, kesin, insanlar tarafından tanınan bir şeyi ifade eder. Şu âyette örneğini görmek mümkündür: “أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ / Bunlar için bilinen bir rızık, türlü meyveler vardır.”⁴⁴

(العَالَمُ): “Hamd (övme ve övülme), âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.”⁴⁵ Âlem, gök cisimleri ve onların içerdiği cevherler ve arazlar için kullanılan bir isimdir. Nasıl ki mühür ya da damga bir şeyin ne olduğunu bilmemizi sağlayan araçlarsa, aynı şekilde “âlem” de yaratıcının varlığını ve birliğini bilmemizi sağlayan bir araçtır. Bu nedenle, Allah Teâlâ, kendini bilmemiz konusunda bizi âleme yönlendirmiştir.⁴⁶

(عَلَامَاتٍ): “Daha nice alâmetler (yarattı).”⁴⁷ Buradaki عَلَامَاتٍ, işaret veya simge anlamına gelmektedir.⁴⁸

(الأَعْلَامُ): الأَعْلَامُ kelimesi Kur’ân’da iki âyette geçmektedir: “Denizde yüce dağlar gibi yükselen gemiler de O’nundur.”⁴⁹ Âyette, denizdeki gemiler dağlara benzetilmiştir.⁵⁰ Bu ifade, denizdeki büyük gemilerin görkemini, dağlara benzeterек vurgulamaktadır. “الأَعْلَامُ” kelimesi, dağları ifade ederken kullanılır ve bu kelimenin tekil hâli “علم/alem”dir, ki o da bir dağ veya yüksek tepeyi belirtir.

(المُعَلَّمُ): المَعْلَمُ ism-i mef’ûl vezninde olup ilmi alan/öğrenen kişi anlamına gelir. Kur’ân’da bir âyette yer alır: “Sonra ondan yüz çevirdiler ve: Bu, öğretilmiş (مُعَلَّمٌ) bir deli! dediler.”⁵¹

Görüldüğü üzere, “ilim” kelimesinin ve iştikaklarının Kur’ân’da kullanımı, kavramın Câhiliye döneminde sahip olduğu bilmek, iz, işaret, alâmet gibi literal anlamları koruduğunu göstermektedir. Fakat Kur’ân, kavramın literal anlamlarını koruması yanında, Câhiliye dönemindeki somut ve fiziksel anlamlardan farklı olarak kavrama soyut ve metafiziksel boyut katmış, manevî ve ilahî hakikatlere rehberlik eden bir anlama büründürmüştür. Örneğin, “De ki: Doğru yol, ancak Allah’ın yoludur. Sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan, andolsun

⁴² el-Mâide 5/116. Kur’ân’da geçtiği yerler: el-Mâide 5/109; et-Tevbe 9/78; Sebe’ 34/48.

⁴³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/694.

⁴⁴ es-Sâffât 37/41

⁴⁵ el-Fâtihâ 1/2.

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufađdal er-Râğib İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrüt: Dâru'l-ma'rife, 1351/1932), 343.

⁴⁷ en-Nahl 16/16.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/419.

⁴⁹ er-Rahmân 55/24. Kelimenin Kur’ân’da geçtiği diğer âyet: eş-Şûrâ 42/32.

⁵⁰ Ebü 'Abdürrahmân el- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mağzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Dâr ve mektebetü'l-hilâl, ts.), 2/153.

⁵¹ ed-Duhân 44/14.

ki, Allah'tan sana ne bir dost ne de bir yardımcı vardır."⁵² âyetinde, peygambere gelen "ilim" ile kastedilen, kaynağı ilahî olan kesin bilgi, yani vahiydir.⁵³

Vahiy, İslâm'a göre Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara iletilen ilâhî mesajlardır.⁵⁴ Amacı ise, insanları hidayete ulaştırmak, doğru yola yönlendirmek ve hayatlarına anlam kazandırmaktır.⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm, vahyin en temel ve kalıcı örneği olup, İslâm'ın ana kaynağını oluşturur. Vahiy, insanın kendi imkânlarıyla ulaşamayacağı kıyamet, âhiret, haşr, cennet, cehennem ve yaratılış gibi konuların yanı sıra, Allah'ın kullarına ilettiği emir ve yasaklar, geçmişte yaşanan olaylar, gelecekte gerçekleşecek bazı hadiseler, kozmik düzen ve toplumsal yasalar hakkında bilgi sunar. Böylece ilim, vahiy aracılığıyla insanlara sunulmuş ve Allah'ın insanlara olan rehberliği ile ilişkilendirilmiştir. İslâm'da ilim sahibi olmak ise, kişinin kendisine vahiy yoluyla bildirilen hakikatleri kabul etmesi ve bu hakikatler doğrultusunda Allah'ı tanınması ve O'nun buyruklarına uygun bir yaşam sürmesiyle bağlantılı kabul edilmiştir.

Kur'ân'ın nüzûl sürecinde "ilim" kelimesi, doğruluk ve kesinlik anlamlarını korusa da, Câhiliye dönemindeki kaynaklarından ayrılmıştır. Kur'ân'a göre, gerçek bilginin kaynağı ne kişisel tecrübe ne de kabile gelenekleridir; bunlar zandan öteye geçemez. Gerçek bilgi, yalnızca Allah'tan gelen vahiydir.⁵⁶ Bu konu bir sonraki bölümde daha detaylı ele alınacaktır.

4.1. Kur'ân ve Hadislerde İlim

4.1.1. Kur'ân'da İlim

Kur'ân'da ilim, insanların Allah'a yakınlaşmalarını ve O'nun buyruklarını yerine getirmelerini sağlayan bir kavram olarak ele alınmıştır. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren ilim, kişinin Allah'ı tanınması, ahlâk ve fazilet sahibi olması, âhiret inancını benimseyerek hesap gününe hazırlıklı yaşaması için önemli bir araç kabul edilmiştir. Bu sebeple Kur'ân, ilim sahibi olduğu hâlde ilmiyle âmil olmayanlara karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir: "*Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir.*"⁵⁷ Allah, kitabı okuyup içindekilerle amel etmeyen Yahudi ve Hristiyanların durumunu, sırtında kitap taşıyan, fakat içeriğini bilmeyen bir eşeğe benzetmiştir. Nasıl ki eşek, sırtında taşıdığı kitaptan bir fayda görmezse sahip oldukları ilimle amel etmeyenler de o bilgiden bir fayda görmezler.⁵⁸ Bu âyette, Müslümanlara ilmin yüklenilmesinin bir sorumluluğu gerektirdiği hatırlatılmaktadır. Eğer bilgi uygulamaya konulmazsa, bilgiyi taşımak anlamsız hâle gelir. Kur'ân, ilmiyle amel etmeyenlere karşı olumsuz bir tavır sergilerken, ilmiyle amel edenleri

⁵² el-Bakara 2/120.

⁵³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'İsâ el-Mürri el-Çurtubî İbn Ebî Zemenin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Muştafâ el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku'l-ğadise, 1423/2002), 1/174; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/182.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/379-382; Nüreddin Muhammed 'İtr el-Halebî, *Ulümü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Maţba'atü's-şabâh, 1993), 15.

⁵⁵ el-Bakara 2/185. Âyetin meali: "*Ramazân ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır.*"

⁵⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 75-76; Al-Rawashdeh, *Kur'ân'da İlim Kavramı*, 42-43.

⁵⁷ el-Cuma 62/5.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Şaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Maħmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.), 23/377-378.

yüceltmektedir. Şu âyet, İslâm'da ilmin ne kadar değerli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: “Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin.”⁵⁹ Bu âyette, ilim sahibi olanların Allah katında özel bir konuma sahip oldukları vurgulanmaktadır. Âyette geçen “dereceler”, yüksek katmanlar ve mertebeler anlamına gelmektedir. Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre, ilim sahipleri bu dereceye “ilim ve amelleri” sayesinde nail olmuşlardır. Fakat “ilim”, taşıdığı yüksek konum ile amelin de değerini yükselttiği için, kişiyi daha çok yüceltmektedir. Bu yüzden ki amelini bir ilim neticesinde ifa edenler, ilmin rehberliğinden yoksun bir şekilde amel edenlerden çok daha üstün kabul edilmiştir.⁶⁰

Kur'ân, vahiy temelli bilgiyi değerli ve güvenilir bir kaynak olarak görüp sahibini yüceltirken, vahye uzak ve ona muhalif bir bilgiyi de bu bilginin sahibini de değersiz kabul eder. Bu konuda şu âyet güzel bir örnektir: “Peygamberleri onlara apaçık bilgiler getirince, onlar kendilerinde bulunan (beşerî) bilgiye güvendiler (onu alaya aldılar). Alaya aldıkları şey kendilerini boğuverdi.”⁶¹ Peygamberlerin getirdikleri bilgiler, tefsirlerde “vahiy, apaçık mucize ve hüccet” olarak açıklanmıştır.⁶² Kâfirlerin güvendikleri ilim, dünyevî ilimler olarak açıklanmıştır. Dünyevî ilimler, “tabiat felsefeleri, öğretileri ve bu gibi hayale dayalı mitolojik hikâyeler” olarak sıralanır.⁶³ “Bâtıl zan, boş inanç ve bir takım hurafeler”⁶⁴ olarak da açıklanmıştır. Bu açıklamalardan hareketle âyette geçen ilim, kişiyi peygamberlerin getirdiği vahyi, sunduğu delilleri, gösterdiği mucizeleri, kısacası hak ve hakikati kabul etmeye götürmediği için gerçek ilimden sayılmamıştır, bu ilmin sahipleri de Allah'ın katında cahil olarak nitelendirilmiştir.

Kur'ân'ın ilim anlayışı, bireyin yalnızca dinî konularda değil, aynı zamanda dünyevî konularda da yetkinlik kazanmasını teşvik eder. Bu bağlamda ilim, hem dinî hem de dünyevî alanları kapsar. Şu âyette bu düşüncenin izlerini görmek mümkündür. “Eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin.”⁶⁵ Araplar, kimi zaman hayvanların erkeklerini, kimi zaman dişilerini, bazen de yavrularını keyfi olarak haram sayarlardı. Yüce Allah, bu yanlış inancı ortaya koymak ve onları doğruya yönlendirmek amacıyla bu âyeti indirmiş ve “haram olduğunu iddia ettiğiniz şeylerin gerçekten haram olduğunu, Allah katından gönderilmiş bir karineye dayanarak haber verin” demiştir.⁶⁶ Âyetteki “ilimle” ifadesi, “zan, bâtıl inanç ya da ataların alışkanlıkları”nın zıddı olarak açıklanmaktadır.⁶⁷ M. Hamdi Yazır (1878-1942) bu âyetin tefsirini yaparken, kıyasta sabit bir illete dayanmayan hükümlerin yeterli olmayacağını, bu sabitin ise ancak vahiy ile sağlanabileceğini

⁵⁹ el-Mücâdele 58/11.

⁶⁰ Şihâbüddin Maḥmūd b. 'Abdullāh el-Ḥüseynî el-Âlūsî, *Rūḥu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî* (Tefsiri'l-Âlūsî), thk. 'Alî 'Abdülbârî 'Aṭiyye (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1415/1994), 9/403.

⁶¹ el-Mü'min 40/83.

⁶² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/422; Muḥammed 'Alî es-Şâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1407/1987), 3/112; Celâleddin es-Süyûtî - Celâleddin el-Maḥallî, *Tefsiru'l-Celâleyn* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/152.

⁶³ Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, ed. Ali Bulaç, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 5/164.

⁶⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Meâli Âlisi ve Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 7/3176.

⁶⁵ el-En'âm 6/143.

⁶⁶ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 2/74.

⁶⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/527.

ifade eder.⁶⁸ Yani, ilim, vahiy temelli bir dayanak üzerine inşa edildiğinde, hem dinî hem de dünyevî konularda doğru hüküm verilebilir hâle gelir.⁶⁹

Kur'ân, ilmî konularda herhangi bir delile dayanmadan kendi hevâ ve hevesine göre konuşan kimseleri kınar; bu kişilerin beyanlarının, hakikatten uzak, sadece zanna ve kişisel arzulara dayalı olduğunu vurgulayarak, bu tür yaklaşımların doğru yola iletmeyeceğini belirtir. Hakikatin ancak Allah'ın vahyi ile ortaya çıkacağını vurgular ve nefsinin arzusuna göre hareket edenlerin sahih bilgiye ulaşamayacağını ifade eder. Nitekim "İnsanlardan, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışmaya giren ve her inatçı şeytana uyan birtakım kimseler vardır."⁷⁰ âyetinde, herhangi bir bilgisi veya elinde herhangi bir delil olmadan Allah hakkında tartışmaya giren, bidatlere tâbi olup haktan yüz çevirerek bâtil yolları tercih eden, hak-bâtil ayrımı yapmaksızın körü körüne iddialarının peşine düşen ve şeytanın adımlarını takip eden kimselerden bahsedilmektedir. Bu âyet, tefsir kaynaklarında belirtildiğine göre Nadr b. Hâris (ö. 2/624) hakkında nazil olmuştur.⁷¹ Anlatıldığına göre bu şahıs cedelci biriydi ve meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia ediyordu. İddiaları arasında Kur'ân'ın "esâtîru'l-evvelîn/mitoloji" olduğu da yer alıyor ve öldükten sonra yeniden dirilmeyi inkâr ediyordu.⁷² Sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına engel değildir,⁷³ kaidesi gereği, âyet, Nadr b. Hâris'i ve bilgiye müracaat etmeden, ilmî verilere dayanmadan, kanıtlara tâbi olmadan Allah hakkında caiz olmayan tartışmalara dâhil olan herkesi kapsadığı ifade edilmiştir.⁷⁴

Kur'ân'da ilim kavramının kullanımına genel olarak bakıldığında, ilmin sadece ilahî olanla sınırlandırılmadığı görülmektedir. İlmînin kapsamı içinde, doğru ve güvenilir olan beşerî ilimler de yer almaktadır. Bu durum Kur'ân'ın hem bilgiye bütüncül bir perspektiften baktığını hem de farklı bilgi kaynaklarını da, vahiy ile birlikte hakikate ulaşmada bir araç olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, bilgiye salt kutsal alanla sınırlı bir çerçeveden bakmayıp, insan aklının keşfedebileceği her alanda doğru bilgiyi aramayı teşvik eder. Ayrıca, Kur'ân, insanların doğru bilgiye dayanmadan kendi zan ve hevâ-heveslerine göre hareket etmelerini eleştirmekte ve sahih ilim olmadan yapılan tartışmaların insanları doğru yola iletmeyeceğini vurgulamaktadır. Kur'ân'a göre, ilmin doğru bir dayanağı ve özellikle vahiy ile bağlantısı olmalıdır. Bu nitelikte ilim sahibi olup ayrıca ilmiyle amel edenler, Kur'ân'da övülmüştür.

⁶⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (b.y.: Eser Neşriyat, 1979), 3/2073.

⁶⁹ İslâm'da dinî ve dünyevî ayrımı, modern anlamda bir ikilik olarak görülmez; çünkü insanın dünya ile ilgili tüm faaliyetlerinin âhirete uzanan bir boyutu vardır. Bir ilmin "vahiy temelli bir dayanak üzerine inşa edilmesi" demek, sadece ibadet veya teoloji gibi doğrudan dinle ilgili konularda değil, toplum, yönetim, hukuk, ticaret, bilim gibi dünyevî olarak adlandırılacak konularda da Allah'ın muradına uygun bir yaklaşımın sergilenmesini ifade eder.

⁷⁰ el-Hac 22/3.

⁷¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/566; Ebü'l Hasan 'Alî b. Aḥmed el-Vâhidî, *el-Vasîṭ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdülmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1994), 3/258.

⁷² Ebü Muḥammed Muḥyissünne el-Ḥüseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed el-Ferrâ' el-Begâvî, *Me'âlimü't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begâvî)*, thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nemr (Riyâd: Dâru ṭayyibe li'n-neşr, 1417/1997), 5/365.

⁷³ Celâleddin 'Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muştafâ Dîb el-Buğâ (Beyrût: Dâr İbn-i Keşîr, 1407/1987), 1/95-98.

⁷⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/566; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/143; Şâbüni, *Şafvetü't-tefâsîr*, 2/283.

4.1.2. Hadislerde İlim

İlim elde etme kaynakları arasında en güvenilir olan vahyin muhatabı Hz. Peygamber, ilme büyük değer vermiş ve bu değeri hayatının her safhasında derinlemesine yansıtmıştır. Onun ilim anlayışını, vahiyden bağımsız düşünmek imkânsızdır. Yani onun ilim anlayışının merkezinde vahiy vardır. Hz. Peygamber'in ilme, öğrenmeye ve öğretmeye verdiği önem, doğrudan doğruya Allah'tan aldığı vahiy ile şekillenmiştir. Peygamberlik misyonu boyunca, onun her türlü bilgiyi değerlendirme ve insanlara aktarma yöntemi, vahyin rehberliğinde olmuştur. Bu da demektir ki, Hz. Peygamber'in ilimle ilgili tutumu, sadece aklına ya da kişisel deneyimine değil, doğrudan Allah'tan kendisine vahiy yoluyla gelen ilahî bilgiye dayanmaktadır. Nitekim sahâbîler de ilim dendiğinde Hz. Peygamber'in kendilerine tebliğ ettiği vahiy anlamışlardır. Hz. Peygamber'in Muâz bin Cebel'i (ö. 18/639) Yemen'e kadı olarak göndereceği vakit, ona bir meseleyle karşılaştığında nasıl hüküm vereceğini sorması üzerine Muâz'ın, "Allah'ın Kitabı ile hükmederim" demesi, onun için vahyin ne kadar güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu göstermektedir. Yine Muâz'ın, eğer Kur'ân'da bir hüküm bulamazsa Hz. Peygamber'in sünnetine, orada da bulamazsa içtihadına başvuracağını söylemesi, sahâbîlerin ilmi önce vahiy (Kur'ân) ve sünnet olarak gördüğünü göstermesi açısından önemli bir örnektir.⁷⁵

Hz. Peygamber'in hicretin akabinde Medine'ye yerleşir yerleşmez inşa ettiği ilk yapılardan birinin, ilmî bir merkez işlevi gören Suffe olması, onun ilme verdiği ehemmiyeti göstermesi açısından zikredilmeye değerdir.⁷⁶ Bu yapının, dönemin şartları düşünüldüğünde bir eğitim kurumu, hatta bir üniversite olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Vahyin bizzat kendisi, Peygamber'e "ilmini artırması" için dua etmesini öğretmiş,⁷⁷ Hz. Peygamber ise her fırsatta Allah'a, faydasız ilimden kendisini koruması için niyazda bulunmuştur.⁷⁸ Yüce Allah, "bilenlerle bilmeyenleri" eşit tutmamış;⁷⁹ Hz. Peygamber de "Allah, hayrını dilediği kimseyi dinde âlim ve fakih kılar" buyurarak, ilme yönelmenin ve ilimle donanmanın önemini vurgulamıştır.⁸⁰ Ayrıca, iki haslete sahip olanlardan başkasına imrenmenin doğru olmadığını ifade ederken, bu hasletlerden birini, kendisine ilim verilen kimsenin o ilimle amel etmesi ve onu başkalarına da öğretmesi olarak açıklamıştır.⁸¹ Bu hadis, ilmin yalnızca bir grup elit insanın sahip olması gereken bir değer olmadığını, her Müslümanın bilgi sahibi olması gerektiğini ortaya koyar. Hz. Peygamber, ilmi bir ibadet ve sorumluluk olarak görmüş, ilmin yayılmasını teşvik etmiştir.

⁷⁵ el-Ĥâfız 'Abdü'l-'Azîm b. 'Abdî'l-Kavî el-Münziri, *Muhtaşar sünen-i Ebî Dâvûd* (Riyâd: Mektebetü'l-me'ârif li'n-neşri ve't-tevzî', 1431/2010), "Kitâbü'l-eğdiyye", 11 (No: 3592).

⁷⁶ Buhârî, "Kitâbü'l-büyü", 1 (No: 1942). Ebû 'Abdillâh Muĥammed İbn Sa'd, *eş-Şabakâtü'l-kübrâ*, thk. 'Ali Muĥammed 'Umer (Mısır: Mektebetü'l-ĥâncî, 1421/2001), 1/219-220.

⁷⁷ Tâhâ 20/114

⁷⁸ Aĥmed b. Ĥüseyn b. 'Ali b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. 'Abdü'l-âlî 'Abdülĥamîd Ĥamîd (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzî', 1423/2003), 3/274 (No: 1643).

⁷⁹ ez-Zümer 39/9.

⁸⁰ Ma'mer b. Râşid, "Bâbü kıyâmü's-sâ'ah" (No: 20851); el-İmâm Aĥmed b. Ĥanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnâût (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 28/63 (No: 16850); Buhârî, "Kitâbü'l-ilm", 13 (No: 71).

⁸¹ Buhârî, "Kitâbü'l-ilm", 15 (No: 73).

Yüce Allah, Hz. Peygamber'in topluma âyetleri okuyup onları arındırmak, Kitabı ve hikmeti öğretmek üzere gönderildiğini bildirmiş,⁸² Hz. Peygamber de kendisinin bir muallim olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in öğrettiği ilimler yalnızca dinî değil, hayatın her alanını kapsamaktadır. Nitekim, hadislerde ilim öğrenme vurgusu hem uhrevî hem dünyevî boyutları içermiştir. Bedir Savaşı sonrası esirlerin serbest bırakılması için Müslümanlara okuma-yazma öğretilmelerinin şart koşulması, ilmin dünyevî önemine dair güçlü bir örnektir.⁸⁴ Hz. Peygamber'in Zeyd bin Sâbit'e Yahudi dilini öğrenmesini emretmesi ise günlük ihtiyaçlara yönelik bilginin teşvik edildiğini gösterir. Bu uygulamalar, İslâm'ın bilgiye verdiği geniş kapsamlı önemi ortaya koymaktadır.⁸⁵

Hz. Peygamber, vahyin rehberliğinde şekillenen sünnetinde faydalı her ilme büyük önem vermiş, ilmin aklî veya naklî olmasını bir ayırım konusu yapmamıştır. İlimle amel etmenin gerekliliğini vurgulayarak, "Ey ilim taşıyıcıları! Bildiğinizle amel edin. Gerçek âlim, bildiğiyle amel eden ve ilmi ile ameli birbirine uygun olandır." buyurmuştur.⁸⁶ Bu hadis, bilginin ancak uygulandığında gerçek anlamını bulduğunu ve ilmin amelle desteklenmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Netice olarak ilim, Hz. Peygamber'in rehberliğinde, sadece teorik bilgi olarak kalmamış, kişinin hayatına yön veren ve hem kişiyi hem de o kişilerden oluşan toplumu daha yüksek mertebelere ulaştıran bir vasıta hâline gelmiştir.

5. İslâm'ın İlim Kavramına Getirdiği Yenilikler

İslâm'ın erken döneminde vahiy bilgisi temel alınarak geliştirilen ilim anlayışı, zamanla aklî ilimler ve felsefî düşüncelerle zenginleştirilmiştir. İslâm medeniyetinin yükselme döneminde, özellikle Abbasi dönemi ile birlikte bilim, felsefe ve diğer aklî ilimler hızla gelişmiştir. Bu gelişmeler, ilim kavramının daha geniş bir perspektifle ele alınmasını sağlamıştır. Ayrıca, tasavvufun gelişimiyle birlikte "manevî ilim" kavramı da ortaya çıkmış ve insanın içsel yolculuğuna rehberlik eden bir bilgi alanı hâline gelmiştir. Bu bölümde aklî-naklî ve manevî ilimler hakkında kısaca bilgi verilecek, ayrıca, kaynağı vahiy olan naklî ilimlerin kaynağı akıl olan aklî ilimlerden daha üstün olduğuna dair yapılan tartışmalara değinilecektir.

5.1. Aklî ve Naklî İlimler

İslâm'da ilim genellikle iki ana grupta incelenir: Aklî ilimler ve naklî ilimler. Naklî ilimler, tamamen vahye ve şer'î kaynaklara dayanan ilimler olarak nitelendirilir. Bunlar, Kur'ân ve Sünnet gibi ilahî kaynaklardan alınan bilgilere dayanır.⁸⁷ Naklî ilimlerde akıl, yalnızca fer'î (tâli)

⁸² el-Cuma 62/2.

⁸³ Ahmed b. 'Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed 'Alî Şâhin (Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/467.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/92 (No: 2216).

⁸⁵ Tirmizî, "Ebvâbü'l-isti'zân ve'l-âdâb", 40 (No: 2715).

⁸⁶ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân b. el-Faql b. Behrâm b. 'Abdişşamed ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Su'üd: Dâru'l-muğni li'n-neşr ve't-mevzî', 1412/2000), "Bâb: et-Tevbiḥ li-men yaṭlûbü'l-İlme li-ğayri'llâh", 394.

⁸⁷ Sünnet'in vahye dayanması, tartışmalı bir konudur. Onun vahye dayandığını kabul edenler Hz. Peygamber'e itaati farz kılan Nisâ Süresi 80. âyette yer alan "Kim Resûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur." gibi emirleri delil gösterirler. Yine

meseleleri asıllara kıyas ederek çözümlene noktasında devreye girer; ancak bu kıyas da nihayetinde naklî esaslara dayanır. Naklî ilimlerin temeli olarak Kitap ve Sünnet gösterilir ve bunlara dayanan tefsir, hadis, fıkıh usulü ve fıkıh gibi diğer ilimler de bu kategoriye dâhil edilir. Ayrıca, Arap dili ilimlerinin de naklî ilimlerle yakından ilgili olduğu belirtilir, çünkü Kur'ân'ın Arapça indirilmiş olması bu dili anlamayı zorunlu kılar.⁸⁸

Aklî ilimler ise, insanın fıtratı ve aklî yetenekleriyle elde edebileceği, felsefî ve hikemî ilimlerdir. Bu ilimler, insanın kendi düşünsel çabasıyla ulaşabileceği bilgiler olup, akıl ve mantık esaslarına dayanır. Felsefe, mantık, matematik gibi ilimler bu kategoriye girer. Aklî ilimler, insanın nazar ve düşünce gücüyle doğruyu yanlıştan ayırt etmesine katkı sağlar.⁸⁹ İslâm âlimleri, vahyin ortaya koyduğu bilgiyi anlamak ve geliştirmek için aklî ilimleri de kullanmışlardır. Gazzâlî (ö. 505/111) gibi âlimler, aklî ve naklî ilimlerin bir arada kullanılmasının önemini vurgulamıştır.⁹⁰ Gazzâlî, özellikle akıl ve nakil arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş, ikisinin de İslâm'ın doğru anlaşılmasında önemli roller oynadığını belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre, akıl, vahiy bilgisini anlamada bir araçtır; bu nedenle aklî ilimler de naklî ilimler kadar değerlidir.⁹¹

İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fârâbî (ö. 339/950) gibi düşünürlerin varlığı, felsefe ve aklî ilimlerin İslâm toplumunda nasıl geliştiğine dair en güzel örneklerdendir. Bu düşünürler, ilim kavramını sadece dinî bilgiyle sınırlı tutmayarak, insan aklının evreni anlama yolunda ne kadar ileri gidebileceğini göstermişlerdir. İbn Sînâ, tıp, matematik ve felsefe alanlarında önemli katkılar sunmuş, özellikle "*el-Kânûn fi't-tıbb*" adlı eseri, hem Doğu'da hem de Batı'da yüzyıllar boyunca tıp eğitiminin temel kaynaklarından biri olmuştur.⁹² Matematik alanında ise Hârizmî (ö. 232/847'den sonra), cebirin temellerini atmış ve matematik biliminin temel taşlarını oluşturmuştur.⁹³

5.2. Zâhirî ve Bâtınî İlimler

İslâm'da ilim, sadece aklî ve naklî bilgilerle sınırlı kalmamış, tasavvufun ortaya çıkışıyla birlikte manevî bir boyut da kazanmıştır. Tasavvuf geleneğinde ilim, zâhirî ve bâtinî olarak ikiye ayrılmıştır. Zâhirî ilimler, kişinin kendi çabasıyla elde ettiği kesbî bilgilerdir; bâtinî ilimler ise

Necm Sûresi'nin 3 ve 4. âyetleri bu konuda getirilen diğer bir delildir: "*O (Peygamber), arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*" Sünnetin vahye dayanmadığını savunanlar ise, sünnetin vahiyden bağımsız olduğunu ve beşerî bir deneyime dayandığını ileri sürerler. Onlara göre, Hz. Peygamber'in Medine'de hurmaları aşlamayı men etmesi olayında olduğu gibi, beşerî konularda yanılma ihtimali bulunmaktadır. Bu da, sünnetin her zaman vahiy kaynaklı olmadığını gösteren bir delil olarak sunulmaktadır. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Şuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, thk. Muhammed Zihni Efendi vd. (Türkiye: Dâru't-tıbbâ'at'l-âmirî, 1334/1916), "Kitâbü'l-feğâ'il", 141 (No: 2363).

⁸⁸ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1401/1981), 1/550.

⁸⁹ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/549.

⁹⁰ Kindî *Risâle fi'l-felsefetü'l-ülâ*, Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*, İbn Sînâ *eş-Şifâ* gibi eserleriyle aklî ilimlerin vahiy anlamada ve geliştirmede nasıl kullanılabileceğinin örneğini gösteren diğer âlimler arasında zikredilebilir.

⁹¹ Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Cazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalim Maḥmūd (Mısır: Dâru'l-kütübü'l-ḥadîse, ts.), 184.

⁹² S. Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 178-180.

⁹³ İsmâil Râci el-Fârûkî - Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, ts.), 361.

Allah'tan gelen bir lütufla elde edilen vehbî bilgilerdir. Bu iki bilgi türü birbirinden bağımsız olmayıp, insanın dış dünyayı ve iç dünyasını anlama yolculuğunda tamamlayıcıdır.⁹⁴

Zâhirî ilimler, Kur'ân, hadis, fıkıh ve kelâm gibi İslâm'ın dış dünyaya yönelik bilgilerini kapsarken, bâtinî ilimler insanın içsel yolculuğunu ve manevî bilgileri ifade eder. Tasavvuf geleneğinde ilmin en önemli amacı, Allah'a yakınlaşmaktır. Bu bağlamda ilim, yalnızca teorik bilgi değil, bireyin ahlâkî olgunluğa ulaşması ve nefsinin terbiye etmesi için bir araç niteliğindedir. Bu manevî bilgiye ulaşmak için mürşitlik, zikir ve tefekkür gibi yöntemler kullanılır.⁹⁵

Sonuç olarak, manevî ilimlerde nihai hedef, "marifet" yani Allah'ı tanıma ve O'na yaklaşmaktır. Müfessirlerin, "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."⁹⁶ âyetinde geçen "إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" ifadesini "إِلَّا لِيَعْرِفُونِ" /ancak beni tanısınlar" şeklinde yorumlamaları, Allah'a hakkıyla ibadet etmenin yolunun O'nu hakkıyla tanımaktan geçtiğinin bir göstergesidir.⁹⁷ Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) gibi tasavvuf büyükleri, manevî ilimlerin İslâm toplumlarındaki etkisini güçlendiren önemli şahsiyetler arasındadır.

5.3. Naklî ve Aklî İlimler Üzerine Üstünlük Tartışmaları

İslâm medeniyetinde vahiy bilgisi, peygamberlerin Allah'tan doğrudan aldığı yanılmaz ve kesin bilgi olarak her zaman en üstün konumda görülmüştür.⁹⁸ Bu nedenle nakle dayalı ilimler öncelikli kabul edilmiştir. Bununla birlikte, akıl ve felsefî düşünce de önemsenmiş, ancak zamanla vahiy ile felsefî ilimlerin yeri ve geçerliliği üzerine tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların en bilinen örnekleri, Gazzâlî'nin "*Tehâfütü'l-felâsife*" adlı eseri ile İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) buna cevaben yazdığı "*Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*" adlı çalışmasıdır.

Gazzâlî, filozofların aklî çıkarımları neticesinde ulaştıkları, özellikle metafizik konulardaki görüşlerini eleştirerek, kâinatın ezeli olduğu⁹⁹ veya âhirette bedenlerin diriltilmeyeceği¹⁰⁰ gibi düşüncelerin İslâm'a aykırı olduğunu savunmuş, bu meselelerde fikir yürütmekte aklın yetersiz kaldığını belirtmiştir. Ona göre, bu tür konularda vahyin rehberliğine başvurmak gerekmektedir, çünkü bunlar insan aklının sınırlarını aşan ilahî bilgi alanlarıdır.¹⁰¹ İbn Rüşd de Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı çıkarak, akıl ve felsefî düşüncenin İslâm'da önemli bir yeri olduğunu ve vahiy ile akıl arasında denge kurulması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, akıl, vahiy anlamada bir araçtır ve kullanılmasında bir sakınca yoktur. Aynı zamanda filozofların aklî delilleri ile dinî hakikatler arasında bir çelişki bulunmadığını, aksine aklın doğru

⁹⁴ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 551-552; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 100.

⁹⁵ Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrüt: Dâru'l-me'ârif, ts.), 1/71.

⁹⁶ ez-Zâriyât 51/56.

⁹⁷ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-âzîm*, 4/239; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/4546.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/443.

⁹⁹ Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 88.

¹⁰⁰ Ğazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 299.

¹⁰¹ Fârûkî - Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 329.

kullanımıyla vahyin daha derin anlamlarına ulaşabileceğini öne sürmüştür.¹⁰² İbn Haldun da İslâm filozoflarının bazı metafizik düşüncelerine eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle âhret ve saadet gibi konularda aklın sınırlı olduğunu ve bu meselelerde naklî ilimlerin rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir.¹⁰³

Bu tartışmalar, İslâm'da vahiy bilgisinin her zaman üstün kabul edilmesine rağmen, aklın bu ilahî bilgiyi anlama ve yorumlamada önemli bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İslâm toplumlarında aklın, vahyin sınırları içinde kullanılması, ilim ve hikmetin bir arada gelişmesini sağlamış ve İslâm medeniyetinde akıl ile nakil arasında bir denge kurulmasına katkı sunmuştur. Böylece, akli ilimlerin dinî bilgiyle birlikte gelişmesine imkân tanınmıştır.

6. Câhiliye ve İslâm'da İlim Anlayışının Karşılaştırılması

6.1. Câhiliye ve İslâm Toplumlarında İlim: Kaynak, Kapsam ve Amaç

İslâm öncesi ve sonrası dönem, ilim anlayışı açısından kıyaslandığında, köklü bir değişim ve dönüşümün var olduğu açıkça görülmektedir. Bu değişim özellikle, ilmin kaynağı, kapsamı ve amacı gibi temel unsurlarda belirgin hâle gelmiştir.

6.1.1. İlimin Kaynağı

Câhiliye döneminde ilim, kişisel tecrübe ve kabile geleneklerine dayanan, sözlü olarak aktarılan bir yapıya sahipti ve şâirler gibi toplumun hafızası olan kişiler tarafından korunuyordu. İslâm ile birlikte ilim, doğrudan Allah'tan gelen vahiy ve peygamberin sünnetine dayanan vahiy temelli bir yapıya kavuştu. Bu yeni anlayış, sadece vahiyle sınırlı kalmayıp, akıl ve düşünsel faaliyetleri de vahyin rehberliğinde daha işlevsel hâle getirdi. İslâm düşüncesinde akıl, ilmin temel unsurlarından biri olarak büyük değer kazandı¹⁰⁴ ve Allah'ın insana bahsettiği en büyük nimetlerden biri olarak kabul edildi. Akıl, insanın kendini ve çevresini anlamasını, olaylar ve kişiler arasında ilişkiler kurmasını, olayları değerlendirip sonuçlar çıkarmasını ve doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlayarak, insanı ilme yönlendiren güçlü bir rehber hâline geldi.¹⁰⁵

6.1.2. İlimin Kapsamı

Câhiliye döneminde bilgi, günlük yaşamı sürdürebilmek için gerekli temel becerilere ve sosyal hayatta statü kazandıran alanlara odaklanıyordu. Ticaret, hayvancılık, tarım, savaş bilgisi ve hitabet yeteneği, bireyin hem yaşamını sürdürmesi hem de toplumda saygınlık kazanması için hayati öneme sahipti. Dinî inanışlar ise kabile bağlarını güçlendiren, ataların geleneklerinden aktarılan ve toplumsal düzeni korumaya hizmet eden unsurlardı. Bu dönemde bilgi, daha çok dünyevî ihtiyaçlara yönelik olup, metafizik veya uhrevî boyutları fazla içermiyordu.

İslâm ile birlikte bilginin kapsamı genişledi ve ilim, dinî ve dünyevî hayatın ayrılmaz bir parçası hâline geldi. Müslüman toplumlarda bilgi, metafizik ve teolojik alanların yanı sıra bilim,

¹⁰² Fârûkî - Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 339. İbn Rüşd'ün bu görüşleri, "*Tehâfütü't-Tehâfüt*" adlı eserinde, felsefenin İslâm'daki yeri üzerine yaptığı eleştirilerde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Ebü'l-Velid Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed el-Kurtubi İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleymân Dünyâ (Dâru'l-me'ârif, 1384/1964), 55-421.

¹⁰³ İbn Haldün, *Târîhu İbn Haldün*, 1/713.

¹⁰⁴ en-Nahl 16/78.

¹⁰⁵ Firüzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 1033-1034.

sanat, felsefe, matematik ve tıp gibi beşerî ilimleri de kapsadı. Bilgi, sadece dünya hayatında başarılı olmak için değil, insanın yaratılış amacını gerçekleştirme ve Allah'a yaklaşması için kutsal bir değer olarak görüldü. Çünkü Kur'ân, insanlara dünya hayatını nasıl yaşayacaklarını öğretirken, aynı zamanda âhiret hayatına hazırlanmalarının yollarını da göstermektedir. Kur'ân'a göre insan maddî ve manevî hayatını dengelemeli ve bilgiyi bu iki amaca hizmet edecek şekilde kullanmalıdır. Bu anlamda ilim kavramı, hem dünyayı anlamaya yönelik bilimsel ve pratik bilgileri, hem de Allah'a kulluk için gerekli dinî bilgileri içerir. İslâm'da bilgi, insanın bireysel gelişimi kadar toplumun refahını sağlamak için de vazgeçilmez bir unsurdur.

6.1.3. İlimin Amacı

Câhiliye döneminde bilginin nihai amacı, kişinin toplumda görünürliğini sağlamak, kabilenin diğer kabileler nezdinde saygınlığını artırmak ve dünyevî kazançları en üst seviyede elde etmektir. Bu dönemde bilgi, özellikle şiir ve hitabet yoluyla kişilerin ve kabilelerin prestijini artıran güçlü bir araçtı. Şiirler, hem bireyin edebî yeteneklerini sergileyip toplumsal konumunu güçlendirmek hem de kabileler arası rekabette üstünlük sağlamak amacıyla kullanılıyordu. Yine şâirler, kabilelerinin onurunu savunmak, başarılarını ve kahramanlıklarını yüceltmek amacıyla şiirler yazıyorlardı.¹⁰⁶

İslâm'da ise bilginin amacı çok daha ulvîdir. En büyük amaç, Allah'ı tanımak, O'nun varlığını ve birliğini kavrayarak manevî bir bilinç geliştirmektir. En şerefli bilgi, en şerefli bilgidir.¹⁰⁷ Bu sebeple İslâm, insanları O'nun yarattıkları üzerinde tefekkür etmeye ve yaratılışın hikmetini kavramaya davet eder.¹⁰⁸ İslâm'da ilim sahibi olmanın amacı, sadece bireyin değil, aynı zamanda toplumun genel iyiliği ve gelişimi içindir. Bunun için Kur'ân'da emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker, müminlerin en önemli vasıflarından biri olarak zikredilmiştir.¹⁰⁹ Bilgili bir Müslüman, toplumuna hizmet etmeli, doğruyu yaymalı ve başkalarına faydalı olmalıdır. İbn Abbas (ö. 68/687-88) "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz"¹¹⁰ âyeti hakkında, "İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olandır," demiştir.¹¹¹

6.2. Câhiliye ve İslâm'da İlim ve Toplum

Câhiliye döneminde bilgi, elit ve seçkin bir sınıfın erişimine açıktı; kabile büyükleri, şâirler, kâhinler, din adamları ve savaşçılar, toplumun geri kalanına rehberlik eden bilgi sahibi kişiler olarak temayüz ediyordu. Şâirler, kabilelerin hafızası olarak toplumsal bilgiyi sözlü biçimde aktarıyordu. Bilgi, sadece belirli kişilerin tekelinde bulunuyor ve geniş kitlelerin erişimine kapalı bir değer olarak kabul ediliyordu.¹¹²

¹⁰⁶ Mustafa Çağrıncı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: KURAMER, 2017), 17-18.

¹⁰⁷ Nâblusî, *Mevsû'atü esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1/115.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/190.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; el-A'râf 7/157; et-Tevbe 9/67, 71, 112; el-Hac 22/41; Lokmân 31/17.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/110.

¹¹¹ Muhammed b. Muhammed b. Maḥmūd Ebū Maḥsūr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye (Te'vîlâtü ehlî's-sünne)*, ed. Mecdî Baslûm (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/455.

¹¹² Bu sözlü miras, İbn İshak, İbn Hişâm ve Ebu'l-Ferec el-İsfahani gibi isimlerin eserlerinde yazıya geçirilmiştir. bkz. Ebū 'Abdillâh Muhammed İbn İshak, *Sîretü İbn İshak (Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1398/1978); Ebū Muhammed Cemâlüddîn 'Abdümelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*, thk. Muştâfâ

Hâlbuki Kur'ân, ilimde derinleşmeyi kabul ve teşvik ederken tekeli kabul etmez. Toplumun faydasına olacak şekilde bilginin gizlenmeyip paylaşılmasını,¹¹³ paylaşılmasını ve zor dönemlerde dahi eğitim ve öğretim faaliyetlerinin kesintisiz sürdürülmesini¹¹⁴ bilginin, bilmeyenler tarafından talep edilmesini teşvik eder: "Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun."¹¹⁵ Bu sebeple İslâm'ın gelişile birlikte ilim, daha geniş kitlelere yayılmış ve eğitim sistemlerinin gelişmesiyle herkesin ulaşabileceği bir değer hâline gelmiştir. Hz. Peygamber'in "İlim öğrenmek kadın-erkek her Müslümana farzdır."¹¹⁶ hadisi, bilginin sadece elit sınıflara değil, toplumun her kesimine hitap eden bir değer olduğunu vurgulamaktadır. Bu değişim, bilginin bireyler arasında daha hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamış ve İslâm medeniyetinde bilim ve eğitimin gelişmesine zemin hazırlamıştır.

İslâm'ın getirdiği yeniliklerden biri de eğitim ve öğretimin sistematik hâle getirilmesidir. İslâm öncesi dönemde okuryazar sayısı çok azken,¹¹⁷ İslâm'ın yayılmasıyla medreseler ve eğitim kurumları bilgi aktarımının temel aracı olmuştur. 8. yüzyılda Abbasiler döneminde bu süreç zirveye ulaşmış, Bağdat'ta Beytü'l-hikme gibi büyük ilim merkezleri kurulmuştur. Beytü'l-hikme, edebiyat, felsefe, bilim, matematik ve astronomi gibi aklı ilimlerin öğretildiği bir merkez olup, burada Yunan felsefesi ve benzeri dış kaynaklardan elde edilen bilgiler aktarılmış ve bu bilgilerin anlaşılması, yorumlanması ve İslâm dünyasına kazandırılması için tercüme faaliyetleri yürütülmüştür.¹¹⁸

Müslümanlar, Suriye, Irak, İran ve Mısır gibi medeniyet merkezlerini fethettikten sonra, eski Mezopotamya, Asur-Babil, Mısır ve Yunan medeniyetleriyle bilimsel, kültürel ve felsefi etkileşime girdiler. Bu etkileşim, Abbasiler döneminde hızlanarak, eski medeniyetlerin bilgi birikiminin tercüme yoluyla İslâm dünyasına kazandırılmasını sağladı.¹¹⁹ Felsefe, tıp, astronomi ve matematik gibi bilim dallarında büyük ilerlemeler kaydedildi. Bu tercüme, Batı'nın "İslâm Rönesansı" olarak adlandırdığı sürece zemin hazırladı ve Batı, bu birikimi Rönesans döneminde kullandı. Örneğin, İbn Rüşd'ün Aristo (m.ö. 384-322) üzerine çalışmaları, Batı'daki felsefi tartışmaların temelini oluşturdu.¹²⁰

İslâm toplumlarının eğitim faaliyetlerini gerçekleştirdikleri bir diğer önemli kuruluş Nizamiye Medreseleridir. Bu medrese, genel kabul gören görüşe göre, ilk kez 11. yüzyılda Bağdat'ta kurulmuştur. Nizamiye Medresesi, İslâm dünyasında sistemli bir eğitim kurumu

es-Sakkâ, İbrâhîm el-Ebyârî (Mısr: Şeriketü mektebetü ve maţba'atü Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955); Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroglu (Ankara: Kılıç Yayınları, 1976), 67.

¹¹³ el-Bakara 2/140; Âl-i İmrân 3/187; en-Nisâ 4/37.

¹¹⁴ et-Tevbe 9/122.

¹¹⁵ en-Nahl 16/43.

¹¹⁶ Ebü 'Abdullâh Muḥammed Yezîd İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. 'İşâm Mūsâ Hâdî (el-Cübeyl: Dâru's-Şiddîk, 1435/2014), "Ebvâbü's-sünne", 17 (No: 224).

¹¹⁷ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâziürî, *Fütühü'l-büldân* (Beyrüt: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 1408/1988), 453.

¹¹⁸ Muḥammed Münîr Mürsî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye uşûhâ ve teşavvürühâ fi'bilâdi'l-'Arabiyye* ('Âlemü'l-kütüb, 1425/2005), 300.

¹¹⁹ Ebü Muḥammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü mühtelifü'l-ḥadîs* (Mektebetü'l-İslâmî, 1419/1999), 34; Ahmed b. İbrâhîm b. Muştafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyât ve inşâ' lügati'l-'Arab* (Beyrüt: Müessesetü'l-me'ârif, 1431/2010), 2/185.

¹²⁰ Fârukî - Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 338.

olarak ün kazanmış ve daha sonraki medrese sistemlerinin temelini oluşturmuştur.¹²¹ Bu medresede dinî ilimlerle birlikte aklî ilimler de okutulmuştur. Medrese, İslâm toplumunda ilmin yayılmasında ve düzenli eğitim süreçlerinin oluşturulmasında önemli bir role sahip olmuş, böylece ilim, organize eğitim kurumları aracılığıyla daha geniş kitlelere yayılmış ve bireysel tecrübenin çok ötesine geçmiştir.¹²²

Bu süreçte mevâlî, yani Arap olmayan Müslümanlar, bilhassa Tabiîn döneminde ilimde öne çıkan isimler hâline gelmişlerdir.¹²³ Mevâlîler, sahip oldukları kültürel ve bilimsel birikimi İslâmî ilimlerle birleştirerek ilimde önemli ilerlemeler kaydetmişlerdir. Arapların siyasette daha etkin rol aldığı bu dönemde, mevâlîler ilimle meşgul olmuşlar; fıkıh, hadis ve kelâm gibi ilimler, sistematik olarak gelişirken, mevâlîler de aktif rol olarak bu disiplinlerin olgunlaşmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Örneğin, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) mevâlî kökenliydi. Onun ilmî ve ahlâkî derinliği, sadece dönemine değil, sonraki nesillere de tesir etmiş ve İslâm ilim dünyasında derin izler bırakmıştır. Kısacası, mevâlîler, İslâm'ın evrensel bilgi anlayışıyla hareket ederek ilmin gelişmesine ve geniş kitlelere yayılmasına büyük katkı sağlamışlardır.¹²⁴

Sonuç olarak; İslâm medeniyetinde ilim, toplumsal yapıları dönüştüren ve kültürel gelişmelere yön veren merkezî bir unsur olmuştur. Bilimsel ve kültürel gelişmelerin bu kadar hızlı bir şekilde yayılmasının arkasındaki en büyük güç ise İslâm'ın ilme verdiği önem ve bu ilmi elde etme çabasının bir ibadet olarak kabul edilmesi olmuştur.

6.3. Şâir ve Âlimin Rolü

Câhiliye döneminde şâirler, kabilelerinin sesi ve savunucusu olarak toplumda merkezî ve saygın bir konuma sahipti. Şiir, sadece bir sanat değil, aynı zamanda savaş ve barış dönemlerinde propaganda ve bilgi aktarım aracıydı. Şâirler, kabilelerinin zaferlerini ve değerlerini dile getirerek toplumsal hafızayı korur, tarih ve gelenekleri kuşaktan kuşağa aktarırdı.¹²⁵ Hz. Ömer, "Şiir, bir toplumun en büyük bilgisidir; bir halk için şiirden daha güvenilir bir bilgi kaynağı yoktur." demiştir.¹²⁶

İslâm sonrası dönemde, şâirlerin toplumdaki merkezî rolü giderek azalırken, yerlerini âlimler almıştır. Bu, İslâm'ın gelişinden sonra kültürel otoritenin el değiştirdiği anlamına

¹²¹ Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Cevzî, *el-Müntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muştafâ 'Abdülkâdir 'Aâtâ, Muhammed 'Abdülkâdir 'Aâtâ (Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1412/1992), 16/91.

¹²² Şemsüddîn Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Uşmân bin Kâymâz ez-Zehebî, *el-Kâşif*, thk. Muhammed 'Avvâme Ahmed Muhammed Nemr el-Ĥaĥîb (Cidde: Dâru'l-kible liş-şekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/92.

¹²³ Mevâlî, İslâm fetihlerinden sonra Müslüman olan Arap olmayan halkları ifade eden bir terimdir. Bu gruba özellikle İranlılar, Türkler, Berberîler ve Kıbtîler dâhildir. Mevâlî iki ana kategoriye ayrılır: Birincisi, savaş esiri olup köleleştirildikten sonra serbest bırakılanlar; ikincisi ise, köle olmayan ancak Arap kabilelerinin himayesine girerek İslâm'ı kabul eden yerli halklardan oluşur. Bu kişiler, sosyal statülerini güçlendirmek için Arap kabileleriyle himaye ilişkisi kurmuşlardır. Şüheda Günçe, "Emevîler Döneminde Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 15-16; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/424.

¹²⁴ Cevzî, *el-Müntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, 6/319-320; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 2/216.

¹²⁵ Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 33. Yazar, Câhiliye döneminde yazılan her şiirin bir hikâyesinin olmasından hareketle, bu hikâyeleri anlatan ve "ahbârü'l-Arab" olarak adlandırılan kıssaların, âyetlerin sebep-i nüzûlüne ve hadislerin sebep-i vüruduna benzetilebileceğini ifade etmiştir.

¹²⁶ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/24.

gelmektedir. İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Kur'ân ve hadis bilgisi, âlimlere büyük bir saygınlık kazandırmıştır. Âlimler, hem dinî konularda hem de bilimsel alanlarda rehber olarak ön plana çıkmışlardır. Mütekaddimûn döneminde, sadece dinî bilgilere vâkıf olmak yeterli değildi; matematik, astronomi, tıp ve felsefe gibi alanlarda da bilgi sahibi olmak, âlimleri toplum nezdinde daha değerli kılıyordu. İmam-ı Âzam (ö. 150/767) ve İmam-ı Şafî (ö. 204/820) gibi fakihler, İslâm hukukunun temellerini atarak, Müslüman toplumun sosyal ve ahlâkî hayatını şekillendirmişlerdir.¹²⁷ Gazzalî, felsefe ve tasavvuf alanında derinleşmiş bir âlim olarak İslâm dünyasında çok büyük bir etki bırakmıştır.

Bilimsel alanlarda da İslâm medeniyetinin önde gelen birçok âlimi bulunmaktadır. Câbir (ö. 200/815), kimya alanında yaptığı çalışmalarla modern kimyanın temellerini atmış, onun katkıları, hem İslâm dünyasında hem de Batı'da bilimsel gelişmelere ışık tutmuştur.¹²⁸ Aynı şekilde, astronomi ve matematik alanında İbn Heysem (ö. 432/1040 [?]) ve Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) gibi isimlerin, dünya bilim tarihine önemli katkılar sunduğu bilinmektedir. Bîrûnî, coğrafya, astronomi ve matematik alanlarındaki çok yönlü çalışmalarıyla bilinmekle birlikte dünyanın çapını doğruya yakın bir hesapla ortaya koymasıyla da meşhurdur. İbn Heysem ise optik ve astronomi konularındaki buluşlarıyla bilim dünyasına yön vermiştir.¹²⁹

7. Sonuç

Bu çalışma, Câhiliye döneminden İslâm'ın doğuşuna ve Mütekaddimûn dönemine uzanan süreçte ilim kavramının tarihî dönüşümünü genel hatlarıyla ele almaktadır. Câhiliye dönemi Arap toplumunda bilginin, genellikle sosyal statü kazandıran, kabile içi dayanışmayı ve pratik yaşamdaki ihtiyaçları karşılamayı amaçlayan bir unsur olarak öne çıktığı tespit edilmiştir. Bilgi aktarımının, sözlü kültüre dayalı olarak toplumda saygınlık gören şâirler, kâhinler, din adamları ve kabile liderleri aracılığıyla gerçekleştiği görülmüştür. Ancak İslâm'ın gelişile birlikte ilmin, vahiy temelli bir yapıya bürünerek insanın Allah'ı tanınmasını ve yaratılışın hakikatini kavramasını hedefleyen bir anlam kazandığı sonucuna varılmıştır.

Kur'ân ve Sünnet'in rehberliğinde şekillenen İslâm ilim anlayışının, bilginin toplumun her kesimine yayılmasını ve elit bir sınıfın tekeli altında kalmamasını amaçladığı ortaya konmuştur. Bu bağlamda ilmin, yalnızca dünyevî bilgiyle sınırlı kalmayıp manevî tekâmülü, ahlâkî gelişimi ve toplumsal ilerlemeyi teşvik eden bir yapı kazandığı anlaşılmıştır. İslâm medeniyetinin, vahiy merkezli bilgi anlayışını akıl ve tefekkürle zenginleştirerek aklî ve naklî ilimleri bir arada değerlendirdiği; böylece ilmin kaynağı, kapsamı ve amacı bakımından İslâm'ın özgün bir sistem sunduğunu vurgulanmıştır.

Çalışmanın en önemli katkılarından biri, İslâm'ın bilgiye kazandırdığı bütüncül yaklaşımı ve ilmin toplumsal rehberlikteki yerini vurgulayan düşünce sistemini tanımlamış olmasıdır. İlim, İslâm medeniyetinde yalnızca bilginin edinilmesi değil, onun hayata geçirilmesiyle anlam kazanan bir değer olarak konumlanmıştır. Bu perspektif, İslâm'ın ilim

¹²⁷ Fârukî - Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 301-307.

¹²⁸ Fârukî - Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 359.

¹²⁹ Fârukî - Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 358-360.

dünyasına kazandırdığı derinlik ve ulvî değeri ortaya koyarak İslâmî literatüre katkı sağlamış ve İslâm'ın özgün ilim anlayışını yeniden hatırlatmıştır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

- Ahmed b. Hanbel, İmâm. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnâût. 50 Cilt. Beyrüt: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Al-Rawashdeh, Ziyad. *Kur'an'da İlim Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/46546.pdf>
- Âlûsî, Şihâbüddîn Maḥmûd b. 'Abdullâh el-Ḥüseynî el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'ânî (Tefsîrû'l-Âlûsî)*. thk. 'Alî 'Abdülbârî 'Atîyye. 16 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1415/1994.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.
- Begavî, Ebû Muḥammed Muḥyissünne el-Ḥüseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed el-Ferrâ' el-. *Me'âlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân (Tefsîrû'l-Begavî)*. thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru tayyibe li'n-neşr, 4. Basım, 1417/1997.
- Belâzürî, Ahmed b. Yaḥyâ b. Câbir b. Dâvud el-. *Fütühü'l-büldân*. Beyrüt: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 1408/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. Ḥüseyn b. 'Alî b. Mûsâ Ebû Bekr el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. 'Abdü'l'alî 'Abdü'lhamîd Ḥâmîd. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd li'n-neşr ve't-tevzi', 1423/2003.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl el-. *el-Câmi'u's-şâḥiḥ*. ed. Muştafâ Dîb el-Begâ. 7 Cilt. Şam: Dâr İbn-i Keşîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Câhîz, Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrüt: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Çeşşâş, Ahmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî el-. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. thk. 'Abdüsselâm Muḥammed 'Alî Şâḥîn. 3 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâ'îl b. Ḥammâd el-. *eş-Şihâḥ Tâcü'l-luḡa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmet 'Abdülgâfûr Aṭṭâr. 6 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-'ilm ve'l-melâyin, 4. Basım, 1407/1987.
- Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-. *el-Müntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muştafâ 'Abdülkâdir 'Aṭâ, Muḥammed 'Abdülkâdir 'Aṭâ. 19 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1412/1992.
- Cumaḥî, İbn Sellâm el-. *Ṭabaḳâtü fuḥûlî's-şu'arâ*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çağrıncı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Dabbî, Ebû'l-'Abbâs Mufaḍḍâl b. Muḥammed b. Ya'lâ ed-. *el-Mufaḍḍaliyyât (Kitâbü'l-İhtiyârât ve Kitâbü'l-Muḥtârât)*. thk. Ahmed Muḥammed Şâkir - 'Abdüsselâm Muḥammed Hârûn. Ḳâhire: Dâru'l-Me'ârif, 6. Basım, ts.
- Dârimî, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân b. el-Faḍl b. Behrâm b. 'Abdişşamed ed-. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Ḥüseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Su'ûd: Dâru'l-muḡnî li'n-neşr ve't-mevzî', 1412/2000.
- Ebû Zeyd el-Ḳureşî, Muḥammed b. Ebi'l-Ḥattâb. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*. thk. 'Alî Muḥammed el-Becâdî. Mışr: Nehḍatü Mışr li't-ṭibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1431/2010.
- Emin, Ahmet. *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Yayınları, 1976.
- Ezherî, Muḥammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-luḡa*. thk. Muḥammed 'Avḍ Mer'ab. 8 Cilt. Beyrüt: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1422/2001.
- Fârûkî, İsmâîl Râci el- - Fârûkî, Luis Lâmia el-. *İslâm Kültür Atlası*. çev. Mustafa Okan Kibaroğlu - Zerrin Kibaroğlu. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 3. Basım, ts.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdürrahmân el- Ḥalîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Dâr ve mektebetü'l-hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muḥammed b. Ya'ḳûb. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Müessesetü'r-Risâle. Beyrüt: Müessesetü'r-risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Ġazzâlî, Ebû Ḥamîd Muḥammed b. Muḥammed el-. *el-Münḳız mine'd-ḡalâl*. thk. 'Abdü'lḥalîm Maḥmûd. Mışr: Dâru'l-kütübü'l-ḥadîse, ts.
- Ġazzâlî, Ebû Ḥamîd Muḥammed b. Muḥammed el-. *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Ġazzâlî, Ebû Ḥamîd Muḥammed b. Muḥammed el-. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ. Ḳâhire: Dâru'l-me'ârif, 6. Basım, ts.

- Günçe, Şüheda. "Emeviler Döneminde Mevali Politikasının Rivayetlere Etkisi". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 15-30.
- Ḥalebî, Nüreddin Muhammed 'Itr el-. *'Ulümü'l-Kur'āni'l-Kerim*. Dimeşk: Matba'atü's-şabâh, 1993.
- Hâşimî, Aḥmed b. İbrâhîm b. Muştafâ el-. *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyât ve inşâ' lügati'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrüt: Müessesetü'l-me'ârif, 1431/2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen el-Ezdî el-Başrî. *el-Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'albekî. 3 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'İsâ el-Mürri el-Ḳurtubî. *Tefsîru'l-Kur'āni'l-'azîz*. thk. Ebû 'Abdillâh Ḥüseyn b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Muştafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-ḥadîse, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mücmelü'l-luğa*. thk. Züheyr 'Abdülmuhsin Şultân. Beyrüt: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Ḥaldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Târîhu İbn Ḥaldûn*. 8 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddin 'Abdûlmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*. thk. Muştafâ es-Sakḳâ, İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Mısr: Şeriketü mektebetü ve matba'atü Muştafâ el-Babî el-Ḥalebî ve Evlâdüh, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebü 'Abdillâh Muhammed. *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzi)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrüt: Dâru'l-fikr, 1398/1978.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâ'îl b. Şihâbiddin 'Umer b. Keşîr b. el-Kureşî ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'āni'l-'azîm*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-ḥadis, 1408/1988.
- İbn Ḳuteybe, Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ḥadis, 1423/2002.
- İbn Ḳuteybe, Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vilü mühtelifü'l-ḥadis*. Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Mâce, Ebü 'Abdullâh Muhammed Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. 'İşâm Müsâ Hâdî. el-Cübeyl: Dâru's-Şiddîk, 2. Basım, 1435/2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. Aḥmed el-Enşârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrüt: Dâru şadır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed el-Ḳurtubî. *Tehâfütü't-tehâfüt*. thk. Süleymân Dünyâ. Dâru'l-me'ârif, 1384/1964.
- İbn Sa'd, Ebü 'Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*. thk. 'Alî Muhammed 'Umer. 11 Cilt. Mısr: Mektebetü'l-ḥâncî, 1421/2001.
- İşfahânî, Ebü'l-Ḳâsım Ḥüseyn b. Muhammed b. el-Mufaḍḍal er-Râğib. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrüt: Dâru'l-ma'rife, 1351/1932.
- Ḳudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Ḳudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Naḳdû's-şi'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302/1885.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd Ebü Manşûr el-. *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye (Te'vilâtü ehli's-sünne)*. ed. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrüt: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1426/2005.
- Ma'mer b. Râşid, Ebü 'Urve. *el-Câmi'*. thk. Ḥabîbürrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrüt: Tevzî'u'l-mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Münzirî, el-Ḥâfiẓ 'Abdü'l-'Azîm b. 'Abdî'l-Ḳavî el-. *Muḥtaşar sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-me'ârif li'n-neşri ve't-tevzî', 1431/2010.
- Mürsî, Muhammed Münîr. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye usûlühâ ve tetavvürühâ fi'bilâdi'l-'Arabiyye*. 'Älemü'l-kütüb, 1425/2005.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zihnî Efendi vd. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-ıtbâ'atı'l-âmirî, 1334/1916.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nâblusî, Muhammed Râtib en-. *Mevsû'atü esmâillâhi'l-hüsnâ ve şifâtühü'l-füdlâ mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti*. thk. Bilâl Nureddîn. 4 Cilt. 'Ammân: Müessesetü'l-fürsân, 1435/2014.
- Nasr, S. Hüseyin. *İslâm ve İlim*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Râzî, Ebü 'Abdillâh (Ebü'l-Faḍl) Faḥrüddîn Muhammed b. 'Umer b. Hüseyin er-. *Mefâtiḥu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Şâbü'nî, Muhammed 'Alî es-. *Şafoetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1407/1987.
- Sâhib b. 'Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâ'îl b. *el-Muhîḫ fi'l-luğa*. thk. Muhammed Ḥasen Âlî Yâsîn. 11 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-kütüb, 1415/1994.
- Sevim, Seyfullah. *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Süyûtî, Celâleddin es- - Maḥallî, Celâleddin el-. *Tefsîru'l-Celâleyn*. 2 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Süyûtî, Celâleddin 'Abdurrahmân es-. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muştâfâ Dîb el-Buğâ. 2 Cilt. Beyrût: Dâr İbn-i Keşîr, 1407/1987.
- Şeybânî, Ebü 'Amr eṣ-. *Şerḫu'l-Mu'allakâti't-tis'a*. thk. 'Abdulmecîd Hemevî. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Maḫbu'ât, 1422/2001.
- Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Maḫmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.
- Ṭarâfe, Ebü Amr b. el-'Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî. *Dîvânü Ṭarâfe b. el-'Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nâşiruddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1423/2002.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ b. Sevra b. Mûsâ b. eḍ-Ḍaḥḥâk et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Aḫmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısr: Şeriketü mektebetü ve maḫbu'atü Muştâfâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâdüḥ, 2. Basım, 1390/1975.
- Vâhidî, Ebü'l Ḥasen 'Alî b. Aḫmed el-. *el-Vasîḫ fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*. thk. 'Âdil Aḫmed 'Abdülmecîd - 'Alî Muhammed Mu'avviḍ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1415/1994.
- Yavuz, Kerim. *Eğitim Psikolojisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/443-444. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. b.y.: Eser Neşriyat, 1979.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Zehabî, Şemsüddîn Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Aḫmed b. 'Uşmân bin Ḳâymez ez-. *el-Kâşif*. thk. Muhammed 'Avvâme Aḫmed Muhammed Nemr el-Ḥaḫîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-ḳible liş-şekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zemaḫşerî, Ebü'l-Kâsım Maḫmûd b. 'Umer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an ḫakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücuti't-te'vîl*. ed. Muştâfâ Hüseyin Aḫmed. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-küttâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1987.
- Zemaḫşerî, Ebü'l-Kâsım Maḫmûd b. 'Umer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsîl. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1419/1998.
- Zevzenî, Hüseyin b. Aḫmed ez-. *Şerḫu'l-Mu'allakâti's-seb'a*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1423/2002.
- 'Abdülbâkî, M. Fu'âd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Ḳâhire: Dâru'l Ḥadîs, 1415/1994.
- 'İd, Nevâl bint. 'Abdil'azîz el-. *Mevsû'atü şerḫi esmâillâhi'l-hüsnâ*. 3 Cilt. Şeriketü İsrâ'îl-Ma'rife, 1441/2020.



**Kur'ân'da Gök Merkezli/Meteorolojik Karakterli Doğal Afetlerle İlgili Bazı Kavramların
Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi**

**Contextual Evaluation of Some Concepts Related to Celestial/Meteorological Natural
Disasters in the Qur'an**

Halil İbrahim AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences

e-posta: berhaya@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-7600-2334

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Aydın, H. İbrahim. Kur'ân'da Gök Merkezli/Meteorolojik Karakterli Doğal Afetlerle İlgili Bazı Kavramların Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 100-116. <https://doi.org/10.34085/buifd.1526933>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespitedilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Kur'ân'da doğrudan doğal afetler ve bunlarla mücadele yöntemleriyle ilgili bilgi verilmemekle birlikte bu tür afetlerle ilişkili bazı ifadeler zikredilmekte ve zimnen okuyucuya belirli ikazlar yapılmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da şiddetli rüzgâr, fırtına, kasırga, tayfun, siklon, meteor yağmuru, aşırı yağışlar, yıldırım, şimşek, gök gürültüsü ve gök depremi gibi jeolojik, iklimik ve biyolojik afetlerle ilgili birtakım terimlere yer verilmektedir. Bu minvalde Kur'ân'da geçen i'sâr, kâsîf, hâsîb, matar, sayyib, vedk, berk, sâika, sâhha, ra'd ve mevr kavramları, gök merkezli bazı afetlere işaret etmektedir. Çalışmada nitel araştırma yönteminin tarama metodu kullanılmakta olup Kur'ân bütünlüğünde söz konusu bu afetlerle ilgili olan kavramlar tespit edilmekte ve tefsir eserleri başta olmak üzere kadim kaynaklardan başlanarak söz konusu bu kavramların bağlamları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Yeryüzü merkezli doğal afetlerle ilgili yaptığımız çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da yukarıda bahsi geçen kavramların Kur'an'da hangi bağlamda zikredildiği hususu incelenmiş olup dünyadaki tüm yaşamsal sorumlulukların kendi iradesine tevdi edildiği insanın doğal afetlerle ilgili tutum, davranış ve sorumluluklarına dair Kur'ân'ın bakış açısına bir nebze ışık tutulmaya çalışılmaktadır. Nitekim bazı gök merkezli doğal afetlerin dünya dışında gerçekleşeceği Kur'ân'da haber verilmektedir. Bu çerçevede sadece dünyanın değil dünya dışındaki varlıkların da insanın sorumluluk alanına girdiği, sadece dünyanın değil tümüyle âlemin insana emanet edildiği, âlemi tanınması ve potansiyel güç ve tehlikelerini öğrenmesi gerektiği, bu potansiyel tehlikelere karşı önlem alma sorumluluğunun insanların tamamına tevdi edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca çalışmanın afet araştırmacılarına bir nebze ışık tutacağı kanaatindeyiz. Çalışmada, gök merkezli doğal afetlere işaret eden kavramların bağlamlarıyla ilgili araştırma yapılmış olup ihtiyaç duyulmadıkça söz konusu bu bağlamların bulunduğu ayet veya pasajların iç ve dış bağlamlarıyla ilgili inceleme yapılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Doğal Afet, Meteor Yağmuru, Gök Depremi.

Abstract

Although the Qur'an does not directly provide information about natural disasters and methods of combating them, some terms related to these disasters are mentioned and certain warnings are implicitly given. In this context, the Qur'an includes concepts related to geological, climatic and biological disasters such as strong winds, storms, hurricanes, tornadoes, typhoons, cyclones, meteor showers, excessive rainfall, lightning, thunder and earthquakes. In this respect, some of the concepts of i'sâr, kâsîf, hâsîb, matar, sayyib, vadk, bark, sâika, sâhha, ra'd and mawr in the Qur'an point to some sky-centered disasters. In this study, the screening method of the qualitative research method was used and the concepts related to these disasters in the Qur'anic integrity were identified and the contexts of these concepts were tried to be revealed by starting from ancient sources, especially the works of tafsir. As in my study on earth-centered natural disasters, this study also examined the context in which the aforementioned concepts are mentioned in the Qur'an and tried to shed some light on the Qur'an's perspective on the attitudes, behaviors and responsibilities of man, to whom all vital responsibilities in the world are entrusted to his will, regarding natural disasters. As a matter of fact, it is foretold in the Qur'an that some celestial natural disasters will occur outside the world. In this framework, it has been understood that not only the world but also the beings outside the world fall within the sphere of responsibility of human beings, that not only the world but the whole world is entrusted to human beings, that they should know the world and learn its potential powers and dangers, and that the responsibility of taking precautions against these potential dangers is entrusted to all human beings. I also believe that this study will shed some light on disaster researchers. In this study, the contexts of the concepts pointing to heaven-centered natural disasters were investigated, and the internal and external contexts of the verses or passages containing these contexts were not examined unless necessary.

Key Words: Tafsir, Qur'an, Natural disaster, Meteor shower, Sky earthquake

Giriş

Dünyayı üst kısmından çevreleyen bölüm olarak ifade edilen gökyüzü, Kur'ân açısından içerisinde birçok canlı-cansız varlık barındıran büyük bölgeyi ve uzayın da içinde bulunduğu geniş mekânı ifade etmektedir.¹ Bu anlamdaki gökyüzü için Kur'ân'da semâ kelimesi kullanılmaktadır.² Semâ lafzı, metafizik alanı da kapsayan bir anlam alanına sahip olduğundan Kur'ân'da gökyüzü çok geniş bir bölge olarak anlatılmaktadır.³ Gökyüzü, günümüzde Gök Biliminin araştırma alanı olduğu gibi meteorolojinin de tanımlama ve tespit merkezidir. Nitekim meteoroloji, gökyüzündeki hadiseleri inceleyip olumsuz ve tehlikeli durumların bertaraf edilmesi veya zararlarının azaltılması için araştırma ve inceleme yaparak insanları bilgilendirmektedir.⁴ Kur'ânda gökyüzünde oluşan söz konusu bu durumlar ve canlılara zarar verebilecek türden hadiselerden de bahsedilmektedir.⁵ Bu tür hadiselere, doğal afet denilmektedir. Doğal afet terimi, doğal ve afet lafızlarının birleşiminden oluşmaktadır. Terimdeki doğal kelimesi; tabiat içerisinde oluşan, insanın kontrolü dışında meydana gelen demektir. Afet ise can ve mal kaybına, fiziki ve psikolojik hastalık ve travmalara yol açan olay anlamına gelmektedir.⁶ Tanımdan da anlaşıldığı üzere doğal afetler, meydana geldikleri bölgelerde can kaybı başta olmak üzere çeşitli sosyal ve ekonomik kayıplara neden olabilmektedir. Hayatın normal akışını negatif olarak etkilemekte, aktivitelerin sekteye uğramasına hatta tamamen yitirilmesine yol açmaktadır. Coğrafya, iklim koşulları, jeolojik ve topografik özellikler sebebiyle dünyanın çeşitli bölgelerinde afetler meydana gelmektedir. Nitekim AFAD verileri dikkate alındığında 2023 yılı içerisinde ülkemizde 6365 defa meteorolojik karakterli afet oluşmuştur.⁷ Söz konusu bu afetler, insan ölümleri, hayvanların telef olması, canlı türlerinin yok olması, altyapı ve üstyapı tahribatları gibi çeşitli zararlara neden olmaktadır. Dünya geneline bakıldığında son yirmi yılda meydana gelen afetler neticesinde 1 milyon 200 binden fazla can kaybı yaşanmış, 3 trilyon dolara yakın ekonomik zarar meydana gelmiştir. Bu afetlerde, can kaybının çokluğu afetin çeşidi, konumu ve süresi; afete uğrayan nüfus yoğunluğu ve savunma mekanizmalarının yetersizliği gibi nedenlere bağlı olduğu gözlemlenmiştir.⁸ Bu durum, tedbir almak ve afet karşısında sabırlı, dirençli olmak üzere iki ayrı sonuca işaret etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında; Kur'ân, dini, canı, malı, nesli ve akli korumaya yönelik emir, nehiy ve tavsiyeler içeren vahiyler bütünüdür. Afetler ise söz konusu bu beş şeye zarar veren veya tamamen ortadan kaldıran şeylerdir. Kur'ân'da zikredilen afetlerde de söz konusu bu zararı ve helaki görmek mümkündür. Nitekim Allah'a ve Peygamberlere isyan edip yaşadıkları topluma zarar veren kimselerin çeşitli doğal afetlere maruz bırakıldığı Kur'ân'da zikredilmektedir.⁹ Ayrıca söz konusu bu afetler, cana

¹ Erdoğan Baş, "Sema" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2009), 453.

² Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 375-379.

³ Baş, "Sema", 453.

⁴ Meteoroloji Genel Müdürlüğü (MGM), "Meteoroloji", (Erişim 1 Ekim 2024)

⁵ bk., el-Bakara 2/266; el-'Arâf 7/133; el-İsrâ 17/68; el-'Ankebût 29/14, 40; el-Kamer 54/34; el-Mülk 67/17.

⁶ Tevfik Erkal – Mehmet Değerliyurt, "Türkiye'de Afet Yönetimi", *Doğu Coğrafya Dergisi* 14/22 (2009), 149; Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK), "Doğal Afetler" (Erişim 5 Haziran 2023).

⁷ Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD), *2023 İdare Faaliyet Raporu* (Ankara: Afet Ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, 2023), 51.

⁸ M. Ayhan Erkan, vd., *2021 Yılı Meteorolojik Afetler Değerlendirmesi* (Ankara: Araştırma Dairesi Başkanlığı Meteorolojik Afetler Şube Müdürlüğü, 2022), 29-77.

⁹ el-'Arâf 7/155; el-Ahzâb 33/11; en-Nâzi'ât 79/34; vd.

ve mala direkt olarak etki etmekle birlikte dini yaşamı kısıtladığı veya tamamen engellediği için dolaylı olarak dini hayata da etki etmektedir. Yine nesil ve akla da dolaylı zararları mevcuttur.

İnsana direkt veya dolaylı zararları olan söz konusu bu doğal afetlerin büyük bir kısmının gökyüzü merkezli/meteorolojik karakterli olduğu bildirilmektedir.¹⁰ Söz konusu bu afetlerle ilgili Kur'ân'da şiddetli rüzgâr, fırtına, kasırga, tayfun, siklon, meteor yağmuru, aşırı yağışlar, yıldırım, şimşek, gök gürültüsü ve gök depremi gibi afetlere işaret eden bazı kavramlara yer verilmektedir. Nitekim Kur'ân'da'ki i' sâr, kâsîf, hâsîb, matar, sayyib, vedk, berk, sâika, sâhha, ra'd ve mevr kelimeleri bu anlamlarda yorumlanmaktadır.¹¹ Yine sel ve su taşkını manasına gelen tûfan kelimesi de Kur'ân'da iki kez geçmektedir.¹² Ancak Kur'ândaki tufân anlatısı yeryüzünde oluşan bir afet olarak ele alındığından dolayı yeryüzü merkezli doğal afetlerle ilgili çalışmamızda incelenmiştir.¹³ Ayrıca söz konusu bu kavramlar üzerinden Kur'ân'da önceki toplumların bu tür afetlere maruz kaldığı beyan edilmektedir.¹⁴ Yine ileriki zamanlarda böyle afetlerin oluşacağı da haber verilmektedir.¹⁵ Bu sebeple ilgili kavramların bu tür afetlere karşı tedbir alınıp hazırlıklı olunmasına da delalet ettiğini söylemek mümkündür.

Çalışmada sosyal bilimler araştırma yöntemleri arasında olan tarama yöntemi kullanılmış olup gökyüzü merkezli doğal afetlerle ilişkili olan kavramlar ayetler içerisinden taranmış ve belirli mantıksal örgü içerisinde tasnif edilmiştir. Tefsir eserlerindeki yorumlar da dikkate alınarak kavramların bağlamları ile ilgili çıkarımlar yapılmıştır. Tabii ki afetlerle ilgili olan kavramlar bunlarla sınırlı değildir. Çalışmada gökyüzü merkezli doğal afetler ele alınmış olup yeryüzü merkezli doğal afetlerle ilgili kavramlar başka bir çalışmada incelenmiştir.¹⁶ Çalışma neticesinde Kur'ân'ın insana yaşadığı ortamıyla ilgili (dünya) farkındalık oluşturduğu ve dünyanın bazı potansiyel tehlikeleriyle ilgili bilgi verdiği sonucuna ulaşılmış olup Müslümanların bu tür afetlere karşı tedbir almasının zımnen öğütlediği de anlaşılmaktadır.

1. Gök Merkezli/Meteorolojik Karakterli Bazı Doğal Afetler

Dünyanın fiziki yapısının bir bölümünü oluşturan gökyüzü, üstten dünyayı çevreleyen katman olarak ifade edilmektedir. Gök kelimesinin, eski Türkçede mavi ve gökyüzü anlamlarında olduğu belirtilmektedir.¹⁷ Kur'ânda, -semâ kelimesiyle- gökyüzünden Allah'ın kudretinin bir eseri olarak bahsedilmekte ve dünya dışındaki varlıkları da içine alan daha geniş bir bölüm olarak anlatılmaktadır.¹⁸ Nitekim Kur'ân'da gökyüzü, yedi veya daha çok katlı/katmanlı olarak anlatıldığı gibi birçok yıldız kümelerine ev sahipliği yaptığı, canlı ve cansız varlıkları içerisinde barındırdığı anlatılmaktadır.¹⁹ Gök

¹⁰ AFAD, 2023 *İdare Faaliyet Raporu*, 51.

¹¹ el-Bakara 2/266; el-İsrâ 17/68; el-'Ankebût 29/40; el-Kamer 54/34; el-Mülk 67/17; vd.

¹² el-'Arâf 7/133; el-'Ankebût 29/14.

¹³ bk., Halil İbrahim Aydın, "Kur'ân'da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 164-165.

¹⁴ el-'Arâf 7/78, 91; el-'Ankebût 29/37.

¹⁵ el-Hacc 22/1; ez-Zilzâl 99/1.

¹⁶ Aydın, "Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Bazı Kavramlar", 153-171.

¹⁷ Tüncay Türkben, "Anlam Bilim Açısından Geçmişten Günümüze Kadar "Gök" Kavramının Anlamsal Yolculuğu", *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2015, 267-268.

¹⁸ Halil Çiçek, "Kur'ân'da Sema Kavramı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, 6-7.

¹⁹ el-Hicr, 15/16; el-İsrâ, 17/95; el-Furkân, 25/61; en-Necm, 53/26; el-Bürüc, 85/1.

bilimi uzayla ilgili bir bilim dalı olduğundan dolayı günümüzde gökyüzü denildiğinde yağmur, dolu, kar gibi yağışların oluşmasına zemin hazırlayan bulutların, güneş ve ay gibi dünya ile doğrudan ilgili olan gezegenlerin bulunduğu bölüm akla gelmektedir.²⁰ Gökyüzündeki hadiseleri inceleyen meteoroloji ise atmosferin yeryüzüne ve yeryüzündekilere etkilerini belirli parametrelere bağlı olarak araştıran ve olumsuz durumların önlenmesi, engellenmesi ve zararının minimize edilmesi amacıyla açıklayan bir bilimdir. Söz konusu bu meteorolojik şartlarla ilgili olan olumsuz durumlara meteorolojik karakterli doğal afet denilmektedir. Genel anlamda atmosferin oluşturduğu olumsuz şartlarla doğrudan ve dolaylı olarak ilişkilendirilen doğal afetlere meteorolojik karakterli afetler veya gök merkezli doğal afetler denilmektedir. Bu tür doğal afetler, aşırı yağışlar, şimşek, yıldırım, meteor yağmuru, şiddetli fırtınalar, fırtına kabarmaları, kasırga, tayfun, hortumlar, kırağı ve don olayları gibi doğrudan hava şartlarıyla ilgili olan olumsuz durumlardır.²¹ Gök merkezli veya meteorolojik karakterdeki afetler arasında olan yağmur, havaya yükselen su buharının soğuk hava ile temas etmesi sonucu yoğunlaşarak oluşturduğu su damlacıklı yağışa denir.²² Dolu ise soğuk hava tabakası içinden dökerek geçen yağmur ve kar taneciklerinin sert ve oval şekil alarak yağması hadisesidir.²³ Fırtına, 60 km üzerindeki rüzgârların sebep olduğu doğa olayı olarak tanımlanır. Bu rüzgârlar, hortum, gök gürültüsü ve yıldırıma da sebep olurlar.²⁴ Bu açıdan hortum, dönen şiddetli rüzgâr anlamına gelip sıcak ve soğuk havanın hızlıca yer değiştirmesi neticesinde meydana gelir. Havanın aniden genişlemesi sonucu oluşan basıncın ses hızını geçmesi sonucu oluşan şok dalgalarına gök gürültüsü denir.²⁵ Yıldırım ise bulut ile yeryüzü arasında gerçekleşen şiddetli elektriksel boşalma olarak tanımlanabilir.²⁶ Yine 118 km üzerindeki rüzgârlara kasırga, tayfun ve siklon ismi verilmektedir.²⁷ Bu tür rüzgârlar, aşırı elektrik üretirler. Ayrıca okyanus ve deniz sularını hızlıca karaya doğru iterek deniz kabarmasına neden olurlar.²⁸ Don olayı, ani sıcaklık değişimden kaynaklı olarak su buharının faz değiştirerek buz kristallerinin oluşması hadisesidir.²⁹ Oluşum ve içeriği net olarak bilinmeyen bir doğal afet olan meteor yağmuru ise, gök taşlarının atmosferden içeri girerken parçalanması sebebiyle oluşan elektriksel ışık olayı ve bu parçacıkların yeryüzüne inmesi hadisesi olarak tanımlanabilir.³⁰ Gök depremi, astrosismoloji adı verilen bilim dalının ilgi alanında olan söz konusu bu deprem, gökyüzünde meydana gelen deprem için kullanılan bir terim olmakla birlikte henüz kapsamlı olarak araştırılıp net bir şekilde ortaya konulmamıştır.³¹ Çalışmada söz konusu bu afetlerle ilgili Kur'ân'da zikredilen kavramlar ve bu

²⁰ Pelin Kocapınar, "Eski Kültürlerde Gök ve Güneşle İlgili Bazı Kavramların Kıpçak Sözlüklerine Yansıması", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2020, 459.

²¹ Erkan, vd., 2021 Yılı Meteorolojik Afetler Değerlendirmesi, 13, 29-30, 82, 84, 88, 94, 99, 107.

²² Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/87.

²³ Yüksel Nadaroğlu – Osman Şimşek, "Tarımda Dolu Zararı ve Korunma Yolları", *MGM Dergisi*, 2-3.

²⁴ Meteoroloji Genel Müdürlüğü (MGM), "Fırtına", Erişim 3 Ağustos 2023.

²⁵ Wikipedia, "Gök Gürültüsü", Erişim 3 Ağustos 2023.

²⁶ MGM, "Yıldırım" Erişim 3 Ağustos 2023.

²⁷ Özlem Ak, "Kasırgalar", *Bilim Teknik* (2016), 52.

²⁸ Hatice Kılar – İhsan Çiçek, "Göksu Deltası'nda Fırtına Kabarmasına Bağlı Deniz Seviyesi Değişimleri", *Journal of Human Sciences* 14/4, 3268.

²⁹ Osman Şimşek, vd., *Don Hadisesi ve Türkiye Don Takvimi* (Ankara: Orman ve Su İşleri Bakanlığı Meteoroloji Genel Müdürlüğü Araştırma Dairesi Başkanlığı, 2017), 1.

³⁰ Özcan Çalışkan, *Meteoritlerin Sınıflandırılması ve Türkiye'deki Bazı Meteoritlerin Analizi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2019), 1-2, 15-16.

³¹ Özgür Can Özudoğru, "Yıldızlarda Deprem Olur mu?", *Bilim Teknik* (2017), 92-93.

lafızların bulunduğu ayetlerin bağlamları ele alınarak bunlar üzerinden öğütlenen hususlar incelenmiştir.

1.1. Şiddetli Rüzgâr, Fırtına, Kasırga, Tayfun, Siklon

Atmosferde yaşanan en büyük doğal afet olarak ifade edilen şiddetli rüzgârlara, fırtına, kasırga, tayfun ve siklon gibi isimler de verilmiştir. Bu dehşet verici doğa olayıyla ilgili Kur'ân'da bilgi yer almaktadır. Nitekim Kur'ân'da meteorolojik karakterli olan doğal afetlere işaret eden kavramlardan biri olan اِعْصَار/i'sâr lafzı, "a-s-r" kökünden türemiştir. "A-s-r" kökü ise buluttan su çıkması (yağmur yağması), meyve-sebzelerin suyunu çıkarmak anlamına gelmektedir. Asr lafzı, hediye, ihşanda bulunmak ve yüz yıllık zaman dilimi manasındadır. İ'sâr ise bulutları sürükleyen rüzgâr, toz bulutu, ateş çıkaran (bulutlara şimşek çaktıran) rüzgâr anlamındadır.³² Kur'ân'da bir defa zikredilen i'sâr kelimesi, ameline riya karıştıran, infak ettiği kişiye eziyet eden kimsenin temsil edildiği ayet içerisinde geçmekte olup söz konusu bu kimsenin gönlünde oluşan iç yangısı, üzüntü ve kederi ifade ettiğinden mecazî anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ayette mealen; *"Sizden biri arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, içinde ırmaklar akan ve kendisi için orada her çeşit meyvenin bulunduğu bir bağı olsun da bakıma muhtaç çocuk varken kendine ihtiyarlık gelip çatıversin, bağa da içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin! Düşünesiniz diye Allah önünüze apaçık işaretler koyuyor."*³³ buyurularak, dünyada meydana gelebilecek olan dehşetli bir doğal afete vurgu yapılmaktadır. Müfessirler, ayette zikredilen bu i'sâr lafzını, bulutları hızlıca sürükleyerek şimşek ve yıldırım çıkaran şiddetli rüzgâr, toz bulutu oluşturan şiddetli rüzgâr, dönerek ilerleyen rüzgâr şeklinde yorumlamıştır.³⁴ Ayrıca Râzi, buradaki i'sâr kelimesinin zevbe'a yani hortum, kasırga, bora, tayfun anlamına geldiğini de beyan etmektedir.³⁵

Ayette, şiddetli rüzgâr ve kasırga olarak anlamlandırılan i'sâr'ın içerisinde ateş bulunduğu ve çeşitli ürünlerle dolu olan bağı kasıp kavurduğu aktarılmaktadır. Bilindiği üzere kasırga, ortalama 600 milyar kW'lık bir ısı enerjisi ortaya çıkarmaktadır.³⁶ Muhtemelen ayetteki "فیه نَارٌ" ifadesi, bu i'sârın dünyanın toplam elektrik üretim gücünün 200 katından daha fazla bir enerjiye eşit olan 600 milyar kW'lık enerji ürettiği gerçeğine işaret etmektedir. Asıl yıkımı gerçekleştiren etmenin de açığa çıkan bu enerjinin olduğu günümüz bilim insanlarıncı vurgulanmaktadır. Nitekim National Hurricane Center bünyesinde ABD'de gerçekleşen kasırgaları izleyen bilim insanları, söz konusu bu enerjinin açığa çıkmaya başlamasıyla birlikte kasırganın şiddetinin en üst seviyelere çıktığını ve rüzgârın hızının 250-300 km'leri bulduğunu ifade etmektedir. Bilim insanları oluşan bu enerjiye göre kasırganın etkisi ve sebep olacağı yıkımı sembolize etmek maksadıyla beş ayrı kategoriye ayırmışlardır. Enerjinin en üst seviyede olduğu beşinci kategoride, kasırga ile beraber şiddetli yağmur, yıldırım ve şimşekler

³² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 3/170-171; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 569.

³³ el-Bakara 2/266.

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994) 4/688-689.

³⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 7/64.

³⁶ Ak, "Kasırgalar", 53.

oluştduğundan en büyük yıkıma sebep olmaktadır.³⁷ Muhtemelen ayette de bu dehşetli hadise anlatılmaktadır.

Ayettin bağlamı dikkate alındığında; burada anlatılan hadisenin istenmeyen bir durum olduğu (أَيُّودُ أَخَذَكُمْ) ifadesinden anlaşılmaktadır. Zira buradaki hemze, istifhâm-ı inkârî'dir.³⁸ Bu sebeple dünyada böyle bir riskin bulunduğuna işaret edilmektedir. Ayrıca Bakara sûresinin 265-266. ayetlerinde anlatılan bu olay, dünyanın belirli bir yerinde gerçekleşmesi muhtemel bir hadise olarak aktarılmaktadır. Yine ayet, tefekkür ifadesiyle bitmektedir. Böylece insana, söz konusu bu hadise ile ilgili tefekkür etmesi emredilmekle birlikte ayette anlatılan i'sâr ile ilgili düşünmesi, araştırma ve incelemeler yapması; i'sârın tehlikesinden korunmak, yıkıcı etkisini minimize etmek ve zararından uzak kalmak için tedbirli olunması zımnen öğütlenmektedir. Netice itibarıyla; ayet bir bütün olarak incelendiğinde i'sârın büyük bir afet olduğu, maddi-manevî çok zararlar verebileceği, insanın böyle bir tehlikeden uzak kalması, bu hadiseyi önlemek veya ondan korunmak için maddi-manevî çeşitli tedbirlerin alınması gerektiği öğütlenmektedir.

Kur'ân'da meteorolojik karakterli doğal afetlere işaret eden bir diğer bir lafız **كَاسِفٌ/kâsîf** kelimesidir. Bu lafız, bir şeyi kırarak ikiye bölmek, aşırı süratli rüzgâr, dönen rüzgâr, binaları ve ağaçları kırıp geçen rüzgâr, tayfun, fırtına, kasırga anlamına gelmektedir.³⁹ Kur'ân'da el-İsrâ suresinde bir kez zikredilen kâsîf⁴⁰ kelimesiyle denizde meydana gelen fırtına manası kastedilmiş olup⁴¹ günümüzde bu tür fırtınaya kasırga, tayfun ve siklon gibi isimler verilmektedir.⁴² Bu kelime, dünyada insanın başına gelebilecek çeşitli sıkıntıların zikredildiği ayet içerisinde geçmektedir. Ayrıca Şa'râvî, söz konusu bu afete geçmişte Firavun ve Kârûn gibilerin maruz kaldığını bu sebeple bu ayetti "sizler de bu afetten uzak değilsiniz! Sizin başınıza da gelebilir!" şeklinde izah ederek tedbirli davranılması gerektiğini ve ayetin "لَمْ يَلْمُوكُمْ لَأَنْتُمْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ" kısmının delaleti sebebiyle, afete maruz kalındığında tevekkül odaklı bir tavır takınılması gerektiğine de işaret ettiğini ifade etmektedir.⁴³ Tevekkül ise maddi sebeplerin tümünü yerine getirdikten sonra Allah'a dua ederek yapılan işin veya başa gelen olayın zararından korumak için söz konusu bu iş ve olayı O'na havale etmektir. Böyle bir doğal afetle ilgili tevekkül, ona karşı tüm tedbirlerin alınmasıyla mümkün olacağından dolayı kâsîf lafzının zikredildiği ayette tayfunun öncesi, esnası ve sonrası için her türlü hazırlığın yapılması öğütlendiğini söylemek mümkündür.

1.2. Meteor Yağmuru

Gök merkezli doğal afetlere işaret eden bir diğer kelime **حَاصِبٌ/hâsîb** lafzıdır. "H-s-b", taş atmak, gökten taş yağması anlamında olup bu kökten türeyen hasab kelimesine yakacak odun anlamı verilmektedir. Muhassab lafzı, taş atma mahalli manasındadır. Hâsîb kelimesine ise taşlı toprak, toprak taşıyan rüzgâr, kar ve dolu yağdıran bulut, taşı toprağı kaldıran can alıcı rüzgâr, gökten yağan taş (meteorit) anlamları verilmektedir.⁴⁴ Bilindiği gibi meteoritler, güneş çevresinde eliptik şekilde dolaşan

³⁷ National Hurricane Center (NHC), "Tropical Cyclones", Erişim 14 Temmuz 2023.

³⁸ Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 7/63.

³⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/397; İsfahânî, *Müfredât*, 673.

⁴⁰ el-İsrâ 17/69.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/671; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/533.

⁴² Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü, "Siklon", Erişim 19 Temmuz 2023.

⁴³ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî* (Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991), 8677-8678.

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/321-32.

asteroitlerin yörüngelerini değiştirerek atmosfere çarpması ve parçalandıktan sonra dünya yüzeyine düşmesi sonucu oluşur. Bu düşme, çok şiddetli ışık, ses ve sarsıntı ortaya çıkarmaktadır. Ortalama 70 km'lik alanda duyulabilen bu ses ve sarsıntı sebebiyle insanların aşırı korktuğu belirtilmektedir. Düştüğü alanda deprem etkisi meydana getirdiği de ifade edilmektedir.⁴⁵

Hâsib lafzı, Kur'ân'da beş defa geçmekte olup⁴⁶ dört yerde gönderilmek, yere inmek, yere düşmek anlamındaki irsâl kelimesi ile birlikte zikredildiğinden gökten taş yağması, taş inmesi, gökten veya yukarıdan taş gönderilmesi, şiddetli ve iri taneli kar ve tolu yağması anlamına geldiği belirtilmektedir. Nitekim Taberî, gökten taş yağması yorumunu yaptıktan sonra etrafa taş savuran şiddetli rüzgâr anlamı verildiğini de ifade etmektedir. Ayrıca o, hâsib kelimesinin aslen taş savuran rüzgâr anlamına geldiğini, hasbâ kelimesinin ise taşlık arazi manasında olduğunu zikretmiştir.⁴⁷ Muhammed Esed ise "irsâl-i hâsib" ifadesinin kozmik ışınların yeryüzüne inmesi, meteor yağmuru veya meteoritlerin düşmesi şeklinde yorumlanabileceğini belirtmiştir.⁴⁸ İlgili ayetlerin bağlamlarına bakıldığında; Lût kavminin üzerine gökten taş yağdırılması hadisesi ile Kârûn, Firavun ve Hâmân üzerinden inanmayan kişi ve toplumların başına gelen afetler zikredilmiştir.⁴⁹ Yine dünyada insanın başına gelebilecek çeşitli sıkıntıların zikredildiği ayet içerisinde de hâsib lafzı zikredilmektedir.⁵⁰ Bu sebeple yeryüzünde olduğu gibi gökyüzünde de taşların bulunduğu ve bunların yeryüzüne düşebileceklerine işaret edilmekte olup bunun bir ceza ve afet olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca söz konusu bu ayetler bağlamında, Kur'ân'da geçmişte böyle bir afetin meydana geldiği haber verildiği gibi gelecekte de meydana gelebileceği bildirildiğinden dolayı tevekkül ve tedbir esaslı bir tavır sergilenmesinin öğütlendiğini söylemek mümkündür.

1.3. Aşırı Yağış

Meteorolojik karakterdeki doğal afetlere işaret eden kavramlardan biri *مَطَر*/matar kelimesidir. Gökten inen su, yağmur ve azap anlamına gelen matar kelimesi,⁵¹ sülâsî kalıpta (*مَطَرٌ*) kullanıldığında rahmet olarak yağın yağmur anlamını içerirken if'âl kalıbında (*أَمْطَرَ*) kullanıldığında afete sebep olabilecek tarzdaki yağmuru ifade etmektedir.⁵² Kur'ân'da da bu iki anlamda zikredilmiştir. Matar, insanlara rahmet olarak verildiği gibi azap olarak da gönderildiği olmuştur.⁵³ Azap içerikli matar kelimesi, afet oluşturan yağış anlamına geldiğinden ilgili ayetler incelendiğinde, geçmişte bazı toplumların cezalandırıldığı afetlerin aktarıldığı pasajlarda bu kelimeye yer verildiği görülmektedir. Nitekim Lût kavminin helakının anlatıldığı Şu'arâ suresinde "Üzerlerine de görülmemiş şiddette bir yağmur yağdırdık, sonunda önceden uyarılmış olanların yağmuru korkunç oldu." buyurularak, "matar"ın çok

⁴⁵ Faruk Sancar Ozaner, "Uzaydan Gelen Tanıklar: Meteoritler", *Bilim ve Teknik* (1989), 8-11.

⁴⁶ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Misrî, *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945), 218.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/669; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bülûğu'n-nihâye* (BEA: Câmi' atü Şarkâ, 2008), 7/424; Tantâvî b. Cevherî el-Misrî, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.), 24/203.

⁴⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân mesajı* (İstanbul, İşaret Yayınları, 2017), 369.

⁴⁹ el-'Ankebût 29/40; Kamer 54/34.

⁵⁰ el-İsrâ 17/68; el-Mülk 67/17.

⁵¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 5/177

⁵² İsfahânî, *Müfredât*, 770.

⁵³ el-'Arâf 7/84; el-Enfâl 8/32; eş-Şu'arâ 28/173; el-Hıcr 74;

şiddetli ve korkunç bir doğal afet olduğu ifade edilmiştir. Bu ayet, Hûd suresinin seksen ikinci ayeti başta olmak üzere bazı ayetlerin delaletiyle meteor yağmuru olarak da yorumlanmış olmakla birlikte⁵⁴ çok şiddetli yağış anlamına geldiği de belirtilmiştir.⁵⁵ Yine bu tür bir afetin, geçmişte yaşandığı belirtildiği gibi gelecekte de meydana gelme ihtimali bulunduğu, ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân'daki bazı matar lafızları da doğal afete işaret etmekte ve insanoğlunun bu tür bir afete de hazırlıklı olması öğütlenmektedir.

Gök merkezli doğal afetlere işaret eden bir diğer kavram **صَيِّبٌ/sayyib** kelimesidir. "S-v-b" kökü, yüksekten aşağı düşen her şey için kullanılır. Tasvîb, başı öne eğmek, sayyib ve sayyûb kelimeleri ise yağmur ve yağış manasına gelmektedir.⁵⁶ Kur'ân'da sayyib, bir defa zikredilmiştir.⁵⁷ Söz konusu bu ayette, münafıkların içine düştükleri kötü ve trajikomik durumları tasvir edilmektedir. Bu temsili anlatım sebebiyle çok şiddetli yağmur, yere bulut kümesi düşercesine şiddetli yağış, büyük ve yoğun damlalar halinde yağın yağmur anlamına gelen sayyib kelimesi rahmet, lütuf ve ihsan, ganimet, müminler için müjde barındıran şey, Allah'ın ikramı, iyisiyle-kötüsüyle insanın hayatı şeklinde de yorumlanmıştır.⁵⁸ Netice itibarıyla sayyib kelimesi, bir afet olarak değil de insana bahşedilen bir nimet olarak zikredilmiştir. Ancak kelimenin kök anlamı ve ayetle ilgili bazı yorumlar dikkate alındığında sel ve su taşkını gibi afetlere neden olabilecek aşırı yağış anlamına geldiği anlaşıldığından bu çalışmaya konu edilmiştir. Zira ayette zikredilen sayyib'in özelliği olarak içerisinde gök gürültüsü ve şimşek barındırdığı, insanlara ölüm korkusu yaşattığı ifade edilmektedir. Bu durum da bir afete işaret etmektedir. Yine ayetin bulunduğu pasaj dikkate alındığında; bireysel ve toplumsal olarak tedbir alınması gereken bir durumdan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı aşırı yağış anlamına gelen sayyib kelimesi, insanların önlem alması gereken bir afete işaret etmekte ve böyle olumsuz durumlara karşı Müslümanda bilinç oluşturmaktadır.

Gök merkezli doğal afetlere işaret eden bir diğer kavram **وَدَقٌ/vedk** kelimesidir. Aslen yakın olmak, iç içe olmak anlamına gelen v-d-g kökünden türeyen vedk kelimesi, yeryüzünde oluşan buharlaşma anlamına geldiği gibi buharın soğuk havayla teması sonucu oluşan yağmur manasına da gelmektedir. Bu itibarla başlangıcından sonuna kadar yağmurun oluşumu için kullanılan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelime, şiddetli sıcağın dolayı oluşan buhar ve bir tür göz hastalığı anlamlarına da gelmektedir.⁵⁹

Vedk kelimesi, Kur'ân'da Allah'ın kudretini ortaya koymaya matuf olarak zikredilmiş olan iki ayette toplamda üç defa geçmektedir.⁶⁰ Bu üç yerde, bulut içerisinden çıkan yağmur⁶¹ anlamı verilmiş olup afete değil de nimete ve berekete işaret eden bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bazı yorumlarda, "مِنْ جِبَالٍ" ifadesinin büyük bulutlardan kinaye olduğu ve "dağlar kadar büyük" manası verildiği için kelimenin sözlük anlamı ekseninde değerlendirme yapıldığından dolayı afete sebep olan

⁵⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, 6/168.

⁵⁵ el-'Arâf 7/84; el-Enfâl 8/32; eş-Şu'arâ 28/173; el-Hicr 74.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/534.

⁵⁷ el-Bakara 2/19.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/351-354; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/87; Şa'râvî, *Tefsîr*, 179.

⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/359-360; İsfahanî, *Müfredât*, 862; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/372-373.

⁶⁰ en-Nûr 24/43; er-Rûm 30/48.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/336-337; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/13.

aşırı yağış anlamı verilmiştir.⁶² Ayrıca söz konusu bu yağmur esnasında gözleri kör edencesine şiddetli şimşeklerin oluşması ve bu yağmurun belirli kimselere isabet ettirilmesinden bahsedilmektedir. Bundan dolayı insanı korku ve kaygıya sürükleyen bir doğal afete işaret edildiği anlaşılmakta olup “وَيَصْرَفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ” ifadesiyle afetin isabet etmediği kesimden olmak için çabalanması gerektiği öğütlenmektedir.

Meteorolojik karakterli doğal afetlerden biri de dolu yağışıdır. Kur’ân’da **برد/berad** kelimesi bu afete işaret etmektedir. Sözlükte b-r-d kökü, sıcaklığın zıddı olarak kullanılmakta olup soğuk anlamındadır. Bununla beraber “بَرَدَ الْحُجُّ” ifadesinde olduğu gibi genellikle bir şeyi soğutan anlamında kullanılmaktadır. Vefat edenin bedeni soğuduğu için b-r-d köküne ölüm/öldü anlamı da verilmiştir. Bu kökten olan berad kelimesi ise yağmur damlacıklarının havada soğuyarak yeryüzüne düşmesi (dolu) anlamına gelmektedir.⁶³ Kur’ân’da en-Nûr suresinin kırk üçüncü ayetinde zikredilen berad lafzı, dolu afetine işaret etmektedir. Nitekim ayette geçen “مِنْ بَرَدٍ” ifadesindeki min harf-i cerrini teb’îz anlamında düşünen bazı yorumcular dağlar kadar büyük bulutların bir kısmının dolu bulutu olduğunu, bunların bazen dolu yağdığını belirtirken harf-cerrin tebyîn ifade ettiğini düşünen müfessirler ise bulut kümelerinin tümünün dolu yağdırma potansiyelinde olduğu yorumunu yapmışlardır.⁶⁴ Beğavî ise min harf-i cerrinin zait olduğunu, bulutların dolu bulundurma potansiyeline sahip varlıklar olduğunu aktarmaktadır.⁶⁵ Netice itibarıyla ilgili yorumlar, dünyada şiddetli bir şekilde dolu yağışının Allah’ın kudretiyle gökyüzünün potansiyelinde olduğunu göstermektedir. Ayetin bağlamı dikkate alındığında Allah’ın bu tür doğa olaylarıyla ilgili kudretine vurgu yapıldığı anlaşılmakta olup insanoğlunun söz konusu bu doğa olaylarının mahiyetini bilmesi ve tedbir alması yönünde öğüt verilmektedir.

1.4. Yıldırım, Şimşek

Gök merkezli doğal afetlere işaret eden bir diğer lafız **برق/berk** kelimesidir. Berk, parıldamak, ışıdamak, gözün aşırı açılması, bulut parlaması, şimşek anlamına gelmektedir.⁶⁶ Yine bulut kümelerinin rüzgârın etkisiyle birbirine sürtünmesi veya çarpması sonucunda bu sürtünme ve çarpmadan kaynaklanan ışık, elektrik manasında olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁷

Kur’ân’da dört kez zikredilen berk lafzı,⁶⁸ insanın dünyadaki zevklerinin gelip geçiciliğinin ve Allah’ın dünyadaki kudretinin ortaya konulduğu ayetler içerisinde zikredilip gözün fal taşı gibi açılması, bulutların bir birine temasından kaynaklanan ışık, buluttan çıkan ateş, şimşek, meleklerin bulutları yönlendirdikleri sopa, su, ra’d isimli meleşin kanadını hareket ettirmesi esnasında oluşan ışık gibi yorumlar yapılmıştır.⁶⁹ Râzi, bulutların sudan meydana geldiğini, suyunda da hidrojen ve oksijenden oluştuğunu ancak soğuk ve nemli bir yapıda olmasına rağmen ateş çıkardığını bu durumun

⁶² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl* Riyad: Dâr-u Taybe, 1989), 6/53-54; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/12-13; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-’azîm*, 10/257.

⁶³ İsfahânî, *Müfredât*, 116-117.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/337; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/312; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/15.

⁶⁵ Beğavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6/54.

⁶⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-’ayn*, 1/132; İsfahânî, *Müfredât*, 119.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/87.

⁶⁸ el-Bakara 2/19, 20; er-Ra’d 13/12; en-Nûr 24/43; er-Rûm 30/24.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/351-152; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/87.

Allah'ın kudretinin bir delili olduğunu zikreder.⁷⁰ Ayrıca berk lafzının zikredildiği ayetlerde, şimşek ve yıldırımların korkuya sebep olduğu ifade edildiğinden doğal afete işaret ettiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî, bu korkunun, korunaksız kimseler veya güneşe dayalı üretim yapan kimselerde meydana geldiğini ifade etmektedir.⁷¹ Yapılan yorumlar muvacehesinde, Kur'ân'da zikredilen bazı berk lafızlarının doğal afete işaret ettiği anlaşılmış olup insanların bundan korunması gerektiği öğütlenmektedir.

Kur'ân'da meteorolojik karakterli doğal afetlere işaret eden kavramlardan bir de **صَاعِقَةٌ/sâika** lafzıdır. Bu kelime, ani gelişen olay, isabet ettiği veya kendisini gördüğü kişiyi helak eden olay, gökten inen ses veya ateş, kıvılcım, şimşek, şiddet, hiddet, ölüm, azap, eşek anırması, öküzün böğürmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁷² "S-ı-k" kökü, Kur'ân'da on bir defa zikredilmektedir. Sâika ise altı kez tekil formda⁷³ iki kez de çoğul⁷⁴ olarak zikredilmektedir.⁷⁵ Söz konusu bu sekiz yerde, şimşek, yıldırım, kıvılcım, rafe, ölüm, korkutucu ses, bir tür melek olarak yorumlanmıştır.⁷⁶ Taberî, ister deprem ve kıvılcım isterse ses olsun zarar veren veya tamamen helak eden şey anlamında olduğunu zikretmiştir.⁷⁷ Bu sebeple Kur'ân'da bir tür doğal afet olarak zikredildiğini söylemek mümkündür. Nitekim İsrailoğullarının Hz. Musa'dan haksız talepleri neticesinde yıldırım ve şimşekle helak edildikleri,⁷⁸ Âd ve Semûd kavmi gibi Mekke müşriklerinin de şimşek çarpması sebebiyle helak edilebileceği⁷⁹ ifade edilmektedir.⁸⁰ Sâika kelimesinin yer aldığı bu ayetlerde, söz konusu bu hadisenin istenmeyen bir olay olduğu, insanlara zarar verdiği belirtilmekte olup korunulması gerektiği öğütlenmektedir.

1.5. Gök Gürültüsü

Gök merkezli doğal afetlere işaret eden bir diğer kavram **صَاهَاة/sâhha** kelimesidir. "S-h-h" kökü, vurmak, delmek ve yarmak anlamına gelmektedir. Yine demiri demirle dövmek, demire şekil vermek veya demirle demire vurulduğunda çıkan ses manası da vardır.⁸¹ Sâhha ise kulaklara zarar veren ses, gökten gelen ses, sesli konuşma, bağırma, birini kötölemek ve yermek, kulak tırmalayan ses, kıyamet çığılığı, son üfürüş anlamlarına gelmektedir.⁸² Kur'ân'da bir defa Abese suresinde geçmektedir.⁸³ Kıyametle ilgili olan bu ayet, sûrun üfürülüğü ile ilişkilendirilmiş ve sâhha lafzı, sûrun çıkardığı korkutucu ses ve çok şiddetli gök gürültüsü olarak yorumlanmıştır.⁸⁴ Ayetle ilgili yorumlar dikkate alındığında, insanın kulağını sağır edecek ve aşırı korkuya sebep olup aklını başından alacak bir ses

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/25.

⁷¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl* (Riyad: Mekteberü'l-Ubeykân, 1998), 4/572-573.

⁷² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/397; İsfahânî, *Müfredât*, 485.

⁷³ el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153; Fussilet 41/13 (2), 17; ez-Zâriyât 51/44.

⁷⁴ el-Bakara 2/19; er-Ra'd 13/13.

⁷⁵ Abdalbâkî, *Mu'cem*, 421.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/91-92; 27/111; 28/224; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, 1/30.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/690-691.

⁷⁸ en-Nisâ 4/153.

⁷⁹ Fussilet 41/13; ez-Zâriyât 51/44.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/690.

⁸¹ İsfahânî, *Müfredât*, 477; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/33.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/124; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/64.

⁸³ Abese 80/33.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/64; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/88.

olduğu, bu sesin gökten yeryüzüne doğru geleceği, insanları helak edeceği ve bu dehşetli hadisenin dünyada meydana geleceği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı, korunulması ve önlem alınması gereken bir tür doğal afet olduğu anlaşılmaktadır.

Gök merkezli doğal afetlere işaret eden bir diğer kavram رعد/ra'd kelimesidir. Bulut sesi, bulut kümelerinin bir birine teması sonucunda oluşan ses, bulutları yönlendiren melek, hastalık veya korkudan dolayı insanda oluşan titreme anlamlarına gelmektedir.⁸⁵ Kur'ân'da iki kez zikredilen ra'd lafzı,⁸⁶ el-Bakara suresinde münafıklarla ilgili meselin zikredildiği ayet içerisinde geçmekte olup "münafıkları tehdit eden ayetler", "insanın dünya hayatındaki sıkıntıları" olarak yorumlandığından mecazi anlamdadır.⁸⁷ Yine bulut kümelerinin rüzgârın etkisiyle bir birine sürtünmesi veya çarpması sonucunda bu sürtünme ve çarpmadan kaynaklanan ses, gök gürültüsü manasında olduğu da ifade edilmiştir.⁸⁸ Ra'd suresinde ise "Hamd ile Allah'ı tesbih eder." ifadesinden ötürü bulutları yönlendiren meleğin ismi ve bir tür canlı olarak yorumlandığı gibi gök gürültüsü şeklinde de yorumlanmıştır.⁸⁹ Ra'd lafzının zikredildiği bu iki ayette, bu hadisenin korkuya sebep olduğu, ölüm tehlikesi oluşturduğu zikredildiğinden dolayı doğal afete işaret etmektedir. Ayrıca bu ayetlerin bağlamı dikkate alındığında böyle bir hadisenin Allah'ın kudretinde olduğu, insanların korunması ve önlem alması gerektiğinin öğütlendiği anlaşılmaktadır.

1.6. Gök Depremi

Kur'ân'da günümüzde dahi pek bilinmeyen hatta üzerine ciddi araştırmaların henüz yapılmadığı bir afetten bahsedilmektedir. مؤر/Mevr kelimesiyle işaret edilen bu afete, "gök depremi" veya "gökyüzü depremi" denilebilir. Günümüzde astrosismoloji adı verilen bilim dalının ilgi alanında olan söz konusu bu deprem, lokal olarak araştırılabilmiş durumdadır. Nitekim astrosismoloji bilimi gökyüzünün veya uzayın tümündeki depremleri değil de bazı yıldızlarda meydana gelen depremleri incelemektedir.⁹⁰ Bununla birlikte söz konusu bu bilim, gökyüzünde deprem olgusunun mümkün olduğunu göstermektedir. Zaten Kur'ân, bu tür depremin kesin olarak meydana geleceğini haber vermektedir. Bu durum, gökyüzünün böyle bir potansiyel tehlike barındırdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, et-Tûr suresinin dokuzuncu ayetinde mealen "O gün gök öyle bir sarsılır ki" buyurularak gökyüzünde bir depremin vuku bulacağı ifade edilmektedir. Bu ayetle ilgili yorumlar dikkate alındığında; gelecekte dünyada böyle bir afetin meydana geleceği anlaşılmaktadır. Ayette zikredilen mevr kelimesi, sözlük anlamı olarak; hızlıca ilerlemek, dönmek, sarsılmak, çalkalanmak, aşırı titremek ve hareket etmek, gökyüzünün denizin dalgalanması gibi dalgalanması anlamlarına gelmektedir.⁹¹ Tefsirlerde ise sallanarak yürümek, gökyüzündeki bulutların sarsılması, gökyüzünün deniz gibi dalgalanması, gökyüzünün aşırı titremesi anlamları verilmiştir.⁹² Râzî, "mevru's-semâ" teriminin

⁸⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/127; İsfahânî, *Müfredât*, 357.

⁸⁶ el-Bakara 2/19; er-Ra'd 13/12-13.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/354.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/87.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/356-361, 690; 13/478-480; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/26-27; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, 1/30.

⁹⁰ Özgür Can Özudoğru, "Yıldızlarda Deprem Olur mu?", 92-93.

⁹¹ İsfahânî, *Müfredât*, 783; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/186.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/571; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 8/145; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/624; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbâvî

gökyüzünün durağanlığından çıkıp dalgalı bir şekilde hareket etmesi anlamına geldiğini belirttiğinden sonra söz konusu bu ifadenin, gökyüzünün de hareket edebilme potansiyelinde olduğunu gösterdiğini beyan etmektedir. Ayrıca o, “mevrü’s-semâ” teriminin normalde dönerek hareket etme kabiliyetindeki gökyüzünün ileriye doğru bir düzlemde de hareket etme yeteneğinin bulunduğuna işaret ettiğini zikretmektedir.⁹³ İbn Kesîr, mevr kelimesinin tefsiriyle ilgili olarak Abdullah b. Abbâs ve Katâde b. Dî’âme’den rivayetle; gökyüzünün şiddetli bir şekilde hareket etmesi, dalgalı şekilde hareket etmesi, sarsılması anlamlarına geldiğini belirtmektedir.⁹⁴ Bu yorumlar, gökyüzünde bir depremin meydana geleceğini göstermektedir.

Gökyüzünde meydana geleceği haber verilen söz konusu bu depreme ilgili olan et-Tûr suresinin dokuzuncu ayeti, bağlamsal açıdan incelendiğinde kıyamet öncesinde vuku bulacak bir hadiseden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca “mevr” lafzının “semâ” kelimesine isnadından yola çıkarak; bu hadisenin insanlar daha dünyada iken meydana geleceği, gökyüzünün tümünün sarsılacağı söylenebilir. Günümüz teknolojik verileri, her ne kadar yerel gökyüzü depremlerinin imkânına dair veriler ortaya koyabilmişse de uzayın tümünde meydana gelecek bir depremi Kur’ân haber vermektedir. Yine ayetin bağlamından anlaşılmaktadır ki, insanların özellikle Müslümanların bu tür bir afete karşı çok öncesinde tedbirli ve hazırlıklı olmaları istenmektedir. Nitekim söz konusu bu potansiyel tehlikelere kulak tıkayanlarla ilgili olarak surenin on bir ve on ikinci ayetlerinde zımnen tedbir ve teyakkuz tavsiye edilmektedir.⁹⁵ Netice itibarıyla Kur’ân, zelzele, racce, racfe gibi afetlerle yeryüzü depremleriyle ilgili Müslümanları uyardığı gibi mevr kelimesiyle de gökyüzünde meydana gelecek depreme karşı da teyakkuz oluşturmaktadır.⁹⁶

Sonuç

Kur’ân, yeryüzündeki afetlerle ilgili bilgi verdiği gibi gökyüzünde cereyan edip yeryüzünü etkileyen bazı afetlerle ilgili de bilgi vererek Müslümanlarda bilinç oluşturmayı hedeflemektedir. Nitekim Kur’ân’da şiddetli rüzgâr, fırtına, kasırga, tayfun, siklon, hortum, şimşek, aşırı yağışlar, meteor yağmuru, yıldırım, gök gürültüsü ve gök depremi gibi afetlere işaret edilmiştir. Kur’ân’da söz konusu bu afetlere, i’ sâr, kâsif, hâsıb, matar, sayyib, vedg, berg, sav’aka, kârî’a, sâhha, ra’d, ve mevr gibi bazı kavramlar delalet etmektedir.

Kur’ân’da gökyüzü merkezli afet anlatısı, iki açıdan ele alınabilir. Nitekim söz konusu bu afetler, kıyametin hemen öncesinde meydana gelecek afetlere işaret eden kavramlar bağlamında zikredildiği gibi önceki toplumların maruz kaldığı bazı olayların anlatıldığı pasajlar içerisinde de bu afetlerden bahsedilmektedir. Dünyanın bu türden potansiyel tehlikelerinin de olduğunu gösteren söz konusu bu kavramlar, önceki toplulukların başına gelen hadiseleri haber verdiğiinden dolayı zikredilen afetlerin dünyada yaşam devam ettiği müddetçe meydana gelmesinin muhtemel olduğunu ortaya koymaktadır. Müslümanın tedbir ve teyakkuz halinde olmasının öğütlediği bu ayetlerdeki doğal afetlere delalet

el-Bikâi, *Nazmü’l-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.) 19/9; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-İhyâ ve’t-Türâsi’l-’Arabî, ts.), 8/147.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28/243.

⁹⁴ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-’Azîm* (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye, 2000), 23/230.

⁹⁵ et-Tûr 52/11-12.

⁹⁶ İlgili depremler için bk, Aydın, “Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Bazı Kavramlar”, 153-171.

eden kavramlar, söz konusu bu afetlerin, dünyada yaşanmış ve yaşanacak olan doğal afetlerden daha şiddetli ve zararı çok büyük olabilecek türden olaylar olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda gökyüzü merkezli doğal afetlerle ilgili olan bu kavramlar üzerinden, zımmen de olsa afeti önleme, engelleme veya zararını minimize etmeye yönelik teyakkuz halinin oluşmasının ve tedbirli olunmasının öğütlendiği; afet esnasında ise sabır, metanet, uhuvvet, yardımseverlik gibi faziletli davranışların sergilenmesi gerektiğinin tavsiye edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'daki bu anlatım, doğal afetlerle ilgili araştırma alanlarının da yeryüzü ve gökyüzüyle sınırlı tutulmayıp dünya dışına da taşırılarak daha da genişletilmesi yönünde bir izlenim de oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî. *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.
- AFAD, *Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. 2023 İdare Faaliyet Raporu*. Ankara: Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, 2023. <https://www.afad.gov.tr/kurumsal-raporlar>
- Ak, Özlem. "Kasırgalar", *Bilim Teknik* (2016). https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/system/files/makale/589_2016_aralik_52.pdf
- Aydın, Halil İbrahim. "Kur'ân'da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi". *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 153-171. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1465219>.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Riyad: Dâr-u Taybe, 1989.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî el-Bikâî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Çalışkan, Özcan. *Meteoritlerin Sınıflandırılması ve Türkiye'deki Bazı Meteoritlerin Analizi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2019.
- Çiçek, Halil. "Kur'ân'da Sema Kavramı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, 6-7.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüsüûd, Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İhyâ ve't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Erkal, Tevfik – Değerliyurt, Mehmet. "Türkiye'de Afet Yönetimi". *Doğu Coğrafya Dergisi* 22. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/26918>
- Erkan, M. Ayhan vd., *2021 Yılı Meteorolojik Afetler Değerlendirmesi*. Ankara: Araştırma Dairesi Başkanlığı Meteorolojik Afetler Şube Müdürlüğü, 2022. <https://www.mgm.gov.tr/FILES/genel/raporlar/afetlerraporu2021.pdf>
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Halil b. Ahmed, Ebü Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Tûfan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 319-322. İstanbul: TDV, 2012.
- İbn Âdil, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-'azam*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İşçi, Coşkun. "Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?". *Journal of Yaşar University* 3/9. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179169>
- Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü. "Siklon". Erişim 6 Ekim 2023 <https://meteoroloji.boun.edu.tr/siklon.php>

- Kılar, Hatice – Çiçek, İhsan. “Göksu Deltası’nda Fırtına Kabarmasına Bağlı Deniz Seviyesi Değişimleri”. *Journal of Human Sciences* 14/4. <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/4739>
- Kocapınar, Pelin. “Eski Kültürlerde Gök ve Güneşle İlgili Bazı Kavramların Kıpçak Sözlüklerine Yansımaları”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2020. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2154481>
- Kuman, M. “The Mystery of the Black Sea Floods Solved”. *Journal Of Earth Science & Climatic Change* 9/9. <https://www.omicsonline.org/open-access/the-mystery-of-the-black-sea-floods-solved-2157-7617-1000489.pdf>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûğu’n-nihâye*. BEA: Câmî’atü Şarkâ, 2008.
- MGM, Meteoroloji Genel Müdürlüğü. “Fırtına”. Erişim 3 Ağustos 2023. <https://mgm.gov.tr/arastirma/dogal-afetler.aspx?s=kuvvetliruzgar#:~:text=R%C3%BCzgar%C4%B1n%20saatteki%20h%C4%B1z%C4%B1n%C4%B1n%2040%20ila,g%C3%B6k%20g%C3%BCr%C3%BClt%C3%BCs%C3%BC%20de%20e%C5%9Flik%20eder.>
- MGM, Meteoroloji Genel Müdürlüğü. “Meteoroloji”. Erişim 1 Ekim 2024. <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojiyegir.aspx>
- MGM, Meteoroloji Genel Müdürlüğü. “Yıldırım”. Erişim 3 Ağustos 2023. <https://www.mgm.gov.tr/site/yardim2.aspx?=:text=Y%C4%B1ld%C4%B1r%C4%B1m%20C%20bulut%20ile%20yer%20aras%C4%B1nda,bir%20potansiyel%20farka%20eri%C5%9Fmesi%20gerekmek%20tedir.>
- Muhammed Esed. *Kur’ân mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-’Arabî, 2002.
- Nadaroğlu, Yüksel. - Şimşek, Osman. “Tarımda Dolu Zararı ve Korunma Yolları”. *MGM Dergisi* 2-3. <https://www.mgm.gov.tr/FILES/genel/makale/doluzarari.pdf>
- NHC, “Tropical Cicyclones”, Erişim 14 Temmuz 2023. <https://www.nhc.noaa.gov/cyclones/>
- Ozoner, F. Sancar. “Uzaydan Gelen Tanıklar: Meteoritler”, *Bilim ve Teknik* 1989. <https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf?jsessionid=vKfOnwYydlVBDYKf55vtsCYs?dergiKodu=4&cilt=22&sayi=265&sayfa=8&yaziid=5264>
- Özüdoğru, Özgür Can. “Yıldızlarda Deprem Olur mu?”. *Bilim Teknik* 2017, 92-93. https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/system/files/makale/btd_593_2017_nisan_92-93.pdf
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Semerkindî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahru’l-’ulûm*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî. *ed-Dürru’l-mesûn fi ’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürru’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. Kahire: Merkezü Hecr, 2003.
- Şa’râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru Şa’râvî*. Kahire: Dâru Ahbâri’l-Yevm, 1991.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî. *Fethu’l-kadîr el-Câmî’u beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ilmi’t-tefsîr*. Suud: Dâru’l-Vefâ, ts.
- Şimşek, Osman. vd. *Don Hadîsesi ve Türkiye Don Takvimi*. Ankara: Orman ve Su İşleri Bakanlığı Meteoroloji Genel Müdürlüğü Araştırma Dairesi Başkanlığı, 2017.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tantâvî Cevherî, Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.
- TÜBİTAK, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu. "Doğal Afetler". Erişim 5 Haziran 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/dogal_afetler
- Türkben, Tüncay. "Anlam Bilim Açısından Geçmişten Günümüze Kadar "Gök" Kavramının Anlamsal Yolculuğu". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2015. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/412739>
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1994.
- Vehbe Zühaylî. *et-Tefsîru'l-vecîz, 'alâ hâmişi'l-Kur'ân'i'l-'Azîm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Wikipedia. "Gök Gürültüsü". Erişim 3 Ağustos 2023. https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%B6k_g%C3%BCr%C3%BClt%C3%BCs%C3%BC
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Mekteberü'l-Ubeykân, 1998.



Kötülüğün Nispeti: Çelişik Görünümlü Nisâ 78-79. Âyetler Örneğinde Bir Değerlendirme
The Attribution of Evil: An Evaluation in the Context of the Ostensibly Contradictory Verses
78-79 of Surah An-Nisa

Ali Rıza GÜNEŞ

Dr, Milli Eğitim Bakanlığı
Phd, Ministry of National Education
e-posta: arizagunes46@gmail.com
Orcid: 0000-0002-0298-5646

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 18 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Güneş, Ali Rıza. "Kötülüğün Nispeti: Çelişik Görünümlü Nisâ 78-79. Âyetler Örneğinde Bir Değerlendirme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 117-138. <https://doi.org/10.34085/buifd.1550527>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bu makalenin amacı, Nisâ 78-79. âyetler arasında bir çelişkinin bulunup bulunmadığını incelemektir. Ayrıca bu âyetler kapsamında ana konuyla doğrudan alakalı olan kötülüğün nispetinin kime yapılacağını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bir grup müfessire göre, 78. âyette geçen iyiliğin ve kötülüğün her ikisi de Allah'tandır. Bu müfessirler, 79. âyette de bunun tekrarlandığını düşünmektedir. Başka bir müfessir grubuna göre ise 78. âyette iyiliğin ve kötülüğün her ikisi, Allah'tandır. Fakat 79. âyet, kötülüğün sebebini insana bağlamaktadır. Bu düşüncedekiler, kötülüğün takdirinin Allah'a, bu takdirin sebebini ise insana ait olduğunu başka âyetlerle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu makalede kötülüğün sebebini insan olduğu görüşünü pekiştirme amacıyla felsefe ve kelâmdan da faydalanılmaktadır. Ateist düşünce, genellikle dünyada kötülüğün çok olduğunu söylemektedir. Bunun karşısında yer alan Kur'an ve Teist düşünceye göre, evrene ve hayata çoğunlukla iyilik hâkimdir. Kötülükse az, ârizî ve görecelidir. Kötülüğün kabul edilmesi, ancak hayatın bir imtihan olduğuna ve her şeyin karşılığının verileceği âhirete inanmakla mümkündür. Yoksa dünya ölçeğinde kötülüğün bulunmasına mantıklı bir cevap vermek mümkün değildir. Bu sorun, kötülüğün insana, bunun takdirini ise Allah'a ait olduğu şeklinde çözümlenmektedir. Nisâ 78-79. âyetler, Kur'an bütünlüğünde incelendiğinde, herhangi bir çelişkiye düşülmeksizin bu şekilde anlaşılabilir. İlgili âyetlerdeki çelişik görünümün, gerçek bir çelişkidir değil zannî bir çelişkidir olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle ilgili âyetlerdeki çelişik görünüm, Kur'anî bir olgudan değil, beşerî bir algıdan kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çelişki, İyilik, Kötülük, Nispet.

Abstract

This article aims to examine whether there is a contradiction between verses 78 and 79 of Surah An-Nisa. Additionally, it aims to identify to whom the attribution of evil within the scope of these verses is directed. According to one group of commentators, verse 78 indicates that both good and evil originate from Allah. They also believe that this is reinforced in verse 79. Conversely, another group of commentators argues that while verse 78 affirms that both good and evil come from Allah, verse 79 attributes the cause of evil to human actions. Proponents of this view support their stance with other verses, suggesting that while Allah decrees evil, the responsibility for this decree lies with humans. In addition, this article incorporates insights from philosophy and theology to strengthen the argument that the source of evil is human. Atheist thought often posits that there is a significant amount of evil in the world. In contrast, the Qur'an and theistic perspectives generally assert that goodness predominates in the universe and in life. According to both the Qur'an and these disciplines, goodness largely prevails in the universe and in life, while evil is minimal, incidental, and relative. This wisdom endows humans with the flexibility to view life relativistically. The existence of evil is only meaningful if one believes in an afterlife where every act will be accounted for. Otherwise, providing a rational explanation for the presence of evil within the scope of the world remains challenging. This issue is resolved by attributing evil to humans, while acknowledging that the decree of evil comes from Allah. Thus, verses 78-79 of Surah An-Nisa can be understood in this manner without any inherent contradiction. The apparent contradiction in the relevant verses arises not from a real contradiction but from a perceived one. In other words, the appearance of contradiction in the relevant verses stems from human perception rather than from a Qur'anic fact.

Key Words: Tafsir, Contradictory, Goodness, Evil, Nisbah.

Giriş

Pek çok metin, gerek doğru gerekse yanlış anlama sonucu “çelişik bir görünüm” verebilmektedir. Dinî metinlerde de bazen gerçek (*hakikî*) çelişki, bazen de gerçek olmayan (*zannî*) çelişki görülebilmektedir.¹ İnsanın, olayları doğru ve yanlış algılama özelliği,² doğal olarak bir metni doğru veya yanlış değerlendirmesine etki etmektedir. Böyle bir yapıyla gerçekleştirilen okuma sürecinde ortaya çıkan çelişkiler, metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması sürecini engelleyen ve giderilmesi gereken ciddi sorunlardır. Çelişkili sorunların gerektiği gibi giderilmemesi, aynı zamanda başka ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Müşkil görünümlü çelişkili âyet durumuna, nadiren bazı âyetlerde de rastlanabilmektedir. Müşkil görünümlü âyetlerin doğru yorumlanmamasının doğuracağı sakıncalar göz önüne alındığında meselenin önemi ortaya çıkmaktadır.³ Özellikle bazı Oryantalistlerin⁴ ve sosyal medya kullanıcılarının,⁵ iyi veya kötü niyetle, Kur’ân’ın bu tür âyetleri hakkında farklı yorumlar yapmaları, konunun incelenmesi gerekliliğini artırmaktadır. İşte Nisâ sûresi 78-79. âyetleri de bu kapsamda Kur’ân’da müşkil gibi varsayılan âyetlerdendir:⁶

78) “Nerede olursanız olun, isterseniz sarp ve sağlam kalelerde bulunun, ölüm mutlaka gelip sizi bulur. Eğer onlar, bir iyiliğe kavuşurlarsa ‘Bu, Allah’tandır!’ derler. Şayet onların başına bir kötülük gelirse ‘Bu, senin yüzündendir!’ derler. De ki: ‘Hepsi de Allah’tandır.’ Hâl böyleyken şu kavme ne oluyor da bir sözü hakkıyla anlamaya yanaşmıyor.” 79) “Sana gelen herhangi bir iyilik, Allah’tandır. Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir. Biz, seni tüm insanlara elçi olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.”⁷

Peş peşe gelen bu iki âyete ilk bakışta, onda kötülüğün hem Allah’tan hem de insandan geldiği gibi çelişkili bir görünüm algılanmaktadır. Tefsirler ve meâllerde meselenin çözümüne dair genel anlamda iki türlü yaklaşım bulunmaktadır. Bu makalede, sözü edilen iki yaklaşımdan hangisinin Kur’ân bütünlüğüne uygun düştüğünü tespit etmek amacıyla mesele tahlil edilecek ve sonuçta ilgili âyetlerin yorumunda doğruya en yakın görüş ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Alanyazında (*literatür*) âyetler arası çelişki görünümü veren durumları inceleyip izah etmeye çalışan tefsirlerin⁸ yanı sıra müstakil yazılmış *Müşkilü’l-Kur’ân*, *Meâni’l-Kur’ân*, *Garibü’l-Kur’ân* ve *Ulûmü’l-Kur’ân* isimli eserler de bulunmaktadır.⁹ Bu tür kaynaklardan belli başlılarına şunlar örnek

¹ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208-211.

² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 119.

³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn et-Türkî ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İbrâhim (Lübnan: Dâru İhyâi-Kütüb’il-‘Arabî, 1957), 2/45; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam, vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 3/36; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak vd. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/155; Hasan Elik – Muhammed Coşkun, *Tevhîd Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Fikir, 2013), 223.

⁴ Bk. Rudi Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, Derleme ve Çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 147-148). 245). Ayrıca bk. Hasan Diyâeddîn, *Vahyullah* (Dimeşk: Dâru’l-Ğavsânî, 2009), 15-53.

⁵ *Kur’an’daki Çelişkiler 2* <https://www.dinvenitoloji.com/2018/01/kurandaki-celiskiler.html> (Erişim 17.07.2024).

⁶ Abdülcelil Candan, *Kur’an Okurken Zihne Takılan Ayetler* (İstanbul: Elest Yayınları, 2007) 190-191.

⁷ en-Nisâ 4/78-79.

⁸ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan (by: Dâru İbn Affân, 1997), 3/216.

⁹ Müşkil’ül-Kur’ân çalışmaları için bk. M. Halil Çiçek, *Müşkilü’l-Kur’ân’ı Yeniden Değerlendirmek* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 98-105; Adem Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164-167; Valmire Batatna Krasniq, *Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Müşkilü’l-Kur’ân* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 47-51.

verilebilir: İbn Kuteybe (öl. 276/889), *Te'vîlü Müşkilî'l-Kur'ân*; Zeccâc (öl. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*; Nehhâs (öl. 338/950), *Me'âni'l-Kur'ân*; Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*; Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108), *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* ve Nîsâbü'rî (öl. 558/1158), *Bâhirü'l-burhân*. Müşkil konusu, Suyûtî'nin (öl. 911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ında bir bölüm olarak yer almaktadır.

Bu ve benzer eserlerde çelişki görünümümlü noktaların yöntem açısından aydınlığa kavuşturulması için çoğu zaman "te'vil", "te'lif", "müteşâbih", "cem" ve bazen de bunların yanı sıra "tahsis"¹⁰ kavramları kullanılmaktadır.¹¹

Felsefe ve kelâm tarihinde¹² de üzerinde pek çok tartışma yapılmış ve incelememizle yakından alakalı olan "kötülüğün Allah'a nispeti" probleminde yer vermek, bu çalışmaya bir zenginlik katacaktır. Zira Kur'ânî bir konuda "müşkil" gibi köklü bir sorunu incelerken bununla ilgili "kötülük probleminin Allah'a nispeti" ve "kötülüğün, Onun adâlet sıfatına zarar vermesi" şeklinde beliren ikinci bir köklü sorunun incelemeye dâhil edilmemesi, konu bütünlüğü bakımından bir eksiklik olacaktır. Dolayısıyla genelde ayrı bir şekilde incelenen "müşkil" ve "kötülük" problemlerinin bu makalede bir bütün olarak incelenip sonuçlandırılmasının, meselenin bütüncül bir yöntemle çözümüne önemli bir katkı sağlaması umulur.

1. İyiliğin ve Kötülüğün Allah'a Nispet Edilmesi

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden, müşkil (*teâruz/tenâkuz/ihtilâf*) görünümümlü Nisâ 78-79. âyetlerin yorumu hakkında İbn Atıyye, Sa'lebî, İbn Cüzey, Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi bir grup müfessir ve Öztürk gibi meâl yazarı, "Nerede olursanız olun, isterseniz sarp ve sağlam kalelerde bulunun, ölüm mutlaka gelip sizi bulur. Eğer onlar, bir iyiliğe kavuşurlarsa 'Bu, Allah'tandır!' derler. Şayet onların başına bir kötülük gelirse 'Bu, senin yüzündendir!' derler. De ki: 'Hepsi de Allah'tandır.' Hâl böyleyken şu kavme ne oluyor da bir sözü hakkıyla anlamaya yanaşmıyor." âyetini esas alarak iyiliğin ve kötülüğün Allah'tan olduğunu ilke hâline getirmektedirler. Bu müfessirler, 79. ayeti, "Sana gelen herhangi bir iyilik, Allah'tandır. Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir (*diyorlar*). Biz, seni tüm insanlara elçi olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter." şeklinde anlamakta ve bu sözü, münafıklara nispet etmekte; yani Allah'ın, bu âyette münafıkların sözünü aktardığını düşünmektedir. Bu çeviride görüldüğü üzere sözü edilen âlimler, tefsirlerinde 79. âyete metinde olmayan bir "*diyorlar/يقولون*" takdirinin yapıldığını nakletmektedir. Bu noktada belirtilmelidir ki bu düşünceye sahip olanlar, verdikleri bilgiyi çoğunlukla kendi görüşleri şeklinde değil de iki görüşten biri olarak "Bir grup da böyle dedi.", "Bazıları böyle söylemektedir." şeklinde tercih etmeksizin nakletmektedir.¹³ Ancak bunlardan sadece Kurtubî, ilk

¹⁰ Murat Diler, *Ebüsuûd Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 72-76.

¹¹ Nazar Fadlı, *Muhammad Quraish Shihab'ın Tafsi'r al-Mishbâh Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 47-62; Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'an* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 167-168.

¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, ts.), 208.

¹³ Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 2/82; Ebû İshâk en-Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l Beyân*, thk. İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002), 3/348; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam, 1416), 1/200; Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir (Suûdiyye: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/451; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/285; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 3/719; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne* (Kahire: Emiriyye, 1285), 1/318; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/211.

görüşü tercih etmektedir.¹⁴ Onlar, bu nakillerinin yanı sıra alternatif bir görüş olarak Allah'ın, bu konuda kötülüğü kendi Zâtı'na değil kulun kötü fiiline nispet ettiğini belirtmektedir.¹⁵

Konu, bazı meâllerde de birinci görüş doğrultusunda ele alınmaktadır.¹⁶ Örneğin Türkçe bir meâlde 79. âyetin, “diyorlar/يقولون” takdiriyle “*Bu yüzden hâlâ, ‘Sana gelen her iyilik Allah’tandır. Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir.’ diyorlar.*” çevirisinin yapıldığı görülmektedir.¹⁷ Demek oluyor ki bu gruptakiler, ikinci âyetteki sözü, Allah’a değil birinci âyette sözü edilen yahudi ve münafıklardan¹⁸ düşünce kılığı olanlara nispet etmekte ve dolayısıyla da âyetin, münafıkların sözünü aktardığını söylemektedir. Bu sebeple böyle düşünenlere göre, münafıkların 78. âyette geçen sözleri, 79. âyette tekrarlanmış olmaktadır. Ayrıca bunlardan bazıları, “*Bu, senin nefsendendir.*” sözünü “*Bu, senin nefsendendir, öyle mi?*” gibi inkâr amaçlı bir soru (*istifhâm-ı inkârî*) takdir ederek de yorumlamaktadır.¹⁹

Bu tür bir yaklaşımda Allah'ın, özellikle kötülüğü niçin takdir ettiği gibi önemli bir nokta cevapsız kalmaktadır. Cevapsızlığın bıraktığı bu boşluk, Cebriye mezhebinin kader anlayışına alan açmakta,²⁰ kötülük probleminin “Allah'ın adâleti” inancına zarar verecek boyutlara gelmesine ve böylece bu âyet üzerinden kötülük problemi tartışmasının doğmasına fırsat vermektedir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla ilgili âyetlerde kötülüğü hem Allah'a hem de insana nispet etme gibi görülen çelişki, “*Hepsi de Allah’tandır.*” âyeti esas alınarak “kötülüğün Allah’tan geldiği” şeklinde giderilmeye çalışılmaktadır. Fakat bir taraftan çelişik görünüm çözülmeye çalışılırken diğer taraftan böyle bir yaklaşımla “kötülük ve zulmü Allah’a nispet etmek” gibi daha büyük bir probleme yol açılmaktadır. Bu durumda konunun, Kur’ân bütünlüğünde²¹ tutarlı bir şekilde çözümlenmesi ihtiyacı devam etmektedir.

2. Takdirin Allah’a, Sebebin İnsana Nispet Edilmesi

İbn Abbâs, İbn Kuteybe, Zeccâc, Mâtürîdî, İbn Hazm, Nesefî, Ebû Hayyân ve Bilmen gibi bir grup tefsir ve meâl yazarıysa Nisâ 78-79. ayetlerin çevirisine ve yorumuna farklı bir yaklaşımda bulunarak söz konusu sorunu çözmeye çalışmaktadır. Bu grupta yer alan müfessirler, 78’deki, “*Eğer onlar, bir iyiliğe kavuşurlarsa ‘Bu, Allah’tandır!’ derler. Şayet onların başına bir kötülük gelirse ‘Bu, senin yüzündendir!’ derler. De ki: ‘Hepsi de Allah’tandır.’ Hâl böyleyken şu kavme ne oluyor da bir sözü hakkıyla anlamaya yanaşmıyor.*” âyetinden sonra “*diyorlar*” şeklinde herhangi bir takdir yapmaksızın 79. âyetteki “*Sana gelen herhangi bir iyilik, Allah’tandır. Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir. Biz, seni tüm insanlara elçi olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.*” sözünü Allah'ın söylediği kanaatindedir.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, 5/287.

¹⁵ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/514.

¹⁶ Bk. *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, haz. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), en-Nisâ 478-79; Mehmet Okuyan’ın mealinde de bu takdir çeviri yapılmakla beraber yorumunda diğer görüş de yer verilmektedir. Bk. *Geniş Açıklamalı Kur’an Meâl-Tefsir*, haz. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), en-Nisâ 4/78-79.

¹⁷ Bk. *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, haz. Mustafa Öztürk, en-Nisâ 4/78-79.

¹⁸ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, thk. Alî Abudülbârî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 3/86; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 123.

¹⁹ İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz*, 2/81; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/514; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/719.

²⁰ Bk. Abdülhamit Sinanoğlu, “Zulüm ve Kötülükler İlahî mi, İnsânî midir? -Zulüm ve Kötülüklerin Kaynağı Hakkında Müslüman Kelâmcıların Tartışmaları Üzerine”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2012), 10-40. Ayrıca bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 103 vd.

²¹ Pasaj ve konu bütünlüğünün gerekliliğine dair bk. Fatih Tiyek, *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 296.

Ne var ki bu iki âyet, yüzeysel okunduğunda bunların arasındaki müşkil görünümlü nokta giderilememektedir. Zira 78'de "Hepsi de Allah'tandır." âyetinde iyiliğin ve kötülüğün Allah'tan olduğu söylenirken 79'da kötülüğün insandan olduğu belirtilmektedir. Yani âyetler, sıg bakışla ve bağlam dışı okuyuşla değerlendirildiğinde "Kötülük, Allah'tan mı yoksa kuldandan mı?" sorusu, varlığını korumuş olmaktadır. Böylesi çelişkili bir görünümün, metnin siyâk-sibâkıyla Kur'an bütünlüğünde tahlil edilerek giderilmesi ve aynı zamanda Allah'ın adâlet sıfatına uygun düşecek bir sonuca ulaşılması gerekmektedir. Daha doğrusu, ulaşılabilecek sonucun, Kur'an'ın ilkesel bütünlüğünü yansıtmaması icap etmektedir.

Bu grupta yer alan çok sayıdaki müfessir, söz konusu müşkil görünümü düzeltmek üzere iki âyetin bağlamını ve Kur'an bütünlüğünü dikkate alarak farklı bir açımda bulunmaktadır. Bunlar, 78. âyette görüldüğü üzere iyiliğin ve kötülüğün her türünün Allah'tan olduğunu, yani bunların Onun izni ve takdiriyle meydana geldiğini fakat 79. âyette bu kötülüklerin takdirine, "insanın özgür iradesiyle işlediği fiillerin sebep olduğunu" belirtmektedir. Bu âlimlerin başında Ebû Hanîfe (öl. 150/767) gelmektedir.²² Bu görüşteki âlimler, kötülüğe Allah'ın, ilmi, iradesiyle izin verdiği hâlde asla "rızası"²³ bulunmadığını ve bunun yapılmasına yönelik bir emrinin olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla da bunlar, kötülüğün asıl sebebinin Allah'a nispet edilemeyeceğini söylemekte ve böylece bir dilemmaya düşmemektedir.²⁴ Onlara göre âyetteki kinaye yoluyla yapılan hitap, özelde Hz. Peygambere, genelde de "Ey İnsan!" şeklinde tüm insanlara yöneliktir.²⁵ Bu yaklaşımın, Kur'an bütünlüğünde ve ilkesel zeminde temellendirilmesi gerekmektedir.

2.1. Takdir Allah'tan Sebep İnsandan Yaklaşımının Kur'anî Temeli

Nisâ 78-79. âyetlerde iyiliğin ve kötülüğün takdirini Allah'a fakat kötülüğün sebebinin kula nispet eden yaklaşımın sahipleri, görüşlerini şu iki grup âyetle temellendirmeye çalışmaktadır:

2.1.1. İyilik ve Kötülük Allah'ın Takdiridir

Şu âyetlerden, evrenin ve insanın hareketlerinde Allah'ın dilemesi, izni, takdiri ve tasarrufunun bulunduğu anlaşılmaktadır: "Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe sizler dileyemezsiniz."²⁶ "Geceyi ve gündüzü

²² Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (İmârâtü'l-'Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 1/100.

²³ ez-Zümer 39/7.

²⁴ İbn Abbâs, *Tenvîrü'l-mikbâs*, 1/97; Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/225; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vilü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000), 8/558-559; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/265; Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-'Arabî, 1407), 1/536; Ebû Muhammed İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: El-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1983), 3/43; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/451; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/285; Neseî, *Tefsîrü'n-Neseî*, 1/376; Ebû Saîd b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1418), 2/86; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 3/719; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/200; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyye (Mısır: Dârü'l-Menâr, 1990), 5/221-222; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Kahraman Cilt-Yayıncılık, ts.), 2/630; Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 2/98; Salih Aydın, *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 110.

²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an*, 1/225; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: el-Câmi'atü ümmi'l-kurâ, 1988), 2/135; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/285; Seâlebî, *el-Cevâhirü'l-hisân*, 2/267; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 3/719; Andriawan, *Müşkilü'l-Kur'an*, 194.

²⁶ el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29.

Allah takdir etmektedir.”²⁷ “Aranızda ölümü biz takdir etmekteyiz.”²⁸ “Gökten yere kadar bütün bir oluşu O çekip çevirir.”²⁹

Buna göre Allah, ilmi ve kudretiyle her şeyi, bir hikmetin gereği olarak diler, izin verir ve takdir eder.³⁰ Evrende her şey, Onun koyduğu yasalara göre cereyan eder. İnsana gelince onun eylemleri Allah'ın verdiği imkân, koyduğu ölçü, belirlediği yasa (yazgı) ve nizamı içerisinde meydana gelmektedir. Yani insan eylemlerine doğrudan bir müdahale, hüküm ve zorlama (*icbâr*) yoktur. İnsan işler, Allah onu takdir eder. Allah'ın yazgısı, Ebû Hanîfe'nin “Onun yazgısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak.”³¹ sözü doğrultusunda anlaşılmaktadır.

İnsanların sınırlı bilgileriyle bütün ilâhî hikmetleri kavraması mümkün değildir.³² Allah'ın takdiriyle ilgili âyetler genellikle beşerî konularda insanın fiilleriyle bağlantılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Örneğin İbn Mes'ud (öl. 32/653), kötülüğün Allah'tan olmasını, “O şeyi ben takdir ettim.” şeklinde açıklamaktadır.³³ Bu bilgiyi nakleden Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) konuyla ilgili zikrettiği açıklayıcı âyetlere³⁴ bakılınca bu konunun, “O belayı başınıza sizin işlediğiniz kötülükler sebebiyle ben takdir edip verdim.” şeklinde anlaşılmaktadır.³⁵ Böyle bir yaklaşım, kötülüğün takdirine insanın sebep olduğu yaklaşımını tekit etmektedir. Bu konu, insanın, fiillerinden sorumlu olduğu konusyla bağlantılı olması nedeniyle bir alt başlıkta ele alınacaktır.

2.1.2. İyilik ve Kötülüğün Sebebi İnsandır

Pek çok âyette beşerî konularda Allah'ın takdirine sebep olan “insanın fiilleri” anlatılmakta, belaların gelmesi konusundaysa “insanın kötü fiillerine” yer verilmektedir. Bu mânada ikinci gruptaki müfessirler, Nisâ 78-79'u açıklamak için şu tür âyetleri delil göstermektedirler:

a. “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işlediğiniz yüzündendir.”³⁶

Mâtürîdî insanın, başına gelen musibetlerin daha önce kendi elleriyle işlediği kötülükler sebebiyle meydana geldiğini ve bunun da kendi yaptığı kötülüklerin karşılığı bir ceza olduğunu söylemektedir.³⁷ O, insanların iradeleri dışında gelen musibetlerin onların kendilerini kontrol etmesi gibi bir fayda doğurması için öğüt ve uyarı, iradeleri dâhilinde gelen musibetlerin de benzer maksatların doğması için günahlara bir kefarete olduğunu belirtmektedir.

²⁷ el-Müzzemmil 73/20.

²⁸ el-Hicr 15/60. Diğer takdir örneği için bk. el-Vâkıa 56/60; en-Neml 27/57.

²⁹ es-Secde 32/5.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/265; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/513; İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/118, 253; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed (b.y.: ed-Dârü't-tayyibe, 1419), 2/363; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ* (b.y: Mevkii'l-İslâm, ts.), 3/49; Ahmed b. Muhammed el-Muzaffer, *Kitâbü huceci'l-Kur'an*, thk. Ömer Mahmasânî (Lübnan, Dâru'r-Râidü'l-'Arabi, 1982), 1/35; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/87.

³¹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *Fıkh-ı Ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 72.

³² Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/266.

³⁴ Âl-i İmrân 3/153; en-Nisâ 4/78-79; el-A'râf 7/68; el-Mülk 67/2.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/265-266.

³⁶ eş-Şûrâ 42/30.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/128; Mehmet Akif Kuzu – Musa Kocar, “İmam Mâtürîdî'de Musibet-İmtihan İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2023), 106-107.

Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi bazı âlimler de Nisâ 79. âyeti, bu âyetle açıklamaktadır.³⁸ Bu âyette, başa gelen belaların, insanın işlediği kötülükler sebebiyle bir ceza veya kefarete olarak meydana geldiği yorumu da yapılmaktadır.³⁹ Buna göre âyette insanın iradesini ve çalışmasını devre dışı bırakan aşırı bir kader (*fatalizm/cebiri*), talih, uğur ve şans inancına yer verilmemektedir. Kullarına asla zulmetmeyeceğini bildiren Allah'ın,⁴⁰ insanın hatalı, yanlış, çürük, zararlı işler yapması sebebiyle kâinat ile topluma koyduğu fizikî ve ahlâkî yasaları gereği, müstahak olan belanın kişinin başına geleceğini bildirdiği söylenebilir. Böyle bir uyarının, insanları yanlışlardan uzaklaştırmaya ve hayırlara koşturmaya ivme kazandıran hayırlı bir yönlendirme olduğu anlaşılmaktadır. Kötülükten uzaklaşmak, Allah'ın emrettiği iyiliğe koşmakla olur. Hayrı kazanma yarışında insana ivme kazandıran güç, işte bu tabii eğilimde yaşanmaktadır. İnsanın fiillerinin, takdire etkisi olmasaydı başa gelen belanın sebebi için "kendi ellerinizle işledikleriniz yüzünden" denmezdi.

b. "Düşmanlarınızın başına iki mislini getirdiğiniz bir bela, sizin de başınıza gelince 'Bu nereden geldi?' mi diyorsunuz? De ki: Bu felaket, kendi yüzünüzden gelmiştir."⁴¹

c. Şayet siz, yara aldıysanız karşınızdaki düşman topluluğu da benzer bir yara almıştı. İşte biz, Allah'ın gerçek müminleri ortaya çıkarması, sizden şahitler edinmesi ve müminleri tertemiz yapıp kâfirleri etkisiz hâle getirmesi için o [acı ve tatlı] günleri insanlar arasında döndürür dururuz. Allah, zalimleri sevmeyiz.⁴²

d. "İnsanların kendi elleriyle işledikleri [cürümler] yüzünden karada ve denizde bozulmalar baş gösterdi. Doğru yola dönme imkânı vermek için Allah, onların yaptıklarının bazı kötü neticelerini kendilerine tattırır."⁴³

Tarihsel süreçte insanların sorumsuz eylemleri yüzünden karada ve denizde toplumsal ve doğaya yönelik bozulmalar yaşandığı bilinen bir olgudur. Örneğin çevre kirliliği, cinâyet, alkol, uyuşturucu, cinsel sapıklık, anarşi, terör, haksız savaş, nükleer silâh kullanma gibi ahlâksızlık ve hukuksuzluktan doğan birçok bozguncu davranış, bunların etkilediği yerleri yaşanmaz hâle getirmektedir. Allah, bu kötülüğü yapan kimselere bu problemlerin sebep olduğu savaş, darlık ve hastalık gibi bazı olumsuzlukların acısını, âhiret cezasından önce dünyada tattırıyor ki bu sayede onlar, elleriyle işledikleri bu tür kötülüklerden vazgeçip hakka ve hukuka dönme fırsatı⁴⁴ bulmuş olsun.⁴⁵ Nesefî de dünyada çekilen acı ve ıstırabın hikmetlerinden birinin, âhirette cehennemliklerin karşılaşacağı cezanın keyfiyetini dünya sürecinde öğretmek olduğunu söylemektedir.⁴⁶

e. "Her insan, ölümü tadacaktır. Biz, sizi hayır ve şer ile imtihan etmekteyiz."⁴⁷

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/538; San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/450; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 2/206.

³⁹ San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 1/450.

⁴⁰ el-Fussilet 41/46.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/165. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/523; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/286.

⁴² Âl-i İmrân 3/140-141; el-Ankebût 29/2-3.

⁴³ Rûm 30/41.

⁴⁴ es-Secde 32/21.

⁴⁵ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, 1997), 4/127.

⁴⁶ Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/129.

⁴⁷ el-Enbiyâ 21/35.

Her bir insan, Allah yolunda olsun veya olmasın, bir gün mutlaka ölecektir. Ölüm olgusu ve âhîret hesabı gibi kaçınılmaz bir gerçeğin, elbette ki ölüm öncesi şu geçici dünya hayatını terbiye etmeye,⁴⁸ anlamlı kılmaya ve değerlendirmeye önemli etkisi bulunmaktadır. Allah, kimin daha iyi işler yapacağını ortaya çıkarmak için insanları hayır ve şerle imtihan etmektedir.⁴⁹ Yerde ve göklerdeki sayısız nimetler, hâşâ Allah'ın kullanması için değil, insanın istifadesi için yaratılmıştır.⁵⁰ Aynı zamanda tüm nimetler boş yere veya kendi nesnellikleri için var edilmiş değildir. Örneğin elma, elma için veya su, su için yaratılmayıp insanın faydalanma hikmetine uygun olarak nimet kılınmış, insan da bunları kullanmak suretiyle kulluk sınavını kazanıp dünya-âhîret saadetine ersin diye yaratılmıştır. Hayır-şer, bu sebeple dünya sınavının dinamikleri kılınmıştır.

Bu konuyu teyit eden bir başka âyette, "O, size verdiği nimetler konusunda sizi imtihan etmek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün/farklı kıldı."⁵¹ buyrulmaktadır. Allah, insanlara farklı imkânlar ve yetenekler sunmakta, bu yeteneklerin inkişaf etmesi için onu hayırlı ve şerli işlerle sınamaktadır.⁵² Hayır-şer zıtlıklarının çekişmesinden ortaya çıkan dinamizm içinde meydana gelen kuvvetle kazanılan bu sınavda Allah'ın kullarına affı, ikramı, merhameti, yardımı ve zaferi gibi pek çok iyiliği tecelli etmektedir. İzmirli İsmail Hakkı'nın (öl. 1946) ifadesiyle "Allah, her şeyi zıddıyla yaratmıştır. O, diriden ölü, ölüden diri, kurudan yaş, yaştan kuru çıkarmaktadır."⁵³ Eğer "elemeler, ıstıraplar, sıkıntılar olmasaydı cesaret, züht, iffet, hilim, kişilik, sabır gibi kemalât-ı insaniye ele geçmezdi."⁵⁴

Kemalâta erişme, ancak imtihan sürecinde hayır-şer yarışından doğan ve iyiye yönelen bir kuvvetin işlevsellik kazanmasıyla mümkündür. Bu sınamaların nihaî hedefi, kulların hayır ve şerden oluşan iki zıt kutuplu fiilden kötüyü terk etmesi, iyiyi kazanması ve bu sayede pişerek güzel bir insan olmasıdır. Tıpkı ham demirle çeliğin dayanıklılığının farklı olması gibi, belalarla denenmemiş insan ile çeşitli darbelerle denenerak olgunlaşmış insan, dayanıklılık bakımından birbirinden çok farklıdır. İşte imtihanın asıl gayesi, insana çile çekirmek değil onun potansiyel kabiliyetlerini iyi-kötü arasında cereyan eden sınavla deneyerek gelişmesini ve çelikleşmesini sağlamaktır. Tarihî süreçte bu iyi-kötü çatışmasından/çekişmesinden bazı olumsuzluklar yaşanmıştır fakat aynı zamanda bunlar sayesinde nice güzellikler doğmuş, pek çok yüksek medeniyetler kurulmuştur.

f. "Onlar, ne zaman iyiliğe kavuşsalar 'Bunlar, zaten bizim hakkımızdı.' derlerdi. Eğer onların başına bir kötülük gelirse Mûsâ ve onun yanındakilerin, kendilerine uğursuzluk getirdiğini ileri sürerlerdi. Hayır! Aslında uğursuz saydıkları [belalar] onlara Allah tarafından verilmiştir."⁵⁵

Hız. Mûsâ zamanındaki inkârcılar, ne zaman zafer, ganimet ve bolluk gibi bir iyiliğe kavuşsalar bunun sadece kendi çabaları ve başarılarıyla gerçekleştiğine inanır ve bu durumu hak yolda olmalarına delil gösterirlerdi. Eğer başlarına kendi günahları yüzünden bir bela gelse Hz. Mûsâ ve ashâbı

⁴⁸ Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, 162.

⁴⁹ Hûd 11/7; el-Mülk 67/2.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/100; Aydın, *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan*, 94.

⁵¹ el-En'âm 6/165.

⁵² "Biz, onları iyiliklerle ve kötülüklerle imtihan etmiştik." (el-A'râf 7/168) Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/266; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/719.

⁵³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 335.

⁵⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 338.

⁵⁵ *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, haz. Musa Kısa (Konya: Armağan Kitaplar, 2013), el-A'râf 7/131.

yüzünden uğursuzluğa uğradıkları gibi bir bâtil inanca sığınır ve günahlarının sebebini, sevmedikleri masum kimselere bağlarlardı. Bu duruma karşı Allah, onların “uğursuzluk” dedikleri belaları “kendi elleriyle işledikleri kötülükler yüzünden” takdir ettiğini belirtmektedir.⁵⁶ Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi âlimlerin, Nisâ 78-79. âyetleri bu bağlamda değerlendirdikleri bilinmektedir.⁵⁷

Hz. Mûsâ'ya atılan uğursuzluk iftirasının bir benzeri, Nisâ 78-79'da yer aldığı gibi Hz. Peygambere de atılmıştı. İnkârcıların bu tutumları psikolojik açıdan bir “suç yansıtması” olarak nitelenebilir. Öyle ki Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde oranın pazarında bolluk ve ucuzluk meydana gelmişti. Hz. Peygamberin insanları İslâm'a davetinde yahudilerin inadı ve münafıkların nifakı ortaya çıktığı sırada piyasada kıtlık ve pahalılık görülmeye başlamıştı. Darlık ve varlıkla imtihan edilmenin⁵⁸ şuurundan uzak olan kâfir ve münafıklar, “Biz, böyle uğursuz birini görmedik. Bu adam geldi geleli meyvelerimiz azaldı ve pahalılık arttı.” diyerek piyasadaki darlık probleminden Hz. Peygamberi sorumlu tutuyorlardı. Böylece bolluğu ve ucuzluğu (güya) Allah'a, darlığı ve pahalılığı Hz. Peygambere nispet ediyorlardı.⁵⁹ Yahudiler, Hz. Mûsâ zamanındaki selefleri gibi kendilerinin Allah'ın sevdiği kullar olduğu⁶⁰ kuruntusuna kapılarak piyasadaki bolluğu, kendilerinin doğru yolda olduklarına delil sayıyorlar, kıtlığı ve pahalılığı da Hz. Peygambere nispet ederek onun (s.a.s) İslâm davasını karalamaya çalışıyorlardı.⁶¹ Onlar, Allah'ın kendilerini servetle imtihan ettiği bir ortamda kişisel kusur ve günahlarını görüp tövbe edecekleri yerde piyasadaki darlığın sebebini Hz. Peygambere yükleyerek iftira atıyorlardı.⁶² Böylece onlar, karalama ve karartma siyaseti güdüyor, bozuk bir kader anlayışı ortaya koyarak konuyu kötü emellerine göre çarpıtıyorlardı. Onların, benzer sözleri söylemek konusunda da önceki din mensuplarıyla “kalpleri benzeşmişti.”⁶³

Meseleye Kur'ân bütünlüğünde bakıldığında görülmektedir ki bu ve benzer âyetlerde, kötülük konusunda takdirin Allah'tan ve bu takdire sebep de kulların kötü fiilleri olduğu öğretilmektedir. Allah'ın kullarına asla zulmetmeyeceği, Onun insanları hayra çağırdığı⁶⁴ ve iyi kulların, şerlerin üstesinden gelip hayırlara koşanlar olduğunu bildiren âyetler⁶⁵ de takdir-sebeup ilişkisini geniş açıdan ortaya koymakla bu denklemi teyit etmektedir.

Bu konu, hidâyet ve dalâlet konusuyla büyük benzerlik taşımaktadır. Bazı âyetlerde⁶⁶ genel olarak, Allah'ın, istediği kimseyi hidâyete erdireceği ve istediği kimseyi de dalâlette bırakacağı ifade edilirken bazı âyetlerde ise bu genel ifade sınırlandırılmaktadır (*tahsis*). Birbirini açıklama mahiyetindeki bu iki tür âyette Allah'ın herkesi değil de fâsık ve zalim niteliklere sahip kimseleri

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 1/225.

⁵⁷ Michael Schwarz (Hayfa), “Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine bir İnceleme”, çev. Muhit Mert, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 127-128; Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, 87.

⁵⁸ ez-Zümer 39/52.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/284; Yazır, *Hak Dini*, 31; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/268.

⁶⁰ el-Mâide 5/18; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 1/225.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/265; Yazır, *Hak Dini*, 31.

⁶² Bk. Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/630.

⁶³ el-Bakara 2/118.

⁶⁴ el-Bakara 2/221.

⁶⁵ Â-i İmrân 3/104.

⁶⁶ er-Ra'd 13/27; İbrâhîm 14/4.

dalâlette bırakacağı bildirilmektedir.⁶⁷ Hidâyet noktasında da Allah'ın, rastgele tercihte bulunmadığı bilakis kendisine yönelen, Onun rızasını isteyen kimseleri hidâyete ulaştıracağı görülmektedir.⁶⁸

2.1.3. İyiliğin ve Kötülüğün Sebebi Allah'tır Savunusuna Eleştiri

Birinci gruptakilerin, “Bu yüzden hâlâ, ‘Sana gelen her iyilik Allah’tandır. Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir.” âyetinin başına “*diyorlar*” yüklemine takdir etmeleri, pek isabetli görülmemektedir. Zira yukarıda da izah edildiği gibi Allah'ın, kullarının fiillerini dikkate alarak takdirde bulunduğunu, bunun sebebinin de “kullarının iyi ve kötü fiilleri” olduğunu anlatan çok sayıdaki âyetler, “diyorlar” takdirine yer olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca 79. âyette yer alan, “Biz, seni tüm insanlara elçi olarak gönderdik.” cümlesindeki “Biz” zamiri dikkate alındığında bu âyetteki sözün akışındaki ifadeyi münafıkların değil Allah'ın söylediği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda 78. âyette “*derler*” *يَقُولُوا*” sözcüğü geçmesine rağmen 79. âyette “*diyorlar*” *يَقُولُونَ*” ifadesinin geçmemesi gibi karineler de ikinci grubun yorumunu destekliyor görülmektedir.

“Bu, senin nefsendendir.” âyetini “Bu, senin nefsinden midir?” şeklinde bir istifhâm-ı inkârî ile yorumlamaya gelince böyle bir takdir de tartışma doğurmaktadır.⁶⁹ Örneğin Mu'tezilî âlim Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 303/916), “yolundan saptırırsınlar diye/سَيَبْلُغُوا عَنْ سَبِيلِكَ” âyetini, olumsuzlayıp “yolundan saptırmasınlar diye/لَنْ يَبْلُغُوا عَنْ سَبِيلِكَ” şeklinde yorumlamaktadır. Râzî böyle bir yoruma karşı çıkmaktadır. O, buna karşı çıkışını Cübbâî'nin, “Bu, senin nefsendendir.” âyetine istifhâm-ı inkârî ile takdiri bir yorum getirenleri yanlış görmesini delil göstererek gerçekleştirmektedir. Râzî bununla: Siz, nasıl “Bu senin nefsendendir.” âyetini bir istifham-ı inkârî takdiriyle “Bu senin nefsinden midir?” şeklinde yorumlamayı Kur'an'ı bozmaya ve bâtil te'villerin yolunu açmaya yönelik bir yaklaşım görerek yanlış buluyorsanız biz de olumlu bir cümleyi olumsuz bir mânaya yorumlamayı da aynen bunun gibi yanlış buluyoruz, demek istemektedir. Râzî, İbn Âdil'in değindiği gibi⁷⁰ bu tür takdir eklemelerin sakıncasına dikkat çekerek bunu uygun görmeyen, diğer âyetlerde de örneğin, “*Namaz kılınız, zekât veriniz!*” âyetini “*Namaz kılar mısınız, zekât verir misiniz?*” şeklinde bir te'vile yol açacağını ve bunun asla kabul edilemeyeceğini belirterek meseleye açıklık getirmektedir.⁷¹ Söz konusu takdirler, kötülüklerinin sebebinin insan kaynaklı olduğunu örtmeye neden olduğundan bu tür yaklaşımların Kur'an bütünlüğüne uymadığı sonucuna ulaşılabilir.

3. Kötülüğün Nispetinde Kur'an İlkelerini İşletmek

İyiliğin ve kötülüğün takdirinin Allah'a fakat kötülüğün işlenme sebebinin insana nispet edilmesi gibi bir denklemin, Kur'an genelinde ilkesel bir temele oturtulması, konuyu pekiştirecektir. Bu ilkesel temel, şu iki başlık altında incelenebilir:

⁶⁷ el-Bakara 2/26; İbrâhim 14/27; Ğâfir 40/74; Hüseyin Çelik, “Kur'an'da Kader İnancı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 37.

⁶⁸ er-Ra'd 13/27; el-Mâide 5/16; Çelik, “Kur'an'da Kader İnancı”, 38.

⁶⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/399.

⁷⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/399.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 17/294.

a. Temel İlke: Bu ilke, Kur'ân genelinde “*De ki: Hepsi Allah'tandır.*”⁷² gibi âyetlere⁷³ dayanır. Buna benzer âyetlerden anlaşıldığına göre başa gelen iyiliğin ve kötülüğün her ikisi de Allah'ın takdiri ve hükmü (kaza),⁷⁴ yazgısı (kanun/yasa)⁷⁵ ve hikmeti⁷⁶ ile meydana gelmektedir. Allah dilemeden hiçbir şey olmaz.⁷⁷ Allah'tan başka, bunların yaratıcısı hiç bir ilâh yoktur. “Yaratma da, emir de bütünüyle Allah'ındır.”⁷⁸ Bâtil dinlerde olduğu gibi “hayır tanrısı ve şer tanrısı”⁷⁹ diye evrenin sistemini fesada uğratacak farklı tanrılar yoktur.⁸⁰ İyilik ve kötülükten herhangi bir şeyin meydana gelmesi, ancak Allah'ın bilgisi ve takdiriyle gerçekleşir. Onun izni olmaksızın hiçbir şey meydana gelmez.

b. Sebep İlke: Kötülüğü Allah'ın takdir etme sebebi, kulun işlediği kötü fiildir.⁸¹ Bu ilkeyi şöyle analiz etmek mümkündür: Nisâ 78. âyetin gerekçeli açılımı, 79. âyette yapılmaktadır.⁸² 79'da belirtilen sebep ilke, 78'de anlatılan temel ilke olan iyiliğin ve kötülüğün “*Hepsi Allah'tandır.*” hükmünü açıklayan bir cevap ve bir tefsir mahiyetindedir. Özellikle 79'daki “*Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir.*” âyetinin, genel kapsamlı “*Hepsi Allah'tandır.*” hükmünün gerekçeli bir açıklaması olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre iki âyet birlikte değerlendirildiğinde bu bağlantı üzerinden şöyle demek istendiği söylenebilir: İyiliğin ve kötülüğün takdirinin hepsi Allah'tandır. Fakat bu kötülüğün takdir edilmesinin sebebi, ey insan,⁸³ senin bizzat işlediğin kötülüklerdir. Hayrın Allah'tan, şerrin Onun takdiri dışında olması gibi bir anlayış, Mecûsîlik gibi “hayır ve şer tanrısı” anlayışına götürmesi bakımından bâtıldır. “*Hepsi Allah'tandır.*” şeklindeki temel söz, işte böyle bir yanlışı düzeltmek için söylenmiştir ve tevhid ilkesine dayanmaktadır. Ancak bu temel ilke, insanın işlediği kötülüklerin sorumluluğunu örtmeye dayanak olamaz. Çünkü her şeyin yaratıcısı olan Allah, insana özgür irade vererek onu, koyduğu yasalara itaat edip etmemekle imtihan etmekte ve yaptıklarından sorumlu tutmaktadır.⁸⁴

Söz konusu iki ilkeye rağmen cebirci zihniyet, bir sözü doğru dürüst anlamak istemediğinden “*Hepsi Allah'tandır.*” denince bir taraftan bundan insanın çalışmasını ve iradesini görmezden gelmeye ve kulların işlerinde zorlama (*cebr*) bulunduğu mânasını çıkarmaya çalışmaktadır. Bu nedenle “İnsanın, karşılığında mükâfat veya ceza göreceği eylemlerinin oluşumunda bir rolü ve etkisinin bulunmadığını

⁷² en-Nisâ 4/78.

⁷³ el-En'âm 6/59; es-Secde 32/5; el-Mülk 67/1.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/265; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1418), 2/267.

⁷⁵ en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/136.

⁷⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 2/80; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/536.

⁷⁷ et-Tekvîr 81/29.

⁷⁸ el-A'râf 7/54; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1418), 2/267; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/131; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/156.

⁷⁹ Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 109; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Dinbilimleri Yayınları, 2005), 30.

⁸⁰ el-Enbiyâ 21/22.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/266; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/87-88.

⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/86.

⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/86.

⁸⁴ Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, 185, 188.

iddia eden değişik “cebir” görünümümlü [ve cebir düşüncesine alan açan] anlayışların isabetsiz olduğu söylenebilir.⁸⁵

Diğer taraftan onlar, kötülüğün Allah’a nasıl nispet edileceği ve Allah’ın zararlı bir şeyi yaratmasının nasıl mümkün olacağı hakkında şüpheye düşmektedir.⁸⁶ Oysaki iyilik, ilâhî açıdan Allah’ın rızası, istemesi, emri ve takdiriyle lütuf olarak; beşerî açıdansa kulun iradesiyle işlemesi sonucu imtihan olarak meydana gelmektedir.⁸⁷ Kötülük, ilâhî açıdan Allah’ın onu istememesine rağmen takdir etmesi; beşerî açıdansa kulun iradesi ve işlemesiyle imtihan olarak meydana gelmektedir. Böylesi bir sebep-sonuç bağlantılı bir denkleme rağmen konu hakkında ortaya çıkan yanlış anlamaların, “ilâhî ilim/irade/izin” ile “ilâhî rızanın” arasını eşitlemekten doğduğu anlaşılmaktadır. Bunların arasının ayrıştırılması, konunun Kur’ân’a uygun izahının ortaya konulması bakımından bir zorunluluktur.⁸⁸ İlâhî iradede kötü bir şeyin yapılmasına “izin verilmesi” ile onun asla “yapılmamasının istenmesi” gibi iki farklı olgu şöyle açıklanabilir:

a. Allah, dünyayı insanın faydalanması amacıyla yaratmış ve bunun kötü kullanılmasını yasaklamıştır. İyiyi ve kötüyü öğretmek için akıl ve vicdan verdiği gibi bunları doğru yolda kullanmak için emir ve nehiy içerikli kitaplar indirmiş, elçiler göndermiştir.⁸⁹

b. Konu hakkında müşkil/çelişki gibi görülen nokta, Allah’ın kötülüğü 78. âyette “*Hepsi Allah’tandır.*” sözüyle kendine, 79. âyetteyse “*Senin nefsendendir.*” sözüyle kula izafe ediyor görülmesidir.⁹⁰ Böyle bir çelişkili görünüm, kötülüğün “kulun fiilinden kaynaklanması”,⁹¹ Allah’ın da onu imtihan dünyasında “takdir etmesi” şeklinde çözülmektedir. Yani kul, kötülüğü isteyip yapmakta, Allah ise o işten razı olmamak, onu istememek, üstelik yasaklamakla⁹² birlikte imtihan için takdir etmektedir. Bu nedenle kötülük, mutlak mânada Allah’a izafe edilemez.⁹³ Konuyu bu denkleme anlayan kimse için bu noktada herhangi bir çelişkidenden söz etmek mümkün görülmediği⁹⁴ gibi Allah’ın adâletine zarar verecek bir kötülük anlayışının da haklı bir dayanaktan yoksun olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu durumu başka bir izahla teyit etmek gerekirse kötülüğü kul, kendisi isteyerek yapmakta ve günahının cezasını çekmektedir.⁹⁵ Fakat kazanılan kötülük; kulun kendi istemesi, günahı ve kusuruyla işlense de Allah’ın, razı olmamasına⁹⁶ ve istememesine rağmen imtihan için onu takdir etmesi sonucu meydana gelmektedir. Demek oluyor ki kötülük, isteyip yapma bakımından önce insana, sonra da onu

⁸⁵ Yavuz, “Kader”, 58-63.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi*’, 5/285; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/719; Abdülkerim Yunus el- Hatîb, *et-Tefsîrü’l-Kur’ân li’l- Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Fikr el-‘Arâbî, 1390), 3/842; Yazır, *Hak Dini*, 31-32.

⁸⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/720; Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, 110.

⁸⁸ Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, 54-55.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/132.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 10/147.

⁹¹ Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 234.

⁹² en-Nahl 16/90; Güler, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, 63.

⁹³ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 10/147.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’ü fetâvâ*, 3/50.

⁹⁵ Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Ġarîbü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Edîb (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 1/413.

⁹⁶ “Allah, kulların inkârına razı olmaz.” (ez-Zümer 39/7). İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/514; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 335.

takdir etme bakımından Allah'a nispet edilebilir.⁹⁷ Buradan hareketle, kazanılan kötülüğün ne bütünüyle Allah'a ve ne de bütünüyle insana nispet edilebileceği; bu ikisi arasında kul-Allah bağlantısında, insanın tercihi ve Allah'ın takdiri gibi sebep-sonuç ilişkisinde meydana geldiği söylenebilir.⁹⁸ Böyle bir bakış sayesinde cebir fikrinin haklı bir dayanaktan uzak olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁹ Bu münasebetle denebilir ki aynı âyette geçen "Bir sözü hakkıyla anlamamak",¹⁰⁰ konuyu daha çok parçacı bir yaklaşımla anlamaya çalışmaktan doğmaktadır. Bir sözü hakkıyla anlamamanın altında bazen psikolojik sebep de bulunabilmektedir. Böyle bir sebep, belki de kendi kusurunu başkalarına yükleme gibi sorumluluktan kaçınma tavrıdır. "Bir sözü hakkıyla anlamak" ise onu ancak iyi niyetle ve bütün boyutlarıyla kavramakla mümkündür.¹⁰¹

4. Disiplinler Arası Bağlamda Problem Olarak Kötülük ve Nispeti

Kötülüğün kime nispet edileceğinin ve bununla bağlantılı Nisâ 78-79. âyetlerin, ayrıca disiplinler arası bağlantı kurularak felsefe ve kelâm açısından genel hatlarıyla incelenmelidir.

Felsefe ve kelâmda kötülükle ilgili çoğunlukla şu sorular yer almaktadır: Kötülük, kimden veya nereden kaynaklanmaktadır? Kötülüğün kaynağı Tanrı mı, insan mı, eşya mıdır? Yaratılmış varlıklar asılları itibariyle kötü müdür? Bunlar, asıl olarak kötü değilse o zaman kötülük nereden doğmaktadır? Kötülük algısı, genel geçer midir yoksa göreceli midir?

Düşünce dünyasında kötülük problemine olumsuz yaklaşanlar, kötülüklerin var olmasını Tanrı'nın adâletiyle bağdaştıramadıklarını söylemektedir. Onlar, bu tür soruları bilinemezcilik (*agnostisizm*), şüphecilik (*septisizm*), doğalcılık (*natüralizm*), olguculuk (*pozitivizm*) ve tanrıtanımazlığın (*ateizm*) en önemli sebeplerinden biri saymışlardır. Bu akımlar, çoğunlukla kötülüğün kaynağını Yaratıcı'ya dayandırmaktadır.¹⁰² Teist düşünce sahipleri ise sözü geçen akımların aksini düşünmektedir. Örneğin Antik Yunan'da kötülük, genel olarak insan ahlâkıyla ilgili görülmüştür.¹⁰³ Platon'a göre "Tanrı, iyilik ve adâletin ta kendisidir. Onda kötülük olmaz."¹⁰⁴ Platon, kötülük parçasının bütün için olduğunu ve bütünde anlamlı ve güzel durduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Birçok Teist düşünür ve kelâmcıya göre bu tür durumlar, her şeyi bilen ve onları birlik ve bütünlük içinde, isabetli ve yerli yerinde yaratan Allah'ın

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/131.

⁹⁸ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 8/558; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/535; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 6/513; Neseî, *Tabıratü'l-edille*, 2/11; Yazır, *Hak Dini*, 3/32-34; Yalçın – Arslan, "Ebû'l-Muîn en-Neseî' de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", 47.

⁹⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/156.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/78.

¹⁰¹ Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa'dî, *Tefsîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân*, thk. Abdurrahman b. Mualla (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/188.

¹⁰² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 526; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 196.

¹⁰³ Uğur Ak, *Gazali'de Kötülük Problemi* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 3.

¹⁰⁴ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 39; Ülker Öktem, "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi", *DTCF Dergisi* 58/1 (2018), 650. Aydın, *Din Felsefesi*, 131-146; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 14, 20-21.

¹⁰⁵ Platon, *Yasalar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 388-389; Yasa, "Eflatun'da Kötülük Problemi", 320.

varlığına, birliğine ve adâletine delil olur. Ayrıca Allah'ın kötülükleri yaratması/takdir etmesinin Onun kudret, ilim, adâlet, merhamet gibi sıfatlarının ortaya çıkması gibi hikmetleri içermektedir.¹⁰⁶

Mâtürîdî ve birçok düşünürü göre Allah, varlıkları tabiatları itibariyle hayır için yaratmıştır ve bunların hiçbirini sırf şer olsun diye yaratılmamıştır. Asıl şer, bir şeyi mahiyetine göre kullanmamak ve yerli yerinde değerlendirmemektir.¹⁰⁷ Kötülüğün yorumunda metafizik açıklamaya başvuran İhvân-ı Safâ'ya (IV/X. yy.) göre, tabiatın işleyişini anlayamayanlar, ondaki bütün oluşları Allah'a nispet etmişler, sonuçta da şüpheye düşmüşlerdir.¹⁰⁸ Kindî (öl. 252/873-6), Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Augustine (öl. 430), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İzmirli İsmail Hakkı gibi pek çok filozof ve kelâmcı da kötülüğün gerçekte bizâtihi varlığından söz edilemeyeceğini, iyiliğin aslı, kötülüğünse "izafî, ârizî" ve "hayrın küllî, şerrin cüzî" olduğunu söylemektedir. Onlar, bunun da birtakım faydalı yanları olduğunu, kötülüğün evrenin sistemini tamamlaması açısından yerinde ve anlamlı bulunduğunu düşünmektedir. Yaşadığımız gezegenin büyüklüğünün, evrenin bütününe oranla zerre kadar kaldığını ve dünyada oluşan sayılı kötülüğün, sayısız varlıkları kötü yapmayacağını¹⁰⁹ söylemektedir.

İbn Sînâ'ya göre Allah, sırf hayırdır; tamamen hayır sahibidir.¹¹⁰ Diğer taraftan kâinatta iyilik, şerre daima galiptir. Devamlı olmayan şahsî şer sebebiyle devamlı ve çok olan yüksek hayırları görmemek, ilâhî hikmete uygun değildir. Mesela ateş ve suyun pek çok faydası yanında, yanma ve boğulmaya da sebep olması birer şerdir.¹¹¹ Mahlûkat içinde ve eşyanın kullanımında şerli durumlar ortaya çıkmasaydı bu kez de imtihan ve "olgunlaşma"¹¹² hikmeti olmazdı.

Felsefe tarihinde kötülük, genellikle metafizik, fizik, ahlâk olmak üzere üç grupta ele alınmıştır.¹¹³ Metafizik eksikliği, dünyanın yetkinliğinin mutlak değil sonlu ve eksik (aciz, kırılğan) olması şeklinde tanımlayan Leibniz'e göre Tanrı, bir dünya yaratacaktysa onu, etkinliğini (yüceliğini göstermek ve nimetlerini) sunmak için yarattı. Bu dünya, olabilir dünyalar arasında en iyisidir. Dünyaya yetkin dense bile bu, mutlak yetkinlik değil göreceli yetkinliktir. Sonlu varlıklar, sonlu oldukları için yetkin değildir. Metafizik eksiklik, yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Sonlu varlıkların eksik oluşları, yani yetkin olmayışları, metafizik kötülüktür. Yetkinlik, yetkin olmayışa (eksikliğe) dayanmakta (onunla bağlantılı)dır. Zira acı olmasaydı haz olmazdı, günah olmasaydı sevap olmazdı. Fizikî ve ahlâkî kötülükler, metafizik eksikliğin bir sonucudur.¹¹⁴ Bu tür bir eksiklik

¹⁰⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2005), 138; Augustine, *İtiraflar*, 195-196; Aydın, *Din Felsefesi*, 148-149; Ebubekir Yalçın- Hulusi Arslan, "Ebû'l-Muîn en-Neseffî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi [İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 10/1, (2019), 48; Mustafa Çağırıcı, "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/542-544

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 144.

¹⁰⁸ İhvân-u's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî (Beyrut: yy., 1957)'dan akt. Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 55.

¹⁰⁹ Uğur Ak, *Gazalî'de Kötülük Problemi*, 40,43; Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", 235; Şaban Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 204.

¹¹⁰ Ebû Alî el-Hüseyn İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ* (b.y.: ts) 1/301.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, 1/370; Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 60; Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 205.

¹¹² Hulusi Arslan, *Sistemik Kelâm* (Ankara: TDV, 2018), 276-279; Türkben, "Kötülük Problemi: Gazalî-Swinburne Mukayesesi", 107.

¹¹³ Cevizci, "Kötülük", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 524; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 26, 30.

¹¹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 321-322.

anlayışının, daha önce İbn Sînâ ve Gazzâlî metafiziğinde de yer aldığı bilinmektedir.¹¹⁵ John Hick (öl. 2012) de insana özgür irade verildiği, bunun mükemmel değil de kusur işlenebilir bir ortamda kullanılacağı ve insanın bunlardan sorumlu tutulacağı savunusunu yapmaktadır.¹¹⁶

Bu gibi nedenlerden dünyada fitrî (*ontolojik*) bir kötülükten değil¹¹⁷ bilakis iyiliklerin kötüye kullanılmasından kaynaklanan bir eksiklik ve olumsuzluktan bahsedilebilir. Örneğin hayat vermek için yaratılan su, iyidir fakat iyi kullanılmadığında boğar. Isı için var edilmiş ateş, faydalıdır fakat kötüye kullanıldığında yakar. Deva için yaratılmış zehirli bir bitki, ilaçtır fakat ölçülü ve yerinde kullanılmadığında öldürür.¹¹⁸ Çeşitli faydalar için yaratılmış kar, kış, bahar faydalıdır fakat soğuktan korunulmadığında hasta eder. Özgürlük için bahşedilmiş irade, iyidir fakat kötüye kullanıldığında zarar verir. Yılan gibi zararlı görülen varlıkların yaratılmasındaysa Allah'ın rubûbiyeti (evreni iyiye doğru geliştirme yönelişi) bakımından nice faydalar, hikmetler bulunmaktadır.¹¹⁹ Ekolojik dengenin korunmasında her bir varlık gereklidir ancak bunların insan tarafından kötüye kullanılması kötüdür.¹²⁰ Görüldüğü üzere insan ve diğer yaratılmışlar, asıl tabiatları itibariyle iyidir.¹²¹ Kötü olansa sonradan meydana gelen olumsuzluklardır. Öyle ki İblis bile asıl olarak kulluk için yaratılmasına rağmen iradesini isyanda kullandığından şeytan sıfatını alarak sonradan kötüye dönüşmüştür.

Daha çok fizikî belalar kapsamına giren volkanik patlamaların tehlikesinden bu bölgelerden uzak yerlere yerleşmek, yıldırım çarpmasına karşı paratoner kullanmak, heyelan ve sel yatağına yerleşim yapmaktan uzak durmak yoluyla bunlara karşı önlemler alınabilmektedir. Deprem, yangın gibi belalar da önlem alma imkânından¹²² dolayı insanın gücü dâhilinde “engellenebilir”¹²³ kötülükler sınıfına dâhil edilebilir. Zira bu tür belalar veya kötülükler, çoğu zaman doğa ve insan kaynaklıdır fakat bunlara karşı özellikle günümüz bilimsel/teknik imkânları sayesinde çeşitli tedbirler geliştirilebilmektedir. Bir bebeğin hastalığı, genellikle anne-babanın ve bebeğin çevresel kirlilik, sağlıksız beslenme ve yetersiz tedavi gibi olumsuzluklardan etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Fizikî kötülükleri, sebepsiz bir şekilde gelen ilâhî bir ceza görmek yerine, sünnetullahı uymamanın doğurduğu kötü bir sonuç olarak görmek daha doğru olsa gerektir. Zira söz konusu kötülükler giderildiğinde bebeklerin sağlıklı bir şekilde doğmaya ve gelişmeye başlaması, bu belaların insan kaynaklı olduğunu gösterir. Bu nedenle Madden'in, fizikî/tabîî kötülüklerin asla açıklanamayacağı görüşü¹²⁴ sadece bir iddiadan ibaret kalmaktadır.

¹¹⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 224; Ak, *Gazali'de Kötülük Problemi*, 42-43; Metin Yasa, “Eflatun'da Kötülük Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 316.

¹¹⁶ Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, 208.

¹¹⁷ Augustine, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010), 211.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 138.

¹¹⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 137; Uğur Ak, *Gazali'de Kötülük Problemi*, 60.

¹²⁰ Bk. İlhami Güler, “Global Isınma, “Ekolojik Dengenin Bozulması ve İklim Değişikliğinin Teolojisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* [Kader] 5/1 (2007), 13-16.

¹²¹ Bk. es-Secde 32/7.

¹²² Aydın, *Din Felsefesi*, 209.

¹²³ Aydın, *Din Felsefesi*, 208; Nesim Aslantatar, “Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi”, *Dini Araştırmalar* 25 (2022), 191.

¹²⁴ Edward H. Madden, “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, çev. Sami Şekeroğlu, *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 160.

Kötülüklerin bu ekseninde değerlendirilebilmesinin yanında hayatta karşılaşılan bazı olumsuzluklar, meselenin duygusal boyutta incelenmesini de gerektirmektedir. Travmatik bir âfet olayında, insan psikolojisine gizlenmiş kırılma ve nankörlük duygusu ortaya çıkabilmektedir. Bu, başta iman ve ibadet olmak üzere insanın birçok konuda düşünce ve davranışını olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Olumsuz duygu yoğunluğu, çoğu zaman gerçekleri görmeyi engellemekte ve insan, isabetli olmayan düşüncelere kapılabilmektedir. Bu tür durumlara karşı Kur’ân, verilen nimetlere karşı şükredilmesi halinde nimetlerin arttırılacağını müjdeleyerek duygusal kırılmayı olumlu bir atmosfere çevirmektedir. Diğer taraftan nankörlüğü meslek haline getirerek kötülükten vazgeçmeyenlereyse dünyada çeşitli musibetler verileceğini ve âhirette de çok şiddetli azap edileceğini¹²⁵ haber vermektedir.¹²⁶ Dolayısıyla ısrarla sürdürülen nankörlük sebebiyle başa gelen musibetler, hatadan dönülmesi için bir uyarı ve bir ceza¹²⁷ olarak anlaşılmaktadır.¹²⁸

Musibetler karşısında olumsuz duyguların patlamasını önlemek, ancak olayları sağlıklı bir şekilde anlamlandırma ve bilinçli bir iman eylemiyle mümkündür. Zira kötülüklerden doğan olumsuzluğun asıl sebebinin insan kaynaklı olduğunu ve Allah’ın, kötülüklerin iyiliklere dönüşmesini isteyen talepler yanında yer aldığı düşüncesine sahip kimseler, kötülüklerle mücadele etme azmini geliştirecektir.

Kötülük sorununun sürekli tartışılması ve bunun yanlış anlayışlara yol açmasının en büyük nedenlerinden biri, ahlâkî kaynaklı kötülüklerin, ilâhî kaynaklı olduğu sanısidir. Bir felaket olduğunda halkın zihni, doğrudan “Bu, Allah’tan geldi.” sözleriyle dolmakta, beşerî sebep gözden kaçırılmakta ve kader inancı, mutlak bir kader anlayışına dönmektedir. Böyle olunca da örneğin, duyguları derinden sarsan Lizbon-1755 ve Kahramanmaraş-2023 merkezli depremlerde olduğu gibi binlerce masumun öldüğü felaketler karşısındaki suçlamalar, bazen çürük yapılar oluşturanlara çevrileceği yerde Allah’a çevrilmektedir. Böylece depremle sarsılan mağdurlar, bir de yanlış kader inancı depremi yaşamaktadır. Hâlbuki depremde yaşanan yıkımın sebebi beşerî, bunun takdiri ilâhîdir. Yani beşerî yanlışlıklar, sebep; ilâhî takdirse sonuçtur. Çünkü her konuda kötülüğün engellenmesini isteyen Allah, masumlara kötülük ederek adâletine zarar vermez (*teodise*). Dolayısıyla sebep-sonuç ilişkisi, birbiriyle karıştırılınca inanç da karışmaktadır. Bununla bağlantılı olarak kötülük probleminin sürekli tartışılmasının diğer bir nedeni de “Tanrı’nın kötülükler için neden izin verdiği” düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buradaki “izin”, “rıza” gibi anlaşılmakta ve bu sebeple yanlış bir inanç doğmaktadır. Oysa kötülüğün yapılmasına izin vermek, dinî açıdan kötülüğü istemek değil kötülüğü yenip iyiliği kazanmak üzere bir imtihan/yarış fırsatı vermek demektir.

Kötülük probleminin nihâî çözümünün ortaya konması, ancak dünya hayatının hayır-şer denklemine bir imtihan olduğunu ve yapıp edilenlerin âdil bir şekilde karşılığını kısmen dünyada, tamamense âhiret yurdunda hesap günü (*yeomü’l-dîn*) bulacağına inanmakla mümkündür. Dünya

¹²⁵ İbrâhîm 14/5-8.

¹²⁶ en-Nahl 16/112; Sebe’ 34/17.

¹²⁷ Sebe’ 34/17.

¹²⁸ İbrahim Yıldız, “Kur’ân’a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 89.

hayatını tek hayat ve bunu da cennet¹²⁹ gibi görmek, çoğunlukla “sorumluluk,”¹³⁰ kulluk, imtihan, çile ve gelişme gibi önemli gerçeklerden uzak durmak isteyen, yadsınası bir zihniyeti yansıtmaktadır. Bu mânada “Hayat olsun fakat hayır-şerle imtihan olmasın.” isteğinde bulunmak, tıpkı “bir alışveriş merkezlerinde alış olsun fakat hesap ödeme diye bir veriş olmasın” isteği kadar sorumsuz ve gayrı âdil bir yaklaşım olacaktır. Bir başka ifadeyle irade, kazanma ve adâletin olmasını isteyip de bu değerleri hayır-şer imtihanında gerçekleştirilmeyi istememek, tutarsız bir yaklaşım demektir. Çünkü böyle bir zihniyet, iyiliklere oranla çok az bulunan kötülükleri gözde büyütürken onca güzelliği görmekten mahrum kalmayı anlatmaktadır. Öyle olunca da kötülük problemi bu zihniyet için kanayan bir yara olmaya devam etmektedir. Hâlbuki hayır-şer çizgisinde yarış olmaksızın söz konusu değerleri hayata kazandırmak imkânsızdır.

Genel anlamda dünyada veya âhirette karşılığını bulacak şerde adâletsizlik yoktur bilakis hayır-şer zıtlığında gerçekleşen bir yarış vardır ki imtihan ve başarı hedefine varış, ancak böyle bir denkleme kazanılabilir. Dolayısıyla iyi olarak yaratılan tabiat ve insanın bulunduğu çevrelerde ortaya çıkan kötülüklerin ahlâkî kaynaklı olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle fizikî kötülüklerin meydana gelmesine çoğunlukla ahlâkî kötülükler sebep olmaktadır. Zira bu cezalara çoğunlukla insanın kötü fiilleri sebep olmaktadır. Bu iki tür ceza, imtihanı kazanmak üzere hakka ve adâlete dönmek amacına yönelik bir uyarı ve ceza demektir.

Sonuç

Bazı âyetler, yüzeysel okunduğunda ve bağlamsallık kuralı göz ardı edildiğinde bir çelişki içeriyormuş görünümü verebilmektedir. Konu hakkında uzmanlık gerektiren düzeyde bilgisi olmayanlar, gerçekte çelişki barındırmayan âyetlerde bir çelişki varmış sanısına ve yanılışına düşebilmektedir. Bu tür kimselerin yanıışlarının, özellikle âyetler arası konu akışında sözün öznesini karıştırmaktan doğduğu görülmektedir. Bu bağlamda yanlış yorumlanan konulardan biri de Nisâ 78-79. âyetlerde, kötülüğün nispeti sorunudur. Müşkil görünümünü çözümleme konusunda oluşan iki gruptan biri, 79. âyetin 78. âyeti tekrarladığı görüşündedir. Bunlara göre münafileklerin sözlerini aktaran bu iki âyette iyiliğin ve “kötülüğün Allah’tan olduğu” anlatılmaktadır. Ancak bu yaklaşımla âyetteki çelişik görünüm çözülüyor görülse de “kötülüğün Allah’a nispeti” gibi başka temel bir sorun ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık ikinci grup müfessirler, 79. âyetteki “*Sana gelen herhangi bir kötülükse kendi nefsendendir.*” cümlesinin, 78’deki genel ilke olan “*Hepsi Allah’tandır.*” sözünün gerekçeli bir açıklaması olduğu görüşündedir. Bu âlimler, 79. âyete “*Onlar derler ki*” takdirinin yapılmasının da Kur’ân’a uygun düşmediğini söylemektedir. Bunlara göre kulların hayırlı ve şerli fiilleri, hayat imtihanında Allah’ın takdiri, kulun fiiliyle bağlantılı olarak adâlet ve ihsan düzleminde ortaya çıkmaktadır. Bu imtihanda insan, kendisine bahşedilen imkânlar konusunda hayrı da şerri de kendi iradesiyle isteyip yapmaktadır fakat Allah bunları, ilâhî bir yasa olarak ilmi, kudreti ve izniyle takdir etmektedir. Allah, kötülükleri istememek, razı olmamak, hatta yasaklamakla birlikte tevhid ilkesine uygun olarak imtihan için takdir etmektedir. Dolayısıyla da hesabı sorulacak olan şerler, Allah’tan zorlama (*cebiri*) yoluyla gelmemekte

¹²⁹ Özdemir, “İnkarcı Kötümserliğin Kur’an Açısından Kritiği”, 246.

¹³⁰ William Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, L3/1 (2012), 194.

bilakis insanın özgür iradesini kötü yolda kullanmasından kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde insanın iradesinin müdahil olmadığı bir imtihan, âdil ve anlamlı olmazdı.

Bazı oryantalistler ve sosyal medya kullanıcılarının Kur'ân'a yönelik, kırılabilir taşıyan öznel yaklaşımları, müşkil görünümü âyetlerde hakikî bir çelişki bulunduğunu zannını vermektedir. Oysa söz konusu âyetlerdeki çelişik görünüm; kötülüğün insan kaynaklı olduğu, Allah'ın da iyi-kötü her şeyi imtihan için takdir ettiği, kötülükten razı olmadığı halde onu takdir ettiği fakat bu takdire, insanın tercih ettiği kötü fiillerinin sebep olduğu şeklinde çözümlenmektedir. Bu nedenle de kötülük, işleme bakımından Allah'a değil bilakis onu işleyen insana nispet edilebilir.

Müşkil ve kötülük konusunun çözümüne yoğunlaşan İbn Abbâs, İbn Kuteybe, Zeccâc, Mâtürîdî, İbn Hazm, Nesefî ve Ebû Hayyân gibi tefsir âlimleri ve bunlarla aynı doğrultuda çözüm üretmeye çalışan İbn Sînâ gibi düşünürler göre varlık âleminde her şey, asılları itibariyle iyidir. Bu iyilik, geneldir. Kötülükse iyiliğin kötüye kullanılmasıyla ortaya çıkan ârizî, göreceli bir durumdur ve iyiliklere nispetle azdır. İyi ve kötüyle sınanmanın yaşandığı ve iyinin kötüye daima üstün gelmesine yönelik bu dünya gerçeğine göz yumarak "Bu hayatta neden zulüm var, Tanrı, bunlara niçin göz yumuyor?" denemez. Bunların sorumluluğunu, kötülüğün yok edilmesini isteyen Allah'a değil kötülüğü bizzat işleyen insana yüklemek âdil olacaktır. Beşerin, eliyle işlediği kötülüğün vebalini kendisine değil de ilâhî takdire yüklemesi, bir "suç yansıtması" olayı kapsamında psikolojinin konusuna girmektedir. İyi-kötü zıtlığından, insanın yeteneklerinin olgunlaşması ve hayır sanılarda şer, şer sanılarda hayır bulunabileceği gibi nice faydalar ve anlamlar doğduğu da ilâhî hikmet açısından mânalı görülmektedir. Şerrin varlığını, hayır-şer yarışında en hayırlıyı kazanmak üzere bir imtihan aracı olarak anlamlandırmaksızın ve tüm yapıp edilenlerinin karşılığının verileceği âhîret âlemini hesaba katmaksızın kötülük problemi ile Allah'ın takdiri ve adâletiyle (*teodise*) ilgili soruların cevabını bulmak mümkün değildir. İşte kötülüğün kime nispet edileceği sorunu; Nisâ 78-79. âyetleri özelinde, Kur'ân bütünlüğü ve temel ilkeleri çerçevesinde birçok kelâmcı ve felsefeci açısından bu şekilde çözümlenmektedir. Böyle bir çözüm; ilgili âyetlerin, hem akıl açısından hem de olgusal bakımdan herhangi bir çelişki barındırmadığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994.
- Augustine. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Ak, Uğur. *Gazalî'de Kötülük Problemi*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu. 11. Basım, 2011.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Ali Abudülbârî. thk. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Andriawan, Didik. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Arslan, Hulusi. *Sistematik Kelâm*. 3. Basım. Ankara: TDV, 2018.
- Aslantatar, Nesim. "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi". *Dini Araştırmalar* 25 (2022), 173-196.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Dinbilimleri Yayınları, 2005.
- Aydın, Salih. *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Bezzâvî, Ebû Saîd b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Kahraman Cilt-Yayıncılık, ts.
- Candan, Abdülcelil. *Kur'an Okurken Zihne Takılan Âyetler*. İstanbul: Elest Yayınları, 2007.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999. Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 32. Basım, 2016.
- Çağırıcı, Mustafa. "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'da Kader İnancı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 11-46.
- Çiçek, M. Halil. *Müşkilü'l-Kur'an'ı Yeniden Değerlendirmek*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Deliser, Bilal. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Diyâeddîn, Hasan. *Vahyullah*. Dimeşk: Dâru'l-Çavsânî, 2009.
- Diler, Murat. *Ebüsüûd Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. İmârâtü'l-'Arabîyye: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *Fıkh-ı Ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhît Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Fikir, 2013.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*. çev. Cahit Koytak vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fadlı, Nazar. *Muhammad Quraish Shuhab'ın Tafsîr al-Mıshbâh Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Geniş Açıklamalı Kur'an Meâl-Tefsir*. haz. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Güler, İlhami. "Global Isınma, Ekolojik Dengenin Bozulması ve İklim Değişikliğinin Teolojisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 5/1 (2007), 13-16.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî İbrahim. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus. *et-Tefsîrü'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-fıkr el-'Arâbî, 1390.
- Hasker, William. "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi". çev. Fehrullah Terkan. Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* L3/1 (2012), 183-198.
- İbn Abbas, Ebû'l-Abbâs Abdullâh İbn Abbâs. *Tenvîrü'l-mikbâs min Tefsîr-i İbn Abbas*. b.y.: Mevki-t-Tefâsir, ts.

<http://www.altafsir.com>

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn. 1997.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm, 1416.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

İbn Hazm, Ebû Muhammed. *Resâ'ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: ed-Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Kitâbü'ş-şifâ*. b.y.: İslâm Felsefesi Sitesi, ts.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Mecmû'ü fetâvâ*. b.y: Mevkii'l-İslâm, ts. <http://www.al-İslâm.com>

İhvânü's-Safâ, Resâilü İhvânı's-Safâ, I-IV. nşr. Butrus el-Bustânî. Beyrut: yy., 1957.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Lübnan: Daru'l-Ma'rife, ts.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim. haz. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Mürşid Çantay, 1984.

Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Mealî. haz. Musa Kısa. Konya: Armağan Kitaplar, 2013.

Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. haz. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Kur'an'daki Çelişkiler 2. <https://www.dinvemitojoloji.com/2018/01/kurandaki-celiskiler.html>. Erişim 17.07.2024.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1964.

Krasnıqı, Valmire Batatına. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü'l-Kur'ân*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kuzu, Mehmet Akif – Kocar, Musa. "İmam Mâtürîdî'de Musibet-İmtihan İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2023), 106-107.

Madden, Edward H. "Farklı Açılardan Kötülük Problemi". çev. Sami Şekeroğlu. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 153-169.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Muzaffer, Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü huceci'l-Kur'ân*. thk. Ömer Mahmasânî. Lübnan: Dâru'r-Râidü'l-'Arabi, 1982.

Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: el-Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh. *Tefsîrü'n-Nesefî*. thk. Mervân Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Öktem, Ülker. "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi". *DTCF Dergisi* 58/1 (2018), 641-661.

Özdemir, Metin. "İnkarcı Kötümserliğin Kur'an Açısından Kritiği". *İslâmî Araştırmalar* 11/3-4 (1998), 236-249.

Özdemir, Metin. "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 225-257.

Özen, Şükrü. "Teârûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'an*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. drl. ve çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Platon, *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu vd. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Yasalar*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb "et-Tefsîrü'l-kebîr"*. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. nşr. el-Hey'etü'l-Mısıryye. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1990.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Tefsîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân*. thk. Abdurrahman b. Mualla. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safoetü't-Tefâsîr*. Mısır: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Sa'lebî, Ebû İshâk en-Nisâbûrî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.
- Sem'ânî, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yâsir. Suûdiyye: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. "Zulüm ve Kötülükler İlahî mi, İnsânî midir? -Zulüm ve Kötülüklerin Kaynağı Hakkında Müslüman Kelâmcıların Tartışmaları Üzerine". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2012), 1-40.
- Suyûtî, Abdurrahman Ebû Bekir. *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*. çev. Sâkıp Yıldız vd. İstanbul: Medve, ts.
- Schwarz (Hayfa), Michael. "Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine bir İnceleme". çev. Muhit Mert. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 123-141.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. by: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne*. Kahire: Emiriyye, 1285.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'ul-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24. Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 47-79.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Türkben, Yaşar. "Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi". *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 89-109.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yalçın, Ebubekir – Arslan, Hulusi. "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi [İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 10/1, (2019), 35-55.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yasa, Metin. "Eflatun'da Kötülük Problemi". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 315-321.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Şevki Yusuf. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam, vd. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yerinde, Âdem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 66-97.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedrüdîn et-Türki. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim. Lübnan: Dâru İhyâi-Kütüb'il-'Arabî, 1957.



Sivâsî'nin Uyûnu't-Tefâsir Mukaddimesinde Kur'ân'ın Nüzûl Keyfiyeti ve Te'vîl-Tefsir Ayrımı

The Nature of Revelation and the Distinction Between Interpretation and Commentary in Sivasî's Introduction to "Uyûnu't-Tefâsir"

Kaan SARIGÜL

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı

PhD Student, İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Tafsir

e-posta: sarigulkaann@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1758-0756

Hidayet AYDAR

Profesör Doktor, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Anabilim Dalı

Professor Doctor, İstanbul University, Theology Faculty, Department of Tafsir

e-posta: hidayetaydar@yahoo.com

Orcid: 0000-0002-7563-5073

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atf / Citation: Sarigül, Kaan- Aydar, Hidayet. "Sivâsî'nin Uyûnu't-Tefâsir Mukaddimesinde Kur'ân'ın Nüzûl Keyfiyeti ve Te'vil-Tefsir Ayrımı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 139-150. <https://doi.org/10.34085/buifd.1560181>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Osmanlı dönemindeki tefsir faaliyetleri son zamanlarda üzerine yoğunlaşılacak konulardandır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde kaleme alınmış birçok tefsir ve Osmanlı aliminin tefsir yönü gün yüzüne çıkmayı beklemektedir. Malumdur ki tefsir mukaddimleri, tefsir ameliyesini anlamada önemli bir konumdur. Kanaatimizce Osmanlı döneminde kaleme alınmış tefsir mukaddimleri üzerine yapılacak her inceleme Osmanlı tefsir kültürünü anlamaya katkı sağlayacak; Osmanlı tefsir faaliyetlerini analiz etme noktasında günümüz araştırmacılarına destek verecektir. Bu minvalde çalışmamızda Osmanlı müfessirlerinden Şihâbüddîn Ahmed b. Mahmud Sivâsî'ye (öl. 860/1455[?]) ait *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr'*in mukaddimesi incelenmiştir. Sivâsî, mukaddimesinde ulûmü'l-Kur'ân konularına yer vermiştir. Mukaddimesinde on başlığı gündeme getiren Sivâsî'nin, beş başlığa daha çok ihtimam gösterdiği görülmektedir. Bunlar, inzâl, tenzîl, nüzûl keyfiyeti, tefsir ve te'vîl'dir. Sivâsî, inzâl'i tefsir geleneğindeki tarifler üzerinden ele almış ve işaret yoluyla bu tarifler arasında tercih yapmıştır. Zikrettiği tariflerde Cibrîl'i "faal akıl" şeklinde isimlendirmiştir. Araştırmalarımıza göre bu kavram, Sivâsî öncesinde sadece Muhyiddin İbn Arabî'ye (öl. 638/1240) nispet edilen bir tefsirde, Nizâmeddîn Nisâbü'rî'nin (öl. 730/1329) *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân'*ında ve Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Râhu'l-me'ân'*inde bulunmaktadır. Müfessir, ardından tenzîl kavramını tarif etmiş ve tefsirlerde gündeme getirilmeyen ontolojik bir geçişten bahsetmiştir. Sonrasında ulûmü'l-Kur'ân literatüründe nüzûl keyfiyeti hakkında iki farklı tanımın olduğunu söylemiştir. Müellif, çalışmamıza konu edindiğimiz beş başlıktan son ikisini (tefsir ve te'vîl) birlikte ele almıştır. Öncelikle iki kavramın sözlük ve istilâh anlamlarına değinmiştir. Sivâsî, istilâh anlamları arasındaki farkı ortaya koymak adına bir âyeti incelemiştir. Öte yandan tasavvuf kimliğiyle bilinen müellif, te'vîl yapabilme yetkinliğini Allah'ın basiret nuru vermesine bağlamıştır. Zikredilen konular çerçevesinde çalışmamız, giriş, üç başlık ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. İlk başlıkta Sivâsî'nin hayatına değinilmiştir. Diğer başlıklarda müellifin yer verdiği konular, öncelikle Müellifin anlattığı tarzda aktarılmış; Sonrasında hem müellifin tefsirinden hem de sair tefsir külliyâtından yararlanılarak ilgili konular üzerinde incelemeler yapılmıştır. Sonuç olarak Sivâsî'nin mukaddimesinin belli kavramlar ve izahlar çerçevesinde özgün olduğu görülmüştür. Ayrıca Sivâsî hakkında yapılan çalışmalarda gündeme getirilen "Sivâsî'nin tefsirini yazdıktan sonra tasavvufa intisap ettiği" iddiası tarafımızca tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sivâsî, İnzâl, Tenzîl, Nüzûl, Tefsir, Te'vîl.

Abstract

The Quranic exegesis efforts of the Ottoman period have become a focus of recent scholarly interest. However, many tafsir works authored during the Ottoman era, as well as the exegetical perspectives of Ottoman scholars, remain to be thoroughly explored. It is well known that introductions to Quranic exegesis play a pivotal role in understanding the exegetical process. In our view, examining the introductions written during the Ottoman period will significantly contribute to the study of Ottoman exegetical knowledge and support contemporary researchers in analyzing Ottoman exegetical activities. In this context, our study focuses on the introduction of *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, written by the Ottoman exegete Şihâbüddîn Ahmed b. Mahmud Sivâsî (d. 860/1455[?]). In this introduction, Sivâsî addresses various topics within the framework of *'ulûmü'l-Kur'ân*, emphasizing five main subjects: inzâl, tenzîl, nüzûl keyfiyeti, tefsir, and te'vîl. Sivâsî discusses inzâl based on definitions from the exegetical tradition and selectively favors certain interpretations. Among the definitions he provides, he refers to Cibrîl as the "Active Intellect," a term previously associated, according to our research, only with a few key works, including those attributed to Muhyiddin İbn Arabî (d. 638/1240), Nizâmeddîn Nisâbü'rî's (d. 730/1329) *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân*, and Âlûsî's (d. 1270/1854) *Râhu'l-me'ân*. Subsequently, Sivâsî defines tenzîl and introduces the concept of an ontological transition, which is rarely addressed in exegetical literature. He also identifies two distinct definitions of nüzûl keyfiyeti found in the *'ulûmü'l-Kur'ân* literature. The last two subjects, tefsir and te'vîl, are examined together. Sivâsî first explains their lexical and technical meanings and then analyzes a specific Qur'anic verse to elucidate the differences between the two terms. Furthermore, as a scholar known for his tasavvuf identity, Sivâsî attributes the capacity to engage in te'vîl to divine illumination, specifically the light of insight (nûr al-basîrah) granted by Allah. Our study is organized into an introduction, three main chapters, and a conclusion. The first chapter focuses on the life of Sivâsî. The subsequent chapters explore the topics addressed in his introduction, presenting them first as described by the author and then analyzing them in light of both Sivâsî's own tafsir and other exegetical works. In conclusion, the introduction of *'Uyûnü't-tefâsîr* is found to be original in its treatment of certain concepts and explanations. The claim that "Sivâsî joined Sufism after writing his tafsir," which has been brought to attention in studies about Sivâsî, has been discussed by us.

Keywords: Sivâsî, İnzâl, Tenzîl, Nüzûl, Tafsir, Ta'vîl.

Giriş

Şihâbuddîn Sivâsî, Osmanlı dönemi müfessirlerindendir. *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr'* adında müstakil bir tefsiri bulunmaktadır. Müfessirlerin âdeti üzerine Sivâsî tefsirinin mukaddimesinde ulûmü'l-Kur'ân'a temas etmektedir. Bu minvalde o, inzâl, tenzîl, nüzûl keyfiyeti, tefsir, te'vîl, nâsîh, mensûh, mekkî, medenî ve terkîb- tertîb nazmı başlıklarına değinmektedir. Bunlar arasından ilk beş başlığı genel hatlarıyla özgün bir tavır ile gündeme getirmekte; son beş başlıkta ise ilgili konular sadedinde zikredilen rivâyetleri ve söylemleri aktarmakla yetinmektedir.

Söz konusu mukaddime incelendiğinde hem Sivâsî'nin mukaddime yazıcılığı hem de ulûmü'l-Kur'ân açısından Sivâsî'nin ilmî düşünceleri ortaya çıkacaktır. Ayrıca Osmanlı'da müstakil tefsir kaleme almış bir alimin perspektifinden Osmanlı dönemi hakkında yapılacak ilmî çalışmalara da katkı sağlanacaktır. Sivâsî hakkında farklı açılardan araştırmalar yapılmış¹ ancak doğrudan bu amaçları üstlenen bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir.

Bu çalışma, söz konusu amaçlar doğrultusunda kaleme alınacaktır. Çalışmamızda müfessirin özgün tavır sergilediğini düşündüğümüzden sadece ilk beş başlık incelenecektir. Birinci başlıkta genel hatlarıyla Sivâsî'nin hayatı zikredilecektir. İkinci başlıkta müfessirin tercih ettiği üzere tek bir ana başlık altında "inzâl – tenzîl – nüzûl keyfiyeti" her biri farklı alt başlık olmak suretiyle ele alınacaktır. Üçüncü başlıkta "tefsir – te'vîl" konuları müellifin üslubuyla beraberce incelenecektir. İkinci ve üçüncü başlıklarda ilk olarak müellifin ifadeleri serdedilecek ardından gerekli yerlerde klasik kaynaklara müracaat edilerek karşılaştırmalı bir metot izlenecektir. Sonrasında çıkarım ve yorumlamalara yer verilecektir.

1. Sivâsî'nin Hayatı

Sivâsî'nin ismi Şihâbuddîn Ahmed b. Mahmud'dur.² Bazı kaynaklarda babasının adı Muhammed olarak kaydedilmiştir. Sivas'a nispetle "Sivâsî" daha sonra yerleştiği Ayasluğ'a (günümüzdeki Selçuk) nispetle "Ayasluğî" olarak anılmıştır. Ancak "Sivâsî" nispeti daha yaygındır.³ Hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Küçük yaşlarda köle olarak Sivas'a getirilmiş ve ilim hayatı burada başlamıştır.⁴ Ardından o dönemde Aydınoğulları Beyliği'ne bağlı olan Selçuk'a gelmiş ve hayatının sonuna kadar Selçuk'ta yaşamıştır. Kabri günümüzde Selçuk sınırları içerisinde bulunmaktadır.⁵

İslam alimlerinin geleneği üzere Sivâsî, zâhirî ilimlerdeki eğitimini tamamladıktan sonra bâtnî ilimleri tahsil amacıyla Zeyniyye tarikatına intisap etmiştir. Bâtnî ilimleri Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddîn Hâfî'den (öl. 838/1435) tahsil etmiştir. Selçuk'a şeyhiyle beraber gelmiş ve orada vefat etmiştir.⁶ Bazı çalışmalarda şeyhinin Zeynüddîn Hâfî'nin halifesi Şeyh Muhammed Efendi (?) olduğu kaydedilmiştir.⁷

¹ Şükrü Arslan, "Şihabuddin es-Sivasi ve Uyunu't-Tefâsîr'indeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Dergisi* 11 (1993), 122-135; Bahattin Dartma, "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddîn es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2001), 7-16; Murat Sülün, "Şehâbeddin Sivâsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010); Abdulmenaf Kaya, *Şihâbüddîn Sivâsî ve Cezzâbü'l-Kulûb Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

² Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1185.

³ Arslan, "Şihabuddin es-Sivasi ve Uyunu't-Tefâsîr'indeki Metodu", 188.

⁴ Ahmed b. Mehmed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Huzzî (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417), 1/307.

⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 1/22.

⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*, 1/22.

⁷ Kaya, *Şihâbüddîn Sivâsî ve Cezzâbü'l-Kulûb Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 16-17.

Kaynaklarda müellifin vefatı hakkında (780/1378), (803/1400), (860/1455) ve (880/1475) olmak üzere dört tarih gündeme getirilmiştir. Ancak yapılan incelemeler neticesinde genel kabul, vefatının (860/1455) olduğu yönündedir.⁸ Öte yandan Sivâsî hakkında değinilmesi gereken en önemli hususlardan biri de şerh, hâşiye, talîk ve telhis gibi tâlî çalışmaları bir tarafa bırakıp müstakil/tam bir tefsir kaleme almasıdır. Dolayısıyla bu tercih, onu içerisinde bulunduğu dönemdeki genel eğilimlerin ötesine geçirmiştir.⁹

2. İnzâl - Tenzîl – Nüzûl Keyfiyeti

Müellif, eserinin mukaddimesinde inzâl, tenzîl ve nüzûl keyfiyetini ele almıştır.¹⁰ Araştırmalarımız doğrultusunda Sivâsî öncesindeki müfessirler, ilgili kavramlara mukaddimelerinde değinmemişlerdir.¹¹

2.1. İnzâl

Sivâsî, inzâlin tarifi noktasında muhakkıkların ihtilaf ettiğini söylemiştir. Bu söylemi, onun dikkate almadığı görüşlerin de olduğunu ihsas ettirmektedir. Zira "في الإنزال قولان" (İnzâlin (mahiyeti) hakkında iki görüş vardır.) ifadesi yerine "للمحققين في الإنزال قولان" (Muhakkıklarca inzâlin (mahiyeti) hakkında iki görüş vardır.) cümlesini tercih etmektedir.¹² Kanaatimizce müfessir söz konusu seçimini bilinçli yapmıştır. Nitekim tefsir geleneğinde inzâlin kadir gecesini olduğu genel kabuldür. Ancak kime/neye olduğu konusunda ittifak yoktur. Bazı İslam alimleri Kur'ân'ın Dünya semasına indiğini; bazıları ise Cibrîl'e indiğini iddia etmiştir. Öte yandan kime/neye inzâl edildiği göz ardı edilirse Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) özetlediği üzere inzâl hakkında iki değil üç görüş vardır.¹³ Dolayısıyla Müellifin "في الإنزال قولان" vurgusu yaparak konuyla ilgili bütün görüşlere temas etmeyip sadece muhakkıkların görüşlerini aktardığı söylenebilir.

Müellife göre inzâl hakkındaki ilk görüş, Kur'ân'ın tamamının Levh-i mahfûz'dan tek seferde en alt sema meleşine indirilmesidir. İkinci görüş, sonrasındaki sene incek âyetlerin kadir gecesinde tek seferde Levh-i mahfûz'dan en alt sema meleşine indirilmesidir. Dolayısıyla inen -Kur'ân'ın tamamı değil- bir sene boyunca Hz. Peygamber'e iletilecek âyetlerdir. Buradan anlaşılan, ikinci görüşe göre Levh-i mahfûz'dan en alt sema meleşine olan inzâl de tedricî/tencîmîdir. Ardından Sivâsî, görüşler arasında tercih yapmaksızın vahyin Hz. Peygamber'e inmesi açısından bu görüşlerin ne anlama geldiğini açıklamaktadır.¹⁴ Ancak Bakara sûresinin 2/185. âyetinin tefsirinde "Kur'ân'ın tek bir seferde Levh-i mahfûz'dan Beytulizze'ye indiğini; oradan da Cibrîl'in tencîmî olarak Hz. Peygamber'e âyetleri

⁸ Dartma, "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri", 135-138.

⁹ Dartma, "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri", 140.

¹⁰ Şehâbeddin Sivâsî, 'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr, thk. Bahattin Dartma (Beyrut: Dâru Sâdir, 2006), 1/21.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/14-25; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/349; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/21-47; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgîb*, thk. Muhammed Abdülaziz (Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420), 1/1-47; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/1-5; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnatî İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut, 2001), 1/33-60; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 1/21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-kur'ân* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-mısıryye, 1964), 1/1-86; Nâsîrüddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşlî (Beyrut: Daru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/23-24

¹² Sivâsî, 'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr, 1/21.

¹³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Dâru İhyâ-i'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1957), 1/228; Aynı tutum Süyûtî'de de görülmektedir. bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 94-96.

¹⁴ Sivâsî, 'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr, 1/21.

inzâl ettiğini” söylemektedir. Dolayısıyla sadece ilk görüşü zikretmektedir.¹⁵ Bu durum bir tercih olarak yorumlanabilir. Lakin mukaddimede direk en alt sema meleşine indiğini ifade ederken ilgili âyetin tefsirinde Beytülizze’den bahsetmesi dikkatlerden kaçmamalıdır.

En alt sema meleşi Sivâsi tarafından "العقل الفعال" (faal akıl) olarak isimlendirilmiştir. Buna karşın kanaatimizce yukarıda aktardığımız iki görüşün temelini oluşturan¹⁶ Taberî'nin (öl. 310/923) rivâyetlerinde Cibrîl ismi kullanılmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla müellif Cibrîl için "العقل الفعال" ismini/vasfını tercih etmektedir. Araştırmalarımız doğrultusunda Tefsirler özelinde Cibrîl yerine böyle bir ifadenin kullanıldığını ilk defa Muhyiddin İbn Arabî'ye (öl. 638/1240) nispet edilen bir tefsirde gördük.¹⁸ Buna göre İbn Arabî, Bakara Sûresi'nin başındaki "الم" lafzındaki "ل" ifadesini şöyle açıklamıştır: "'ل' faal akıl olarak isimlendirilen (العقل الفعال المسمى جبريل) Cibrîl'e işaret eder." Ayrıca Nizâmeddîn Nisâbü'rî'nin (öl. 730/1329 [?]) *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*'ında ilgili ifadeye temas edildiğini görmekteyiz. Şöyle ki: "Felsefecilere göre (Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e ileten) kevn ve fesâd alemini özellikle de insan türünü düzenleyen son faal akıldır."¹⁹ Öte yandan Âlûsî (öl. 1270/1854) ise ilgili ifadenin sûfi büyükleri tarafından kullanıldığını iddia etmiştir. Ardından "Meşhur olan Cibrîl'in faal akıl olmasıdır" diyerek faal akıl ile Cibrîl'i özdeşleştirmektedir.²⁰ Bunlara ek olarak felsefeciler tarafından Cibrîl kastıyla "faal akıl" terkinin kullanıldığını söylemek mümkündür.²¹

Zikredilenler ışığında Sivâsî'nin tefsir geleneğinde gündeme getirilmeyen bir ismi/vasfı kullandığı görülmektedir. Ayrıca Nizâmeddîn Nisâbü'rî döneminde felsefecilere ait olan bir kullanım -takriben-beş asır sonra Âlûsî tarafından sûfi büyüklerine nispet edilmektedir. Bu durum, kavramların aidiyetinin dönemsel olarak farklılık arz ettiğini göstermektedir. Ayrıca bir ifadeden hareketle yorum yapılırken ilgili ifadenin kullanıldığı tarihin/dönemin ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Pekâlâ, Sivâsî sûfi kimliğinden dolayı mı yoksa felsefeci kimliğinden dolayı mı "العقل الفعال" lafzını tercih etmiştir? Kanaatimizce her iki ihtimali birlikte değerlendirmek mümkündür. Zira görüldüğü üzere felsefecilik ve sûfilik aynı kavram üzerinde toplanabilmektedir. Öyleyse aynı şahıs üzerinde bu iki kimliğin var olması da imkânsız değildir. Ancak ifadelerimiz tarihî olgular ve dönemsel anlayışlar ölçeğinde değerlendirilerek doğrulanabilir – yanlışlanabilir niteliktedir. Araştırmamızın hacmini aşması kaygısından biz bu kadarla iktifa etmeyi uygun görüyoruz.

2.2. Tenzîl

Sivâsî tenzîli, "ihtiyaca binaen Kur'ân'ın Cibrîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kalbinde zuhûr etmesi" şeklinde tarif etmiştir. Bu zuhûr da iki yolla mümkündür; İlki, Cibrîl melek sûretinden insan sûretine geçiş yapacaktır. İkincisi, Hz. Peygamber insan sûretinden melek sûretine geçecektir. Müellif ikinci şıkkı birinci şıktan daha zor görmüştür.²² Araştırmalarımız neticesinde ilgili anlatının hicrî dokuzuncu yüzyıl öncesi yazılan tefsirlerde bulunmadığı tespit edilmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde

¹⁵ Sivâsî, *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/94.

¹⁶ Sivâsî'nin gündeme getirdiği görüşleri ifade ettiğimiz üzere- Taberî'nin zikrettiğini söylemek mümkündür. Buna karşın bazı çalışmalar Sivâsî'nin ilgili ifadelerini farklı bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Bk. M. Zeki Duman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 61-81.

¹⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/447.

¹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsîru'ş-Şeyhi'l-Ekberî'l-Ârifî billâhi teâlâ el-Allâme Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, ts., 9; İbnü'l-Arabî'nin tefsirinin günümüze ulaşmadığı iddia edilmektedir. Bu takdirde tefsirler özelinde ilgili ifadeye rastladığımız ilk tefsir Ġarâ'ibü'l-Kur'ân olacaktır. Bk. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁹ Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*, 1/501.

²⁰ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/331.

²¹ Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, "Cebrâil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993); Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

²² Sivâsî, *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/21.

ise ilk defa Zerkeşî ilgili görüşü zikretmiştir.²³ İbn Haldun (öl. 808/1406) da ilgili hususa Mukaddimesi'nde temas etmiştir.²⁴ Süyûtî (öl. 911/1505), sonraki dönemde söz konusu ifadeleri İsfahânî'ye nispet etmiştir.²⁵ Ancak tarafımızca ne Râgıb İsfahânî'nin (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) herhangi bir kitabında²⁶ ne de başka bir İsfahânî'nin eserinde böyle bir söyleme rastlanmamıştır.²⁷

Bazı çalışmalarda bu ontolojik geçişin ilk olarak İsfahâni tarafından gündeme getirildiği iddia edilmektedir. Lâkin ilgili çalışmanın kaynakçasında herhangi bir İsfahânî'ye ait hiçbir eser bulunmamaktadır. Öte yandan ilgili ifadenin İsfahânî'ye nispet edilmesinin sebebi Süyûtî'nin, *el-İtkân*'da İsfahânî ismini zikretmesi olabilir. Ancak ne konunun ele alındığı pasajda ne de kaynakçada Süyûtî'ye ve eserlerine tarafımızca rastlanmamıştır.²⁸

Fârâbî (öl. 339/950), "Vahiy ve Meleğin Görünmesi" başlığı altında peygamberin vahyi alma keyfiyetine değinmektedir. Ona göre peygamber vahye hazır hale getirilmektedir.²⁹ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre de ontolojik bir geçiş söz konusudur. Bununla beraber Fârâbî, Sivâsî'nin zikrettiği minvalde bir geçişten söz etmemektedir. Kanaatimizce ilgili görüş ilk olarak Zerkeşî'de bulunmaktadır. Ancak Sivâsî'nin ondan nakledip nakletmediği kesin bir bilgi değildir. Öte yandan ikisinin de konuyu aynı ibareyle ele almasından akla iki ihtimal gelmektedir. Birincisi, Sivâsî'nin doğrudan Zerkeşî'den ilgili pasajı almasıdır. Diğeri, her iki müellifin beslendiği kaynağın aynı olmasıdır. Bunların yanı sıra tefsir kaynaklarında ilgili meseleyle -tespit ettiğimiz ölçüde- ilk defa sekizinci yüzyılda karşılaşılmaması ve bir filozofun bu meseleyi dördüncü yüzyılda gündeme getirmesi temelde bu bahsin felsefî olmasıyla yorumlanabilir.

2.3. Nüzûl Keyfiyeti

Sivâsî, nüzûl keyfiyetinde ihtilaf olduğunu zikretmekte ve iki görüş aktarmaktadır. Birincisi, Kur'ân'ın herhangi bir intikal/vasıta olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbine zuhûr etmesidir. Bu mana, "نزل على فلان سرور و نزل على فلان غم" (Falancaya sürur indi (mutlu oldu) ve falancaya keder indi (hüzünlendi).) ifadelerinde olduğu gibi "نزل" fiilinin vasıtasız zuhûr etmek anlamıyla alakalıdır. İkincisi, mekândan münezzeh olan Allah, semada Cibrîl'e kelamını algılatmış ve kelamının Cibrîl'in zihninde netlik kazanmasını sağlamıştır. Ardından Cibrîl semadan yeryüzüne gelerek Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın kıraatini öğretmiştir. Her iki surette de Allah'ın (ezelî) kelamı açısından (doğrudan) bir intikal yoktur.³⁰ Zerkeşî aynı ifadeleri zikretmekte ancak intikalın olup olmadığına değinmemektedir.³¹

3. Te'vîl – Tefsir

Sivâsî, tefsir, te'vîl ve aralarındaki farkı bilmenin müfessir için gereklilik olduğunu söylemiştir.

²³ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/229.

²⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men asarahum min zevî's sultânî'l-ekber* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1408), 1/115.

²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/156.

²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb; Râgıb İsfahânî, Müfredâtü'lfâzî'l-Kur'ân*, thk. Âdil b. Ali eş-Şidî (Riyad: Daru'l-Vatan, ts.); Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemrân el-İclî (Beyrut: Müessesetü'l-Eşraf, ts.); Hafîb el-İşkâfî, *Dürretü't-te'vîl ve ğurretü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401) İlgili kitap her ne kadar İşkâfî'ye nispetle basıldıysa da araştırmacılar İsfahânî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bk. Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

²⁷ Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi tecrîdî'l-a'kâid*, thk. Eşref Altaş, Muhammed Ali Koca, Salih Günaydın, Muhammed Yetim (İSAM Yayınları, 2020).

²⁸ Halil Aldemir, "Vahiy Sırasında Hz. Peygamber'in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2015), 17-26.

²⁹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türki el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, thk. Albîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 114-117.

³⁰ Sivâsî, *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/21.

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/229.

Ardından Tefsiri şöyle tanımlamıştır: “Tefsir, sözlükte "الكشف و الإظهار" (açmak, açığa çıkarmak) anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise, âyetin manasını, şe'nini (شأن), kıssasını ve sebab-i nüzûlünü muradın net anlaşılacağı bir lafızla açıklamaktır.” Müellif tefsirin istilâhî tarifinde شأن ifadesini kullanmaktadır.³² İlgili ifadeyi Begavî (öl. 516/1122) ve Zerkeşî de tefsiri ele alırken tercih etmiştir.³³ شأن, sözlük anlamı açısından durum, olay, kafatasındaki kemiklerin buluşma yeri ve kasıt/amaç gibi anlamlara gelmektedir.³⁴ Bu pasajda Sivâsî'nin شأن lafzını kasıt/amaç manasında kullanması muhtemeldir. Nitekim tarifte durum ve olay anlamlarını karşılayacak kısya ve sebab-i nüzûl kavramları bulunmaktadır. “Kafatasındaki kemiklerin buluşma yeri” manasını burada düşünmek yersiz olacaktır.

Müellif, tefsirin ardından te'vîle değinmiştir. Ona göre te'vîl sözlükte “bir şeyi döndürmek”: istilahta “âyeti zâhir manasından Kur'ân ve sünnete uygun muhtemel manalarından birine yönlendirmek” anlamındadır. Tefsir ve te'vîli ele aldıktan sonra hem yapılan tariflere örnek getirmekte hem de aralarındaki farkı zikrettiği örnek üzerinden açıklamıştır. Şöyle ki: “يُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ” âyetinin³⁵ “kuşun yumurtadan çıkarılması” şeklindeki izahı, tefsir; “müminden kâfirin ya da alimden cahilin çıkarılması” tarzındaki izahı, te'vîldir.” Sivâsî bu pasaja tefsirde rivâyete ihtiyaç duyulduğunu ve bu ihtiyacın önemini ifade eden rivâyetler de eklemektedir. Dolayısıyla ona göre tefsir doğrudan rivâyet perspektifinden yapılmaktadır.³⁶

Zikredilen bilgiler ışığında Sivâsî'nin tefsiri tarifi, Zerkeşî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'den naklettiği tefsirin tarifiyle büyük oranda benzerdir.³⁷ Öte yandan müellifin tefsiri tarifinden ve örneklemesinden her âyetin tek bir tefsirinin olabileceğini iddia ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu düşüncesi Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) konu hakkındaki görüşüyle örtüşmektedir. Nitekim Mâtürîdî her âyetin tek bir anlama gelecek şekilde tefsirinin olabileceğini açıkça söylemiştir.³⁸ Bunların yanı sıra Sivâsî, tefsir ve te'vîlin tanımlamalarını yaparken tarif yerine "حد" (had) lafzını kullanmıştır.³⁹ Mantıkçılara göre ilgili kavram “bir şeyin mâhiyetine/künhüne vâkıf eden tariftir.”⁴⁰ Bu pencereden bakıldığında müellifin böyle bir iddia içerisinde olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu ifadenin yer yer mâhiyete vâkıf etsin veya etmesin her çeşit tarif için kullanıldığı da unutulmamalıdır.

Sivâsî, tefsire örnek olarak "يُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ" âyetini zikretmiştir. Dolayısıyla ilgili âyetin rivâyet açısından tek yorumu “kuşun yumurtadan çıkarılması” tarzında olmalıdır. Ancak araştırmalarımız ölçüsünde durum böyle değildir. İlgili açıklamamız öncesinde şunu belirtmek gerekir ki söz konusu âyet, Sivâsî'nin tefsirinden anlaşıldığı üzere Rûm sûresindeki on dokuzuncu âyetin bir bölümüdür. Nitekim o, sadece Rûm suresindeki pasajı mukaddimede zikrettiği şekilde açıklamaktadır.⁴¹ Buna karşın İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), Sa'lebî (öl. 427/1035), Begavî, İbn Atıyye (öl. 541/1147) ve Râzî (öl. 606/1210) gibi müfessirler “kuşun yumurtadan çıkarılması” tefsirini Âl-i İmrân suresinin yirmi yedinci

³² Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/21.

³³ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/46; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/148.

³⁴ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 5/2142; Kasıt/amaç manası için bk. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebü tahkîki't-türâs fi Müessesetü'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1208.

³⁵ Rûm 30/19.

³⁶ Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/21-22.

³⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/46; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/148.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 1/349.

³⁹ Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/21.

⁴⁰ Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 28.

⁴¹ Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 3/268.

âyetindeki "و تخرج الحي من الميت" ifadesi için ihtimaller arasında zikretmişlerdir.⁴² Bununla beraber Râzî, Rûm Sûresi'nde de Âl-i İmrân'daki açıklamalarını tekrar etmiştir.⁴³ Sivâsî de Âl-i İmrân'daki bölümde söz konusu tefsirle beraber bir çok ihtimal zikretmiştir.⁴⁴ Görülen o ki Sivâsî açısından Rûm suresindeki pasaj ile Âl-i İmrân suresindeki pasaj arasında bir fark vardır. Bu fark sebebiyle o, Rûm suresinde tek izahta bulunmuş ve mukaddimesinde söz konusu izahı tefsir olarak vasıflamıştır. Sivâsî öncesinde Zemahşerî de (öl. 538/1144) Rûm suresindeki ilgili bölümü sadece "kuşun yumurtadan çıkarılması" şeklinde beyan etmiştir.⁴⁵ *El-Keşşâf*'ın müellifin yaşadığı döneme ve coğrafyaya etkisi⁴⁶ göz önünde bulundurulursa müellifin Zemahşerî'nin etkisinde kalarak ilgili iddiayı savunduğu söylenebilir. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki: Sivâsî ilgili pasajlarda yaptığı izahların birini tefsir diğerlerini de te'vîl sadedinde zikretmiş olabilir.

"يخرج الحي من الميت" âyetinin rivâyet açısından tek bir şekilde açıklanıp açıklanamayacağı ve bu açıklamanın "kuşun yumurtadan çıkarılması" olması konusuna odaklanalım. Taberî (öl. 310/923) ne Rûm suresindeki ne de aynı manayı ifade eden diğer âyetlerdeki pasajlarda söz konusu tefsiri zikretmiştir. Buna karşın Sivâsî'nin te'vîl olarak nitelendirdiği "müminden kâfirin çıkarılması" yorumunu Hz. Peygamber, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Selman-ı Fârisî'ye (öl. 36/656 [?]) farklı isnatlarla nispet etmektedir.⁴⁷ İbn Ebû Hâtim, "müminden kâfirin çıkarılması" yorumuna ek olarak müellifin gündeme getirdiği izahı, naklettiği dört görüş arasında zikretmiş ve İkrime'ye (öl. 105/723) isnat etmiştir.⁴⁸ Serdedilen bilgiler ışığında Sivâsî'nin iddia ettiği gibi rivâyet açısından tek bir açıklamadan söz etmek mümkün değildir. Bununla beraber Sivâsî'ye sadece bir rivâyetin ulaşması ya da rivâyetlerden sadece gündeme getirdiğini sahil görmesi de muhtemeldir. Öte yandan İbn Atıyye, söz konusu ifadeyle ilgili yapılan yorumlamaları temsil olarak nitelendirmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla ona göre yapılan açıklamaların tamamı ilgili pasajın manası değil tasviridir. Bu pencereden bakıldığında Sivâsî'nin tefsiri tarif ederken "âyetin manasını açıklamayı" gündeme getirip böyle bir örnek zikretmesi eleştirilebilir mahiyettedir.

Söz konusu misalin ardından Sivâsî, te'vîl için semâa gerek olmadığını iddia etmiştir.⁵⁰ Kanaatimizce gündeme getirdiği semâ, salt aktarmaktan ibarettir. Zira ifadelerinin devamında "bir kimsenin Kur'ân âyetlerinin üslubunu ve Arap dili açısından vecihlerini bilmeksizin aktarım yoluyla tefsir yapabileceğini" Ebû'l-Leys Semerkandî'den (öl. 373/983) nakletmiştir. Söz konusu ifadelerdeki aktarımı, "semâ yoluyla tefsirin cevâzi" ile yorumlamıştır. Dolayısıyla salt aktarımı, semâ ile açıklamıştır. Öte yandan o, âyetlerin üslubunun ve Arap dili açısından vecihlerinin bilinmesini te'vîlin şartları arasında saymıştır. Ayrıca ona göre te'vîl yapılabilmesi için Allah'ın basîret nuru vermesi

⁴² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999), 2/627; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 3/46; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/24; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gıratî İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut, 2001), 1/418; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 8/191.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/89.

⁴⁴ Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/149.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/472.

⁴⁶ İddia edilen etki hakkında detaylı bilgi için bk. Mesut Kaya, *Tefsîr Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 156.

⁴⁷ Taberî'ye göre üçüncü olarak gündeme getirdiğimiz isnadın Selman-ı Fârisî 'ye mi yoksa İbn Mesûd'a mı nispet edildiği bilinmemektedir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/6/306-308 İbn Ebû Hâtim Taberî'nin naklettiği söz konusu isnadı doğrudan Selman-ı Fârisî'ye nispet etmiştir. Bundan dolayı çalışmamızda söz konusu görüş sadece Selman-ı Fârisî'ye nispetle ele alınacaktır. bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/626.

⁴⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/627.

⁴⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 1/418.

⁵⁰ Sivâsî, *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/21.

gerekmektedir. Böylece insan, Kur'ân'ın esrarını ve kapalı âyetlerini anlamaya muvaffak olacaktır. Ona göre ilgili gereklilik Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a yaptığı "Allah'ım onu dinde derin kıl ve ona te'vili öğret!" duasıyla irtibatlıdır.⁵¹

Müellif, Kur'ân'ın manalarının çokluğunu ve bu manaları Allah'ın basîret vermediği kimselerin anlayamayacağını Hz. Ali'nin şu sözünü delil getirerek vurgulamıştır: "Eğer isteseydim Fatîha'yı yetmiş deve yükünce (yazıyla) tefsir ederdim." *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*'in tahkîkinde temel eserlerde Hz. Ali'ye nispet edilen bu söylemin bulunmadığı ifade edilmektedir.⁵² Araştırmalarımızda ilgili ifadenin Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) tarafından Râzî'ye nispet edildiğini gördük. Nitekim o, bu ifadenin Râzî ve İbnü'n-Nakîb Makdisî (ö. 698/1298) tarafından Hz. Ali'ye isnat edildiğini iddia etmiştir.⁵³ Ancak tarafımızca Râzî'nin ve Makdisî'nin böyle bir nakilde bulunduğu tespit edilememiştir. Bununla beraber Râzî, Hz. Ali'den nakletmeksizin Fâtîha Sûresi'nden on bin mesele istinbât edilebileceğini söylemektedir.⁵⁴ Muhammed Hüseyin Zehebî ise (öl. 1917) ilgili söylemi mevzû olarak vasıflandırmaktadır.⁵⁵

Sivâsî, te'vîl yapabilmenin şartlarından birini Allah'ın basîret nuru vermesi olarak belirlemekte dolayısıyla sûfî çizgide bir açıklama yapmaktadır. Onun Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden olduğu göz önünde bulundurulursa iç dünyasındaki düşüncelerini eserine yansıtması muhtemeldir. Ancak tarikata ne zaman intisap ettiği kesin olarak bilinmediğinden bu noktada kesin bir yargıya varmak zordur. Günümüze kadar Sivâsî hakkında yapılan araştırmalar, tefsirinde tasavvufî söylemlerin bulunmadığı; bu sebeple tefsirini tarikata intisabından önce yazdığı yönünde kanaat bildirmektedir.⁵⁶ Ancak mukaddimesinde te'vîl yapabilme şartlarından birini "Allah'ın basîret nuru vermesi" olarak belirlemesi, Sivâsî'nin tefsirini tasavvufa intisabından sonra yazdığı ihtimalini akıllara getirmektedir.

Sonuç

Sivâsî'nin hayatı hakkında yeterli bilginin bulunmaması hayatı ve ilmî kişiliği üzerinden araştırma yapmayı ve yorumlamalarda bulunmayı zorlaştırmaktadır. Bununla beraber kaleme aldığı tefsirin günümüze kadar ulaşması onun hakkında yapılacak çalışmalara fikir vermektedir. Sivâsî Dokuzuncu yüzyılda vefat etmesine rağmen mukaddimesinde, mukaddime geleneğinden farklı konulara değinmektedir. Buradan hareketle onun -bu konu özelinde- tefsir mukaddimleri geleneğine doğrudan bağlı kalmaksızın özgün bir üslup ortaya koyduğu söylenebilir.

Müellif, inzâl konusunu ele alırken bütün görüşlere temas etmeyeceğini kullandığı üslupla ihsas ettirmiştir. Bu durum mukaddimesindeki ifadelerin üzerinde düşünülerek seçildiğini gözler önüne sermektedir. Öte yandan inzâlî müstakil olarak aldığı mukaddimesinde kriterleri doğrultusunda gelenekte bulunan görüşleri aktarmıştır. Ancak ilgili konuyu tefsir ameliyesinde gündeme getirirken sadece bir görüşü zikretmiştir. Dolayısıyla bir konuyu müstakil ele alırken benimsediği üslup ile kendi görüşünü beyan ederken benimsediği üslup birbirinden farklıdır. Öyleyse Sivâsî iki makamı bir görmemekte ve makama göre üslup tercih etmektedir. Ayrıca tefsir yaparken "Kur'ân'ın tek bir seferde Levh-i mahfûz'dan Beytulizze'ye indiği; oradan da Cibrîl'in tencîmî olarak Hz. Peygamber'e âyetleri inzâl ettiği" görüşünü zikretmesinden hareketle bu görüşü tercih ettiği düşünülebilir.

Müfessir, inzâlî ve tenzîlî açıklarken faal akıl ve ontolojik geçişlerden söz etmiştir. İlgili ifadeler, felsefe

⁵¹ Sivâsî, *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/22.

⁵² Sivâsî, *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*, 1/22.

⁵³ Ebü'l-Hasen Nürüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 4/1459.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 1/21.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/68.

⁵⁶ Arslan, "Şihâbuddin es-Sivâsî ve Uyunu't-Tefsîr'indeki Metodu", 195; Dartma, "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri", 144; Sülün, "Şehâbeddin Sivâsî", 38/418-420.

ve tasavvuf erbabı tarafından kullanılmıştır. Söz konusu lafızları tercihinden Sivâsî'nin çok yönlülüğü açıkça görülmektedir. Ayrıca te'vîl için "Allah'ın basîret nuru vermesinin gerekliliği" söylemi onun tasavvuf yönünü göstermektedir. Ne kendi eserlerinde ne de onun hayatını konu eden pasajlarda tefsirini tasavvuftan önce mi yoksa sonra mı telif ettiği sorusunun cevabı yoktur. Ancak vurguladığımız terimsel ifade tercihleri ve te'vîl şartlarından birini söz konusu şekilde zikretmesi, tefsirini tasavvufa intisabından sonra yazdığına işaret etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnatî. *Melâkû'l-te'vîlî'l-kâtî' bizî'l-ilhâd ve'ta'tîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Aldemir, Halil. "Vahiy Sırasında Hz. Peygamber'in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2015), 17-26.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 2002.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Arslan, Şükrü. "Şihabuddin es-Sivasi ve Uyunu't-Tefâsir'indeki Metodu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Dergisi* 11 (1993), 122-135.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. Dâru Taybe, 4. Basım, 1997.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1987.
- Dartma, Bahattin. "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbüddin es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2001), 7-16.
- Duman, M. Zeki. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Ebû'l-Leys Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1418.
- Edirnevî, Ahmed b. Mehmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Huzzî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1417.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzuğ et-Türkî el-. *el-Medînetü'l-fâzıla*. thk. Albîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebü tahkîki't-türâs fi Müessesetü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hatîb el-İskâfî. *Dürretü't-te'vîl ve gurretü't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 4. Basım, 1401..
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnatî. *el-Muharrarü'l-vecîz*. thk. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrut, 1. Basım, 2001.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1999.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men asarahum min zevi's sultânî'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2. Basım, 1408.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tefsîru's-Şeyhi'l-Ekberi'l-Ârifi billâhi teâlâ el-Allâme Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-. *el-İ'tikâdât*. thk. Şemrân el-İclî. Beyrut: Müessesetü'l-Eşraf, 1. Basım, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-. *Tefsîru Râğıb*. thk. Muhammed Abdülaziz. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1. Basım, 1420.
- İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-. *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi tecrîdî'l-a'kâid*. thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın, Muhammet Yetim. İSAM Yayınları, 2020.
- İsfahânî, Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Âdil b. Ali eş-Şidî. 4 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, ts.
- Kara, Ömer. "Râğıb el-İsfahânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Abdulmenaf. *Şihâbüddîn Sivâsî ve Cezzâbü'l-Kulûb Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-kur'ân*. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-misriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*. thk. Mecdî Bâslûm.

- Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Molla Fenârî. *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.
- Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî. *Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Sivâsî, Şehâbeddin. *'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i-s-semâsîr*. thk. Bahattin Dartma. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 2006.
- Sülün, Murat. "Şehâbeddin Sivâsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/418-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Taşköprizâde Ahmed Efendî. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Ünal, Zeki. "Cebrâil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1. Basım, 1957.



Zeydî Hadis Geleneğinde Kırk Hadis (Erbeûn) Derlemelerinden Örnekler

Examples from Forty Hadith (Arba'Ûn) Collections in the Zaydi Hadith Tradition

Semih YOLAÇAN

Dr., TC. Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
e-posta:semihyolacan26@gmail.com
Orcid: 0000-0001-8917-002X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Yolaçan, Semih. "Zeydî Hadis Geleneğinde Kırk Hadis (Erbeûn) Derlemelerinden Örnekler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 151-170. <https://doi.org/10.34085/buifd.1545479>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

İslam âlimleri, hadis ve sünnete verdikleri önemi çeşitli faaliyetlerle ortaya koymuştur. Bu faaliyetlerden biri, geniş bir konu yelpazesi sunan kırk hadis edebiyatıdır. "Kırk hadis" terimi, Arapça'da "erbeûn hadis", Farsça'da ise "çihil hadis" olarak bilinmektedir. Zeydiyye mezhebi de bu literatüre değer veren topluluklardan biri olup, Zeydî âlimler, Hz. Peygamber'in hadislerini derleyip yorumlayarak, hem mezheplerine özgü ilmî birikimi hem de İslâm dünyasının genel hadis literatürüne katkıda bulunmuşlardır. Zeydî hadis âlimleri, özellikle mezhebinin siyasi ve ilmî görüşlerini savunmak için kırk hadis geleneğine büyük önem vermiştir. Bu bağlamda, Zeydiyye kırk hadis literatürü, hem dinî öğretileri aktarma hem de mezhep kimliğini güçlendirme amacı taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı, Zeydiyye mezhebi muhaddislerinin kırk hadis edebiyatına katkılarını, bu eserlerin yazılış amaçlarını, konularını ve kaynaklarını incelemektir. Türkiye'de bu alanda pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen, Zeydî kırk hadis edebiyatı üzerine yeterli araştırma bulunmamaktadır. Bu makale, Zeydî müelliflere ait kırk hadis eserlerini tanıtacak ve bu eserlerin ilmî gelişmelere ne ölçüde katkıda bulunduğunu tartışacaktır. Makalede ele alınacak olan Zeydî hadis literatüründe mevcut on bir eserden yedisinin metni erişilebilir durumdadır ve Zeydî muhaddislerin kırk hadis literatüründeki yerini ve katkılarını anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu eserlerde, hadislerin güvenilirliği ve içerikleri bakımından Zeydiyye mezhebine özgü yorumlara da ulaşmak mümkündür. Zeydî kırk hadis eserlerinin yazılış amacı, dinî bilgilendirme ve ahlâkî öğretimin yanı sıra mezhepler arası farklılıkları da açıklığa kavuşturmak olarak öne çıkmaktadır. Zeydî kırk hadis eserlerinin analizi, hem Zeydî hadis edebiyatının tarihsel gelişimini aydınlatacak hem de bu alandaki ilmî çalışmaların kapsamını genişletecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zeydiyye, Zeydî Muhaddisler, Kırk hadisler, Zeydî Kırk Hadis Edebiyatı.

Abstract

Islamic scholars have demonstrated the importance they place on Hadith and Sunnah through various activities. One such activity is the literature of forty Hadiths, which encompasses a wide range of topics. The term "forty Hadith" is known as "arba'ûn hadîth" in Arabic and "çihil hadîth" in Persian. The Zaydi school of thought is one of the communities that value this literature, and Zaydi scholars have compiled and interpreted the Hadiths of the Prophet Muhammad, contributing to both their sect's scholarly heritage and the broader Hadith literature of the Islamic world. Zaydi Hadith scholars have particularly emphasized the tradition of forty Hadiths to defend the political and scholarly views of their sect. In this context, the Zaydi forty Hadith literature serves the dual purpose of transmitting religious teachings and strengthening sectarian identity. In the context of the practical application of the Sunnah, forty Hadith literature has also been valued in teachings outside of the Ahl al-Sunnah. The aim of this study is to examine the contributions of Zaydi scholars to the literature of forty Hadiths, as well as the purposes, subjects, and sources of these works. Despite numerous studies conducted in this field in Turkey, there is a lack of sufficient research on Zaydi forty Hadith literature. This article will introduce the works of Zaydi authors related to forty Hadiths and discuss the extent to which these works have contributed to scholarly developments. Among the eleven existing works in the Zaydi Hadith literature to be addressed, the texts of seven are currently accessible and are significant for understanding the position and contributions of Zaydi scholars in the forty Hadith literature. In these works, it is also possible to find interpretations specific to the Zaydi sect regarding the reliability and content of the hadiths. The purpose of writing Zaydi forty Hadith works is not only to provide religious education and ethical teaching but also to clarify inter-sect differences. Analyzing Zaydi forty Hadith works will illuminate the historical development of Zaydi Hadith literature and expand the scope of scholarly studies in this field.

Key Words: Hadith, Zaydiyyah, Zaydi Scholars, Forty Hadiths, Zaydi Forty Hadith Literature.

Giriş

İslam âlimleri, ikinci teşri kaynağı olarak kabul edilen hadis/sünnete verdiği önemi, hıfz, kitabet, tashih, tasnif, cem, tahkik, talik, şerh gibi birçok faaliyetle gözler önüne sermiştir. Bu faaliyetlerden biri de içerik yelpazesi çok geniş olan kırk hadis edebiyatıdır. Muhtelif konulara dair çoğunlukla kırk rivayeti içeren eserlerin genel adı olan “kırk hadis”, Arapça’da *erbeûn hadis*, Farsça’da *çihil hadis* olarak tabir edilmektedir.¹ Kırk hadis derlemesi, günümüze ulaşmamakla birlikte ilk olarak Abdullah b. Mübarek’e (ö. 181/717) dayandırılmaktadır. Bu sebeple bu tür eserlerin hicrî ikinci asırda, tebeü’ t-tâbiîn döneminde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.² Günümüze ulaşan en eski kırk hadis derlemesi ise Hasan b. Süfyân en-Nesevî’ye (ö. 303/916) ait olan ve kırk beş rivayetten teşekkül eden *Kitâbü’l-erbeûn* adlı eserdir.³ Bunun yanında en-Nevevî’ye (ö. 676/1277) ait, *el-Erba’ûne’n-Neveviyye* adlı kırk iki rivayetten oluşan eser, kırk hadis literatüründe, birçok tercüme ve şerh çalışmalarına konu edilen, dolayısıyla en meşhur olanıdır.⁴ Kırk hadis edebiyatının oluşmasındaki en büyük etken hiç şüphesiz Hz. Peygamber’e nispet edilen, dinî konularda ümmet için kırk hadis ezberleyenlere vadedilen müjdeler olmalıdır. “Kim dinî konulara dair ümmetim için kırk hadis ezberlerse...” şeklinde başlayan hadis, bazı rivayette ahiret gününde Allah’a fakih ve âlim olarak kavuşmayı vadederken,⁵ diğerinde Hz. Peygamber’in şefaati,⁶ bir diğerinde ise dilediği kapısından cennete girebilmeyi⁷ vadetmektedir. Her ne kadar hadis, birçok tarikten rivayet edilse de hadis otoriteleri bu rivayetlerin zayıf olduğu görüşünde birleşmektedir.⁸ Bu sebeple olmalıdır ki kırk hadis edebiyatının en meşhur örneğine sahip en-Nevevî, kitabı yazma sebebi olarak, “Her ne kadar ilim adamları fezâil konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceğini söyleseler de ben bu hadise itimat etmiyorum. Benim itimat ettiğim rivayet Hz. Peygamber’in, ‘Sözlerimi işiten, iyice kavrayan ve işittiği gibi aktaran kişinin Allah yüzünü ak etsin.’ rivayetidir.” açıklamasını yapmaktadır.⁹

Sünnetin pratik hayata aktarılması konusundaki işlevselliği de göz önüne alındığında Ehl-i Sünnet geleneğinin dışındaki öğretilerde de kırk hadis alanında eser vermeye önem verildiği görülmektedir. Çalışmamızın amacı, “Bu öğretilerden ve köklü bir geleneğe sahip olan Zeydiyye mezhebi muhaddisleri, kırk hadis edebiyatına katkıda bulunmuş mudur? Bulduysa bu eserlerin yazılış amacı ve konusu nelerdir? Bu eserlerin kaynakları nelerdir? Bu alandaki eserler üzerine şerh ve tahkik çalışmaları var mıdır?” gibi sorulara cevap bulmaktır. Kırk hadis literatürü konusunda makale, yüksek lisans ve doktora düzeyinde olmak üzere ülkemizde çok sayıda çalışma yapıldığı

¹ Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022.), 25/466.

² Raşit Küçük, “Abdullah b. Mübarek”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/122-124.

³ Muhammed b. Nasir el-Acmî tarafından 1993 yılında Beyrut’ ta neşredilmiştir. Bk. Mustafa Ertürk, “Hasan b. Süfyân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 352-353.

⁴ Kandemir, “Kırk Hadis”, 25/467; M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/45-49.

⁵ Rânehurmuzî Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-ravî ve’l-vâî* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1404), 1/172; Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer Darekutnî, *el-İlelû’l-vâride fi ehadisi’n-Neveviyye* (Riyad: Dâru Tîbe, 1985), 6/33.

⁶ İbn Abdülber el-Kurtûbî, *Câmiu beyani’l-ilmî ve fadlihi* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1994), 1/193; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdadî, *Şerefu ashâbi ehli’l-hadis* (Ankara: Daru İhyai’s-Sünneti’n-Neveviyye, ts.), 1/20.

⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1988), 4/189.

⁸ İbn Dakik el-îd, *Şerhu’l-erbeûn en-Neveviyye* (b.y.: Müessesetü’r-Reyyân, 2003), 17.

⁹ İbn Dakik el-îd, *Şerhu’l-erbeûn en-Neveviyye*, 19-21.

görülmektedir.¹⁰ Yüksek lisans düzeyindeki eserlerden biri Enes Akhan'a ait olan "Şîa'da Kırk Hadis Kültürü" başlıklı çalışmadır. Çalışmada Sünnî kırk hadis literatürüne değinildiği gibi İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şîa'sına ait on yedi adet "kırk hadis" eseri ele alınmıştır. Eserler, şekil ve muhteva bakımından tanıtılmış, Ehl-i Sünnet çizgisinde yazılmış eserlerle benzerliklerinin veya farklılıklarının ve bu eserlerdeki rivayetlerin Şîî dünyasındaki temel hadis kaynakları olan Kütüb-i erbaa içerisindeki hadislerle benzerliğinin ortaya konulması hedeflenmiştir.¹¹ Çalışmada İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şîa'sına ait eserler ele alınmış olduğundan Şîa'nın bir kolu olan Zeydiyye mezhebine ait çalışmalar, tezin kapsamı dışında tutulmuş olmalıdır. Zeydî hadis edebiyatı içerisindeki kırk hadis konulu eserler hakkında herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu sebeple konunun ilk defa ele alınıyor olması, bundan sonra yapılacak çalışmalara öncülük teşkil etmesi açısından önemlidir. Zeydî müellif ve eserlerinin tanıtıldığı kaynaklarda bu geleneğe ait on bir eserin olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu eserler içinden yedisinin metnine ulaşılabilmektedir. Metnine ulaşılan eserler çerçevesinde yukarıda belirtilen sorulara cevaplar verilmeye çalışılacaktır. Kaynaklarda bilgisine ulaşılan Zeydî kırk hadis eserlerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Zeyd b. Abdullah b. Mesud el-Hâşimî (ö. 4/10. asır [?]) *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*.¹²

El-Hasen b. Ali es-Saffâr (ö. 5/11. asır [?]), el-Erbâin fî fedâilî emiri'l-mü'minin.¹³

Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 532/1138) *Silsiletü'l-ibrîz bi's-senedi'l-aziz*.¹⁴

Şemsüddin Ca'fer b. Ahmed Abdüsselam (ö. 576/1182) *el-Erbeûne'l-hadisü'l-Ca'feriyye (el-Aleviyye)*.¹⁵

Bahaüddin Ali b. Ahmed el-Ekva' (ö. 7/13. asır [?]) *Kitabü'l-ahbari'l-erbaîn el-vesiletü ilâ Rabbi'l-alemîn min fedâli Ali emiri'l-mü'minîn*.¹⁶

Safiyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hemedâni (ö. 702/1303) *el-Erbeûne'l-Yemeniyye fi hadisi'n-Nebeviyye*.¹⁷

¹⁰ Bunlardan bazıları şu çalışmalardır: Mehmet Askin'ın 1989 yılında yazdığı "Darekutni'nin kırk hadis" adlı eseri, Hikmet Gültekin'in 1996 yılında yazdığı "İsmail Hakkı Bursevi Kırk Hadis Şerhi Transkripsiyonu ve Hadislerin Tahric ve Tenkid Kitiği (İlk Yirmi Hadis)" adlı çalışması, Kahraman Bulurcu'nun 2004 yılında yazdığı "Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri (Kırk Hadisler Örneği)" başlıklı eseri, Thair Alatalla tarafından 2022 yılında yazılmış "Osmanlı Döneminde Zikir ve Duayla İlgili Kırk Hadisler: İbrahim Fıtrî Efendi'nin Tuhfetü'n-Nebî ve Mustafa Dâyezâde'nin ez-Zikru'l-Cemil'inin Tahkik ve Tahlilî" başlıklı eseri yüksek lisans alanında yapılan çalışmalardır. İdris Söylemez'e ait "Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)" ve Cavit Erdem'e ait "Osmanlı'da Türkçe Yazılmış Matbu Kırk Hadislerin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi" başlıklı çalışmalar ise doktora alanında yapılmıştır.

¹¹ Enes Akhan, *Şîa'da Kırk Hadis Kültürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹² Hayrettin Zirikli, *el-Âlâm* (b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 3/59.

¹³ Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sekafiyye, 1999), 337.

¹⁴ Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye* (Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992), 94.

¹⁵ Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye*, 94.

¹⁶ el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye*, 653.

¹⁷ Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye*, 95.

Mansûr-Billah Kasım b. Muhammed (ö. 1029/1620) *el-Erbeûne'l-hadisü't-tâlibiyye*.¹⁸

İsmail b. Kâsım el-Hasenî'nin (ö. 1087/1676) güzel ahlakın faziletine dair derlediği *el-Erbeûne hadisen fi mehasini'l-ahlâk*.¹⁹

es-Seyyid Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. el-Hasenî es-San'ânî (ö. 1099/1688) *el-Erbeûne hadisen muttasile'l-esânîd*.²⁰

Kâdî, allame Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765) *Tuhfetü'l-ihvan fi fadli kelimeti'l-iman*.²¹

Muhammed b. Hasan el-Ucrî (ö. 1431/2010) *el-Bürûcu'l-madiyye fi'l-erbeûne'l-hadisi'n-Nebeviyye*.²²

Adına ulaşabildiğimiz bu eserler, Zeydî hadis ulemasının kırk hadis literatüründen bigâne kalmadığının bir göstergesidir. Elbette ulaşamadığımız eserler de vardır. Bu eserlerin müellif bilgilerine bakıldığında en eski eserlerin hicrî dördüncü asra ait olduğu görülmektedir. Günümüze ulaşan en eski kırk hadis kitabının müellifinin Hasan b. Süfyân en-Nesevî (ö. 303/916) olduğu bilgisi dikkate alındığında Zeydî muhaddislerin ilmî hareketlere uzak kalmadığını ve ilmî gelişmelere ayak uydurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Makalenin bu bölümünde yukarıda zikredilen eserlerden metnine ulaşabildiklerimiz hakkında bilgi verilecektir.

1. Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî (ö. 4/10. asır [?]), Erbeûne hadisen es-Seylakiyye

Müellif Zeyd b. Abdullah b. Mes'ûd el-Hâşimî, ömrünün yarısını Basra'da geçirmiştir. Hayatının diğer yarısında Re'y'de ikamet ettiği ve sonra Horasan'a gittiği bilgisi verilmiştir. Felsefeye ilgisi vardır. İhvanü's-Safâ risalelerinde katkısı olduğu söylene de bu uzak bir ihtimaldir. Zira bu risaleler hicrî 3. asırda telif edilmiştir. O ise dördüncü asırda yaşamıştır. Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) Zeyd b. Abdullah'ı cerh ettiği görülmektedir.²³ Fakat Muhakkik el-Izzî bunun bir ön kabulden kaynaklandığını söyler. Bu kırk hadis eserinden başka *Cevâmiu islâhi'l-mantık* adlı bir eseri daha vardır.²⁴

Abdurrahman Hamûd el-Izzî tarafından tahkîki yapılan eser, Sa'de'de Merkezü't-Tevhid ve'l-Adl li'd-Dirâsâti ve'l-Bühûs ve't-Tahkîk tarafından 2002 yılında neşredilmiştir. Muhakkik el-Izzî, kırk hadis çalışmalarını, hadis ilmine yapılan en önemli hizmetlerden biri olarak değerlendirmektedir.

¹⁸ Bu eserin el yazması nüshasına ulaşmak için bk. (Mektebetü'l-imam Zeyd b. Ali ZA: 508-03) <https://elibrary.mara.gov.om/en/imam-zaid-library/cultural-foundation-library/book/?id=13921#book/21> (14.08.2024)

¹⁹ Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye*, 93.

²⁰ Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye*, 95.

²¹ Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye*, 95.

²² Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, *Müellefâtî'z-Zeydiyye* (Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992), 95.

²³ Bu cerh kırk hadisün faziletine dair rivayetle ilgilidir. Bk. Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl* (Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1963), 2/104; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1971), 2/508.

²⁴ Hayrettin Ziriklî, *el-Âlâm*, 3/59. Ziriklî'nin verdiği bilgiye göre Zeyd b. Abdullah ve arkadaşları Yunan felsefesi ve şeriat intizam edildiğinde kemale ulaşılacağını düşünmektedir. Zeyd b. Abdullah b. Mesud el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, thk. Abdurrahman Hamûd el-Izzî (Sa'de: Merkezü't-Tevhid ve'l-Adl li'd-Dirâsâti ve'l-Bühûs ve't-Tahkîk, 2002), Muhakkikin mukaddimesi, 10-12.

Ardından bu çalışmaları Hz. Peygamber'in, "Kim ümmetim için din ile alakalı konularda kırk hadis ezberlese kıyamet gününde Allah'a alim ve fakih olarak ulaşır." ve "Kim ümmetim için din ile alakalı konularda kırk hadis ezberlese kıyamet gününde fakih ve ulema zümresi içerisinde haşrolur." müjdelerine nail olma vesilesi olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, zikredilen rivayetlerin Zeydî ulema tarafından da dikkate alındığının bir ifadesi olmalıdır. Hamûd el-Izzî, Zeydî muhaddisler tarafından derlenmiş bizim yukarıda sıraladığımız eserler arasındaki dört eseri zikrederek Zeydî ulemanın kırk hadis çalışmasına verdiği öneme dikkat çekmek istemiştir.²⁵

Eserin "es-Seylakiyye" diye adlandırılmasının sebebi râvilerinden birinin el-Hasen b. Mehdî es-Sîlkî olmasıdır. Muhakkikin de belirttiği gibi *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye* adlı eser özel bir konu çerçevesinde derlenmiştir. Müellif, insanların mübtela olduğu nefis hastalıklarına ilaç olacak rivayetleri derlemeyi hedeflemiştir. Bu rivayetler sayesinde kul nefsin kusurlarından kurtulacak, ilahî rahmeti celp edecek yüce bir ahlaka ulaşacaktır. Manevi yolculuk esnasında takip edeceği yol müstakim olacaktır.²⁶

Eserin şerhleri de yapılmıştır. İmam Mansûr-Billah Abdullah b. Hamza'nın (ö. 611/1214) yazdığı *Hadikatü'l-hikmeti'n-Nebeviyye fi tefsiri'l-erbaîne's-Seylakiyye*, İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza el-Hüseyinî'nin (ö. 749/1348) yazdığı *el-Envâru'l-mudîe fi şerhi'l-erbaîne's-Seylakiyye*, Kâdî allame Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Mürğîm es-San'anî'nin *et-Tühfetü's-seniyye li meâni'l-erbâine's-Seylakiyye* adlı eserleri bunlardan bazısıdır.²⁷

Eserde derlenen bazı rivayetlerin râvileri hakkında cerh edildiklerine dair eleştiri yöneltenlere cevap olarak muhakkik el-Izzî şu açıklamayı yapmaktadır:

"Bazıları bu rivayetlerin geleneğimiz tarafından cerh edilmiş râvilerden nakledilmiş olduğunu söylüyor. İkinci ve otuzuncu hadisler Muaviye b. Ebî Süfyan'dan, onuncu hadis Ebû Musa el-Eş'arî'den ve rivayetlerin yedi tanesi Ebû Hüreyre'den rivayet edildiği doğrudur. Bir râviden rivayet edilmiş olması o râviyi ta'dil anlamına gelmeyeceği gibi aksi durum onu cerh anlamına da gelmez.²⁸ Selefimiz de onları tevsik etmeden, cerh edilen râvilerden rivayet nakletmiştir. Nitekim Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin âmmeye delil olarak, yine âmmenin sika olarak kabul ettiği râvilerin rivayetlerini kullandıklarını zikretmektedir.²⁹ Ayrıca terğîb ve terhîb konularında muhaddislerin mütesahil davrandıkları da malumdur.³⁰

Erbeûne hadisen es-Seylakiyye adlı eserde derlenmiş rivayetlerin konu başlıkları kısaca şöyledir: "Kişinin kendi kusurları ile meşgul olması, gerçek dostluk, akıllı olmanın alameti, mü'min iki korku arasında olmalıdır, Kur'ân'ın ehemmiyeti, imanın alametleri, eziyet etmenin haram oluşu, Allah'a

²⁵ Zeyd b. Abdullah b. Mesud el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, thk. Abdurrahman Hamûd el-Izzî (Sa'de: Merkezî't-Tevhid ve'l-Adl li'd-Dirâsâti ve'l-Bühûs ve't-Tahkîk, 2002), Muhakkikin mukaddimesi, 5-6.

²⁶ el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, Muhakkikin mukaddimesi, 7-8.

²⁷ el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, Muhakkikin mukaddimesi, 8.

²⁸ Zeydiyye âlimleri, kolu oldukları Şîa gibi Hz. Ali ve Ehl-i beyt dışında saydıkları hemen hemen bütün sahabeyi tenkid etme aşırılığına gitmemekle birlikte Ehl-i Sünnet görüşünde olduğu gibi sahabeyi toptan udûl kabul etme cihetine de gitmemektedir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Ümit, "Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Aralık 1428/2007), 249-260.

²⁹ Yahyâ b. Hüseyin, *Kitabü'l-müntehab* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993), 144.

³⁰ el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, Muhakkikin mukaddimesi, 9-10.

güvenmek, dilin tehlikeli sonuçları, dünya ahiretin tarlasıdır, ölümü hatırlama, rızkın taksim edilmiş olması, şehvî arzulara tapmak, hikmetin kimden alındığı kime verildiği, tevazunun fazileti, şüpheli şeylerin ve şehvetin etkileri, Âdemoğlunun hüznü ve sevinci, affetmek ve öfkeyi yutmak, Allah dostları, Ahiret günü için azık edinmek, dünyada nasıl olmalısın, hevâ ve hevese kapılmanın kötülüğü, uzuvların itaat için kullanılması, kalp kasvetinin sebepleri, fenâ ve bekâ yurtları, nefsin süsü, yolculuk gününe hazırlık, ecel ve emel, ümmetin dünyadaki sınıfları, iman zayıflığı, talepte kanaatkâr olmak, saâdler ve şakiler, kıyamet alametleri, açgözlülerin sonu, hata ve ibtila yurdu, takvaya teşvik, Allah yolunda infak, dünya sevgisinin etkileri, çalışma ve hesap günleri arasındaki fark, ölüm meleği.”³¹

Eserdeki kırk hadisten birkaç örnek şöyledir:

“Ebû Musâ el-Eş’arî’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Dünyaya sövmeyin çünkü o mü’minin bineğidir. Hayra dünya üzerinde ulaşır ve onun üzerinde şerden kurtulur. Kul, ‘Allah dünyaya lanet etti.’ der. Dünya da, ‘Allah isyankâr kullarına lanet etti.’ der.”³²

“Abdullah b. Mesûd’dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Allah Teâlâ der ki: ‘Kulum her gün rızkın veriliyor fakat sen üzüntü içindesin. Her gün ömründen gidiyor fakat sen neşe içindesin. Yeterli olan şeyler elinde iken seni azgınlığa sevk edecek şeyleri istiyorsun. Aza kanaat etmiyorsun, çok da gözünü doyurmuyor.’”³³

2. Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 532/1138), *Silsiletü’l-ibrîz bi’s-senedi’l-aziz*.

Müellif Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, Şerefüddîn lakabı ile tanınmıştır. Gülüryüzü ve cömertliği ile tanınan Ebû Muhammed’in Belh kabri yakınında Şerefüddîn Mescidi diye bilinen bir mescidi vardır. Burası âlimlerin uğrak yeri olduğu gibi kimsesizlerin de sığınağı olmuştur. Mâverâünnehir, Irak ve Horasan’a rihleler yapmış ve hadis dinlemiştir. *Silsiletü’l-ibrîz bi’s-senedi’l-aziz* eseri ile tanınmaktadır. Eserin birkaç şerhi olduğu bilgisi verilse de şerhlerin isimleri bulunmamaktadır. Eserin Muhammed b. Hasan el-Celâlî tarafından ayrıca bir tahkiki olduğu bilgisi verilmiştir.³⁴

Eserin tam adı *Silsiletü’l-ibrîz bi’s-senedi’l-aziz erbeûne hadisen min cevâmi’l-kelîm*’dir. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî tarafından ta’likı yapılan eser San’a’da, Mektebetü Bedr li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’ tarafından 2004 yılında neşredilmiştir. Mahatvarî, başlığında da zikredildiği gibi eserin az lafız, çok mana içeren cevâmiu’l-kelîm olarak tabir edilen hadislerden oluşmasını, öğrencilerin hadisi sevmesi ve ezberleyebilmeleri açısından işlevsel olarak nitelendirmektedir. O da kitabın bu özelliğini Hz. Peygamber’in, “Kim dinî konularda ümmetim için kırk hadis ezberlerse kıyamet gününde fakih olarak Allah’a kavuşur.” rivayetindeki müjdeye nail olabilmeyi kolaylaştırdığı kanaatindedir.³⁵ Mahatvarî, kitap içerisindeki bütün rivayetlerin sahih bir senedle Hz. Ali tariki ile Hz. Peygamber’dan

³¹ el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, 15-49.

³² el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, 10. hadis, 23.

³³ el-Hâşimî, *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*, 17. hadis, 28.

³⁴ el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifin ez-Zeydiyye*, 373-374.

³⁵ Ebû Muhammed b. el-Hasan, *Silsiletü’l-ibrîz bi’s-senedi’l-aziz erbeûne hadisen min cevâmi’l-kelîm*, thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî (San’a: Mektebetü Bedr li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2002), Mahatvarî’nin mukaddimesi, 3.

rivayet edildiğini, senedinin kendisinde mahfuz olduğunu fakat kısaltma amaçlı olarak sened zikretmediğini ifade etmektedir.³⁶

Eser adında da zikredildiği üzere cevâmiü'l-kelîm hadisleri derlemek amacı ile telif edilmiştir. İlk hadis ليس الخبر كالمعاينة (Haber gözle görülen gibi değildir.)³⁷ rivayeti ile başlar ardından bunun gibi kısa rivayetler ve bunların izahları verilir. Örneğin, gözle görmenin daha kıymetli olduğunu belirtmek sadedinde "Hz. İbrahim, 'Ya Rabbi bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.' demişti. Bunun üzerine Allah, 'Yoksa inanmıyor musun?' deyince, 'Hayır inanıyorum fakat kalbimin mutmain olması için.' demişti." ayeti delil olarak verilmektedir.³⁸

"Müslüman Müslümanın aynasıdır."³⁹ "Harp hiledir."⁴⁰ "Bir hayra öncülük eden onu işlemiş gibidir."⁴¹ "Hayâ hayrın tamamıdır."⁴² "Yarım hurma ile de olsa ateşten kendinizi koruyun."⁴³ "İstişare edilen, kendisine güven duyulan kişidir."⁴⁴ "Meclisler (sohbetler) emanet üzerine kuruludur."⁴⁵ "İhtiyaçlarımızı (dileklerinizi) gizlilikle yerine getirmeye çalışın."⁴⁶ "Dünya mü'minin zindanı, kâfirin ise cennetidir."⁴⁷ "Mü'minin va'di elden alma ile aynıdır." "Bir mü'mine, kardeşine üç günden fazla küs kalması helal değildir."⁴⁸ "Bizi aldatan bizden değildir."⁴⁹ gibi bir Müslümanın günlük hayatını dizayn edecek içerikli rivayetler eserdeki hadislerden bazısıdır.

Zikredilen rivayetlerin büyük bir kısmının Ehl-i Sünnet kaynaklarında da geçiyor olması sebebi ile Zeydî hadis kabulünde, Ehl-i Sünnet kaynaklarının muteber olduğunu söylemek mümkündür.

3. el-Hasen b. Ali es-Saffâr (ö. 5/11. asır [?]), el-Erbain fî fedâilî emiri'l-mü'minin

Hasan b. Ali es-Saffâr tarafından telif edilen eser *Emâlî es-Saffâr* adıyla da bilinmektedir. Müessesetü el-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfe tarafından 2003 yılında neşredilen eserin tahkiki Abdüsselam el-Vecîh tarafından yapılmıştır. Eserin hangi tarikle günümüze ulaştığı bilgisini veren muhakkik, eser içerisindeki rivayetlerin de tahricini yapmış, rivayetlerin maruf ve meşhur olduğunu ifade etmiştir. es-Saffâr, rivayetlerini Kâdî Abdülcebbar'dan (ö. 415/1025) nakletmektedir. Hadislerin senedi de rivayetlerin başında verilmiştir. Bazı hadislerin ise birden fazla tariki olduğunu göstermek

³⁶ Ebû Muhammed b. el-Hasan, *Silsiletü'l-ibrîz*, 4.

³⁷ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313), 3/341.

³⁸ Bakara 2/260; Ebû Muhammed b. el-Hasan, *Silsiletü'l-ibrîz*, 2.

³⁹ Benzer bir rivayet olan "Mü'min mü'minin aynasıdır." Hadisi için bk. Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Edeb", 56.

⁴⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), "Cihâd", 112.

⁴¹ Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî* (Mısır: Şeriketü Mektebetü Ve Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1975), "İlim", 14.

⁴² Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî, *Sahihu Müslim* (b.y.: Dâru İhya-i Kütübî'l-Arabiyye, 1955), "İman", 12.

⁴³ Buhârî, "Zekât", 10.

⁴⁴ Tirmîzî, "Zühhd", 32.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 35.

⁴⁶ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü's-sağîr* (Beyrut, Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî-Dâru Ammâr, 1985), 2/292.

⁴⁷ Tirmîzî, "Zühhd", 16.

⁴⁸ Buhârî, "Edeb", 57.

⁴⁹ Müslim, "İman", 164.

için farklı senedler de müellif tarafından belirtilmiştir.⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencilerinden olan es-Saffâr'ın doğum tarihi bilinmemektedir. Muhakkik el-Vecîh, es-Saffâr'ın hicrî dördüncü asrın ikinci yarısı ve beşinci asrın başları arasında yaşamış olduğu kanaatini belirtmektedir.⁵¹

es-Saffâr, eserin başlığından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetleri derlemek amacı ile eserini telif etmiştir. Bazı rivayetleri ne sebeple eserine aldığı hakkında bilgi verdiği de görülmektedir. Örneğin beşinci rivayet olan Tathîr ayeti ile ilgili rivayeti, "Ehl-i beytin fazileti Hz. Peygamber tarafından tekit edildiği için kitabıma aldım." şeklindeki açıklaması bunlardan birdir.⁵²

Eser, Ebû Hüreyre'den nakledilen "Allah'a hamd ile başlamayan her mühim işin sonu kesiktir."⁵³ rivayeti ile başlar. Diğer hadisler ise "Hz. Peygamber'e salâtn keyfiyeti, sekaleyn hadisi, hasbünallah ve ni'mel-vekîl demenin fazileti, Tathîr⁵⁴ ayeti ile ilgili hadis, ey Ali sende Meryem oğlu İsa'ya bir benzerlik var rivayeti, mübahale ile ilgili rivayet, Bakara 26. ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayet, Bakara 207. ayeti ile ilgili haber, Velayet ayeti (Mâide 5/55) ile ilgili rivayet, Mücadele 58/12. ayet ile ilgili rivayet, Hac 22/19. ayet ile ilgili rivayet, Yûnus 10/58. ayet ile ilgili rivayet, el-Beyyine 98/7. ayet ile ilgili rivayet, Hasan b. Ali'nin babasının vefatından sonra irad ettiği hutbesi, Güneşin geri döndürülmesi rivayeti, kıyamet gününde Arşın sağında Hz. Ali'ye bir kubbe tahsis edileceğine dair rivayet, sen benim yanımda Musâ'nın yanındaki Hârûn menzilesindesin rivayeti, Hz. Peygamber'e yemek için hediye edilen bir kuş ile ilgili rivayet, ıtre rivayeti, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye münacâtı rivayeti, Ben Âdemoğlunun Ali ise Arab'ın seyyididir rivayeti, Hz. Peygamber'in 'Allah'ım Ali'ye dostluk edene dost, düşmanlık edene düşman ol' duası, seni ancak müminler sever münafıklar ise düşmanlık eder rivayeti, Hz. Peygamber ile ilk namaz kılanın Hz. Ali olduğuna dair rivayet, dikkat edin Ali bana ilk iman edendir rivayeti, Hz. Peygamber'in kızı Fâtma'ya 'Seni en güvenilir kişilerin başında gelen biriyle evlendirmemden razı olmaz mısın?' demesi, Hz. Ali ile Fatma'nın İsrâ gecesinde Allah tarafından evlendirildiği ile ilgili rivayet, Hz. Ali ile Fatma'nın evlilik gecelerinde Hz. Peygamber'in sözleri, Ali benden ben de ondanım rivayeti, Bana iman edenlere Ali'ye dostluğu vasiyet ederim rivayeti, Hz. Peygamber'in muâhât esnasında Hz. Ali'ye 'Sen benim dünya ve ahiret kardeşimsin' demesi, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'nin fezailine dair sözleri, Hz. Peygamber'in 'Ben nasıl Kur'ân'ın inşi ile insanlarla savaştıysam Kur'ân'ın tevili konusunda da insanlarla savaşan var' demesi, Hz. Peygamber'in, 'Ali'nin kapısı hariç bütün kapıları kapatın' demesi, Mescid-i Nebevî'nin kimlere helal, kimlere helal olmadığına dair rivayet, Hz. Peygamber'in, 'Ya Rabbi Ali'ye kimseye vermediğin lütuflarda bulun' duası, Arşın ayağında yazılan şey rivayeti, İsrâ gecesinde semanın yedinci katında Hz. Ali için söylenenler rivayeti, Allah'ın dört kişiyi sevdiğine dair rivayet, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye 'Selam üzerine olsun reyhanelerimin babası' demesi." şeklinde belirlediğimiz konulardan oluşmaktadır. Buna göre kitapta kırktan fazla rivayet derlenmiştir.⁵⁵

4. Şemsüddin Ca'fer b. Ahmed Abdisselam (ö. 576/1182) el-Erbeûne'l-hadisü'l-

⁵⁰ Hasan b. Ali es-Saffâr, *el-Erbeûn fi fedâli Emîri'l-mü'minîn*, thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003), Muhakkikin mukaddimesi, 5-6.

⁵¹ es-Saffâr, *el-Erbeûn*, Muhakkikin mukaddimesi, 7.

⁵² es-Saffâr, *el-Erbeûn*, Muhakkikin mukaddimesi, 17.

⁵³ İbn Mâce, "Nikâh", 19.

⁵⁴ el-Ahzâb 33/33.

⁵⁵ es-Saffâr, *el-Erbeûn*, Muhakkikin mukaddimesi, 12-95.

Ca'feriyye (el-Aleviyye)

Kâdî Ca'fer b. Abdisselam tarafından derlenen ve şerh edilen eser 2002 yılında Merkezü'n-Nehâr li't-Tibâa tarafından San'a'da neşredilmiştir. Eser, Abdülfettah İsmail el-Kebsî tarafından tahkik edilmiştir. Hafız ve muhaddis olan Ca'fer b. Abdisselâm, Zeydiyye mezhebinin ilmî ve siyasî tarihinde söz sahibi bir ilim adamıdır. İmam Mütevekkil-Alallah Ahmed b. Süleyman'ın (ö.566/1171) muasırı ve onun en büyük destekçisidir. Ona olan muhabbetinden dolayı Mutarrifiyye mezhebinin bırakarak Zeydiyye mezhebine geçiş yapmış ve sapkın fikirleri olduğunu düşündükleri Mutarrifilere karşı birlikte mücadele etmişlerdir. Ayrıca aralarında hoca-talebe ilişkisi olduğu da bilinmektedir.⁵⁶ Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi olmayan Kâdî Ca'fer'in ilimle iştiğal eden bir ailede yetiştiği görülmektedir. Zira babası ve dedeleri, Suleyhiler ve Hâtimler döneminde San'a'da kardeşi Yahyâ ise Aden'de Zürey'îlere Kadılık yapmıştır. Bu devletlerin Şîa'nın İsmâiliyye koluna mensup oldukları dikkatleri çekmektedir. Irak'ta Zeydî ilim adamı Zeyd b. Hasan el-Beyhakî'den dersler aldı. el-Beyhakî, Mutarrifilerle mücadele etmek için Yemen'e davet edildiğinde onunla birlikte Ca'fer b. Abdisselâm da Yemen'e gelmiş ve Taberistan Zeydîleri'nin eserlerini Yemen'e tanıtmıştır. Bu şekilde Mu'tezile akâidinde dair bazı eserlerin yok olup gitmesine mani olmuştur. Zeydiyye mezhebinin mensupları, mezhebe hizmetlerinden dolayı Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) ve Kâdî Ca'fer'i, Allah'ın Yemen'deki iki büyük lütfu olarak yâd etmektedirler. Kâdî Ca'fer hicrî 576 yılında Senâ'da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. *Teysîru'l-metâlib min emâlî Ebî Tâlib, el-Erbeûne'l-hadis el-Aleviyye* hadis ilmine dair telif ettiği eserlerdir. Ayrıca elliyi aşkın eserinin olduğu zikredilmektedir.⁵⁷

Müellif, eserinin mukaddimesinde, muhaddislerin Hz. Peygamber'den kırk hadis ezberlemenin faziletine dair birçok hadis rivayet ettiklerini bunlardan birinin de "Kim ümmetim için sünnetimden kırk hadis ezberlese kıyamet gününde şefaât ettiklerim arasına girer." şeklinde olduğunu söylemektedir. Bundan önce bilgi verdiğimiz eserlerde bu ifadeleri muhakkikler kullanmıştı. Burada ise bizzat müellifin kendisi bu rivayete istinaden kırk hadis derlediğini ifade etmektedir. Zeydî hadis geleneğinde akılcı ve metin tenkidine dayalı bir anlayış olduğu göz önüne alındığında⁵⁸ bu durum gayet dikkat çekicidir. "Kim hadislerimden kırk tanesini ezberlese kıyamet günü Allah onu alim ve fakih olarak diriltir."⁵⁹ mealindeki bir rivayetin Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi*'sinde de bulunduğu dikkate alındığında bu rivayetlerin Şîî hadis geleneğinde makbul bir rivayet olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında söz konusu rivayet terğîb ve terhîb içerikli olduğundan Kâdî Ca'fer'in mütesahil davrandığı da düşünülebilir. Müellif böyle bir eser kaleme almasının bir diğer sebebi olarak "bu şekilde derlenen kırk hadislerin içerisinde tamamı Hz. Ali'ye dayandırılmış olanına pek rastlamaması"

⁵⁶ Abdülkerim Özaydın, "Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman", *DİA TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/211-212. Geniş bilgi için ayrıca bk. Semih Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁵⁷ Ahmed b. Muhammed Şâmî, *Tarihu'l-Yemeni'l-fikrî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 1/552-557. Şâmî Kâdî Ca'fer'in ölüm yılını hicrî 573 olarak bildirse de diğer kaynaklarda 576 olarak verilmiştir. Cengiz Kallek, "Ca'fer b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/545-546.

⁵⁸ Zeydî hadis geleneğindeki metin tenkidi ağırlıklı yaklaşım hakkında geniş bilgi için bk. Kadir Demirci, "Hicrî III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28; Kadir Demirci, "Klasik Dönem Zeydîlerinin Ashâb-ı Hadis Hakkındaki Nitelemeleri: Haşviyye.", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 177-192.

⁵⁹ Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *Usûl el-Kâfi* (Beyrut: Dâru't-Tearuf li'l-Matbûât, 1990), 1/101.

olduğunu söylemektedir. Hadis talebelerine kolaylık olsun diye senedi aynı olan rivayetleri tercih etmiş, irşat ile mesul hocalara faydası olsun diye, kırk hadisi dinin değişik konularından derlemiştir.⁶⁰ Bu konuları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür: “İlmin, ilim ehlinin, ilme önem vermenin ve ilmi kullanmanın fazileti. Kur’ân ve Kur’ân ehlinin fazileti. Müslümanda olması gereken edep ve güzel ahlakın önemi. Fıkıhın ibadet ve muamelat ile ilgili, taharet, abdest, namaz, cemaatle namaz kılmanın fazileti, namazda huşu, oruç, hac, helal kazancın önemi, hüküm verirken dikkat edilmesi gereken şeyler ile ilgili bazı rivayetler. Usulü’-d-dine ait ölüm, cennet, ceennem, imamet ve cihat gibi konular. Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’nin ve Ehl-i beyt’in faziletine dair rivayetler.”

Kâdî Câ’fer, eserine ilmin faziletini ifade eden “Kim ilim öğrenmek niyeti ile yola çıkarsa Allah onu cennet yoluna iletir. Melekler kanatlarını ilim taliplilerinin üzerine gerer. Göktekiler ve yerdekiler hatta denizdeki balıklara varıncaya kadar bütün mahlûkat ilim taliplileri için istiğfar eder. Âlimin diğer insanlara üstünlüğü dolunaylı bir gecede ayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir.” hadisi ile başlar ve bu hadisteki üç faydayı açıklar.⁶¹

Yedinci hadiste Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere olan üstünlüğüne dair, “Bana diğer peygamberlere verilmeyen üç şey verildi: Yeryüzü bana mescit ve temiz kılındı. Ganimet bana helal kılındı benden önceki peygamberlere helal değildi. Bir aylık mesafeden düşmanlarıma korku salmakla yardım edildim.” rivayeti bulunmaktadır. Müellif bu rivayetin de üç fayda içerdiğini söylemekte ve şerh etmektedir.⁶²

Otuz dokuzuncu hadiste ölümü hatırlamanın faziletine dair “Hz. Peygamber etrafındakilere, ‘İnsanların en akıllısı kimdir?’ diye sordu. Oradakiler, ‘Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Ölümü çokça hatırlayıp onun için hazırlık yapandır.’⁶³ Lezzetleri kesen şeyi çok anın.’ dedi.⁶⁴ Dediler ki, ‘Lezzetleri kesen şey nedir?’ Hz. Peygamber buyurdu ki, ‘O ölümdür. Kim ölümü çok hatırlarsa arzularını unuttur. Arzularını unutana musibetler kolay gelir. Kime musibetler kolay gelirse o kişi hayra koşar.’”⁶⁵ Kâdî Ca’fer bu rivayetle ilgili beş faydanın olduğunu söyler ve rivayeti şerh eder.

5. Bahâüddin Ali b. Ahmed el-Ekva’ (ö. 7./14. asır [?]), Kitabü’l-ahbâri’l-erbain el-vesiletü ilâ Rabbi’l-alemîn min fedâli Ali emiri’l-mü’minîn.

⁶⁰ Ca’fer b. Ahmed b. Abdisselâm, *el-Erbeûne’l-Aleviyye ve Şerhuhâ* (Sar’a: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2008), Müellifin mukaddimesi, 37-39. Eserin tahkikini yapan Abdülfettah İsmail el-Kebî, esere yazmış olduğu mukaddimede Kâdî Ca’fer b. Ahmed’in bu kırk hadisi rivayet ettiği senedi on beş râvili bir zincir ile vermektedir. Bk. Ca’fer b. Ahmed, *el-Erbeûne’l-Aleviyye ve Şerhuhâ*, Muhakkikin mukaddimesi, 19-29.

⁶¹ Ca’fer b. Ahmed, *el-Erbeûne’l-Aleviyye ve Şerhuhâ*, 41-44. Bu rivayet, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (b.y.: Darü İhyai’l-Kütübü’l-Arabiyye, ts.), “İman, “Fezîli’s-sahâbe ve’l-ilm”, 17’de “Alimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler dirhem ve dinar miras bırakmaz, ilim bırakırlar. Kim bunu alırsa bol nimete kavuşmuştur.” ziyadesi ile bulunmaktadır.

⁶² Ca’fer b. Ahmed, *el-Erbeûne’l-Aleviyye ve Şerhuhâ*, 56-59. Bu rivayet Buhârî ve Müslim’de “Bana diğer peygamberlere verilmeyen beş şey verildi... Ben bütün insanlara peygamber olarak gönderildim, Bana şefaath hakkı verildi.” ziyadesi ile geçmektedir. Buhârî, “Salât”, 55; Müslim, “Mesâcid ve Mevâdihü’s-Salât”, 5.

⁶³ Heysemî, *Müsned* (Medine: Merkezü Hizmeti’s-Sünne ve’s-Sıratı’n-Nebeviyye, 1992), 6/308;

⁶⁴ İbn Mâce, “Zühhd”, 31.

⁶⁵ Ca’fer b. Ahmed, *el-Erbeûne’l-Aleviyye ve Şerhuhâ*, 147-152.

Abdüsselam Abbas el-Vecîh tarafından tahkik edilen eser, San'a'da Merkezü'n-Nehâr li't-Tibâa tarafından tarihsiz olarak neşredilmiştir. el-Vecîh, kitap için yazdığı mukaddimesinde el-Ekva'nı hicri yedinci asırda yaşadığını ve İmam Mansûr-Billah Abdullah b. Hamza b. Süleyman'ın akranı ve destekçilerinden olduğu bilgisini verir. Doğum ve vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte hicri altıncı asrın ikinci yarısında doğduğu tercih edilen görüştür. Zira 601 yılında Süleyman b. Nasır tarafından yazılan *Şemsü's-ş-şerî'a* adlı kitabı İmam Mansûr'a okuduğu, 613 ve 627 yıllarında ise Hâkim el-Çeşmî'ye ait *Sefîne* ve onun şerhi *et-Tehzîb* adlı eserlerin rivayeti için bazı alimlerden icazet aldığı bilgisine yer verilmektedir. İmam Mansûr-Billah'ın isteği üzerine *el-İhtiyârâtü'l-Mansûriyye* adında, keffâret bölümüne kadar gelebildiği fıkha dair bir eser yazmıştır.⁶⁶ Hadislerin tahririni yapan el-Vecîh her rivayetin başına bir başlık da koymuştur.

Müellif el-Ekva', Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e hürmet ve övgüsünü ifade eden sözlerle başladığı mukaddimesinde, "Kim ümmetim için sünnetimden kırk hadis ezberlerse kıyamet gününde şefaata nail olur." ve "Kim ümmetim için dinî konulara dair kırk hadis ezberlerse Allah onu kıyamet gününde âlim ve fakih olarak diriltir." rivayetlerini gördüğümde ben de bu müjdelere nail olmak istedim." diyerek eserini telif etme sebebini belirtmektedir. Bunun için Hz. Ali ve Ehl-i beytin faziletine dair kırk hadis derlediğini, bununla da Allah Teâlâ'nın rızasına ulaşmayı umduğunu ifade etmektedir.

Kitapta derlenen kırk hadisin konu başlıkları kısaca şöyledir: "Hz. Ali'nin hidayetini sancağı oluşu, Hz. Ali'nin bazı faziletleri, Mübahele ayeti ve sebeb-i nüzûlü, bütün kapıların kapanması Hz. Ali'nin kapısının açık kalması, Hz. Peygamber'e getirilen kuş cinsinden yemeği Hz. Ali ile yemesi, Kanabir rivayeti,⁶⁷ Hz. Peygamber'in putları kırması için Hz. Ali'yi omuzlarına alması, Hz. Ali taraftarlarından yetmiş bin kişinin cennete girmesi, kıyamet gününde Hz. Ali taraftarlarının vasıfları, Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında 'Sen benim yanımda Musa'nın yanındaki Harun gibisin...' gibi sözleri, Güneşin geri döndürülmesi hadisesi, akik taşından yüzük edinmek, Hz. Âdem'in telakki ettiği kelimeler, badem rivayeti, yaygı rivayeti, yıldız kayması rivayeti, sancak rivayeti, takva ehlinin emiri rivayeti, Hz. Peygamber'in 'Sen ve ben aynı ağacız.' demesi, Ğadîr rivayeti, Hz. Peygamber'in, 'Sen benim kardeşim ve torunumun babasıdır.' demesi, Hz. Peygamber'in 'Ali'nin üzerine yüklenmeyin. Ali bendendir ben de ondanım.' demesi, üç sıddîk vardır rivayeti, nalin tamircisi, müâhât rivayeti ve Mahdûc el-Hüzelî rivayeti, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Berâe suresi ile göndermesi, insanların en şerli iki adamı, Hz. Ali'deki on haslet, kim Ali'ye eza ederse Bana eza etmiş olur, kova ve mendil rivayeti, İt'âm ayetinin⁶⁸ tefsiri, Ra'd suresi 29. ayetin tefsiri, örtü rivayeti, kim Âl-i Muhammed'e muhabbet üzere ölürse rivayeti, Hz. Peygamber'in Abdülmuttalib oğullarını toplayıp Hz. Ali'nin hilafetini ilan etmesi, el-Meâric suresi 1. ayetin iniş sebebi, Ali takva ehlinin imamı, kâfirlerin düşmanıdır, Ehl-i beytime zulmedene cennet haram kılınmıştır, cennete girecek ilk kişi, imanın hakikati."⁶⁹

6. Kâdî Allame Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1766) Tuhfetü'l-ihvan fi fadli kelimetü'l-iman.

⁶⁶ el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye*, 653-654.

⁶⁷ Hz. Ali'ye nefret ile lanet eden bir topluluktan bahseden rivayet.

⁶⁸ el-İnsân 76/9.

⁶⁹ Bahaüddin Ali b. Ahmed el-Ekva', *el-Ahbaru'l-erbeûn el-vesiletü ilâ Rabbi'l-alemin* (San'a: Merkezü'n-Nehâr li't-Tibâa, ts.), 19-96.

Eser, Prof. Dr. Muhammed Sinhân Muhammed Kasım tarafından tahkik edilmiştir. Bu tahkikin, Yemen’de bir üniversite olan Camiatü Taiz’in Edebiyat fakültesi, İslam bilimleri bölümünde yapılmış giriş, müellifin hayatı, bazı hocaları ve talebeleri, diğer eserleri, eserin el yazması nüshasının müellife aidiyeti, müellifin eseri yazarken dayandığı kaynakları, metnin tahkikini konu edinen üç ana başlık ve sonuç bölümlerinden oluşan bir makale çalışması olduğu görülmektedir. Kitabın müstakil bir baskısı bulunmamaktadır.⁷⁰

Müellif Yusuf b. el-Hüseyin 1116/1703 yılında doğmuştur. Yemenî ve San’ânî nisbeleri ile bilinir. Özellikle nahiv, sarf, hadis ve tefsir alanlarında derinlik sahibi bir ilim adamıdır. Babasının gözetiminde eğitimine başlayan Yusuf b. el-Hüseyin bir müddet Davran’da ikamet etti. Yemen’in Vusab ve Rayme şehirlerinde kadılık görevi yapmıştır. Daha sonra San’a şehrine geri dönmüş ve el-Câmiu’l-Kebîr’de vefat edinceye kadar hocalık yapmıştır. *Hüsnu’l-ilticâ* adında, tevessül ile ilgili kasidesinin bulunduğu eserinin yanında ayrıca şiir kitapları da vardır. 1179/1766 yılında San’a’da vefat etmiştir.⁷¹

Müellif, hadis ilminde derin bir bilgiye sahip olmadığını söylese de Muhakkik bu sözü onun tevazuuna yormaktadır. Kitabında derlemiş olduğu hadisleri hangi kaynaktan aldığını da zikretmiştir. Rivayetleri başlıklandırmamış, birinci hadis, ikinci hadis şeklinde sıralamayı tercih etmiştir.⁷² Muhakkik Muhammed Sinhân’a göre, eserin dayandığı bazı kaynaklar şunlardır:

Zeyd b. Ali’nin (ö. 122/740) *Müsnedü Zeyd b. Ali* adlı eseri.

Kâdî İyâz’ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ bi ta’rîfi hukuki’l-Mustafa* adlı eseri.

Zekiyüddin el-Münzirî’nin (ö. 656/1258) *et-Terğîb ve’t-Terğîb* adlı eseri.

Hüseyin b. Muhammed’in (ö. 663/1265) *Şifâü’l-evâm* adlı eseri.

İbn Kayyım el-Cevzî’nin (ö. 751/1350) *Hâdi’l-ervâh* adlı eseri.

Fakih Yusuf b. Ahmet b. Osman es-Selâî’nin (ö. 832/1429) *Tefsiru’l-semerâti’l-yâniya* adlı eseri.

Celaleddin es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Fethu’l-kebîr* adlı eseri.

İbnü’l-Deyba’ın (ö. 944/1537) *Tefsiru’l-vusûl* adlı eseri.

Hüseyin b. Muhammed b. Hasan el-Diyarbekrî’nin (ö. 966/1559) *Târihu’l-hamîs fi ahvâli enfüsi’l-nefis* adlı eseri.⁷³

Eserde derlenen rivayetlerin içerikleri kısaca şöyledir: “İnsanlar kelime-i şahadet getirene kadar Hz. Peygamber’in onlarla mücadelesi, zikrin en faziletlisi, kelime-i tevhid ve istiğfarı çokça söylemek, kelime-i tevhidi ihlas ile söylemek, kelime-i tevhid söylendiğinde Arş’taki direğin titremesi, ölüm

⁷⁰ Muhammed Sinhân, “Tuhfetü’l-ihvân fî fadli kelimetü’l-ıman li ’l-Kâdî el-Allâme Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765)”, *el-Câmiatü’l-Vataniyye Dergisi* 9/26 (Mart) (2024), 83-126.

⁷¹ Muhammed Sinhân, “Tuhfetü’l-ihvân fî fadli kelimetü’l-ıman li ’l-Kâdî el-Allâme Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765)”, 89-91.

⁷² Muhammed Sinhân, “Tuhfetü’l-ihvân fî fadli kelimetü’l-ıman li ’l-Kâdî el-Allâme Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765)”, 99.

⁷³ Muhammed Sinhân, “Tuhfetü’l-ihvân fî fadli kelimetü’l-ıman li ’l-Kâdî el-Allâme Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765)”, 94.

anında kelime-i tevhid'in faydası, ahiret gününde Hz. Peygamber'in şefaatine ulaşacak en mutlu kişi, bir kişi dört şeye şahadet etmeden iman etmiş olamaz, İslam beş şey üzerine bina edilmiştir, kelime-i tevhid benim kalemdir, cennetliklerin kendi vasıflarını söylemeleri, uyumadan önce Âl-i İmrân 18-19. ayetleri okumak, kelime-i tevhid ile ilgili ayetleri ve duaları okumanın fazileti, İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in semada kelime-i tevhidi görmesi, müezzinlerin ahiret gününde uzun boyunlu olarak gelmeleri, bir çarşıya kelime-i tevhid içerikli dua ederek girmenin mükâfâtı, lâ ilehe illallah diyenin cehennemde ebedi kalmayacağı, cennetin bitkileri, Hz. Yunus'un balığın karnındaki duası, sıkıntılı zamanda kelime-i tevhid zikri, son sözü kelime-i tevhid olan kişi."⁷⁴

7. Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed (ö. 1029/1620) el-Erbeûne'l-hadisü't-Tâlibiyye.

Kasım b. Muhammed, alışlageldiği üzere ilme aşına bir aile içerisinde yetişti. Fakih, müçtehit, edip ve şair olduğu bilgisi verilmektedir. Yemen'deki Şerafeyn'in Şâhil adındaki bir köyünde doğmuştur. Hicrî 1006 yıllarında bilhassa Kuzey Yemen'in dağlık bölgelerinde Yemen'in özgürlüğü için çalışmalar yaptı. Yıllarca bu gayret içerisinde oldu. Şehera şehrini başkent olarak ilan etti ve orada vefat etti. Kabri bizzat inşa ettirdiği Şehera camiinin yanındadır. *el-Esâsü li-akâdi'l-ekyâs fi marifeti Rabbi'l-alemin ve adlihi ale'l-mahlukîn, el-İ'tisâm bi habli'l-metîn, el-İrşâd ilâ sebili'r-reşâd, Risale havle'l-Buhârî ve'l-Müslim dimne mecmûi'l-Hâşimî*, eserlerinden bazıdır.⁷⁵

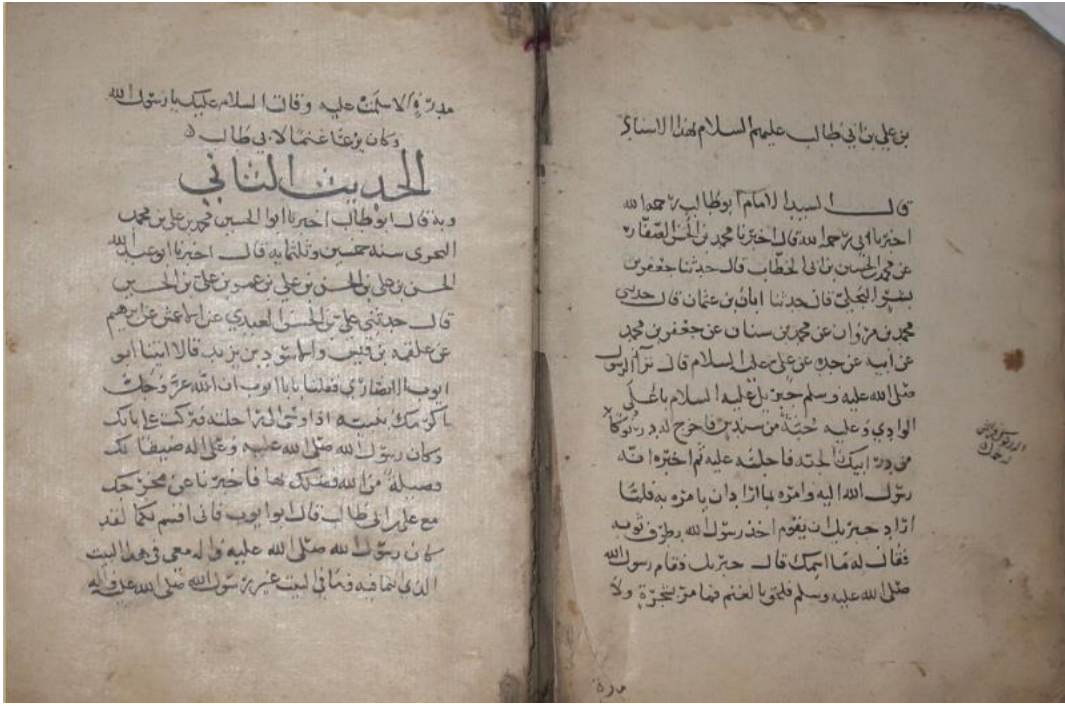
el-Erbeûne'l-hadisü't-Tâlibiyye, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûn'un (ö. 424/1033) *Emâlî*⁷⁶ adlı kitabından seçilmiş olan kırk hadis derlemesidir. Kitap hakkındaki bilgiler eserin el yazması nüshasına istinaden verilmiştir.⁷⁷ Müellif bu hadisleri rivayet etmek için icazet aldığı belirtilmiş ve bu icazet silsilesini kitabının ilk sayfasında vermiştir. Her rivayet senedi ile birlikte verilmiştir. Kitaptaki rivayetlerin konusu kısaca, "Cebrâil (a.s.)'ın Hz. Peygamber'e gelmesi ve kendini tanıtmaması, ardından ağaç ve taşların Hz. Peygamber'e selam vermeye başlaması, Hz. Peygamber'in Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir iken Ammâr'a gelecekte ümmetin yaşayacağı fitneleri ve bu durumda ne yapması gerektiğini haber vermesi, Hz. Peygamber'in her dönem Ehl-i beytinden bid'atlere karşı çıkıp hakkı söyleyecek birilerinin bulunacağını haber vermesi, Hz. Peygamber'in, 'Ehl-i beytim Nuh'un gemisi gibidir...' demesi, kişinin bildiği bir ilmi gizlemesinin kötülüğü, ilmin faziletinin ibadetin faziletinden üstün olması, ilim öğretene ve öğrenenin fazileti ve ecri, Hz. Peygamber'e söylemediği bir sözü isnad etmenin kötülüğü, Hz. Ali'nin ölüm anındaki pişmanlığın en büyük pişmanlık olduğuna dair nasihatı, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra haramı helal, helali haram gösterecek kişilerin çıkacağını haber vermesi, fakihlerin sultanlarla münasebeti artırmasının kötülüğü, Mü'min kardeşinin ihtiyacını gidermek için gayret eden kişiye bir senelik ibadet ecri yazılması, imanı kemale erdiren üç haslet, Mü'minin ferasetinden sakının, hayânın imandan oluşu, Müslümanın elinden ve dilinden emniyette

⁷⁴ Muhammed Sinhân, "Tuhfetü'l-ihvân fî fadli kelime-i iman li 'l-Kâdi el-Allâme Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765)", 100-115.

⁷⁵ el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*, 777-779.

⁷⁶ *Emâlî Ebî Tâlib*, zühd, edep, fezail, terğîb ve terhîb içerikli bir eserdir. Eser Kâdi İmam Ca'fer b. Abdisselâm tarafından baplara ayrılmış ve düzenlenmiştir. Bk. Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûn, *Teyşîru'l-metâlib fi Emâlî Ebî Tâlib*, thk. Abdullah b. Hamûd el-Izzî (San'a: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002).

⁷⁷ Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed, *el-Erbeûne'l-hadisü't-tâlibiyye* (15: 04, ZA:508-03, 32, Erişim 14 Ağustos 2024).



Eserin ilk iki varacağı ve son varacağının fotoğrafları bu şekildedir.

Sonuç

Zeydilik, varlığını günümüzde de devam ettiren, İslam'ın Şîi mezheplerinden biridir ve adını, kurucusu kabul edilen İmam Zeyd b. Ali'den (ö. 122/740) alır. Zeydiler, Ehl-i beyt'e bağlılıkları ve siyasi

bir liderin adalet ve liyakat üzerine gelmesi gerektiği inançlarıyla öne çıkarlar. Mezhep, özellikle Yemen’de köklü bir geçmişe sahip olup, itikadi ve fikhî olarak Sünnî ve Şîî ekoller arasında bir denge gözetir. Hadis anlayışları da bu dengeyi yansıtarak, özellikle hem rivayet hem de dirayet yöntemlerine önem verir. Meselelere Kur’ân, sahih sünnet ve akıl perspektifinden çözüm üretmeye çalışan sade bir düşünceye sahiptir. Bu bakış açısı ile hadis edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır.

Ulaşılan müellif ve eser bilgilerine göre Zeydî muhaddisler “kırk hadis” literatürüne uzak kalmamış ve bu alana katkıda bulunmuştur. Bu konuda kitap yazmış müelliflerden birinin dördüncü asırda yaşamış olduğu göz önüne alındığında Zeydî ulemanın hadis edebiyatında meydana gelen yenilikleri takip ettikleri ve bu yeniliklere uyum sağladıklarını söylemek mümkündür. Zeydî müellif ve eserlerinin tanıtıldığı kaynaklarda bu geleneğe ait on bir eserin olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu eserler içinden yedisinin metnine ulaşılabilmektedir.

Gerek müelliflerin gerekse muhakkiklerin mukaddimelerinden anlaşıldığı üzere, kırk hadis çalışmalarının en belirgin amacı Hz. Peygamber’in müjdelerine nail olabilmektir. Bu manada bir rivayetin Küleynî’nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*’sinde de bulunduğu dikkate alındığında bu rivayetlerin Şîî hadis geleneğinde makbul bir rivayet olduğunu söylemek mümkündür. Kırk hadis derlemelerinde içerik açısından ise normal olarak farklılıklar vardır. Nefis tezkiyesine yönelik hadisler, cevâmiu’l-kelim türünde, kısa ve çok manalar ifade eden hadisler, Hz. Ali ve Ehl-i beyt’in faziletine dair hadisler, kelime-i şehâdet ve kelime-i tevhidin faziletine dair rivayetler, eserlerde seçilen konulardan bazısıdır.

Kırk hadis konusunda yazılan eserlere gerek müelliflerin gerekse daha sonraki dönemlerde yaşamış âlimlerin şerhler yazdığı ve tahkik çalışmaları yaptığı görülmektedir. Çalışmada ulaşılan bir diğer tespit, bazı müelliflerin kırk hadis eserlerini sadece hadis kaynaklarına dayanarak değil ahkâm, tabakât, zühd, tefsir, siyer gibi eserlerden de faydalanarak oluşturmuş olduğudur. Bu anlamda hadislerin sıhhati konusunda bazı eserlerde titiz davranılmamıştır. *Tühfetü’l-ihvân* bunlardan biridir.

Zeydîler, sahabe konusunda genel olarak mutedil bir tutum sergilemektedir. Çoğu Zeydî âlim, sahabilerin tamamını adil kabul eden bir yaklaşımı benimsemez. Zeydî düşünce, sahabeler arasında hata yapabilen veya adaletten sapabilen kimselerin olabileceğini kabul eder, ancak bu, sahabilerin tamamını toptan reddetmek anlamına gelmez. Özellikle Zeydîler, İmam Ali’nin hilafetine dair haklılığını vurgular ve İmam Ali’ye karşı çıkan sahabileri eleştirirler. Bununla birlikte, Zeydîler, sahih gördükleri rivayetlerde sahabîlerden gelen hadisleri kabul ederler, ancak eleştirel bir tavırla, ravinin kişisel davranış ve tutumlarını da göz önünde bulundurlar. Kırk hadis eserlerinden biri olan *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*’nin muhakkiki Hamûd el-Izzî, Zeydiyye’nin bu bakış açısını güzel bir şekilde özetlemektedir. Muaviye b. Ebî Süfyan gibi Zeydî muhaddislerce adil kabul edilmeyen râvilere dayandığı konusunda eleştirilerine cevap olarak hakikatin kimden gelirse gelsin kabul edileceğini vurgulanmaktadır.

Eserlerde geçen rivayetlerin tümünü Ehl-i Sünnet kaynakları ile karşılaştırmak bu makalenin sınırlarını aşacağından ayrı bir makale konusu olabilir. Bununla birlikte bilgisine ulaştığımız Zeydî kırk hadis literatüründen özellikle *Silsiletü’l-ibrîz bi’s-senedi’l-aziz*, *el-Erbaîn fî fedâilî emiri’l-mü’minin* ve *el-Erbeûne’l-hadisü’l-Ca’feriyye* adlı eserlerde bulunan rivayetlerden bazısının Ehl-i Sünnet tarafından muteber kabul edilen kaynaklarda da geçtiği görülmektedir. Bu bilgiden yola çıkarak, Zeydî ulemanın

Ehl-i Sünnet'e karşı ılımlı bakış açısını kırk hadis literatüründe de koruduğunu ve Ehl-i Sünnet uleması tarafından muteber sayılan kaynaklarda geçen rivayetleri eserlerinde kullandıklarını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akhan, Enes. *Şîa'da Kırk Hadis Kültürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1971.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm. *el-Erbeûne'l-Aleviyye ve Şerhuhâ*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2008.
- Darekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlel'ü'l-vâride fî ehadisi'n-Nebeviyye*. Riyad: Dâru Tîbe, 1985.
- Demirci, Kadir. "Hicrî III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşım". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 11-28.
- Demirci, Kadir. "Klasik Dönem Zeydilerinin Ashâb-i Hadis Hakkındaki Nitelemeleri: Haşviyye." *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (Bahar 2011), 177-192.
- Ebî Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârunî. *Teysîru'l-metâlib fî Emâlî Ebî Tâlib*. San'a: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Muhammed b. el-Hasan. *Silsiletü'l-ibrîz bi's-senedi'l-aziz erbeûne hadisen min cevâmiu'l-keîm*. San'a: Mektebetü Bedr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman, Râmehurmuzî. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-ravî ve'l-vâî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404.
- el-Ekva', Bahaüddin Ali b. Ahmed. *el-Ahbaru'l-erbeûn el-vesiletü ilâ Rabbi'l-alemin*. San'a: Merkezü'n-Nehâr li't-Tibâa, ts.
- Ertürk, Mustafa. "Hasan b. Süfyân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/352-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- el-Hâşimî, Zeyd b. Abdullah b. Mesud. *Erbeûne hadisen es-Seylakiyye*. Sa'de: Merkezü't-Tevhid ve'l-Adl li'd-Dirâsâti ve'l-Bühûs ve't-Tahkîk, 2002.
- Hatib el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Şerefu ashâbi ehlî'l-hadis*. Ankara: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Heysemî. *Müsned*. Medine: Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sîrati'n-Nebeviyye, 1992.
- İbn Dakîk el-îd. *Şerhu'l-erbeûn en-Nebeviyye*. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2003.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1313.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. b.y.: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1988.
- Kallek, Cengiz. "Ca'fer b. Ahmed". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kandemir, Yaşar. "Kırk Hadis". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/466-469. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kurtûbî, İbn Abdülber. *Câmiu beyani'l-ilmî ve fadlihi*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*. b.y.: Dâru İhya-i Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Küçük, Raşit. "Abdullah b. Mübarek". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfi*. Beyrut: Dâru't-Tearuf li'l-Matbûât, 1990.
- Mansûr-Billâh, Kâsım b. Muhammed. *el-Erbeûne'l-hadisü't-tâlibiyye*. Temel İslam Bilimleri, Hadis. 15: 04, ZA:508-03, 32. Erişim 14 Ağustos 2024. <https://elibrary.mara.gov.om/en/imam-zaid-library/cultural-foundation-library/book/?id=13921#book/21>
- Mehmet, Ümit. "Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (Aralık 2007), 249-260.
- Muhammed Sinhân. "Tuhfetü'l-ihvân fî fadli kelimesi'l-ıman li 'l-Kâdî el-Allâme Yusuf b. el-Hüseyin b. Ahmed Zibara (ö. 1179/1765)". *el-Câmiatü'l-Vataniyye Dergisi* 9/26 (Mart) (2024), 83-126.
- Özaydın, Abdülkerim. "Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman". *DİA TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Saffâr, Hasan b. Ali. *el-Erbeûn fî fedâli Emîri'l-mü'minin*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003.

- Seyyid Ahmed el-Hüseynî. *Müellefâtî'z-Zeydiyye*. Kum: Matbaatü İsmailiyyân, 1992.
- Şâmî, Ahmed b. Muhammed. *Tarihu'l-Yemeni'l-fikrî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü's-sağîr*. Beyrut, Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî-Dâru Ammâr, 1985.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmîzî*. Mısır: Şirketü Mektebetü Ve Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1975.
- el-Vecîh, Abdüsselam b. Abbas. *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sikafiyye, 1999.
- Yahyâ b. Hüseyin. *Kitabü'l-müntehab*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.
- Yolaçan, Semih. *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl*. Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1963.
- Ziriklî, Hayrettin. *el-Âlâm*. b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.



Tasavvuf-Şîilik Uzlaşısı İçin Bir Çerçeve Arayışı: Haydar Âmülî’de “Şeriat-Tarikat-Hakikat” İlişkisi*

The Search for a Framework for Sufism-Shi’ism Reconciliation: The Relationship Between “Shari’ah-Tarīqah-Haqīqah” in Haydar Âmulī

Emrah BAŞ

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Research Assist., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,
Department of Sufism,

e-posta: emrah.04.bas@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5948-9352

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Baş, Emrah. “Tasavvuf-Şîilik Uzlaşısı İçin Bir Çerçeve Arayışı: Haydar Âmülî’de ‘Şeriat-Tarikat-Hakikat’ İlişkisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 171-186. <https://doi.org/10.34085/buifd.1557472>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

* Bu çalışma Doç. Dr. Ercan Alkan danışmanlığında hazırlanmakta olan “Tasavvuf-Şîilik Etkileşimi: Haydar Âmülî Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

8./14. yüzyılda yaşayan ve sūfî kimliğiyle ön plana çıkan önemli Şiî bilginlerden biri olan Haydar Âmulî (öl. 787/1385-86'dan sonra), İslam düşünce tarihinde tasavvufun temel esaslarını Şiîliğin öğretileriyle uzlaştırma girişimiyle ön plana çıkmıştır. Irak'ta Bağdat, Hille, Nefes şehirleri üçgeninde bir yandan Hille Ekolü'ne mensup âlimlerin ders halkasına katılarak Şiîliğin temel esaslarını öğrenmiş, diğer yandan Ekberî geleneğe mensup sūfilere intisap ederek tasavvufun temel metinlerini şerhleriyle birlikte okumuştur. Böylece iki ekolün öğretilerine nüfuz etme imkânı bulmuş, tasavvufla Şiîliğin farklı açılardan aynı hakikati ifade ettiğini ileri sürmüş ve bu iddiasını temellendirmek için pek çok eser kaleme almıştır. Bu savıyla İbn Ebî Cumhûr (öl. 904/1499 [?]), Molla Sadrâ (öl. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) gibi önde gelen Şiî düşünürleri etkilemiş, Şiî düşüncede irfânî geleneğin teşekkülüne kaynaklık teşkil etmiş ve Şiî dünyada tasavvufla ilgili yapılan tartışmaların daima merkezinde yer almıştır. Âmulî'nin tasavvuf-Şiîlik uzlaşısıyla ilgili görüşleri incelendiğinde düşüncelerini ortaya koyarken teorik bir çerçeve geliştirdiği görülmektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalarda pek çok araştırmacı bu teorik çerçeveyi gözden kaçırmıştır. Bundan dolayı Âmulî'nin düşünceleriyle ilgili genel bir çerçeve oluşturamamışlardır. Bu çalışmada Âmulî'nin, "şariat-tarikat-hakikat" kavramlarını merkeze alarak tasavvufla Şiîlik uzlaşısı için nasıl bir teorik çerçeve geliştirdiği meselesi üzerinde durulacaktır. Böylece tasavvufun temel esaslarını Şiîliğin öğretileriyle birleştirme projesiyle ön plana çıkan müellifin, ileri sürdüğü görüşlerle gerek tasavvuf gerekse Şiîlik açısından İslam düşünce tarihinde nerede konumlandığının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Teşeyyü', Haydar Âmulî, Yetkinleşme, Şariat, Tarikat, Hakikat

Abstract

Haydar Âmulî (d. after 787/1385-86), one of the important Shi'ite scholars who lived in the 8th/14th century and came to the fore with his Sufi identity, came to the fore in the history of Islamic thought with his attempt to reconcile the fundamental principles of Sufism with the teachings of Shi'ism. Here, in the triangle of the cities of Baghdad, Hillah, and Najaf, on the one hand, he learned the basic principles of the Imâmiyya Shi'a by joining the circle of scholars belonging to the Hillah School, and on the other hand, he became affiliated with the Sūfis belonging to the Akbarî tradition and read the fundamental texts of Sūfism with their commentaries. In this context, he claimed that Sufism and Shi'ism expressed the same truth from different perspectives and wrote many works to support this claim. With this idea, he influenced leading Shi'ite thinkers such as Ibn Abî Jumhûr (d. 904/1499 [?]), Mullâ Şadrâ (d. 1050/1641), Fayḍ al-Kāshānî (d. 1090/1679), became the source of the formation of the tradition of wisdom in Shi'ite thought, and took a place at the center of the discussions on Sufism in the Shi'ite world. When Âmulî's views on the Sufism-Shi'ism reconciliation are examined, it is seen that he developed a theoretical framework while presenting his thoughts. Many researchers have overlooked this theoretical framework in the studies conducted so far. For this reason, they could not create a general framework regarding Âmulî's thoughts. This study will focus on the issue of how Âmulî developed a theoretical substructure for the reconciliation of Sufism and Shi'ism by focusing on the concepts of "sharī'ah-tarīqah-haqīqah". Thus, it is aimed to determine where the author, who came to the fore with his project of combining the basic principles of Sufism with the teachings of Shi'ism, is positioned in the history of Islamic thought with his views in terms of both Sufism and Shi'ism.

Key Words: Sufism, Shi'ism, Haydar Âmulî, Perfection, Sharī'ah, Tarīqah, Haqīqah.

Giriş

Haydar Âmulî, 8./14. yüzyılda yaşayan ve sûfî kimliğiyle ön plana çıkan önemli Şîî bilginlerden biridir. 719/1319-20 yılında Âmul’de dünyaya gelmiş, ilim tahsili için Esterâbâd, Horasan ve İsfahan gibi şehirlere gitmiş ve Bâvendîler’in son kolu olan Kînâriyye’de çeşitli siyasî görevler üstlenmiştir. 749/1348-49 yılında yaşadığı mânevî kriz sonucu tasavvufa yönelmiş ve vezirlik görevini, sahip olduğu mal ve mülkü, aile ve dostlarını geride bırakarak Şîilerce kutsal sayılan Irak’taki bölgelere gitmiştir. Bağdat, Hille, Necef şehirleri üçgeninde bir yandan Hille Ekolü’ne mensup âlimlerin ders halkasına katılarak Şîîliğin temel esaslarını öğrenmiş, diğer yandan Ekberî geleneğe mensup sûfilere intisap ederek tasavvufun temel metinlerini şerhleriyle birlikte okumuştur. Böylece iki ekolün öğretilerine nüfuz etme imkânı bulmuş, tasavvuf ve Şîîliğin farklı açılardan aynı hakikati ifade ettiğini ileri sürmüş ve bu iddiasını temellendirmek için pek çok eser kaleme almıştır.

Âmulî, İslam düşünce tarihinde tasavvufun öğretilerini Şîîliğin temel prensipleriyle uzlaştırma projesiyle ön plana çıkmıştır. Ona göre İslam mezhepleri içerisinde tasavvufta olduğu gibi Şîîliği ya da Şîîlikte olduğu gibi tasavvufu eleştiren başka bir mezhep yoktur. Ancak temel esaslara inildiğinde iki ekolün birbirine sıkı sıkıya bağlı oldukları görülmektedir.¹ Onun bu konudaki görüşleri incelendiğinde düşüncelerini ortaya koyarken teorik bir alt zemin geliştirdiği görülmektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalarda pek çok araştırmacı bu teorik alt zemini gözden kaçırmıştır. Bundan dolayı Âmulî’nin düşünceleriyle ilgili genel bir çerçeve oluşturamamışlardır. Nitekim ilgili literatür incelendiğinde pek çok yazara göre Âmulî sadece mutlak ve mukayyed anlamda velayetin sonuncusunu tespit etme noktasında Ekberî gelenekten farklılaşmış ve velayetin dışındaki epistemik, ontolojik ve aksiyolojik gibi konularda tamamen İbnü’l-Arabî’yi (öl. 638/1240) takip etmiştir. Kanaatimize göre literatürde Âmulî hakkında böyle genel bir yargının oluşması, Âmulî’yle ilgili ilk çalışmaları yapan Henry Corbin’in (1903-1978) bu yöndeki iddialarından kaynaklanmaktadır. Bu duruma dikkat çeken Robert Wisnovsky, “cemâlî isimler” ile “celâlî isimler” ayrımı üzerinden Âmulî’nin otantikliğini ortaya koymuş ve literatürde hâkim olan Henry Corbin’in iddiasının tadil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²

Âmulî’nin tasavvuf-Şîîlik uzlaşısı için oluşturduğu teorik alt zemine bakıldığında düşüncelerini büyük oranda şeriat, tarikat ve hakikat kavram üçlüsü arasındaki ilişki üzerinde kurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda yetkinleşme konusunda herkesin a’yân-ı sâbitedeki potansiyelinden dolayı farklı mertebelerde bulunduğunu, bununla birlikte bu mertebelerin başlangıç, orta ve sonuç olmak üzere üç makamda toplanabileceğini, birinci mertebenin şeriata, ikinci mertebenin tarikata, üçüncü mertebenin ise hakikate denk geldiğini, tarikat mertebesinin şeriat mertebesinden, hakikat mertebesinin ise şeriat ve tarikat mertebesinden üstün olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada mukallit, kelâmcı ve fakihlerin birinci mertebede, sûfîlerin ise ikinci ve üçüncü mertebede yer aldığını, bu üç mertebenin farklı açılardan dinin bir yönünü oluşturduğunu ve bir araya geldiğinde dinin gerçek anlamda yaşanmasını temin ettiğini, yetkinleşmenin sırasıyla şeriat ve tarikat mertebelerindeki

¹ Çalışma boyunca “Şîîlik” kavramıyla İmâmiyye Şîası, “tasavvuf” kavramıyla ise genel olarak tasavvuf kastedilecektir. Nitekim ileride geleceği üzere Âmulî, Gâliyye, İsmâiliyye, Zeydiyye gibi Şîî grupları sapkın fırkalardan kabul edip Şîa kavramı altında değerlendirmemektedir. Ayrıca düşünce sistemini kurarken, İbâhiyye, Hulûliyye, İttihâdiyye gibi sapkın sûfî gruplar dışında kalan tasavvufî birikimden büyük oranda yararlanmışır.

² Robert Wisnovsky, “Şîî Kelâmında Ekberî Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010), 250, 252.

görevlerin yerine getirilip hakikat mertebesine ulaşılmasıyla elde edileceğini ortaya koymuştur. Böylece İmâmî Şîîleri birinci mertebeye olan şeriat mertebesine, sūfîleri ise bir yandan orta mertebeye olan tarikat mertebesine diğer yandan en kapsayıcı mertebeye olan hakikat mertebesine yerleştirmiş, sahip oldukları düşüncelerin dinin farklı ve en kapsayıcı tezahürü olduğunu ortaya koymuş ve hakikati elde etmenin gerçek manada sūfîlere özgü olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada Âmülî'nin şeriat, tarikat ve hakikat kavram üçlüsünü merkeze alarak tasavvufla Şîîlik uzlaşısı için nasıl bir teorik alt zemin geliştirdiği meselesi üzerinde durulacaktır. Böylece Âmülî'yle ilgili literatürde hâkim olan pek çok konuda İbnü'l-Arabî'yi takip ettiği genel yargısının tadil edilmesi hedeflenmektedir.

Âmülî'yle ilgili çalışmaların başlangıç tarihini 11./17. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Bu çalışmalar 13./19. yüzyıldan itibaren ivme kazanarak devam etmiş ve 14./20. yüzyılın son çeyreği ile 15./21. yüzyılın başlarında akademik bir hüviyet kazanmıştır. Yapılan araştırmalar incelendiğinde kahir ekseriyetin İran merkezli olduğu ve genel itibarıyla Şîî yazarlar tarafından hazırlandığı görülmektedir. İran dışında yapılan çalışmalar ise son on yılda artış göstermekle birlikte büyük çoğunluğu yine İran asıllı araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Türkiye'de ise Âmülî hakkında sadece iki tane çalışma hazırlanmıştır. İlki Ethem Cebecioğlu'nun Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde yer alan "Haydar el-Âmülî" maddesidir.³ Diğerisi ise Süleyman Gökbulut'un Âmülî'nin *Câmiü'l-esrâr*'ında tasavvuf-Şîîlik ilişkisini inceleyen makalesidir. Ancak Gökbulut, konuyu büyük oranda *Câmiü'l-esrâr*'ın mukaddime ve hâtîme bölümünü esas alarak kaleme almıştır.⁴ Dolayısıyla Türkiye'deki akademik araştırmalarda Âmülî'ye ilgili çalışmaların yok denecek kadar az olduğu ifade edilebilir. Bu açıdan çalışma, yeni bir bakış açısı sunarak Âmülî'yle ilgili yapılacak araştırmalara kaynaklık teşkil etmeyi hedeflemektedir.

1. Kavramsal Çerçeve: Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Âmülî'nin tasavvufla Şîîlik uzlaşısına yönelik düşünceleri incelendiğinde üzerinde durduğu önemli konulardan birisi insanın yetkinleşmesi bağlamında şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde üçlü tasnif ve bu tasnifteki her kavramın bir diğeriyle olan ilişkisidir. Âmülî'yi üçlü tasnife iten şey nedir? Böyle bir tasnifle neyi hedeflemektedir? Bu sorular yine Âmülî'nin kendi ifadelerinden hareketle cevaplanabilir. Söz gelimi ona göre kendi döneminde yaşayan pek çok insan, bu üç kavramın aynı hakikati ifade etmediğini, dolayısıyla birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Özellikle temel ilkeleri anlaşılmadığı için sūfîler bu konuda yanlış anlaşılma ve haksız ithamlara maruz kalmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tasnifle bahsi geçen üç kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı, böylece sūfîlerin Şîîa içerisindeki yerini tespit etmeyi hedeflemektedir.⁵ Nitekim bu konuda şöyle demiştir:

"Günümüzde yaşayan pek çok insan -gerek avâm gerekse havâs-, şeriatın tarikattan, tarikatın ise hakikatten farklı olduğunu, bu üç mertebeden her bir mertebenin farklı bir hakikati ifade ettiğini iddia etmekte ve özellikle sūfîler başta olmak üzere çeşitli ekolleri, ilgili olmadığı mertebeye nispet etmektedir. Bunun temel

³ Ethem Cebecioğlu, "Haydar el-Âmülî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 17/26-27.

⁴ Süleyman Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmiü'l-Esrâr ve Menbaü'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şîîlik İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.

⁵ Haydar el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvârü't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, thk. Rıza Muhammed Hudruc (Beyrut: Dârü'l-Hücceti'l-Beyzâ, 2012), 45-46; Haydar el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rîfeti'l-ma'bûd*, thk. Mehdî Hâciyân (Tahran: Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî, 2020), 64-65; Haydar el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hızam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, thk. Muhsin el-Müsevî et-Tebrîzî (Kum: Müessesesi-i Ferheng ve Neşr-i Nûr alâ Nûr, 1414hk.), 3/5-9.

sebebi, bu şekilde düşünen kişilerin, sûfiler başta olmak üzere ekollerin içinde buldukları durumu bilmemeleri ve temel esaslarına vakıf olmamalarıdır. Ben de bu konuyu ele alarak bu meseledeki bu tür hataları düzeltmeyi amaçladım.”⁶

Âmülî, şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarının tanımını yaparak işe başlamaktadır. Ona göre bu kavram üçlüsü İslam düşünce tarihinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda (i.) “şeriat Allah’a ibadet etmek, tarikat Allah’a boyun eğmek, hakikat ise Allah’ı müşahede etmektir”, (ii.) “şeriat (metafor olarak) zeytine, tarikat zeytinin çekirdeğine, hakikat ise zeytinin yağına benzer”, (iii.) “şeriat Allah’ın yolunda çalışmak, tarikat Allah’a yakın olmak, hakikat ise Allah’a ulaşmaktır” şeklinde çeşitli tanımlara yer vermiştir. Bu tanımlar incelendiğinde daha çok söz konusu kavramların tikel hakikatleriyle ilgili açıklamalar içerdiği görülmektedir. Bundan dolayı Âmülî bu tanımları eksik bulmakta ve hepsini kapsayacak yeni bir tanım önerisinde bulunmaktadır.⁷

Öte yandan Âmülî’ye göre bahsi geçen kavramların tanımına geçmeden önce dikkat edilmesi gereken diğer bir mesele vardır. Bu da şeriatın risaletin, tarikatın nübüvvetin, hakikatın ise velayetin bir gereği olduğu meselesidir. Dolayısıyla şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarının doğru bir şekilde tanımlanabilmesi için risalet, nübüvvet ve velayet kavramlarının ne olduğunun anlaşılması gerekir.⁸ Bundan dolayı Âmülî, ilk önce risalet, nübüvvet ve velayetin ne olduğunu açıklamış, daha sonra bu açıklamalarla ilişki kurarak şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarını tanımlamıştır.

Âmülî’ye göre risalet, peygamberlerin, yerine getirilmesi gereken hükümleri sorumluluk sahiplerine tebliğ etmesidir. Buna göre şeriat, “sorumluluk sahiplerinin, peygamberlerin tebliğ ettiği hükümleri kabul etmesi ve bu hükümlere göre eylemde bulunmasıdır” şeklinde tanımlanabilir.⁹ Bu tanıma bakıldığında şeriatın “tasdik” ve “amel” olmak üzere iki boyutla ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla şeriatın, sorumlulukların önce kabul edilmesi, daha sonra eyleme dönüştürülmesiyle elde edilen bir merteye olduğu söylenebilir.

Âmülî’ye göre nübüvvet, peygamberlerin, yerine getirilmesi gereken hükümleri kabul edip amel ettikten sonra sorumluluk sahiplerine güzel sıfatlarla nasıl vasıflanabileceklerini bildirmesidir. Buna göre tarikat, “sorumluluk sahiplerinin, peygamberlerin tebliğ ettikleri hükümleri kabul edip amel ettikten sonra bunları vasıf haline getirmesidir” şeklinde tanımlanabilir.¹⁰ Bu tanıma bakıldığında

⁶ Haydar el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, thk. Henry Corbin - Osman Yahyâ (Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1347), 343-344.

⁷ Âmülî’nin şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarıyla ilgili yer verdiği diğer tanımlar için bk. el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 49-50, 235-236, 242-243; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 344-345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vüçûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 66-67; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/12-19, 4/152-153, 4/165-166.

⁸ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 46; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 27, 346; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 1/283, 3/24.

⁹ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 50; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vüçûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 67-68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/20; Haydar el-Âmülî, *Nassu’n-nusûs fi şerhi’l-Fusûs*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2015), 3/1293.

¹⁰ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 50; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vüçûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 67-68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/20; el-Âmülî, *Nassu’n-nusûs fi şerhi’l-Fusûs*, 3/1293.

tarikatin “vasıf” boyutuyla ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla tarikatın, sorumlulukların bir sıfat haline getirilmesi elde edilen bir merteye olduğu söylenebilir.

Âmülî’ye göre velayet ise sorumluluk sahibinin peygamberlerden elde ettiği bütün bilgileri fenâ ve bekâ süreciyle müşahede etmesidir. Buna göre hakikat, “sorumluluk sahiplerinin, peygamberlerin söz, fiil ve hallerini fenâ ve bekâ süreciyle müşahede etmesidir” şeklinde tanımlanabilir.¹¹ Bu tanıma bakıldığında hakikatin “fenâ”, “bekâ” ve “müşâhede” olmak üzere üç boyutla ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla hakikatin, sorumlulukların içselleştirilerek tecrübe edilmesiyle elde edilen bir merteye olduğu söylenebilir.

Sonuç itibarıyla Âmülî’nin düşünce sisteminde insanın yetkinleşmesi, nebilerin tebliğ ettiği söz, fiil ve hallerin sorumluluk sahipleri tarafından önce kabul edilmesi, daha sonra eyleme dönüştürülmesi, ardından vasıf haline getirilmesi ve en son bizzat müşahede edilmesiyle gerçekleşen bir süreçtir.

2. Üçlü Tasnifteki Kavramların Birbiriyle Olan İlişkisi

Âmülî’nin insanın yetkinleşmesiyle ilgili üzerinde durduğu ikinci mesele, tanımlarına yer verdiği üç kavramın birbiriyle olan ilişkisidir. Ona göre şeriat, tarikat ve hakikat farklı açılardan aynı hakikati ifade eden eş anlamlı kelimelerdir. Başka bir ifadeyle bu üç merteye kapsayıcı bir hakikat olan şeriatın farklı tezahürleridir ve resul olarak görevlendirilen kişinin şahsında toplanır.¹² Âmülî bu görüşünü temellendirmek için çeşitli çıkarımlara başvurmuştur. Bu bağlamda akıl, kalem ve nûr kavram üçlüsünün büyük âlemi/büyük insanı ya da fuâd, kalp ve sadr kavram üçlüsünün küçük âlemi/küçük insanı ifade etmesini örnek vermiştir.¹³ Ancak onun bu noktada üzerinde en çok durduğu konu, a’yân-ı sâbite meselesidir. İbnü’l-Arabî tarafından sistematize edilen vahdet-i vücûd teorisinin, “varlık olmak bakımından varlık Hakk’tır” ve “var olan her şeyin hakikati ezeli olarak Allah’ın bilgisinde mevcuttur” şeklinde iki temel önermesi vardır. A’yân-ı sâbite olarak ifade edilen ikinci önerme, sûfî metafizikçiler tarafından daha çok birlik-çokluk sorunu etrafında şekillenen problemlerin çözümü için kullanılmıştır. Buna göre var olan her şeyin hakikati, Allah’ın ilminde ezeli olarak mevcuttur. Allah, farklı varlık mertebelerinde bu hakikatlere göre zuhur eder. Dolayısıyla dışarıda görülen çokluk a’yân-ı sâbiteden kaynaklanır. Ancak bu çokluk, görelî bir çokluk olup birliğe döner. Dolayısıyla hakikatte Allah’tan başka bir varlık yoktur.¹⁴ Âmülî’ye göre şeriat, tarikat ve hakikat kavramları, a’yân-ı sâbite meselesinde olduğu gibi hakikatleri itibarıyla farklı anlamlar ifade etseler de aslında tümel olan tek bir öze dönerler.

¹¹ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 50-51; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vücûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 67-68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/20; el-Âmülî, *Nassu’n-nusûs fi şerhi’l-Fusûs*, 3/1293.

¹² el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 46-47, 50, 63; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345, 346, 347; el-Âmülî, *Risâletü’l-vücûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/10, 3/25.

¹³ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 47; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 347; el-Âmülî, *Risâletü’l-vücûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 68-69; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/25-26.

¹⁴ Sûfî metafizikçilerin a’yân-ı sâbite konusundaki düşünceleri için bk. Ebü’l-Alâ el-Affî, “Mu’tezile’nin Ma’dûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A’yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, çev. Cafer Karadağ, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276; Ercan Alkan, “A’yân-ı Sâbite”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/761-763.

Bu tümel öz ise şeriattır. Dolayısıyla şeriat, tarikat ve hakikat, kapsayıcı bir hakikat olan şeriatın farklı tezahürleridir.¹⁵

Âmülî'nin üç mertebeyi kapsayan bir hakikat olarak ifade ettiği şeriat kavramı nasıl anlaşılmalıdır? Bu kavramın, üç mertebeden ilki olan şeriattan farkı nedir? Bu sorulara, şeriat kavramının İslam düşünce tarihindeki kullanımına bakılarak cevap verilebilir. Bu bağlamda kavramın kullanımıyla ilgili biri genel diğeri özel anlamda olmak üzere iki farklı yönelimin olduğu söylenebilir. Birinci yönelimde şeriat, Allah'ın mükellefler için öngördüğü bütün yükümlülükleri ifade eder. Bu anlamda şeriat, itikadî, hukukî ve ahlakî bütün hükümleri kapsar ve kavram olarak "din" kelimesine karşılık gelir. İkinci yönelimde şeriat, Allah'ın mükellefler için öngördüğü şer'î amelî yükümlülükleri ifade eder. Bu anlamda şeriat, sadece hukukî hükümleri kapsar.¹⁶ Âmülî'nin üç mertebeyi kapsayan bir hakikat olarak ifade ettiği şeriat kavramı, buradaki birinci yönelime, yani dine denk gelir. Ancak üç mertebeden ilki için kullandığı şeriat kavramının buradaki ikinci yönelime denk geldiğini söylemek zordur. Nitekim Âmülî bu mertebede hukukî yükümlülükler ek olarak itikadî hükümleri de ele almış ve bu şekilde kavramın kullanım alanını genişletmiştir. Söz gelimi ileride geleceği üzere ona göre genel anlamıyla şeriatla yükümlü kılınan hükümler usûlü'd-dîn ve fîrûü'd-dîn olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci kısımda tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd konuları, ikinci kısımda ise temizlikle birlikte namaz, oruç, zekât, hac ve cihad meseleleri yer almaktadır. Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere kavram hem itikadî hem de hukukî teklifleri içermektedir.¹⁷

Öte yandan Âmülî'ye göre genel anlamıyla şeriat, tarih boyunca hiçbir şekilde değişikliğe uğramamıştır. Bu anlamda nebi ve resuller arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak özel anlamıyla şeriat, zaman içerisinde insanların içinde buldukları duruma göre değişiklik arz etmiştir. Bu anlamda nebi ve resuller arasında tikel konularda ihtilaf söz konudur. Ancak tümel meselelere bakıldığında tarih boyunca aynı yükümlülükleri tebliğ ettikleri görülmektedir.¹⁸

Üçlü tasnifteki her kavramın bir diğeriyle olan ilişkisine dönecek olursak Âmülî'ye göre şeriat, tarikat ve hakikat kavramları her ne kadar aynı hakikati ifade etseler de derece bakımından birbirinden farklıdır. Buna göre hakikat, tarikattan; tarikat da şeriattan daha üstün ve daha değerli bir mertebedir.¹⁹ Ayrıca üst mertebe, alt mertebenin bir gereğidir. Dolayısıyla şeriat mertebesindeki görevler yerine getirildikten sonra tarikat, tarikat mertebesindeki görevler yerine getirildikten sonra da

¹⁵ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 51-63, 94; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 349-350; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-ma'bûd*, 70-71; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/29-32.

¹⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413), *et-Ta'rîfât*'ta şeriat kavramını biri genel diğeri özel olmak üzere iki farklı anlamda tanımlamıştır. Detaylı bilgi için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012), 202. Şeriat kavramının İslam düşünce tarihindeki kullanımı için bk. Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/572-573. Şeriat kavramının tasavvuf tarihindeki kullanımı için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 9-15.

¹⁷ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 229; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 4/139.

¹⁸ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 47-48; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 347-348; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-ma'bûd*, 70; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/26-27.

¹⁹ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 74; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 354; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/75.

hakikat mertebesine ulaşılır.²⁰ Ancak tam tersine alt mertebe, üst mertebenin bir gereği değildir. Dolayısıyla hakikat ve tarikat mertebeleri olmaksızın şeriat, hakikat mertebesi olmaksızın tarikat mertebesine ulaşılabilir.²¹ Bundan dolayı alt mertebedekiler üst mertebede bulunanları inkâr etmemeli ve onların da hakikatin farklı ama daha üstün bir tezahürü olan bir mertebede bulduklarını bilmeleri gerekir. Aynı şekilde üst mertebedekiler alt mertebede bulunanları küçümsememeli ve onların da birer hakikat yolcusu olduklarını kabul etmeleri gerekir.²² Bununla birlikte son mertebeye ulaşan kişi, önceki mertebelerdeki görevlerini sürekli bir şekilde yerine getirmelidir. Eğer bunu yapmazsa, yerine getirmesi gereken görevleri ihlal ettiği için alt mertebeye tekrar geri döner.²³

Âmülî'nin şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü tasnifinin en önemli sonucu, insanların farklı mertebelere ayrıldığı düşüncesidir. Âmülî bu konuyu daha önce geçen a'yân-ı sâbite meselesi bağlamında tartışmaktadır. Buna göre insanların tikel hakikatleri Allah'ın bilgisinde mevcuttur. Bu anlamda her insan, kendine has bir potansiyele sahiptir ve yetkinleşme ve hakikate ulaşma konusunda farklı konumda bulunurlar.²⁴ Âmülî bu farklılığa rağmen bütün insanların üç mertebede ele alınabileceğini düşünmektedir. Bu noktada hakikat yolcularını "başlangıç seviyesinde bulunanlar", "orta seviyede bulunanlar" ve "sonuç seviyesinde bulunanlar" olarak üçe ayırmaktadır. Başlangıç seviyesinde bulunanlar, şeriat mertebesine denk gelip "avâm" olarak isimlendirilirler. Orta seviyede bulunanlar, tarikat mertebesine karşılık gelip "havâs" olarak adlandırılırlar. Sonuç seviyesinde bulunanlar ise hakikat mertebesine tekabül edip "havâssu'l-havâs" olarak isimlendirilirler. Âmülî'ye göre bu tasnif, sorumluluk sahibi bütün insanları kapsar. Dolayısıyla mükellef hiçbir insan bu sınıflandırmanın dışında kalmaz.²⁵

3. İslam Düşünce Ekollerinin Üçlü Tasnifteki Yeri

Üç kavram arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyan Âmülî'nin üzerinde durduğu üçüncü konu sûfîlerin bu tasnifte nerede durduğu meselesidir. Onun bu konudaki anlatıları incelendiğinde hakikati

²⁰ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 66; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76.

²¹ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 74; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 354; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/75.

²² el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 64; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 352, 368; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 74; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/21, 3/35-36.

²³ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 66. Âmülî'ye göre tarikat mertebesine ulaşan bir kişi, şeriat mertebesindeki görevleri ihmal ederse nefsanî arzularına yenik düşerek doğru yoldan sapar. Aynı şekilde hakikat mertebesinde bulunan bir kişi, şeriat ve tarikat mertebesindeki görevleri ihmal ederse zındıklık ve ilhada duçar olur. Dolayısıyla üst mertebeye ulaşıldığında alt mertebedeki görevler ihmal edilmemelidir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 1/517.

²⁴ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 65, 93-94; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 349-350; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 71; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/34, 3/40, 3/116.

²⁵ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 63; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 350-351; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 72-73; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/33, 3/116-117.

elde etme konusunda insanları mukallit, fakih, kelâmcı, filozof ve sûfî olmak üzere beş gruba ayırdığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte İslam filozoflarını²⁶ bu tasnifte nerede konumlandığı meselesi açık değildir. Söz gelimi bilgi konusunu ele aldığı bölümde filozofları şeriat mertebesinde, adalet meselesini işlediği bölümde ise tarikat mertebesinde konumlandırmıştır.²⁷ Kanaatimizce bunun temel sebebi, Âmülî'nin yaşadığı dönemde gerek tasavvufun gerekse Şîî kelâmın felsefeyle iç içe geçmesidir. Dolayısıyla bu iç içe geçişlik, filozofların tasnifteki yerini belirginleştirmede engel teşkil etmiştir. Öte yandan Âmülî'ye göre mukallitler, fakihler ve kelâmcılar, avâm grubuna dâhil olup şeriat mertebesinde, sûfiler ise bir yandan havâs grubuna dâhil olup tarikat mertebesinde diğer yandan havâssu'l-havâs grubuna dâhil olup hakikat mertebesinde yer alır.²⁸ Her ne kadar ikinci mertebedeki sûfiler; mukallitler, fakihler ve kelâmcılardan daha ileride ise de hakikati elde etmek gerçek anlamda son mertebedeki sûfilere özgüdür. Çünkü mukallitler, fakihler ve kelâmcılar mutlak anlamda şeriatın zâhirî hükümlerini -bazı bâtinî yükümlülükler istisna- yerine getirirken ikinci mertebede yer alan sûfiler ise tam tersine mutlak anlamda şeriatın bâtinî hükümleri -bazı zâhirî yükümlülükler istisna- yerine getirirler. Son mertebede yer alan sûfiler ise hem zâhirî sorumlulukları hem de bâtinî yükümlülükleri ifa ederler. Dolayısıyla ona göre en kapsayıcı mertebe, Hz. Peygamber'in ümmeti söz konusu olduğunda son mertebede yer alan sûfilere aittir. Bundan dolayı Âmülî, birinci mertebeye sahip olanları "zâhir ehli" (*ehlü'z-zâhir*), ikinci mertebeye sahip olanları "bâtin ehli" (*ehlü'l-bâtin*), üçüncü mertebeye sahip olanları ise "bâtının bâtin ehli" (*ehlü bâtinî'l-bâtin*) olarak isimlendirmiştir.²⁹

Sonuç itibarıyla Âmülî, sûfileri hem orta mertebe olan tarikat mertebesinde hem de en üst, en değerli ve en kapsayıcı mertebe olan hakikat mertebesine yerleştirmiştir. Böylece sûfilerin Şîî düşüncesinin en kapsamlı tezahürü olduğunu ortaya koymuş ve netice itibarıyla Şîîlik içerisinde tasavvufa yer açmıştır. Bundan dolayı Âmülî, şeriatın hükümlerini usûlü'd-dîn ve fûrûü'd-dîn olarak ikiye ayırıp üç mertebeye göre ele almıştır. Bu bağlamda şeriat mertebesinde fakihler ve kelâmcıların, tarikat ve hakikat mertebelerinde ise sûfilerin görüşlerine yer vermiştir. İslam filozoflarının düşüncelerini ise bazen şeriat mertebesinde bazen de tarikat mertebesinde ele almıştır.³⁰

Âmülî'nin yetkinleşmeyle ilgili buraya kadar ele alınan görüşleri incelendiğinde peygamber ve imamların dışındaki insanlar üzerinden meseleye yaklaştığı görülmektedir. O halde nebi ve resuller ile imamlar hakikat mertebesini nasıl elde ederler? Bu konuda diğer insanlardan farkları nedir? Âmülî'ye

²⁶ Âmülî, kesbî ve vehbî ilimleri Hz. Ali'ye nispet ettiği yerde felsefeyi "ilm-i hikmet" olarak zikretmiştir. Ona göre bu ilim, kesbî ilimlerin en değerli bilgilerini içermektedir. Bunun temel sebebi, buradaki bilgilerin çoğunun Hz. Ali'nin öğretilerine dayanmasıdır. Bu sebepten ötürü ilm-i hikmet, kesbî ilimlerin en değerlisidir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*, 1/319.

²⁷ Bazı eserlerinde Âmülî, İslam felsefesini açık bir şekilde tarikat mertebesinde konumlandırmıştır. Söz gelimi *Fusûsu'l-hikem'e* yazdığı şerhin mukaddimesinde fakihlerin şeriat mertebesindeki teklifleri, filozofların tarikat mertebesindeki yükümlülükleri, âriflerin ise hakikat mertebesindeki sorumlulukları yerine getirmekle mükellef olduklarını belirtmiştir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*, 1/104.

²⁸ el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 75-77; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbâü'l-envâr*, 354-355; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/83; el-Âmülî, *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*, 1/104.

²⁹ el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 78; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbâü'l-envâr*, 354, 355; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/83.

³⁰ el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 229; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 4/139.

göre resul ve nebilerin hakikat mertebesine ulaşmaları onların çaba ve gayretleriyle değil, Allah'ın kendilerine olan bir lütfudur. Aynı şekilde imamlar da bu konuda resul ve nebiler gibidir. Ancak insanlarda durum böyle değildir. Onlar, kendi çaba ve gayretleri sonucunda sırasıyla şeriat ve tarikat mertebelerini geçerek hakikat makamına ulaşırlar. Böylece veli ismini almaya hak kazanırlar.³¹ Bununla birlikte insanların yetkinleşme sürecinde başvurdukları riyazet ve mücahede gibi yöntemler her ne kadar "hazırlayıcı sebepler" olsa da sonuç itibarıyla bu Allah'ın kendilerine olan bir lütfu gereğidir.³²

Öte yandan hakikat mertebesinde bulunan resul, nebi ve velilerin -ki Âmülî veli kavramıyla hem imamları hem de yetkinleşen insanları kasteder- görevleri nelerdir? Âmülî bu meseleyi Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi tesis ederken kullandığı "münasebet teorisi"³³ ve Şii kelâmcıların peygamber ve imamların gerekliliği ortaya koyarken kullandıkları "lütf teorisi"nden³⁴ yola çıkarak tartışmaktadır. Âmülî'ye göre iki varlık arasında ilişkinin kurulabilmesi için aralarında münasebetin olması gerekir. Şayet iki varlık arasında münasebet bulunmazsa herhangi bir şekilde ilişki kurulamaz.³⁵ Allah insanları yaratıp belli yükümlülüklerde sorumlu tutmuştur. Ancak onlar bu yükümlülüklerin farkında değildirler. Çünkü bu konuda kendileriyle Allah arasında herhangi bir münasebet söz konusu değildir. Allah'ın lütfu gereği kendisiyle arasında münasebet olan birisini seçip mükelleflere sorumlu oldukları yükümlülükleri bildirmesi gerekir. Bu kişi ya nebi ve resuldür ya da velilerdir.³⁶ Nebi ve resuller hem a'yân-ı sâbitede sahip oldukları potansiyel hem de Allah'ın kendilerine verdiği lütfu gereği Allah'la ilişki kurabilecekleri ortak bir zemine sahiptirler. Bu ilişki vahiy yoluyla gerçekleşir. Bundan dolayı Allah ile mükellefler arasında aracı olma konusunda asaleten yetkilidirler. Veliler ise hem a'yân-ı sâbitede sahip oldukları potansiyel hem de mücahede ve riyâzette yetkinleşmeleri sebebiyle Allah'la ilişki kurabilecekleri ortak bir zemine sahiptirler. Bu ilişki ilham yoluyla gerçekleşir. Bundan dolayı Allah ile mükellefler arasında aracı olma konusunda tebeiyeten yetkilidirler.³⁷ Nitekim Âmülî bu konuda şöyle demiştir:

³¹ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 68; el-Âmülî, *Câmü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 361; el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 82; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/120-121.

³² el-Âmülî, *Câmü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 506-507; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 82.

³³ Sadreddin Konevî'ye göre bir varlığın bir şeyle ilişki kurabilmesi için aralarında ortak bir nispetin yani münasebetin olması gerekir. Buna karşılık iki varlık arasında farklılık artarsa ilişki imkânsız hale gelir. Bu genel ilkenin Sadreddin Konevî'nin bilgi teorisine yansımaları için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 141-146.

³⁴ Lütf, insanın Allah'a inanıp itaat etmesini kolaylaştıran ilâhî bir fiildir. Kelâm âlimleri, Allah'ın kullara lütufta bulunması konusunda hemfikirdir. Ancak lütufta bulunmanın bütün insanları kapsayıp kapsamadığı, ilâhî kudretle ilişkisi ve Allah'a vacip olup olmadığı noktasında görüş farklılıkları vardır. Mu'tezile'ye göre lütufta bulunmak Allah'a vacipken Ehl-i sünnet'e göre tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Şia ise bu konuda Mu'tezile'yi takip etmiştir. Onlar imametin gerekliliğini de bu bağlamda tartışmışlardır. Lütf teorisiyle ilgili detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Lütf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/239-241; Mahsum Aytepe, "Lütf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu'tezilî Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 237-276.

³⁵ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 97; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 1/354.

³⁶ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 95; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 1/354-362, 3/114-115.

³⁷ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 102; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/120-121.

“Allah, insanları yaratıp belli bir yükümlülükle sorumlu tutmuştur. Onlar bu teklifleri bilebilecek potansiyele sahip değillerdir. Çünkü Allah’la kendileri arasında herhangi bir münasebet söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah’ın onlara bu teklifleri bildirmesi gerekir. Çünkü Allah’tan boş işler (*abes*) meydana gelmez. Bu zâhir ehli tarafından “lütuf”, bâtin ehli tarafından ise “inâyet” olarak isimlendirilir. Dolayısıyla Allah’ın insanlardan kendisiyle aralarında münasebet olan belli bir grubu seçip vahiy ya da ilham yoluyla yükümlülükleri bildirmesi gerekir. Bu kişiler asaleten resul ve nebiler, tebeiyeten ise velilerdir.”³⁸

Netice itibariyle hakikat mertebesinde bulunan resul, nebi ve veliler, sorumluluk sahibi kulları mükellef oldukları görevleri yerine getirmeye davet etmelidir. Bunu yapmak kendilerine vaciptir. Şayet bunu yerine getirmezlerse vacip olan bir görevi ihmal etmiş olurlar. Böyle bir durumun onlar hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Hz. Âdem’den Mehdî el-Muntazar’ın ortaya çıkışına kadar bütün resul, nebi ve veliler, sahip oldukları potansiyele göre insanları belli bir yetkinliğe ulaştırmak için gayret göstermişlerdir.³⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere Âmülî, tasavvufu Şiîliğin üstün ve kapsayıcı parçası yapmakla kalmayıp peygamberlerden sonra imamlarla birlikte sûfilere Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi temin etme ve ilham sonucu aldıkları bilgilerle insanları irşat etme yetkisi vermiştir.

4. Nefsin Güçleri Bağlamında İnsanın Yetkinleşmesi

Buraya kadar Âmülî’nin şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü tasnifle ilgili görüşleri ele alınarak yetkinleşme teorisiyle ilgili teorik bir zemin oluşturuldu. O halde insan nasıl kemâle erişir? Âmülî’nin bu konudaki düşünceleri incelediğinde İslam filozofları, Şîa’ya mensup âlimler ve mutasavvıfların görüşlerinin bir sentezi olduğu görülmektedir. Nitekim felsefi birikimle başlayan süreç, nihai noktada Şîî ve tasavvufî bir kimliğe bürünmektedir. Buna göre insan bir açıdan fiziksel diğer açıdan metafiziksel bir mevcuttur. Fiziksel yönünü maddî bir cevher olan beden, metafiziksel yönünü ise mânevî bir cevher olan nefis oluşturur. Her iki yönün de idrak etme gücü vardır. Bedenin beş dış, beş de iç olmak üzere on tane duyusu vardır. Görme, dokunma, koklama, tatma ve işitmeden oluşan dış duyular dışta olan nesnelere idrak eder. Dış duyularla elde edilen veriler ortak duyuda (*hiss-i müşterek*) birleştirilerek hayale aktarılır. Hayal gücü gelen verileri ayrıştırıp birleştirerek vehime yönlendirir. Vehim gücü ise ayrışıp birleşen veriler hakkında yargı verir. Bu yargılar hafıza gücünde depolanır ve hatırlama gücü sayesinde ihtiyaç duyulduğunda geri getirilir.⁴⁰ Bu süreçler maddî olduğu için fiziksel olanın dışına çıkamaz. Bununla birlikte metafiziksel olanı elde etmede bir hazırlık görevi üstlenir. Bu noktada kişi nefsinin nazarî gücünü (*el-kuvvatü’l-ilmîyye*) ve amelî gücünü (*el-kuvvatü’l-ameliyye*) yetkinleştirerek kemale erişir, her şeyin hakikatini idrak eder ve bunun sonucunda ebedî saadete erişir. Başka bir anlatımla nefis başlangıçta aklî bir cevher olmakla birlikte bütün bilgilerden yoksundur. Nefsin nesnelere hakikatlerine dair bilgi sahibi olabilmesi için teorik ve pratik düzlemde

³⁸ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atoâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 95; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/118-119.

³⁹ el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atoâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 66-67, 73, 90; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 359; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/45, 3/107.

⁴⁰ Âmülî’nin iç ve dış duyuları “imsâk” kavramı üzerinden oruçla ilişkilendirdiği yerler için bk. el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atoâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 257-267; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 4/195-216.

yetkinleşmesi gerekir.⁴¹ Öyleyse nefsin nazarî gücü ve amelî gücü nasıl yetkinleşir? Âmülî'nin teorisinin felsefeden ayrıştığı ve Şîî/tasavvufî bir kimliğe büründüğü nokta burasıdır.⁴² Nitekim İslam filozofları nefsin nazarî gücünün sebep-sonuç ilişkisi içerisinde var olanların bütün hakikatlerinin kavranmasıyla yetkinleşeceğini savunmuşlardır. Âmülî ise nazarî gücün yetkinleşmesinin usûlü'd-dîn konularından tevhid, adalet, nübüvvet, imamet/velayet ve meâdın sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerindeki anlamlarının idrak edilmesiyle gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Yine İslam filozofları nefsin amelî gücünün ahlâken ifrat ve tefritten kaçınarak itidalin elde edilmesiyle yetkinleşeceğini savunmuşlardır. Âmülî ise amelî gücün yetkinleşmesinin fūrûû'd-dîn konularından temizlikle birlikte namaz, oruç, zekât, hac ve cihadın sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerindeki anlamlarının idrak edilmesiyle gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca İslam filozoflarında peygamber ve filozofların rolü, toplumsal düzeni tesis ederek kişilerin yetkinleşmesini sağlamakken Âmülî'de ise vahiy ve ilhamla mükelleflere usûlü'd-dîn ve fūrûû'd-dîn meselelerinde sorumlu oldukları yükümlülükleri bildirmek ve onlara bu noktada yol göstermektir.⁴³

Âmülî'nin insanın yetkinleşmesi bağlamında Şîî düşüncede tasavvufa yer açma çabası, Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) başta olmak üzere Serrâc (öl. 378/988), Kelâbâzî (öl. 380/990), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hücvârî (öl. 465/1072 [?]), Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi erken dönem mutasavvıfların gayretleriyle örtüşmektedir. Söz konusu mutasavvıflar, meseleyi şeriat ve hakikat kavramları bağlamında tartışmışlardır. Buna göre şeriatı temsil eden ilimler nasıl dinin belli bir alanıyla -ki bu da itikat ve ameldir- ilgileniyorsa hakikati temsil eden tasavvuf da dinin belli bir alanıyla -ki bu da ahlaktır- ilgilenir. Dolayısıyla tasavvuf alternatif bir ilim olmaktan ziyade diğer ilimlerin eksik bıraktığı ahlak alanıyla ilgilenmekte ve onlarla bir bütünlük arz etmektedir. Bunun sonucunda erken dönem mutasavvıfları, tasavvufu temel eleştiri noktaları olan ilhâdî ve ibâhî düşüncelerden uzaklaştırmış ve Ehl-i sünnet kelâm ve fıkhu'na yaklaştırmışlardır. Böylece haller ve makamları sistematik bir şekilde tasnif ederek kişinin yetkinleşmesi için başlangıcı ve sonu belli bir eğitim süreci geliştirmişlerdir.⁴⁴

⁴¹ İslam filozofları nefsin bu yetkinleşme sürecini, akli dört mertebeye ayırarak ele almışlardır. Bu bağlamda nefsin kendisini bilme özelliğine sahip olduğu ilk derece heyûlânî akıl (*el-aklî'l-heyûlânî*), duyu araçlarını kullanmasıyla ilk bilgileri elde ettiği derece bilmeleke akıl (*el-akl bi'l-meleke*), ilk bilgilerden ikinci bilgilere geçtiği derece bilfiil akıl (*el-akl bi'l-fîl*) ve bilgisinin mevcutların tamamını kapsadığı derece müstefâd akıl (*el-aklî'l-müstefâd*) olarak isimlendirilir. Âmülî'ye göre yetkinleşme söz konusu olduğunda aklın ilk iki mertebesi şeriata, üçüncü mertebesi tarikata, dördüncü mertebesi ise hakikate denk gelir. Dolayısıyla ona göre genel anlamda şeriat, bu akıl çeşitlerinden her birinin bir bütünlük içerisinde yetkinleşmesiyle elde edilir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 83; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 372; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 3/93.

⁴² İslam felsefesinde nefsin yetkinleşme süreciyle ilgili detaylı bilgi için bk. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 7-56.

⁴³ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 66, 91, 93; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 359; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 3/45, 3/73-74, 3/110-111, 3/113, 3/115-116. İslam felsefesinde peygamber ve filozofun toplum içerisinde üstlendiği roller için bk. İzzet Gülaçar, "İbn Sînâ'da Sosyo-Politik Bir İhtiyaç Olarak Nübüvvet", *Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu* (Konya: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2022), 401-412.

⁴⁴ "Sünnî tasavvuf ekolü" hakkında detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 13-20; Emrah Baş, "Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Etkisi", *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*, ed. İlhan Yıldız vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 82-90.

Diğer taraftan detaylara inildiğinde Âmulî ve Sünnî mutasavvıflar arasında bahsi geçen konuda bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Nitekim Sünnî mutasavvıflar şeriat ve hakikat şeklinde yaptıkları ikili tasnifte İslam felsefesine hiçbir şekilde yer açmamışlardır. Ancak Âmulî, şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde yaptığı üçlü sınıflandırmada İslam felsefesinin temel öğretilerinden geniş bir şekilde yararlanmışır. Bu farklılık özellikle İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufun ve Nasîrüddin et-Tûsî'yle (öl. 672/1274) birlikte Şîî kelâmın İslam felsefesiyle yakınlaşması bağlamında okunabilir.⁴⁵ Ayrıca Sünnî mutasavvıflar, iki mertebeyi temsil eden ilimler arasında herhangi bir üstünlük sıralaması yapmamışlardır. Buna göre her ilim ilgili olduğu konuyla ilgili araştırma yapar ve ilgili olmadığı konularda ise diğer ilimlere ihtiyaç duyar. Âmulî'de ise üç mertebeyi temsil eden ilimler arasında üstünlük sıralaması vardır. Buna göre en üstün ve en kapsayıcı disiplin tasavvuftur. Bu durum özellikle İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufun küllî bir disipline dönüşmesi bağlamında okunabilir.⁴⁶

5. Teoriye Yönelik Olası İtirazlara Cevaplar

Âmulî, son olarak tasavvufla Şîîlik etkileşimi için oluşturduğu aksiyolojik çerçeve konusunda kendisine gelebilecek üç itiraza yer vererek cevaplamaktadır. Bu itirazlar incelendiğinde hepsinin Şîîler tarafından gelebilecek olası itirazlar olduğu görülmektedir. Bu durum Âmulî'nin sûfîlerin yetkinleşmeyle ilgili görüşlerini Şîî düşüncede meşrulaştırmak istediğinin bir göstergesidir.

İlk itiraz inançların hakikatine yöneliktir. Bu itiraza göre şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü sınıflandırma bütün inançların hak olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu yönde bir kabul İslam'ın temel öğretilerine ters değil midir? Âmulî'ye göre üç mertebede ifade edilen bütün düşünceler, İslam'ın temel öğretilerinden oluşmaktadır. Ayrıca bir kişinin mükellef olabilmesi için Müslüman olması, akıllı olması ve buluş çağına ermesi gerekir. Bu durumda diğer insanlar, hem sahip oldukları inançların İslam'a ters olması hem de Müslüman olmak şartını yerine getirmemeleri sebebiyle bu tasnifin dışında kalırlar.⁴⁷ Diğer taraftan Âmulî'nin düşünce sisteminde Şîîler'le İmâmîyye Şîası, sûfîlerle ise hakikî sûfîler (*es-sûfiyyetü'l-hakîkiyye*) kastedilmektedir. Dolayısıyla Gâliyye, İsmâliyye, Zeydiyye gibi sapkın Şîî fırkalar ve İbâhiyye, Hulûliyye, İttihâdiyye gibi sapkın sûfî gruplar kapsamın dışında kalırlar.⁴⁸

İkinci itiraz şeriat ile akıl arasındaki ilişkinin mahiyetine yöneliktir. Bu itiraza göre sûfîler, pek çok öğretilerinde akli geri plana atmaktadırlar. Eğer onları hakikatin bir parçası kabul edecek olursak şeriat ile akıl arasındaki ilişkiyi nasıl tesis edebiliriz? Âmulî'ye göre şeriat akla ihtiyaç duyduğu gibi akıl da

⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin bir sûfî olarak felsefeyle olan ilişkisi için bk. Ebü'l-Alâ Afîfî, *et-Ta'likât alâ Fusûsü'l-hikem* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 9-12; Franz Rosenthal, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021). Nasîrüddin et-Tûsî'nin bir kelâmcı olarak felsefeyle olan ilişkisi için bk. Naim Döner - Abdunasır Süt, "Nasîrüddin Tûsî Düşüncesinde Kelâm-Felsefe İlişkisi", *Bilime Adanmış Bir Ömür: Nasîrüddin Tûsî*, ed. Aykut Kar - Anar Gafarov (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 71-91; Agil Şirinov, "Nasîrüddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 465-501.

⁴⁶ Tasavvufun küllî bir disipline dönüşme süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 503-539.

⁴⁷ el-Âmulî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 65; el-Âmulî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 352-353; el-Âmulî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizâm fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 42.

⁴⁸ el-Âmulî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 47.

şeriata ihtiyaç duyar.⁴⁹ Meseleye akıl açısından bakıldığında onun pek çok ilâhî esası idrak etme konusunda yetersiz kaldığı görülmektedir. Örneğin akıl tek başına meleklerin mahiyetini idrak edemediği gibi onlar vasıtasıyla gerçekleşen vahiy, ölüm, doğa olaylarının gerçekleşmesi gibi konuları da anlamada yetersizdir. Dolayısıyla bu tür konularda aklın şeriatla desteklenmesi gerekir. Konuya şeriat açısından bakıldığında yükümlülüklerin kabul edilmesi, anlaşılması ve eyleme dönüştürülmesi akıllı bir kişinin varlığıyla mümkündür. Bundan dolayı mükellef olmanın şartlarından birisi, kişinin akıl sahibi olmasıdır. Eğer şeriat, akıl sahipleri için varsa ifade ettiği her şeyin akla uygun olması gerekir. Dolayısıyla meseleye hangi açıdan bakılırsa bakılsın her iki durumda da şeriat ve aklın yetkinleşme sürecinde birbirinin destekçisi olduğu, aklın şeriatla doğru yolu bulduğu, şeriatın ise akılla anlam kazandığı görülmektedir.⁵⁰

Son itiraz sûfîlerin teklifler konusundaki düşüncelerine yöneliktir. Bu itiraza göre sûfîlerin çoğu Allah'a vâsıl olduklarını düşünerek usûlü'd-dîn ve fûrûü'd-dîn konularında sorumluluklarının kalktığını iddia etmektedirler. Durum böyleyken sûfîlerin de içinde bulunduğu tekliflere dayanan bir yetkinleşme teorisi nasıl geliştirilebilir? Âmülî öncesi dönemde On İki İmâm Şîîleri'nin sûfîleri eleştirdiği konuların başında teklif meselesi gelmektedir. Dolayısıyla sûfîlerin teklif konusuna yaklaşımı, Âmülî'nin tasavvufu Şîîlik uzlaşısında çözmesi gereken sorunların başında gelmektedir. Âmülî'ye göre Şîa'ya mensup kişiler, câhil sûfîlerin teklif konusundaki yanlış yaklaşımlarına bakarak gerçek sûfîleri de içine alacak şekilde bir tasavvuf eleştirisi yapmış ve neticede mutasavvıfları Şîîlik dışında mütalaa etmişlerdir. Ancak gerçek sûfîlerin teklifle ilgili yaklaşımlarına bakıldığında bu iddianın yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Nitekim gerçek sûfîler, yetkinleşmenin dinî yükümlülüklerin sürekli olarak yerine getirilmesiyle gerçekleşen bir süreç olduğunu, sâlikin Allah'a vâsıl olduktan sonra tekliflerle ilgili sorumluluklarının kalkmadığını, hatta yükümlülüklerin bu merhalede daha da zorlaştığını savunurlar. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî üst makamlara ulaşmasına rağmen gece yarısında kıldığı namazlardan başka bir kazancının olmadığını ifade etmiştir. Yine mutasavvıfların büyüklerinden Sa'deddin Hammûyî'nin (öl. 671/1272-73'ten sonda [?]) sürekli ibadetle meşgul olduğu rivayet edilmiştir. Bu durum Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Şehâbeddin es-Sühreverdî (öl. 632/1234), İbnü'l-Arabî başta olmak üzere diğer bütün mutasavvıflar için geçerlidir. Durum böyleyken nasıl olur da teklifleri hafife almakla itham edilebilirler?! Âmülî'ye göre Şîa'dan mukallit ve zâhir ehli âlimlerin gerçek sûfîlere yönelik bu ithamları aslında şaşılacak bir durum değildir. Çünkü peygamberlerin en üstünü olan Hz. Peygamber bile kavmi tarafından yalanlanmış ve şair, sihirbaz, kâhin, deli gibi çeşitli ithamlara maruz kalmıştır.⁵¹

Sonuç

⁴⁹ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 79; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 371-372; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/92, 3/94.

⁵⁰ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 82-85; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 371; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/91-92. Âmülî, şeriat ile akıl arasındaki bu ilişkiyi ruh ile beden arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamıştır. Buna göre nasıl ki ruh sahip olduğu güçleri beden vasıtasıyla ortaya çıkarıyorsa aynı şekilde şeriat da varlık bulmak için akla ihtiyaç duyar. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 83; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 372; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/93.

⁵¹ el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 247-255; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 4/175-184.

Netice itibariyle Âmülî, İslam düşüncesinin kurucu disiplinleri olan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufun temel öğretilerini kullanarak özgün bir yetkinleşme teorisi geliştirmiş ve bu yetkinleşme teorisiyle Şîilik içerisinde tasavvufa yer açmaya çalışmıştır. Teoriye göre her insan a'yân-ı sabitedeki tikel hakikatlerine bağlı olarak diğer insanlardan farklı bir potansiyele sahiptir. Bu farklılıklara rağmen insanlar, “başlangıç seviyesinde bulunan” (*mübtedî*), “orta seviyede bulunan” (*mutevasıt*) ve “sonuç seviyesinde bulunan” (*müntehâ*) olarak üçe grupta toplanabilir. Başlangıç seviyesi şariat mertebesine, orta seviye tarikat mertebesine, sonuç seviyesi ise hakikat mertebesine denk gelir. Hakikat mertebesi, tarikat ve şariat mertebelerinden; tarikat mertebesi de şariat mertebesinden daha üstün ve daha değerlidir. Bununla birlikte şariat -özel anlamda-, tarikat ve hakikat aynı hakikatin farklı tezahürleri olup şariatın -genel anlamda- şemsiyesi altında toplanır. Yetkinleşme ise sırasıyla şariat ve tarikat mertebesinden geçilerek hakikat mertebesine ulaşılarak elde edilir. Bu noktada nebinin tebliğ ettiği teklif mükellef tarafından önce kabul edilir, daha sonra amele dönüştürülür, ardından vasıf haline getirilir ve en son bizzat müşahede edilir.

Öte yandan Âmülî'ye göre tekliflerin bir kısmı bilmeye dayanırken (*el-kuvvetü'l-ilmîyye*) diğer kısmı ise eyleme dönüştürmeye (*el-kuvvetü'l-ameliyye*) dayanır. Birincisi usûlü'd-dîn konularına, ikincisi ise fûrûü'd-dîn konularına denk gelir. Dolayısıyla kişi her mertebede bu görevlerini yerine getirerek kemale erişir ve veli olmaya hak kazanır. Meseleye İslam düşünce ekolleri açısından bakıldığında mukallitler, fakihler ve kelâmçılar şariat mertebesinde, sûfîler ise tarikat ve hakikat mertebelerinde yer alır. Peygamberler ve imamlar ise hem a'yân-ı sâbitede sahip oldukları potansiyel hem de Allah'ın kendilerine verdiği lütuf gereği daima hakikat mertebesinde bulunurlar. Peygamberler, imamlar ve hakikat mertebesine ulaşan velilerin temel görevi mükelleflere rehberlik ederek sahip oldukları potansiyel ölçüsünde yetkinleşmelerini sağlamaktır.

Bu şekilde Âmülî, sûfîleri en kapsayıcı mertebeye olan hakikat mertebesine yerleştirmiş, sahip oldukları düşüncelerin dinin farklı ve en kapsayıcı tezahürü olduğunu ortaya koymuş, hakikati elde etmenin gerçek manada sûfîlere özgü olduğunu ifade etmiş ve sonuç itibariyle Şîî düşünce içerisinde tasavvufa yer açmıştır. Hatta daha da ileri giderek peygamberler ve imamlarla birlikte velilere de irşad etme yetkisi vermiştir.

Kaynakça

- Affî, Ebü'l-Alâ. *et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Affî, Ebü'l-Alâ el-. "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". çev. Cafer Karadaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276.
- Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/758-774. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Âmülî, Haydar el-. *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*. thk. Henry Corbin - Osman Yahyâ. Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1347.
- Âmülî, Haydar el-. *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*. thk. Muhsin el-Müsevî et-Tebrîzî. Kum: Müessese-i Ferheng ve Neşr-i Nûr alâ Nûr, 1414hk.
- Âmülî, Haydar el-. *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*. thk. Rıza Muhammed Hudruc. Beyrut: Dâru'l-Hücceti'l-Beyzâ, 2012.
- Âmülî, Haydar el-. *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2015.
- Âmülî, Haydar el-. *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*. thk. Mehdî Hâciyân. Tahran: Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî, 2020.
- Aytepe, Mahsum. "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu'tezilî Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 237-276.
- Baş, Emrah. "Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Etkisi". *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*. ed. İlhan Yıldız vd. 82-90. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cebecioglu, Ethem. "Haydar el-Âmülî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/26-27. TDV Yayınları, 1998.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf el-. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Lütuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 503-539. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.
- Döner, Naim - Süt, Abdulsasr. "Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi". *Bilime Adanmış Bir Ömür: Nasîruddîn Tûsî*. ed. Aykut Kar - Anar Gafarov. 71-91. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Gökbulut, Süleyman. "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmiü'l-Esrâr ve Menbaü'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şîilik İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.
- Gülaçar, İzzet. "İbn Sînâ'da Sosyo-Politik Bir İhtiyaç Olarak Nübüvvet". *Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu*. 401-412. Konya: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2022.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Rosenthal, Franz. *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Şirinov, Agil. "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 465-501. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Wisnovsky, Robert. "Şîi Kelâmında Ekberî Dönüşümün Bir Yönü". çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010), 237-252.



**Erken Çocukluk Dönemi Ebeveynlerinin Ailede Karakter Eğitime İlişkin Görüşleri:
Fenomenolojik Bir Araştırma**

**Early Childhood Parents' Views on Character Education in the Family: A Phenomenological
Research**

Osman YILMAZ

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı
PhD Student, İnönü University, Institute of Social Sciences, Department of Religious Education
e-posta: osmanyilmz0657@gmail.com
Orcid: 0000-0001-6381-8414

Dilek Gürbüz YİĞİT

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı
PhD Student, İnönü University, Institute of Social Sciences, Department of Religious Education
e-posta: dilekgrbz4@gmail.com
Orcid: 0000-0002-5093-945X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Dilek Gürbüz Yiğit – Osman Yılmaz. “Erken Çocukluk Dönemi Ebeveynlerinin Ailede Karakter Eğitime İlişkin Görüşleri: Fenomenolojik Bir Araştırma”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 187-214. <https://doi.org/10.34085/buifd.1543738>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bu araştırma erken çocukluk dönemindeki çocuklara sahip ebeveynlerin, ailede karakter gelişimine ve çocuğun karakter eğitimine yönelik görüşlerini derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında karakter eğitiminde ailenin rolü, dikkat edilmesi gereken hususlar, önemli görülen değer ve beceriler, çocuğun karakter eğitimi konusunda başvurulan yöntem, materyal veya uygulamalar, karakter gelişimini etkileyen faktörler, karşılaşılan zorluklar, bu zorluklarla başa çıkma konusundaki görüş ve uygulamalar ve karakter eğitimi üzerinde aile dışı kaynakların desteği incelenmiştir. Olgubilim deseninde tasarlanan bu nitel araştırmanın çalışma grubunu, erken çocukluk dönemindeki çocuklara sahip olan 14 ebeveyn oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmış ve elde edilen veriler içerik analiz tekniğiyle analiz edilmiştir. Araştırma sonucuna göre ebeveynler karakter eğitiminde ailenin rolünü önemli görmektedir. Bu açıdan ebeveynler karakter eğitiminde olumlu aile ortamı, sağlıklı iletişim gibi hususlara dikkat çekmekte; karakter kazandırma sürecinde çeşitli yöntem, materyal ve uygulamaları işe koymakta; olumsuz davranışlar karşısında bazı önlemler almakta; aile içi faktörler, yakın çevre faktörü ve teknoloji faktörünün karakter eğitiminde etkili olduğunu düşünmekte; karakter eğitiminde karşılaştıkları birtakım zorluklar olduğunu belirtmekte ve çocuklarının karakter eğitimi konusunda başta Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açmış olduğu 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları olmak üzere çeşitli kanallardan destek almaktadır. Ebeveynler olumsuz çevre şartlarının ve özellikle de sosyal medyanın çocuğun karakterini olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Karakter Eğitimi, Çocukta Karakter Gelişimi, Ailede Karakter Eğitimi.

Abstract

This study aims to examine in depth the views of parents of early childhood children on character development in the family and character education of the child. Within the scope of the research, the role of the family in character education, issues to be considered, values and skills considered important, methods, materials or practices used in the character education of the child, factors affecting character development, difficulties encountered, opinions and practices on coping with these difficulties, and the support of non-family resources on character education were examined. The study group of this qualitative research, which was designed in a phenomenological design, consisted of 14 parents of children in early childhood. A semi-structured interview form was used as a data collection tool and the data obtained were analyzed using content analysis technique. According to the results of the research, parents see the role of family in character education as important; draw attention to issues such as positive family environment and healthy communication; employ various methods, materials and practices in the process of gaining character; take some precautions against negative behaviors; think that family factors, close environment factor and technology factor are effective in character education; state that there are some difficulties they face in character education and receive support from various channels, especially the 4-6 age group Qur'an Courses opened by the Presidency of Religious Affairs, in the character education of their children.

Key Words: Religious Education, Values Education, Character Education, Character Development in Children, Character Education in the Family.

Giriş

Günümüzde küresel ölçekte yaşanan dijitalleşme, bireyselleşme, özgürleşme, kimlik bunalımı gibi gelişmelerin bireysel ve toplumsal hayattaki yansımaları birçok alanı etkilemiştir. Bunun yanı sıra post-modern iklimde oluşan belirsiz, hedeflerden arı ve değişken ortam, bireylerin toplumla ve kökleri ile olan bağı zayıflatmıştır.¹ Böyle bir ortamda bireylerin karakter gelişimi, eğitimin önemli bir meselesi haline gelmiştir. Karakter eğitiminin, iyi bir karakter gelişimini desteklemenin yanı sıra anti-sosyal davranışlar, suç eğilimi gibi çeşitli çağdaş sorunların önlenmesinde etkili olması beklenmektedir.²

Gelişimin bir bütün olarak görülmesi ve çocukların entelektüel becerileri ile birlikte ahlaki gelişiminin de önemini anlaşılması görece yeni sayılmaktadır.³ Tarih boyunca farklı isimlerle anılan, resmi olarak ise 1860'lı yıllarda Amerika'da başlayan ve okul programlarına entegre edilen karakter eğitimi; aile kurumunun çöküşü, ahlaki değerler konusunda yaşanan sorunlar, gençlerin olumsuz ahlaki eğilimleri, pozitivist düşüncenin olumsuz etkileri, toplumda meydana gelen değişimler ve bunların çocuklar üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler gibi nedenlerle zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.⁴

Karakter bir bireyin ahlaki olarak işlev görme yeteneğini ve eğilimini etkileyen ve kişinin doğru olan şeyi yapıp yapmamasına neden olan psikolojik özellikler dizisi olarak tanımlanmaktadır.⁵ Tutum, davranış, entelektüel kapasite, motivasyon ve becerilerden oluşan geniş bir kümeyi ifade eden karakter; kişide entelektüel, sosyal, duygusal ve etik açıdan olumlu bir gelişimi içermektedir. Dolayısıyla iyi karakterli bir insan olmak, olabileceği en iyi insan olmak anlamına gelmektedir.⁶ Karakter bir bireyi diğerlerinden ayıran özelliklerin toplamını, bireyin benzersiz özellikleri veya davranışlarını,⁷ insanların karşılaştıkları durum ve olaylar karşısında tepki veriş tarzlarına şekil veren iyi ve kötü alışkanlıklarını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸ Bununla birlikte karakter, içten dışa yansıyan bir süreklilik ve çevrenin bu sürekliliğe verdiği değeri ifade etmektedir.⁹

Vatandaşlık eğitimi, ahlak eğitimi ve değerler eğitimiyle iç içe geçmiş kapsayıcı bir kavram olarak karakter eğitimi,¹⁰ "iyi" bireyler yetiştirmek amacıyla atılan adımları kapsamakta ve erdemlere odaklanmaktadır.¹¹ Karakter eğitimi örtük veya resmi program aracılığıyla yetişmekte olan nesle temel insani değerleri kazandırma, değerlere karşı duyarlılık oluşturma ve bunları davranışa dönüştürme

¹ Hasan Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*, (İstanbul: DEM yayınları, 2022), 39-42.

² Victor Battistich, *Character Education, Prevention and Positive Youth Development*, (Washington, DC: Character Education Partnership, 2005), 26.

³ David I. Walker vd. "Towards A New Era of Character Education in Theory and in Practice" *Educational Review*, 67/1 (2015), 79-96; Vahide Sırrı, "Karakter Eğitimi: Dün, Bugün ve Yarın" *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2015), 121-144.

⁴ İbrahim Turan, "Karakter Eğitimi: Amerika Örneği". *Marife*, 14/1 (2014), 90; Sırrı, "Karakter Eğitimi", 125

⁵ Marvin W Berkowitz, "The science of character education." *Bringing in a New Era in Character Education*, 508 (2002), 48.

⁶ Battistich, *Character Education*, 2.

⁷ R. Antonio Costanzo, *A Study of Character Education Programs in Connecticut Public Elementary Schools Based on the Eleven Principles of Effective Character Education* (Amerika: University Of Bridgeport, Faculty of the School of Education and Human Resources. Doctorate Thesis, 2005), 1.

⁸ Aynur Pala, "The Need For Character Education", *International Journal of Social Sciences and Humanity Studies*, 3/2 (2011), 24.

⁹ Recep Kaymakcan – Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 30.

¹⁰ Berkowitz, *The Science of Character Education*.

¹¹ Ferat Yılmaz, "Karakter Eğitimi ve Karakter Eğitimi Programları", *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12/1 (2017), 238.

konusunda yardımcı olma çabası olarak tanımlanabilmekte¹² ve cinsellik, sağlık, çevre, çok kültürlülük, akran çatışması, risk önleme, dini meseleler gibi özel konulara odaklanabilmektedir.¹³

Karakter eğitimi, erdemlerin geliştirilmesi yoluyla iyi karakterli bireylerin yetiştirilmesine odaklanan ahlak eğitimine yönelik şemsiye bir kavramdır¹⁴ ve temel ahlaki ve insani değerlerin anlaşılması, onlara karşı hassas olunması ve bu değerler ile birlikte yaşamaya yardımcı olunması amacıyla gerçekleştirilmektedir.¹⁵ Karakter eğitimini erdemleri geliştirme çabası olarak tanımlayan Lickona (1999)¹⁶ bu eğitimin amacının iyi insan, iyi okul ve iyi toplum oluşturmak olduğunu belirtmektedir. Ona göre adalet, dürüstlük, sabır gibi erdemler; zamanı, kültürü ve bireysel seçimleri aşan objektif ahlaki standartlardır.¹⁷

Sağlam ve dengeli bir şekilde sosyalleşebilme insan yaşamının önemli başarıları arasındadır. Birçok faktörden etkilenen sosyalleşme, bireyin çevresindeki norm ve değerleri kabul etmesi ve onlara uyum sağlaması olarak nitelenebilir.¹⁸ Psikolojik, pedagojik, toplumsal ve kültürel birçok yönden işleve sahip olan aile¹⁹ ilk izlenimlerin edinildiği, çocuğun sosyalleştiği ve kişiliğin oluştuğu önemli bir eğitim kurumudur.²⁰ Özellikle çocukta model alma eğiliminin en yüksek olduğu okul öncesi dönemde ailenin etkisi önem kazanmaktadır. Çünkü ilk sosyal deneyimlerin edinildiği ailede; anne babanın tutum ve davranışları, çocukla olan ilişkileri, eşlerin birbirleriyle ilişkileri ve duygusal etkileşimler kişiliğin oluşumunda önemli faktörlerdendir.²¹ Çocuğun gelişimi söz konusu olduğunda eğitimsel çabaların hedefe ulaşmasında çocuk üzerinde etkili olan hiçbir faktörün önemi göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda eğitimde informal bir işleve sahip olan aile kurumunun eğitimsel açıdan incelenmesi önemli görülmektedir.

Aile kurumu çocuğun gelişiminin bütün boyutları üzerinde önemli bir role sahiptir. Çocuğun karakter gelişiminde de etkili olan ilk ve temel kurum ailedir.²² Eğitimin en iyi gerçekleştirileceği yer olarak ailenin önemi yaşamın ilk dönemlerden itibaren bireyle kurulan bağın birey-toplum arasındaki ilişkilerin temelini oluşturmasından ileri gelmektedir.²³ Bu sorumluluğu okul, öğretmen, arkadaş çevresi gibi unsurlarla paylaşılsa da aile hala önemli bir faktör olmaya devam etmektedir. Toplumda kültürel, ekonomik, demografik ve pedagojik gelişmeler aile kurumunun karakter gelişimi üzerindeki

¹² Halil Ekşi – Ahmet Katılmış, *Karakter Eğitimi El Kitabı*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011), 40.

¹³ Berkowitz, *The Science of Character Education*.

¹⁴ Kristjan Kristjansson, *Aristotelian Character Education*, (London: Routledge, 2015)

¹⁵ Halil Ekşi, "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları" *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1 (2003), 79-96.

¹⁶ Thomas Lickona, "Character Education: Seven Crucial Issues", *Action in Teacher Education*, 20/4 (1999), 77-84.

¹⁷ Thomas Lickona, "The Teacher's Role in Character Education" *Journal of Education*, 179/2 (1997), 63- 80.

¹⁸ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 26. Basım, 2004), 46.

¹⁹ İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/36 (2011), 381-404.

²⁰ Maryam Hosseinzadeh Baferani, "The Role of the Family in the Socialization of Children". *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6/6 (2015), 417; Orhan Çiftçi, "Çocuğun Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü", *Aile ve Toplum*, 2/2 (1991); Howard E. Freeman – Morris Showel, "The Role of the Family in the Socialization Process", *The Journal of Social Psychology*, 37/1 (1953), 97.

²¹ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 129-138.

²² Berkowitz, *The Science of Character Education* ; Marvin W Berkowitz,- Melinda C Bier, "Character Education: Parents as Parents" *Educational Leadership: Journal of the Department of Supervision and Curriculum Development*, 63/1 (2005), 64- 69; Mustafa Köylü, "Ailede Değerler Eğitimi". *Teoriden Pratiğe Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, 37-61. (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2019) ;Nesibe Gülşen Çelik, *7-12 Yaş Çocuğunun Karakter Eğitimi Açısından Ailenin Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 64.

²³ Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Ahlak Eğitimi", (İstanbul:Timaş Yayınları,2022).

rolünü daha da belirleyici hale getirmiştir.

Çocukluk dönemi öğrenme potansiyeli, eğilimler ve duyarlılıklar için önemli bir dönemdir.²⁴ Büyük bir kısmı çocukluk döneminde gelişen karakterin temeli doğum öncesi döneme kadar uzanabilmektedir. Bu dönem karakter gelişiminin ilk aşamalarını oluşturmaktadır. Karakterin anahtar bileşenleri çocukluk yıllarında tamamen faal halde bulunmakta, yaşamın ilk yıllarından itibaren kazanılan özellikler ilerleyen dönemlerde olgunlaşarak karakterin temelini oluşturmaktadır.²⁵ Bu açıdan tutum, değer ve davranış kalıplarının kazanılmasında özellikle erken yaşlarda ailelerin rolü daha da önem kazanmaktadır.²⁶ Bu dönemde çocuklar, çevrelerindeki yetişkinleri ve çevreyi model alarak davranışlarını öğrenirler. Yetişkinlikte ise bu davranışlar otomatik hale gelerek sıkça tekrarlanması söz konusudur.²⁷ Ailenin bu dönemde çocuk üzerindeki eğitimsel ve sosyal işlevi düşünüldüğünde, karakterin oluşmasında en etkili faktörün ebeveynler olduğu söylenebilir.

Karakter eğitiminin önemi sosyal medyanın olumsuz etkilerinin önlenmesi, aile bağının korunması ve değerlerin zayıflamasının önüne geçilmesine sağladığı katkılar açısından daha da belirginleşmektedir.²⁸ Amerika’da sistemleştirilen karakter eğitimi kavramı okul merkezli bir anlayışla ortaya çıkmıştır. Geleneksel eğitim anlayışında ahlak eğitimi, günümüzde ise değerler eğitimi ile benzer bir anlamda kullanılan karakter eğitimi, ahlak ve değerler eğitimine yeni bir bakış açısı getiren bir yaklaşım olarak ele alınabilir.²⁹ Bu anlamda bu çalışmada karakter eğitimi sistematik veya kurumsal bir eğitim olarak değil, ebeveynlerin çocuklarının karakter gelişimine yönelik olarak düşünce, davranış ve yaklaşımları bağlamında ele alınmıştır.

Literatür incelendiğinde karakter gelişimi ve eğitimine yönelik bazı çalışmaların bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmaların genellikle karakter eğitiminin kökeni, önemi, nasıl yapılması gerektiği gibi boyutları üzerinde durulmuştur.³⁰ Çocuğa kazandırılacak değerleri karakter eğitimi perspektifinden betimleyen³¹ etkili ve kapsamlı bir karakter eğitimi için ihtiyaç duyulan unsurlara yönelik kılavuz ilkeler sağlamayı amaçlayan³² veya gelişim dönemlerine göre inceleyen³³ literatüre dayalı teorik çalışmalar bulunmaktadır. Karakter eğitimine yönelik uygulamalı çalışmaların daha çok okul kapsamında yapıldığı, öğretmen görüşlerine dayalı olarak³⁴ ve ders programı açısından ele alan³⁵

²⁴ Marvin. W Berkowitz, - John. H. Grych, "Early Character Development and Education", *Early Education and Development*, 11/1, (2000). 55-72.

²⁵ Berkowitz *The Science of Character Education*, 50-52.

²⁶ Uswatun Hasanah – Much Deiniatur, "Character Education in Early Childhood Based on Family", *Early Childhood Research Journal*/1 (2018), 50-62.

²⁷ James. Arthur, *Education with Character the Moral Economy of Schooling*, (London: Routledge Falmer, 2003), 69.

²⁸ Pala, "The Need For"

²⁹ Kaymakcan – Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 187.

³⁰ Berkovitz-Bier, "Character Education"; Harrison, Tom. *Parent-teacher partnerships: Barriers and Enablers to Collaborative Character Education*. University of Birmingham, Jubilee Centre for Character and Virtues, 2018. Kristjánsson, 2017; Kristjánsson, "Aristotelian Character"

³¹ Hasanah – Deiniatur, "Character Education", 50-62.

³² Pala, "The Need For.."

³³ Hüseyin Çapuk, Gelişim Dönemlerine Göre Karakter Gelişimi, *Anatolian Journal of Health Research*, 3/3 (2022), 157-162.

³⁴ İlyas Görgüt, *Ortaokullarda Görev Yapan Beden Eğitimi ve Diğer Branş Öğretmenlerinin Ahlak, Karakter ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi*, (İstanbul: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Fatih Üstünyer, *Karakter Eğitimi İle İlgili Eğitici Görüşleri*, (İstanbul, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

³⁵ Ahmet Katılmış, *Sosyal Bilgiler Dersindeki Bazı Değerlerin Kazandırılmasına Yönelik Bir Karakter Eğitimi Programının Geliştirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Yılmaz, "Karakter Eğitimi"

saha araştırmalarının bulunduğu görülmektedir. Bu konuda yapılan lisansüstü çalışmaların en çok yoğunlaştığı konu alanı eğitim ve öğretimdir. İkinci olarak din konusuna yoğunlaşmıştır.³⁶ Bununla birlikte ailede değerler eğitimi³⁷ ve ailede ahlak eğitimine³⁸ yönelik münferit eserler de bulunmaktadır. Karakter eğitiminde ailenin rolünü ebeveyn görüşlerine göre değerlendirmeyi amaçlayan bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Konunun pratik alandaki önemi ve literatürdeki söz konusu boşluk, bireyin karakter gelişiminde ve eğitiminde ebeveynlerin görüş ve uygulamalarının incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, erken çocukluk dönemindeki çocuklara sahip ebeveynlerin, ailede karakter gelişimine ve çocuğun karakter eğitimine yönelik görüş ve uygulamalarını derinlemesine incelemektir. Bu amaç doğrultusunda belirlenen araştırma soruları şu şekildedir:

- Ebeveynler karakter eğitiminde ailenin rolünü nasıl tanımlamaktadır?
- Ebeveynlere göre çocuğun karakter eğitiminde nelere dikkat edilmelidir?
- Ebeveynlere göre karakter eğitiminde önemli görülen değerler ve beceriler nelerdir?
- Ebeveynler çocuğun karakter eğitiminde hangi yöntem, materyal veya uygulamaları işe koymaktadır?
- Ebeveynlere göre çocuğun karakter gelişimini etkileyen faktörler nelerdir?
- Ebeveynlerin karakter eğitiminde karşılaştıkları zorluklar nelerdir?
- Ebeveynlerin çocuğun karakter eğitiminde yardım ve destek aldıkları aile dışı kaynaklar nelerdir?

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada, erken çocukluk dönemindeki çocuklara sahip ebeveynlerin, ailede karakter gelişimine ve çocuğun karakter eğitimine yönelik görüş ve uygulamalarını derinlemesine incelenmeye çalışıldığından nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma, insanların dil, eylemler ve sosyal etkileşimler üzerinden öznel anlamlarını ve sosyal bağlamlarını derinlemesine inceleyen, esnek ve bağlama duyarlı bir araştırma yöntemidir.³⁹ Bu çalışmada tercih edilen nitel araştırma deseni olgubilim, (fenomenoloji) desendir. Olgubilim deseninde araştırmacı belirli bir kavram veya düşünce gibi araştırılacak bir fenomene odaklanır ve fenomeni tüm yönleriyle deneyimlemiş bir grup birey ile çalışarak bu fenomeni detaylı bir şekilde araştırır.⁴⁰

³⁶ Oğuzhan Sevim-Esra Er, Karakter ve Değerler Eğitimine İlişkin Lisansüstü Çalışmalardaki Eğilimlerin İncelenmesi, *EKEV Akademi Dergisi*(Özel Sayı), (2023), 268-281.

³⁷ Bilal Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018)

³⁸ Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*.

³⁹ Ellie Fossey vd. *Understanding and Evaluating Qualitative Research. Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 36(6) (2002),721.

⁴⁰ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri. Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. ed. Mesut.Bütün ve Selçuk.B.Demir), (Ankara: Siyasal Kitabevi. 3.Basımdan çeviri, 2018), 80.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, erken çocukluk dönemindeki çocuklara sahip 14 ebeveyn oluşturmaktadır. Ebeveynler, ölçüt örnekleme yöntemiyle seçilmiş olup, erken çocukluk döneminde en az bir çocuğa sahip olma kriteri esas alınmıştır. Katılımcılar seçilirken bir çocuğun sadece annesi veya babası çalışma grubuna alınmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde kolay ulaşılabilirlik yöntemi kullanılmış ve bu nedenle Ardahan İl Müftülüğü 4/6 yaş Kur'an Kursu'na devam eden öğrencilerin ebeveynlerine ulaşılmıştır. Çalışma grubuna ait demografik bilgiler aşağıda yer almaktadır:

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Rumuz (K)	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Durumu	Meslek	Çocuk Sayısı ve Yaşları
Katılımcı (K1)	K	30	Lisans	Sosyal Hizmet Uzmanı	2 4/5
Katılımcı (K2)	K	36	Lisans	Öğretmen	1 5
Katılımcı (K3)	E	31	Yüksek Lisans	Öğretmen	3 3/5
Katılımcı (K4)	K	39	Lisans	Öğretmen	2 4/6
Katılımcı (K5)	E	39	Lisans	Maliye Uzmanı	2 6/9
Katılımcı (K6)	K	32	Lisans	Öğretmen	2 2/6
Katılımcı (K7)	E	31	Doktora	Akademisyen	2 3/5
Katılımcı (K8)	K	23	Lise	Ev Hanımı	2 3/5
Katılımcı (K9)	K	39	İlkokul	Ev Hanımı	3 4/6/10
Katılımcı (K10)	K	32	Yüksek Lisans	Sağlık Personeli	1 4
Katılımcı (K11)	E	46	Lisans	Memur	4 5/13/17
Katılımcı	K	42	Lise	Ev Hanımı	3 5/9/13

(K12)

Katılımcı	E	35	Yüksek Lisans	Müdür	2	4/7
				Yardımcısı		

K(13)

Katılımcı	E	33	Yüksek Lisans	Öğretmen	2	5/2
-----------	---	----	---------------	----------	---	-----

(K14)

Katılımcı profili incelendiğinde, cinsiyet bakımından çalışmada 8 kadın, 6 erkek; meslekleri bakımından 5 öğretmen, 3 ev hanımı, 1 müdür yardımcısı, 1 akademisyen, 1 sosyal hizmet uzmanı, 1 maliye uzmanı, 1 memur ve 1 sağlık personeli bulunduğu görülmektedir. Yaşları bakımından katılımcıların 23-46 yaş aralığında olduğu; öğrenim durumları bakımından çalışmada 1 doktora, 4 yüksek lisans, 6 lisans, 2 lise ve 1 ilkokul mezunu olduğu görülmektedir. Çocuk sayısının 1-4 arasında, bu çocukların yaşlarının da 2-17 yaş arasında değiştiği görülmüştür. Ayrıca bilimsel etiğe uygun biçimde ebeveynlerin isimleri yerine K1, K2... şeklinde kodlar kullanılmıştır.

2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler katılımcılara düşüncelerini ve algıladıkları dünyayı kendi sözleriyle ifade etme fırsatı sunmaktadır.⁴¹ Araştırmanın veri toplama aracı, araştırmanın problemi ve alt sorulara yönelik olarak yapılan literatür taraması ile hazırlanmıştır. Öncelikle 15 sorudan oluşan bir soru havuzu oluşturulmuştur. Kapsam geçerliliği açısından tekrara düşen ve çalışmanın kapsamı dışında kalan sorular elenmiş, ardından uzman görüşlerine başvurularak anlam ve yapı bakımından incelenmesi sağlanmıştır. Bu inceleme ve elemeler sonucunda 15 sorudan 8'i çalışmanın amacına uygun olmadığı gerekçesiyle tercih dışı bırakılmıştır. Taslak olarak geliştirilen görüşme formuna üç ebeveyn ile yapılan ön görüşmeler ve iki alan uzmanının görüşleri dikkate alınarak son hali verilmiştir. Demografik bilgiler ve açık uçlu soruların yer aldığı iki bölümden oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu, ebeveynlerle yaklaşık 40-50 dakika süren yüz yüze görüşmeler yoluyla, ebeveynlerin kendilerini rahat ifade edebilecekleri ortamlarda uygulanmıştır. Bu ortamlar arasında görev yaptıkları kurumlar, çocuklarının katıldığı 4/6 yaş Kur'an kurslarının toplantı odaları ve ebeveynlerin öğretmen olduğu durumlarda öğretmen odaları bulunmaktadır. Katılımcılara araştırma ile ilgili gerekli bilgiler verildikten sonra gönüllü onam formu imzlatılmış, katılımcıların onayı ile ses kaydı yoluyla kaydedilen veriler daha sonra araştırmacılar tarafından Word dosyasına aktarılarak işlenmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Açık kodlama kurallarına dayalı olarak çok sayıda kelime içeren metni daha az içerik kategorisine sıkıştırmaya yönelik sistematik, tekrarlanabilir bir teknik olan içerik analizi⁴² ile bir metnin ya da mesajın içeriğini nesnel bir şekilde

⁴¹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulamalar İçin Bir Rehber* (Çev.Ed., Selahattin.Turan), (Ankara:Nobel Akademik Yayıncılık, 3.Basımdan çeviri, 2018).

⁴² Steve Stemler, (2001). "An Overview of Content Analysis" *Practical Assessment, Research, and Evaluation*, 7/17 (2001), 1.

ortaya koymak hedeflenmektedir.⁴³ Verilerin analizinde; öncelikle araştırmacılar tarafından birbirinden bağımsız olarak verilerin birkaç kez okunarak kodlar oluşturulması, her iki araştırmacının da ayrı ayrı oluşturduğu kodların karşılaştırılması ve mutabık kalınan kodların kategoriler altında toplanması söz konusudur. Elde edilen kategoriler ise araştırma sorularına yönelik olarak uygun temalar altında incelenmiştir.

2.5. Araştırmanın Etik İzinleri

Araştırma öncesinde, 4-6 yaş arası çocuk sahibi ebeveynlerle görüşebilmek için, 13 Mart 2024 tarihli ve 900-4877534 numaralı izinle Ardahan İl Müftülüğü'nden Kur'an Kursu'na devam eden öğrencilerin velileriyle görüşme yapma izni alınmıştır. Ardından, İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 21 Mart 2024 tarihli ve 5 numaralı toplantısında, nitel görüşme sorularının etik açıdan uygunluğuna dair onay alınmıştır.

3. Bulgular

Bu bölümde erken çocukluk dönemindeki çocuklara sahip ebeveynlerin, ailede karakter gelişimine ve çocuğun karakter eğitimine yönelik görüşlerinden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Görüşmelerden elde edilen yanıtlardan yola çıkılarak kodlar oluşturulmuş, bu kodlar ise belli kategorilere ayrılarak incelenmiştir. Bulgular yanıtlardan dikkat çeken ve kategorilere örnek oluşturabileceği düşünülen alıntılarla desteklenmiştir.

3.1. Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere "Karakter eğitiminde ailenin rolünü nasıl tanımlarsınız?" sorusu yöneltilmiştir. Oluşturulan tema, kategori ve kodlar Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2: Karakter Eğitiminde Ailenin Rolünü Tanımlama

Tema	Kategori	Kodlar	Ebeveynler
Karakter Eğitiminde Ailenin Rolü	İlk Kurum Olarak Aile	İlk Öğretmen Olarak Anne Baba	(K1,K12,K14)
		İlk Sosyal Ortam/Sosyalleşmenin Başladığı Ortam	(K2,K7,K10)
		İlk Değerlerin Kazanılması	(K2,K10)
		İlk Örnekler Olarak Anne Baba	(K2,K3,K4,K5,K6,K8,K11,K13,K14)
		İlk Eğitim Kurumu	(K4,K6,K14)

⁴³ Bernard Berelson, *Content Analysis in Communication Research* (Newyork: Strassford Press, 1955), 14

Temel Kurum Olarak Aile	Temel Duygu ve İnançların Oluşması	(K1)
	Görerek/Gözlemlenerek Öğrenilen Yer	(K1,K12,K13)
	Örtük Öğrenme	(K3,K13)
	Dil ve Üslup Kazanımı	(K3)
	Değerlerin İçselleştirilmesi	(K2,K10)
	Kritik Dönem	(K2,K3)
	Ebeveynin karakterini yansıtma	(K14)

Ebeveynler karakter eğitiminde ailenin rolünü farklı şekillerde tanımlamışlardır. Karakter eğitiminde ailenin önemini ailenin ilk kurum olması ve önemli bir kurum olması bakımından ele almışlardır. Bir ebeveyn bunu, çocuk dünyaya gözlerini açtığı anda ilk olarak anne babasını gördüğünden karakterin aile üzerinden şekillendiğini (K1), başka bir ebeveyn ise aile ortamındaki herkesin önemli olduğunu ancak annenin bu ortamda çok daha önemli olduğunu belirtmiştir (K12). Ancak bununla beraber ebeveynler ailenin sosyalleşme sürecinin ilk başladığı ve çocuğun karakterinin ilk oluştuğu yer olduğu için anne babanın belli bir kültür seviyesine sahip olması gerektiğini, ilk değerlerin öğrenildiği ve çocuğun karakterinin şekillendiği ilk kurum olduğunu ifade etmişlerdir (K2,K7). Bazı ebeveynler ise karakter eğitiminde ailenin önemli bir kurum olduğunu dile getirmiştir. Katılımcıların bir kısmı karakter eğitiminde ailenin “görerek/gözlemlenerek öğrenilen yer” olduğunu dile getirmişlerdir (K1,K12,K13). Bir katılımcı ise çocuğun evin aynası olduğunu, anne babanın karakterini yansıttığını vurgulamıştır. Eşine karşı kullanılan üslubun önemli olduğunu, eşinden su isterken bile rica etmenin önemini ifade eden katılımcılardan biri (K3), bu davranışın çocuğun karakterini olumlu yönde etkilediğini belirtmiştir. Katılımcı görüşlerine ait örnekler şu şekildedir:

“Aile temel faktördür, çocuk ne alırsa ailede alıyor, üstüne inşa ediyor, değerleri şekillendiriyor. Bir çocuğun o yüzden ilk öğretmeni annesi babası, onlardan neyi görüyorsa onu yapıyor.” (K1)

“Ailenin büyük bir rolü olduğunu düşünüyorum, aile sosyalleşme sürecinin başladığı ve ilk değerlerin edindiği yer.” (K2)

“İlk başta ailede başlıyor eğitim, bu karakter eğitimi için de geçerli.” (K6)

3.2. İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere çocuklarının karakter eğitiminde dikkat ettikleri hususları öğrenebilmek için “Çocuğunuzun karakter eğitiminde nelere dikkat ediyorsunuz?” şeklinde sorulan soruya verilen cevaplardan İlgililik ve İletişim, Pedagojik Yaklaşımlar ve Çevre Faktörü şeklinde üç kategori oluşmuştur. Oluşturulan kategori ve kodlar Tablo 3’te gösterilmektedir.

Tablo 3: Çocuğun Karakter Eğitiminde Dikkat Edilen Hususlar

Tema	Kategori	Kodlar	Ebeveynler
Karakter Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar	İlgi ve İletişim	Olumlu aile ortamı oluşturma	(K2,K4,K10,K7,K13 K14)
		Sorularına cevap verme	(K1,K3,K4)
		Tutarlı davranma/Söz eylem bütünlüğü	(K1,K2)
		Sevgi, ilgi ve merhamet gösterme	(K2,K10)
		Çocuğu tanıma	(K3)
		Olumlu dil kullanma	(K1,K7,K13)
		Yumuşak üslup	(K1,K4)
		Anne baba iletişimi	(K4,K13)
		Çocukla sağlıklı iletişim	
		Kuran ve sünneti temele alma/Dini değerleri merkeze alma	
Pedagojik Yaklaşımlar	Pedagojik Yaklaşımlar	Olumlu örnek sunma	(K1,K3,K5,K6,K7,K8 K12,K14)
		Olumsuz örneklerden koruma	(K12)
		Yaşayarak öğretme	(K1,K14)
		Doğru davranışları pekiştirme	(K2,K14)
		Peygamber örneği	(K3)
		Eğitime küçük yaşta başlama	(K1,K6)
		Dijital beceri kazandırma	(K6)
		Somutlaştırma	(K7)
		Sorumluluk bilinci oluşturma	(K8)
		Her şeyin en iyisini yapmayı öğretme	(K1)
Çevre Faktörü	Çevre Faktörü	Anlatma, anlattırma, açıklama, hissettirme	(K13,K14) (K14)
		Kısıtlamak/takip etmek	(K5,K11,K12,K14)
		Yakın çevreyi takip etme	(K2,K10)
		Paydaşlar arası işbirliği	
		Spor vb. alternatif sunmak	(K1,K7,K14)

Arkadaş ve yakın çevreyi tanıma (K12,K14)

Tablo 3'te verilen kategori ve kodlar incelendiğinde ebeveynlerin önemli bir kısmı çocuklarının karakter eğitiminde dikkat edilecek hususlarda ilgi ve iletişimlerine önem göstermeleri gerektiğini vurgulamışlar, çocuğun tabiatının tanınması gerektiğine, her çocuğun kendi şahsında özel olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu ebeveynlerden çocuğa iyi bir rol model olunması, doğru sözlü olunması, arkadaş grubuna dikkat edilmesinden (K2,K4,K10,K7,K13,K14), bir katılımcı çocuğa karşı sevdirci bir dil kullanılması gerektiğinden bahsetmiş (K3), iki katılımcı çocuğun anne baba sevgisine ihtiyacı olduğunu belirtmiştir (K1,K2). İlgi ve iletişim kategorisine dair yanıtlardan bazıları şu şekildedir:

"Duygularını anlatmasını sağlamak, üzülüğünü, kırıldığını, öfkelendiğini ve bunların nedenini bilmesini sağlamak da önemli. Çünkü karşının hislerini bu şekilde anlayabilir." (K5)

"Çocukla birebir ilgilenmek, iyi tanımak, sağlıklı bir iletişim şekli oluşturabilmek bence en doğrusu." (K14)

Eğitim öğretim stratejileri kategorisine bakıldığında katılımcılar çocuklara olumlu örnek sunma, Kur'an ve sünneti merkeze alma, yaşayarak öğretme, doğru davranışları pekiştirme, anlatma, anlatırma, açıklama, hissettirme gibi hususlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Ebeveynlerden bazıları (K1,K3,K5,K6,K8,K12,K14) çocuklara rol model olmanın, konuşma üslubuna dikkat etmenin, davranış şekillerinin, giyim kuşama örnek olmanın önemine, çocukların iyi bir taklitçi olduklarına ve evde sözden öte hareketlerin daha önemli olduğunu belirtmişlerdir. Bazı ebeveynler karakter eğitiminde Kur'an ve sünneti merkeze almanın önemini ifade etmişlerdir (K3,K7). Bazı ebeveynler ise çocukların yaptığı güzel davranışları örneğin sofrayı toplamaya yardım etmenin, camide sessiz olma gibi olumlu davranışları ödüllendirmenin çocukların doğru davranışlarını teşvik ettiğini ve kendilerini değerli hissetmelerini sağladıklarını belirtmişlerdir (K2,K14). Bir ebeveyn ise çocukları çevredeki olumsuz örneklerden korumak gerektiğini, bunun da belli bir yaşa kadar mümkün olabileceğini, çocuk büyüdükçe okul çevresindeki arkadaşlarını takip etmenin zorlaştığını belirtmiştir (K12). Ebeveynlerden iki kişi doğrunun yanlısın ne olduğunu sürekli anlatma, örnek olmanın çocuğun karakter gelişiminde büyük rol oynadığını ifade etmiştir (K13,K14). Eğitim-Öğretim Stratejileri kategorisine ilişkin ebeveyn görüşleri şu şekildedir:

"Kur'ani ve nebevi metoda uygun biçimde yumuşak bir üslup tercih edilmelidir." (K7)

"Çocuğun tabiatı tanınmalı yani doğası bilinmeli, her çocuk kendi özelinde kendi şahsında biricik olduğu için." (K2)

"Davranışlarının tutumlarının aynı olması önemli, anne baba aynı şeye kızacaklar, aynı şeyi tasdik edecekler aynı şeyleri konuşacaklar yani." (K3)

Çevre faktörüne bakıldığında ebeveynler paydaşlar arası işbirliği, spor vb. alternatif sunmak, arkadaş ve yakın çevreyi tanıma/takip etme gibi hususlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Karakter eğitiminde aile ile birlikte okul ve sosyal çevrenin işbirliği içerisinde olması gerektiğini dile getiren ebeveynlerden ikisi (K2,K10) tek başına ailenin yeterli olamayacağını çünkü çocuğun bir şekilde çevreyle ilişki içerisinde olacağını dile getirmiştir. Çevre faktörü kategorisine dair ebeveynlerin bazı görüşleri

aşağıdaki şekildedir:

“Aile ile birlikte okulun ve sosyal çevrenin de işbirliği içerisinde olması gerektiğini düşünüyorum, tek başına aile hiçbir zaman yeterli olmuyor.” (K10)

“Arkadaş grubu çok önemli, kimlerle arkadaşlık yapıyor, kimlerle vakit geçiriyor.” (K14)

3.3. Üçüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere “Karakter eğitiminde hangi değer ve erdemlere önem veriyorsunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Oluşturulan kategori ve kodlar Tablo 4’te yer almaktadır.

Tablo 4: Önemli Görülen Değer, Erdem ve Beceriler

Tema	Kategori	Kod	Ebeveynler	
Önem Verilen Değer ve Erdemler	En Önemli Değer Erdemler	Doğruluk-dürüstlük	(K1,K3,K4,K8,K9,K11,K12)	
		Empati	(K1,K2,K4,K10,K13,K14)	
		Sorumluluk	(K5,K6,K9)	
		Özdenetim	(K4,K12)	
			Azim	(K9)
			Sevgi	(K1,K2,K6,K8,K10,K14)
			Saygı	(K1,K5,K6,K7,K8,K11,K12,K14)
			Merhamet	(K2,K5,K8,K9,K11)
			Adalet	(K3,K4,K11)
			Diğergamlık	(K7)
			Güvenilir olmak	(K12)
			Kendini tanıma/bilme	(K12,K13)
			Doğruyu yanlıştan ayırt edebilme	(K13)
			Özgüven	(K13)
		Sorgulama	(K13)	
		Güzel konuşma / nezaket / başkalarını incitmeme	(K14)	

Tablo 4’te görüldüğü gibi ebeveynler karakter eğitiminde en önemli gördükleri değer ve erdemlerden doğruluk, dürüstlük, saygı ve merhamet kavramlarını sıklıkla kullanmışlardır. Ebeveynlerin tamamı karakter eğitiminde en önemli değerleri sayarken “doğruluk, dürüstlük, saygı ve merhamet” kodları üzerinde hemfikir olmuştur. Ebeveynlerden üç kişi adalet kavramının çocukların ileride insanlara haksızlık etmemesi için önemli olduğunu, çocukları arasında bir çikolatayı bile bölerken adaletli davranarak onlara adaletin ne demek olduğunu öğretmeye çalıştığını belirtmiştir (K3,K4,K11). Bazı katılımcılar sorumluluk kavramının çocuklara kazandırılmasının önemli olduğunu,

Kur'an kursunda verilen ödevleri düzenli yapmalarını sağlayarak sorumluluk bilincinin gelişmelerinde etkili olduğuna işaret etmişlerdir (K5,K6,K9). Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

"Sevgi birinci sırada geliyor, ikinci sırada merhamet, sonra empati, yani sıralayacak olursam ilk üçe bunlar girer." (K2)

"Saygıya önem veriyoruz annesine babasına öğretmenine ya da büyüklerine küçüklerine, saygı önemli, sorumluluk sahibi olmayı öğretmeye çalışıyoruz." (K6)

"En önemli değer doğruluktur, dürüstlüktür... Sonra adalet merhamet olur, saygı sevgiyle bina edebiliriz." (K11)

3.4. Dördüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere karakter kazandırma sürecinde işe koştukları yöntem, materyal ve uygulamalar ile bu konudaki önlem ve önerilerini belirlemek amacıyla sorular yöneltilmiştir. Oluşturulan tema, kategori ve kodlar Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5: Kullanılan Yöntem ve Uygulamalar, Önlem ve Öneriler

Tema	Kategori	Kod	Ebeveynler
Kullanılan Yöntem, Materyal ve Uygulamalar, Önlem ve Öneriler	Değer Kazandırma Yöntem ve Uygulamaları	Oyunlaştırma/boyama/aile etkinlikleri	(K1,K2,K3,K4,K5,K6,K8,K9,K10,K11)
		Hikâye / masal anlatma	(K1,K2,K3,K8,K11)
		Faydalı kitap ve filmler	(K2,K4,K5,K6,K7,K8,K9,K11)
		Ziyaretler	(K3)
		Aile büyükleriyle vakit geçirme	(K5)
		Sorumluluk bilinci	(K5,K6)
		Peygamber hayatı/okuma ve anlatma	(K1,K5,K13)
		Sosyal etkileşimi artırma	(K3,K6,K13,K14)
		Olumlu örneklik/ olumlu ortamlar	(K7,K11,K13,K14)
		Olumlu davranışları teşvik / övgü	(K4,K7)

	Birlikte vakit geçirme/zaman ayırma	(K2,K8,K10,K13)
	TV, telefon ve bilgisayar kontrolü/sınırlama	(K1,K2,K3,K5,K8)
	Sevgi gösterme/ ilgilenme	(K4)
Olumsuz Davranışlar Karşısında Alınan Önlem	Ani tepkiden kaçınma	(K5)
	Sohbet/ sağlıklı iletişim/ açıklama	(K2,K6,K7,K9,K12,K14)
	Çeşitli kanallardan bilgi edinme	(K1,K2,K4)
	Ortak rutinler oluşturma	(K4,K9)
	İzlenen film ve videolarda seçici davranma /kısıtlama	(K7,K8,K10,K11,K14)
	Baskıdan uzak durma	(K4,K5,K12)
	Aile takibi	(K11,K14)
	Kurallar belirleme	(K12)
	Kararlı olma	(K12)
	Spor vb. meşguliyetlere yönlendirme	(K14) (K13,K14)
	Bilgi kaynaklarını kontrol etme	(K13)
	Yaygınlaşmadan/alışkanlık haline gelmeden fark etme	(K13)
	Mahrum bırakma cezası	(K14)

Tablo 5'e bakıldığında ebeveynlerin karakter kazandırma sürecinde işe koştukları yöntem, materyal ve uygulamalar söz konusudur. Bu konuda değer kazandırma yöntem ve uygulamaları ile olumsuz davranışlar karşısında bazı önlemler aldıkları görülmektedir. Ebeveynlerden bazıları (K1,K2 K3,K4,K5,K6,K8,K9,K10,K11) karakter eğitiminde materyal olarak oyun, masal, hikaye gibi etkinliklerin kullanılmasının çocuğa güzel davranışların öğretilmesi açısından çok etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bazı ebeveynler kitap ve filmlerin örneğin değerler eğitimiyle ilgili setlerin yardımseverlik, merhamet gibi ahlaki değerler ve çocuklar için peygamber hayatları gibi konuları işleyen kitapların çocukların karakter gelişiminin düzgün oturması için önemli olduğunu ifade etmişlerdir (K2,K4,K5,K6,K7,K8,K9,K11). Bir ebeveyn (K3), büyükleri ziyaret etmenin çocukların empati ve saygı gibi değerleri öğrenmelerinde önemli bir rol oynadığını ifade ederken diğer bir ebeveyn ise (K5), aile içerisinde oyun oynayarak vakit geçirmenin çocukların aile bağlarını güçlendirdiğini vurgulamıştır. Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Materyal olarak çocuğun gıdası oyundur, vermek istediğin şeyi oyunla vereceksin, masalla vereceksin,

hikayede vereceksin. Masallar çok öğreticidir, ben masalın gücüne çok inanırım.” (K1)

“Ziyaretler yani büyükleri ziyaret, yaşlıları ziyaret, sonra kimsesiz insanları. Biz bir yardım götürürken Ramazan kolisi götürürken muhakkak çocukları da yanımızda götürüyoruz.” (K3)

Olumsuz davranışlar karşısında alınan önlem kategorisi ile ilgili olarak ebeveynlerden altı kişi bir sorun olduğunda çocuğu karşlarına alıp konuştuklarını, dini bir değeri anlattıktan sonra ilgili değerin çocukta yer etmesine önem gösterdiklerini belirtmiştir (K2,K6,K7,K9,K12,K14). Bu ebeveynler dijital dünyanın olumsuz etkilerinden dolayı izlenen film ve videolarda seçici davrandıklarını (K7,K8,K10,K11,K14) üç ebeveyn çeşitli kanallardan bilgi edindiklerini (K1,K2,K4), iki ebeveyn ise elde ettikleri bilgi kaynaklarını dikkatle kontrol ettiklerini ifade etmişlerdir (K13,K14). Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Karakter eğitiminde ben sorumluluk vermeyi çok severim, oğlumun evde sorumluluğu vardır... sofrayı toplaması ya da sofrayı kurarken hem kızım hem oğlumun yardım etmesi.” (K5)

“Anne baba olarak konuşma şekillerimiz davranış şekillerimiz, onun karakterine yansıyor diye buna dikkat etmeye çalıştık... Bir sorun olduğunda kızımızı karşımıza alıp konuşuyoruz... Dijital cihazlar kullanacağı zaman sınırlar koydum ve gözetim yapıyorum.” K6)

3.5. Beşinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere çocuğun karakter eğitiminde etkili olan faktörlerin neler olduğunu tespit etmek amacıyla sorular yöneltilmiştir. Oluşturulan tema, kategori ve kodlar Tablo 6’da yer almaktadır.

Tablo 6: Karakter Eğitiminde Etkili Olan Faktörler

Tema	Kategori	Kod	Ebeveynler
Karakter Eğitiminde Etkili Olan Faktörler	Aile içi faktörler	Eşler arası iletişim/ilişki şekli	(K2,K10,K12)
		Aile içi etkileşim davranış/söz/beden dili	(K3,K10,K12)
		Ebeveynin entelektüel birikimi	(K7)
		Aile üyeleri	(K13)
		Yanlış davranışa verilen tepki	(K14)
		Yakın çevre	
		Yakın çevre faktörü	Arkadaş çevresi

Okul/öğretmen

Teknoloji faktörü	Telefon, internet, sosyal medya	(K1,K2,K3,K4,K5,K6,K7,K8,K9,K10 K11,K12,K13,K14)
	Bilgisayar oyunları	(K4,K11,K12,K13,K14)

Tablo 6'ya bakıldığında ebeveynlerin karakter eğitiminde etkili olan faktörlerden aile içi faktörler, yakın çevre faktörü ve teknoloji faktörünü öne çıkardıkları görülmektedir.

Aile içi faktörler kategorisi ile ilgili olarak ebeveynlerden bazıları (K2,K10,K12) eşler arası iletişim şeklinin, eşlerinin birbirlerine karşı tutumu, kendi aralarındaki ilişki ve olaylara yaklaşım şeklinin çocuğun karakteri üzerinde etkiye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı ebeveynler aile içi etkileşimde kullanılan davranış/söz/beden dilinin sosyal öğrenme süreci kapsamında çocuklar tarafından dikkatle izlendiğini, çocukların iyi bir gözlemci olduklarını ifade etmişlerdir (K3,K10,K12). Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Arkadaş çevresi, çocuğun yakın çevresi, karakter eğitiminde bu da belki medya kadar olmasa bile bazen anne babadan daha etkili olabiliyor.” (K3)

“Ebeveynlerin entelektüel birikimini çocuğa yansıttığını söyleyebiliriz, bu da çocukta oluşacak olan karakterin yine aileye bağlı olduğunu gösteriyor.” (K7)

Ebeveynlerin bir kısmı karakter eğitiminde etkili unsur olarak yakın çevre faktörünü öne çıkarmıştır. Bu ebeveynlerden biri okul ve öğretmenin karakter eğitiminde etkili bir faktör olduğunu belirtmiştir (K14). Ebeveynlerin pek çoğu, yakın çevre ve arkadaş çevresinin çocuğun karakter eğitimi üzerindeki rolünün önemini belirtmiş, hatta çocuğun arkadaşlarının davranışlarının, anne ve babasından daha etkili olabileceğini belirtmişlerdir. Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Toplumsal olarak bir çöküşteyiz, çocuğum okula gidiyor, yüz aile varsa ancak on aile bilinçli, çocuğuyla ilgileniyor.” (K1)

“Herkes çok fazla güveniyor yani kimseden kötülük gelmeyeceğine inanıyor, yaşı küçük olduğu için onu da engellemeye çalışıyorum.” (K3)

Ebeveynlerin bazıları karakter eğitiminde etkili olan faktörler olarak teknoloji faktörüne atıfta bulunmuşlardır. Bunda günümüzde sosyal medya kullanımının yaygınlaşmasının etkisi olduğu söylenebilir. Ebeveynlerin tamamı karakter eğitiminde etkili olan faktörleri sıralarken bu faktörlerden “telefon, internet, sosyal medya” kodu üzerinde hemfikir olmuştur. Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Sosyal medya, izlediği video, oyunlar, çizgi film, TV, örnek aldığı kişiler, çevre de olabilir internet de olabilir.” (K14)

“Mesela akraba ya da arkadaş çevresinin karakteri olumsuz etkilemesi bir yere kadar önlenebilir ama internet, sosyal medya kısıtlama bile yapılırsa artık bu dönemin vazgeçilmezi olmuş.” (K12).

3.6. Altıncı Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere karakter eğitiminde karşılaştıkları zorlukların neler olduğunu tespit etmek amacıyla sorular yöneltilmiştir. Oluşturulan tema, kategori ve kodlar Tablo 7’de yer almaktadır.

Tablo 7: Karakter Eğitiminde Karşılaşılan Zorluklar

Tema	Kategori	Kod	Ebeveynler
Karakter Eğitiminde Karşılaşılan Zorluklar	Çocukta Oluşan Olumsuz Davranışlar	Şiddet eğilimi	(K1,K4,K10)
		Ekran bağımlılığı	(K3,K5)
		Sosyalleşememe/İletişim kuramama	(K3,K5,K9,K12)
		Odaklanma problemi	(K3,K9)
		Kısa sürede sıkılma	(K3,K5,K6)
		Söz dinlememe/Huysuzlaşma/inatlaşma	(K3,K13,K14)
		Yalnız kalmak istememe	(K5,K6)
		Bireyselleşme, yalnız kalmak isteme	(K10)
		Özgüven eksikliği, savunmasız hissetme	(K4,K10)
		Oyun kurmayı ve oynamayı bilememe	(K9)
	Zayıf kelime haznesi ve yaratıcılığın gelişmemesi	(K9)	
	Unutkanlık	(K9,K10)	
	Doyduğunu bilememe	(K9)	
	Zararlı ve zararsızın ayırt edilememesi	(K6)	
	Zorbalığa maruz kalma	(K1)	
	Hayatı oyun olarak görme	(K12)	
	Aileden uzaklaşma	(K13)	
			(K2,K6,K14)
	Aile ile çevre arası tutarsızlık		
	Popüler olma isteği/akımlara uyma		(K3,K13)
	Anne baba örneğinin geri planda kalması		(K3,K14)

	Dijital ortamda olumlu/dini içerik eksikliği	(K6,K12)
Karşılaşılan Zorluklar	Olumsuz davranışlara maruz kalma	(K7,K14)
	Olumsuz içeriklerin çokluğu	(K3,K2,K10,K11,K12)
	İstikrar ve standardizasyon sağlanamaması	(K10,K14) (K12)
	Takip ve kontrol zorluğu	(K3,K7,K12,K13,K14)
	Sosyal medyanın zararları	(K14)
	Ebeveyn otoritesinin zedelenmesi	

Tablo 7'ye bakıldığında ebeveynlerin çocuğun karakter eğitiminde karşılaştıkları zorluklar temasında Çocukta Oluşan Olumsuz Davranışlar ve Karşılaşılan Zorluklar kategorileri oluştuğu görülmektedir.

Çocukta oluşan olumsuz davranışlar kategorisinin sosyal medya ve internet kullanımı ile ilişkili olarak ele alınması dikkat çekicidir. Ebeveynlerin tamamı çocuklardaki bu olumsuz davranışları internet kullanımı ve sosyal medya ile ilişkilendirmişlerdir. Ebeveynlerden bazıları (K3,K5,K9,K12) karakter eğitiminde zorlandıkları konuların başında çocuklarının ekran başında uzun süre vakit geçirdiklerini, bu nedenle arkadaşlarıyla ilişki kuramadıkları için karakterlerinin oturmadığını ifade etmişlerdir. Bazı ebeveynler sosyal medyayla sürekli uğraşan çocuklara engel konulduğunda ise bu defa da kendilerini yalnız hissedip ailesinden uzaklaştığını belirtmişlerdir (K3,K13,K14). Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Ekranlara aşırı şekilde bağlı çocuklar, sosyalleşemiyor... Ekran başına uzun süre zaman geçirenler sosyallik problemi, arkadaş bulamama sorunu yaşıyor, çünkü ilişki kuramıyorlar.” (K3)

“Çocuklar içine kapanık oluyor medya yüzünden, çocuğa telefonu verdiğimiz zaman ilişkiyi kesiyor, çocuğumun sosyal etkileşimini etkiliyor olumsuz yönde.” (K5)

“Medya çocuğumun sosyalliğini kısıtlıyor, sosyalleşemiyor, yemek yemesini uykusunu etkiliyor. Çocuk oyun oynamayı bilmiyor, odaklanma sorunu yaşıyorlar.” (K9)

Ebeveynlerin bir kısmı karakter eğitiminde yaşadıkları zorlukları ve dış faktörlerin olumsuz etkilerini dile getirmişlerdir. Ebeveynlerden biri sosyal medyada çocuğu takip ve kontrol zorluğunun dış faktörlerin zorluğundan biri olduğunu ifade etmiştir (K12). Bazı ebeveynler sosyal medyanın zararlarını anlatırken çocuklar üzerindeki olumsuz etkisine değinerek, medyada karşılaştıkları herhangi bir sözü veya davranışı anında hayatlarına yansıtıklarını, sosyal medyadaki bazı zararlı videoların anne babadan daha etkili olduğunu belirtmişlerdir (K3,K7,K12,K13,K14). Kategoriye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Bazı çizgi filmlerde %70 psikolojik şiddet var, o şiddeti çocuk alınca ne oluyor agresif çocuk oluyor.” (K1)

“Çocuğun karakteri için medyada çok fazla dini içerik yok ve çok nadir bulabiliyorsun... Dijital ortamda çok büyük eksiklerimiz var.” (K6)

“Şu an bizi en çok zorlayan ekranlarda gördüğü örnekler. Çevre de var. Okulda ne görürse onu evde yapmaya çalışıyor çocuk. Bizim yaptığımızı arkadaş çevresi, yakın çevre yıkıyor. Anne sen böyle demiştin ama bu arkadaşım şöyle yaptı diyor.” (K10)

3.7. Yedinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Ebeveynlere “Çocuğunuzun karakter eğitiminde yardım ve destek aldığınız kaynaklar nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Oluşturulan tema, kategori ve kodlar Tablo 8’de yer almaktadır.

Tablo 8: Karakter Eğitiminde Dış Kaynaklara Yönelim ve Alınan Destek

Tema	Kategori	Kod	Ebeveynler
Aile Dışı Kaynaklara Yönelim ve Alınan Destek	Aile Dışı Eğitim ve Destek Kaynakları	DİB 4-6 yaş Kur’an kursu	(K1,K2,K3,K4,K5,K6,K7,K8,K9,K10,K11,K12,K13,14)
		Psikolojiye dair eğitimler	(K1,K12)
		Youtube kanalları/online eğitim	(K1,K2,K4,K12,K13)
		Diyanet eğitici kitap seti	(K1)
		Cami ortamı	(K4)
		TRT Diyanet Çocuk kanalı	(K7)
		Faydalı içeriğe sahip video, belgesel vb.	(K3,K12,K13,K14)
		Öğretmen	(K12)
		Spor vb. aktiviteler	(K14)

Karakter eğitiminde Aile Dışı Kaynaklara Yönelim ve Destek temasına ilişkin oluşan tek kategorinin Aile Dışı Eğitim ve Destek Kaynakları kategorisi olduğu görülmektedir. Ebeveynlerin tamamı Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur’an Kursu’nu karakter eğitiminde aile dışı kaynak ve destek olarak görmektedir. Bu bulgu verilerin toplandığı araştırma grubunun Kur’an Kursu’na devam eden öğrencilerin velileri yoluyla toplanmasından dolayı karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında ebeveynler kişi Youtube kanalları/online eğitimler, çocuklara yönelik dini içerikli video ve çizgi filmleri karakter eğitiminde destekleyici bir kaynak olarak gördüklerini belirtmişlerdir (K1,K2,K4,K12,K13). Kategoriyeye ilişkin ebeveyn görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

“Diyanet’in 4-6 yaş kursu çocuğun bilinç altına olumlu şeyler yüklüyor, kendisini bilinçli, karakterli bir birey olmasına yardım edecek güzel etkinlikler var. Kuran kursunun davranış ve düşünce olarak birçok konuda faydasını görüyoruz.” (K2)

“Geçen yıllarda boş vakitlerde camiye giderdik, camide vakit geçirirdik, ailecek bir vakit kılardık onlarda etrafta dolanurlar gezerlerdi koşarlardı.” (K4)

“TRT Diyanet çocuk diye bir kanal kuruldu... Gösterim yapılan çizgi filmlerde animasyonlar da ahlaki ve bilimsel noktalarda destekleyici oluyor.” (K7)

Yanıtlara genel olarak bakıldığında ebeveynlerin aile dışı kaynaklara yeterince yönelmediği görülmektedir.

4. Tartışma ve Sonuç

Ebeveynler karakter eğitiminde ailenin rolünü ilk kurum ve temel kurum olması bakımından ele alarak çocuğun sosyalleşerek ilk izlenimlerinin oluştuğu ve değerlerin içselleştirildiği bir ortam olarak değerlendirmişlerdir. Çocuğun yetişmesinde en ideal ortam olan aile, kişiliğin oluşması ve çocuğun sosyalleşmesi açısından aynı zamanda ilk ortamdır. Ebeveyn-çocuk ilişkisindeki süreklilik, sevgi, güven gibi temel duygulara dayanması, eğitimi bütüncül bir şekilde sunabilmesi gibi unsurlar aileyi diğer eğitim ortamlarına göre önemli kılmaktadır.⁴⁴ Aile ortamı çocuğun ailenin normlarını benimsemesi ve kendi davranışlarını değerlendirmede kullandığı ilk referans grubu olarak görülmektedir.⁴⁵ Aile sevgi, saygı ve misafirperverlik olmak üzere pek çok sayıda iyi ya da kötü davranışın köklerinin dayandığı bir kurumdur.⁴⁶ Hayatın ilk beş yılında yaşanan aile ortamındaki izlenimler, karakter gelişiminde en kalıcı ve derin etkilere sahiptir.⁴⁷

Ebeveynler çocuğun karakter eğitiminde ilgi ve iletişimin ve olumlu aile ortamının önemine dikkat çekmiştir. Açık ve etkili iletişim araçlarının kullanıldığı, karşılıklı güven duygusunun oluştuğu, duygu ve düşüncelerin rahatça paylaşıldığı ve birlikte verimli vakit geçirildiği pozitif bir aile ortamı çocuğun karakter gelişiminde önemli bir konumdadır.⁴⁸ Evde alınan kararlara katılım ve çocuğa sunulan iletişim fırsatları karakter eğitiminde önemli bir kolaylaştırıcı faktördür.⁴⁹ Çocukla kurulan iletişimin kalitesi olumlu bir ilişkinin en önemli sağlayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰ Aile içindeki iletişim eksikliği veya sağlıklı iletişim şekli ise çocuğun gelişimi açısından engelleyici faktörlerden biridir.⁵¹ Aile içindeki olumlu iletişim diyalogları ve iyi rol model olma çocuğun sonraki dönemlerde akran ve çevresi ile sağlıklı ilişkiler kurarak iyi bir karaktere sahip olmasında önemlidir.⁵²

Ebeveynler çocuklarının karakter gelişimine yönelik olarak önemli gördükleri çeşitli eğitim

⁴⁴ Thomas Lickona, *Education for Character: How School Teach Respect and Responsibility*, (New York: Bantam Books, 1991).

⁴⁵ Köylü, *Ailede Değerler Eğitimi*, 66-72.

⁴⁶ Tekin Çelikkaya, vd., “Teacher – Parents’ Relations in the Efficiency of the Value Education”, *Social and Behavioral Sciences*, 116 (2014), 1101.

⁴⁷ Alfred Adler, *Çocuk Eğitimi*, (Ankara: Say Yayınları, 2021).

⁴⁸ Köylü, *Ailede Değerler Eğitimi*, 73-75.

⁴⁹ Manuel Joaquín Fernández González-Svetlana Surikova “Conceptualizing the Effectiveness Research of an Online Curriculum for Virtue Education In Latvia”, *Society Integration Education Proceedings of the International Scientific Conference*, 1 (2022), 359-369.

⁵⁰ Tom Harrison vd. *Parent-Teacher Partnerships: Barriers and Enablers to Collaborative Character Education*. (University of Birmingham, Jubilee Centre for Character and Virtues. 2018),3.

⁵¹ Meta Yuliyana vd. “Blended Learning Assessment Instrument For Elementary School”. *Edunesia: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 2/3 (2021), 668-676.

⁵² Tekin Çelikkaya, *Karakter ve Değer Eğitimi Değerlerimizi Yaşatmak* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 47.

öğretim stratejilerinden bahsetmişlerdir. Burada ebeveynler tarafından anne baba örneğliğinin öne çıkarıldığı görülmüştür. Sosyal öğrenme ile mümkün olan değer kazanma sürecinde değerlerin yaşanarak tecrübe edilmesi önemlidir. Aile içinde taklit etme, model alma ve özdeşleşme şeklinde başlayan değerlerin öğrenilmesi süreci zamanla çevreden edinilen bilgi ve tecrübe ile gelişerek kişiye özel hale gelmektedir.⁵³ Çocuk güven, bağımsızlık, sorumluluk, utanç gibi duyguları gözlemlene ve model alma yoluyla öğrenmektedir.⁵⁴ Erdemlerin öğrenilmesi de sosyal bağlam ve kültürel gelenekten ayrı olarak gerçekleşmez. Bu anlamda karakter eğitimi sosyal bir olgu olarak anlaşılmalı ve karakter gelişiminde sosyolojik yön dikkate alınmalıdır. Çünkü karakter, sosyal bir çevre içinde gelişir ve karakter gelişimi bir sosyal ilişkiler ağı içerisinde şekillenmektedir. Bu durumda sosyal çevrenin doğası, verilen mesajlar, teşvik ve yasaklar karakter oluşumunda önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵

Ebeveynler anne baba örneğliğinin öneminin farkında olmakla birlikte çevrenin olumsuz etkisi ile bu örneğliğin geri planda kaldığına yönelik endişelerini dile getirmişlerdir. Bu açıdan çevre faktörüne dikkat edilmesi gerektiği konusunda ortak bir görüş oluştuğu görülmüştür. Bu konuda paydaşlar arası işbirliği, yakın çevreyi tanıyıp takip etme gibi önlemler öne çıkmıştır.

Ebeveynler karakter kazandırma sürecinde çeşitli yöntem ve uygulamalar kullanmaktadır. Bu konuda çocukla vakit geçirme ve birlikte aile etkinlikleri yapmanın önemini dile getirmişlerdir. Çocuklara hikaye anlatma, kitap okuma, peygamber hayatı okuma, film izleme, oyun oynama gibi ev içi etkinlikler veya ortak yardımlaşma faaliyetleri, camiye gitme, büyükleri ve hastaları ziyaret etme gibi ev dışı faaliyetlere değinmişlerdir. Bu yöntemlerin ortak noktasının çocukla birlikte zaman geçirme olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çocukla vakit geçirme ebeveynlerin çocuklarına karakter kazandırma sürecinde dikkate aldıkları husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocukla planlanmış ve kaliteli bir zaman geçirme özellikle erken çocukluk döneminde kişilik gelişiminde önemli bir imkan sunmaktadır.⁵⁶ Ancak üzerinde konuşmaksızın salt birlikte vakit geçirmek yeterli olmamaktadır. Birlikte yapılan etkinlikler üzerinde konuşmak, bunları değerlendirmek çocuk açısından önemli bir kazanım sağlamaktadır. Çocuğun sağlıklı bir karakter gelişimi için kendi söz ve davranışlarından sonuç çıkarmasının ve bunun üzerinde düşünmesinin sağlanması, bu davranışın başkalarının üzerindeki etkisini değerlendirerek empati duygusunun geliştirilmesi önemli bir yaklaşımdır. Hem bedensel hem de manevi ihtiyaçlarına yönelik olarak çocuğun desteklenmesi, sorularına olumlu yanıtlar verilmesi, ortak standartlar ve karakter hedefleri belirlenip bu konuda kararlar alınması, kuralların açıkça konuşulması, bunların kontrol edilmesi ve çocukların kararlarına saygı duyulması gibi stratejiler önerilmektedir.⁵⁷

Ebeveynler karakter eğitiminde çeşitli etkinlikleri birlikte yaparak çocuğa öğrendiğini uygulama fırsatları sunmanın öneminden bahsetmiştir. Karakter eğitimi düşünme, hissetme ve davranış olarak üç boyutu içerecek şekilde kapsamlı bir eğitimi içermektedir. İyi bir karakter

⁵³ Kaymakcan, Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*, 195.

⁵⁴ Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1963), 247-274.

⁵⁵ Arthur, *Education with Character*, 87-88.

⁵⁶ Kaymakcan, Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 203.

⁵⁷ Berkowitz – Grych, *Early Character Development*, 55-72.

geliştirmek için çocukların günlük etkileşim ve konuşmalarda sorumluluk ve adalet gibi değerleri uygulamak için fırsatlara ihtiyaçları vardır. Böylece tekrarlanan ahlaki deneyimler yoluyla çocuklar karakterin eylem yönünü oluşturan ahlaki beceri ve davranış alışkanlıkları geliştirebilirler.⁵⁸ Ebeveynlerin karakterin eylem yönüne ilişkin uygulamaları bu açıdan önemlidir.

Ebeveynler tarafından olumsuz davranışlar karşısında kısıtlama, seçici davranma, kontrol altında tutma, takip etme gibi önlemlerin sıkça dile getirildiği görülmüştür. Bu önlemlerin yakın çevre ve arkadaş çevresinin olumsuz etkileri ile ilgili olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ebeveynler çocuğun karakter eğitiminde etkili olan aile içi faktörler, yakın çevre faktörü ve teknoloji faktörü olarak kategorize edilebilecek birçok faktör sıralamıştır. Literatürde de araştırma bulgularına benzer şekilde karakter gelişimini etkileyen ebeveyn, aile yapısı, öğretmen, arkadaş, akraba, okul, sosyal medya gibi faktörler sayılmaktadır.⁵⁹ Bu durum karakter gelişiminin birçok faktörden etkilendiği dolayısıyla ebeveynin aile içinde karakter eğitimi konusunda bilinçli olsa bile karakter üzerindeki olumsuz faktörlerin de göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Ebeveynlerin özellikle teknoloji ve internet alışkanlığını çocuğun karakter gelişimini olumsuz etkileyen bir faktör olarak öne çıkardıkları görülmektedir. Bu kapsamda bilgisayar oyunları ve sosyal medyanın olumsuz etkileri, internet ortamında olumsuz içeriklerin çokluğu gibi faktörler karşılaşılan önemli zorluklar olarak gündeme getirilmiştir. Bu olumsuz etkiler çocuklarda ekran bağımlılığı, odaklanma probleminin yaşanması, dikkat dağınıklığı ve kısa sürede sıkılma, söz dinlememe, huysuzlaşma, inatlaşma, özgüven eksikliği, savunmasız hissetme, oyun kurmayı ve oynamayı bilememe/istememe, zayıf kelime haznesi, yaratıcılığın gelişmemesi, unutkanlık, gerçek hayatı oyun olarak görme ve ciddiye almama, aileden uzaklaşma gibi zorluklardan bahsedilmiştir. Bununla birlikte çocuğun sosyalleşmemesi, iletişim kurmakta zorlanması veya bunun aksine bazı çocuklarda yalnız kalmak isteme, bireyselleşme gibi etkilerin gözlemlendiği görülmektedir.

Sosyal medyanın çocuk üzerindeki bu olumsuz etkileri literatürde de sıkça dile getirilmektedir. İnternet kullanımı ve ekrana uzun süre maruz kalmanın çocukların fiziksel, bilişsel, duygusal ve psiko-sosyal gelişimlerini olumsuz etkilediği ve bu durumun endişe verici sonuçlara zemin hazırladığı bildirilmektedir.⁶⁰ Bu etkiler arasında mahremiyetin ihlali, ifşası ve mahremiyet algısının değişmesi,⁶¹ aile ilişkilerinin olumsuz etkilenmesi, çocuğun akranlara uyum sağlamada zorlanması, dikkat dağınıklığı veya ekran bağımlılığı gibi sonuçlara rastlanmaktadır.⁶² Ekran süresinin uzaması yüz yüze iletişim ve oyunların azalmasına, tek başına oynanan oyunların ise artmasına neden olmakta,⁶³ bu

⁵⁸ Tom Lickona, vd. "Eleven Principles of Effective Character Education", *Special Topics, General*. 50 (2002).

⁵⁹ Oğün Çakır-Midarbi Cihangir Doğan, "Kişiliğin Ahlaki Yönüne Fenomenolojik Bir Bakış: İlkokul Öğretmenlerinin Karakter Eğitimine İlişkin Görüşleri", *Uluslararası Liderlik Eğitimi Dergisi*, 6/2 (2022), 43-68.

⁶⁰ Yavuz Akbulut, "Çocuk ve Ergenlerde Bilgisayar ve İnternet Kullanımının Gelişimsel Sonuçları", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2013), 53-68; Ari Brown, vd. "Media Use by Children Younger than 2 Years", *Journal of the American Academy of Pediatrics*, 128/5 (2011), 1040-1045.

⁶¹ Recep Uçar – Dilek Gürbüz Yiğit, "Sosyal Medyada Değişen Mahremiyet Algısı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma", *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (2024), 22-42.

⁶² Akbulut, *Çocuk ve Ergenlerde*, 53-68.

⁶³ Larry Rosen vd.. "Media and Technology Use Predicts Ill-Being Among Children, Preteens and Teenagers Independent of the Negative Health Impacts of Exercise And Eating Habits", *Computers in Human Behavior*, 35 (2014), 364-375.

durum pasiflik oluşturmakta, hayal gücü ve dil gelişimini engellemekte,⁶⁴ çocukların akranları ile etkileşimlerinin azalması veya etkileşim kalitesinin düşmesi söz konusu olabilmektedir.⁶⁵ Aynı zamanda çocuklarda utangaçlık, duygusal ve sosyal beceri yetersizlikleri gibi durumlarla da karşılaşmaktadır.⁶⁶ Aşırı sosyal medya kullanımının çocukların dikkatini dağıttığı, odaklanma becerilerini zayıflattığı ve sonucunda akademik performanslarını düşürdüğü⁶⁷ psikolojik, ailevi, akademik ve ahlaki davranışları dahil olmak üzere olumsuz yönde etkilediği görülmektedir.⁶⁸ Bu durumun çocuk ve ergenlerde yetişkinlere göre daha ciddi sorunlara neden olduğu, internet kullanım süreleri arttıkça, yaşanan psiko-sosyal sorunların da arttığı gözlemlenmiş, örneğin mesajlaşma programının aktif olmadığı zamanlarda bireyin kendisini huzursuz hissettiği ortaya konmuştur.⁶⁹ Benzer şekilde şiddet içerikli oyunların gelecekteki saldırgan davranışlarda artış yaratabileceği üzerine bulgular da mevcuttur.⁷⁰

Ebeveynler karakter eğitiminde birçok zorlukla karşılaştığını belirtmiştir. Bu zorluklar aile ile çevre arası tutarsızlık sonucu anne baba örneğinin geri planda kalarak istikrar ve standardizasyon sağlanamaması ve böylece ebeveyn otoritesinin zedelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebeveynler çocukları olumsuz çevre şartlarından korumanın önemini, ancak takip ve kontrol zorluğunu dile getirmişlerdir. Olumsuz çevre şartlarının da en az olumlu bir ortam oluşturmak kadar karakter gelişiminde önemli olduğu görülmektedir. Bunun nedeni olumsuz çevre şartlarının olumlu çevreye göre daha etkili ve kontrolünün zor olmasıdır.⁷¹ Erken çocukluk döneminde karakter gelişiminin olumlu seyri için erken yaşlardan itibaren okul, ebeveyn ve toplumun birbirini desteklemesi gerekmektedir.⁷²

Ebeveynler çocuklarının karakter gelişiminde yardım ve destek gördükleri bazı kaynaklardan bahsetmişlerdir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılan Kur'an kurslarının bu konuda ailelere önemli bir destek sağladığı görülmektedir. Bu sonucun verilerin 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu'na devam eden öğrencilerin velileri ile yapılan görüşmeler yoluyla toplanmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bunun dışında ebeveynler Youtube kanalları veya on-line eğitimler yoluyla faydalı içeriğe sahip video, animasyon, belgesel gibi kanallardan faydalandıklarını belirtmişlerdir. Ancak bu konuyla ilgili olarak dijital ortamda faydalı içeriklerin eksikliğini dile getirmişlerdir. Bu açıdan bulgular karakter eğitiminde yardım ve destek alınan kaynakların çok çeşitlilik arz etmediğini ancak ebeveynlerin bir arayış içinde

⁶⁴Lydia Plowman vd. "The Technologisation of Childhood? Young Children and Technology in the Home" *Children & Society*, 24/ (2010), 63-74.

⁶⁵ Chiara Bacigalupa, "The Use of Video Games by Kindergarteners in a Family Child Care Setting". *Early Childhood Education Journal*, 33 (2005), 25-30.

⁶⁶ Janet Morahan-Martin, "Internet Abuse: Addiction? Disorder? Symptom? Alternative Explanations", *Social Science Computer Review*, 23/1 (2005), 39-48.

⁶⁷ Ömer Özdemir, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki", *Marife* 24/1 (2024), 210.

⁶⁸ Handan Yalvaç Arıcı, "Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi", *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (Ocak 2024), 403.

⁶⁹ Abdullah Kuzu vd. *İnternet Kullanımı ve Aile*, (Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Bilim Serisi: 133, 2008).

⁷⁰ Craig . A. Anderson, *Violent Video Game Effects on Children and Adolescents*, (New York; Oxford University Press, 2007).

⁷¹ Köylü, *Ailede Değerler Eğitimi*, 86.

⁷² İlham Sunaryo- Endang Fauziati, "Character Education in Early Childhood Based on Kohlberg's Perspective", *Early Childhood Research Journal*, (6)1 (2023), 56.

olduğunu göstermektedir. Kısaca ebeveynler çocuklarının karakter eğitiminde ailenin rolünü önemsemekte ve bu konuda bazı girişimlerde bulunmaktadır. Ancak olumsuz çevre şartlarının oluşturduğu zorluklar ve dijital ortamda olumlu içeriklerin eksikliğinden yakınılmaktadır.

Karakter gelişimi konusunda yürütülen okul kapsamlı formal eğitimler okul dışı ortamlardan bağımsız düşünülmemelidir. Bu ortamlar içinde en etkili olanı çocuğun içinde yetiştiği ve yaşamın ilk yıllarında en çok vakit geçirdiği aile ortamıdır. Aile içinde ebeveynlerin çocuğun karakter eğitimi konusunda bilinçli adımlar atarak olumlu karakter gelişimi açısından etkili uygulamalar yapabilmesi mümkündür. Bu konuda ebeveynlerin desteklenmesi farkındalık oluşturma ve bilinçlenme açısından önemlidir. Bununla birlikte ebeveynlerin bu konudaki girişimlerinin aile dışı etmenler tarafından olumsuz etkilenmesi söz konusu olabilmektedir. Bu etmenleri kontrol altına almak çoğu zaman mümkün olmamakla birlikte kurs/okul-aile işbirliğinin artırılması, arkadaş çevresinin takibi, sosyal medya kullanımının kontrolü, olumlu karakter gelişimini destekleyen dijital içeriklerin artırılması gibi önlemler birer çözüm olarak sunulabilir. Bu anlamda ilgililerin ve yetkili kimselerin konuya dikkatle eğilmeleri önemli görülmektedir. Araştırmacılar için ise bu araştırmanın sınırlılıklarından yola çıkılarak şu öneriler sunulabilir:

1. Araştırma erken çocukluk dönemi ile sınırlandırılmasından dolayı erken çocukluk döneminde çocuklara sahip olan ebeveynler ile görüşülmüştür. Çocukluk ve ergenlik dönemini kapsayan araştırmalara ihtiyaç vardır.
2. Araştırmada ebeveynlerin bakışı yansıtılmaya çalışılmıştır. Kurumsal anlamda öğretmen ve idarecilerin bu konuya ilişkin görüşlerine başvuran araştırmalar yapılabilir.
3. Araştırmada yalnızca çocukları DİB 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarına devam eden ebeveynlerin görüşlerine başvurulmuştur. Başka bir çalışma grubu ile yapılacak bir çalışmada farklı bakış açıları ortaya konulabilir.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Çocuk Eğitimi*. Ankara: Say Yayınları. 2021.
- Akbulut, Yavuz. "Çocuk ve Ergenlerde Bilgisayar ve İnternet Kullanımının Gelişimsel Sonuçları". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2013), 53-68.
- Anderson, Craig A. vd.. *Violent Video Game Effects on Children and Adolescents*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Arthur, James. *Education with Character the Moral Economy of Schooling*. London:Routledge Falmer, 2003.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ailede Ahlak Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1-2 (2003), 125-158.
- Bacigalupa, Chiara. "The Use of Video Games by Kindergarteners in a Family Child Care Setting". *Early Childhood Education Journal*, 33 (2005), 25-30.
- Baferani , Maryam Hosseinzadeh. "The Role of the Family in the Socialization of Children". *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6/6 (2015), 417-423.
- Battistich, Victor. (2005). *Character Education, Prevention and Positive Youth Development*. Washington, DC: Character Education Partnership.
- Berkowitz, Marvin. W. "The science of character education." *Bringing in a New Era in Character Education*, 508 (2002), 43-63.
- Berkowitz, Marvin. W.- Bier, Melinda. C. "Character Education: Parents as Parents" *Educational Leadership: Journal of the Department of Supervision and Curriculum Development*, 63/1 (2005), 64- 69.
- Berkowitz, Marvin. W., & Grych, John. H. "Early Character Development and Education". *Early Education and Development*, 11/1, (2000). 55-72.
- Bernard Berelson, Bernard. *Content Analysis In Communication Research* Newyork: Strasford Press, 1955.
- Brown, Ari vd. "Media Use by Children Younger than 2 Years". *Journal ofthe American Academy of Pediatrics*, 128/5 (2011), 1040–1045.
- Costanzo, R. Antonio. *A Study of Character Education Programs in Connecticut Public Elementary Schools Based on the Eleven Principles of Effective Character Education* Faculty of the School of Education and Human Resources University Of Bridgeport. Unpublished Doctorate Thesis, 2005.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri. Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. ed. Mesut.Bütün ve Selçuk.B.Demir), Ankara: Siyasal Kitabevi. (3.Basımdan çeviri). 2018.
- Çapuk, Hüseyin. Gelişim Dönemlerine Göre Karakter Gelişimi. *Anatolian Journal of Health Research*, 3/3 (2022), 157-162.
- Çelikkaya, Tekin. *Karakter ve Değer Eğitimi Değerlerimizi Yaşa(t)mak*. Ankara: I. Basım, 2022.
- Çelikkaya, Tekin vd., "Teacher – Parents' Relations in the Efficiency of the Value". *Education Social and Behavioral Sciences*, 116 (2014), 1106–1113.
- Çiftçi, Orhan. "Çocuğun Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü". *Aile ve Toplum*, 2/2, (1991).
- Ekşi, Halil. "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları." *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1 (2003), 79-96.
- Ekşi, Halil – Katılmış, Ahmet. *Karakter Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. New York: Norton, 1963.
- Fossey, Ellie vd. *Understanding and Evaluating Qualitative Research*. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 36(6) (2002), 717–732.
- Freeman. Howard E. – Showel, Morris. "The Role of the Family in the Socialization Process", *The Journal of Social Psychology*, 37/1 (1953), 97-101.
- Görgüt, İlyas. *Ortaokullarda Görev Yapan Beden Eğitimi ve Diğer Branş Öğretmenlerinin Ahlak, Karakter ve Değerler Eğitimi İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi*. İstanbul: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Gülşen Çelik, Nesibe. *7-12 Yaş Çocuğunun Karakter Eğitimi Açısından Ailenin Etkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Harrison, Tom. *Parent-teacher partnerships: Barriers and Enablers to Collaborative Character Education*. University of Birmingham, Jubilee Centre for Character and Virtues, 2018.
- Hasanah, Uswatun – Deiniatur, Much. "Character Education in Early Childhood Based on Family", *Early Childhood Research Journal*/1 (2018), 50-62.
- Katılmış, Ahmet. *Sosyal Bilgiler Dersindeki Bazı Değerlerin Kazandırılmasına Yönelik Bir Karakter Eğitimi Programının Geliştirilmesi* İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem yayınları. 2014.
- Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/36 (2011), 381-404.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Değerler Eğitimi". *Teoriden Pratiğe Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, 37-61. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Kristjan Kristjánsson, *Aristotelian Character Education*, (London: Routledge, 2015)
- Kuzu, Abdullah vd.. *İnternet Kullanımı ve Aile*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Bilim Serisi: 133, 2008.
- Lickona, Thomas. *Education for Character: How School Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1991.
- Lickona, Thomas. "The Teacher's Role in Character Education." *Journal of Education*, 179/2 (1997), 63- 80.
- Lickona, T. "Character Education: Seven Crucial Issues". *Action in Teacher Education*, 20/4 (1999), 77-84.
- Lickona, Thomas vd. "Eleven Principles of Effective Character Education". *Special Topics, General*, 50, (2002).
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulamalar İçin Bir Rehber* (Çev.Ed., Selahattin.Turan), 3.Basımdan çeviri, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Meydan, Hasan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*, İstanbul: DEM yayınları, 2022.
- Morahan-Martin, Janet. "Internet Abuse: Addiction? Disorder? Symptom? Alternative Explanations". *Social Science Computer Review*, 23/1 (2005), 39-48.
- Özdemir, Ömer. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki". *Marife* 24/1 (2024), 188-215.
- Pala, Aynur. "The Need For Character Education", *International Journal of Social Sciences and Humanity Studies*, 3/2 (2011), 23-32.
- Plowman, Lydia vd. "The Technologisation of Childhood? Young Children and Technology in the Home" *Children & Society*, 24/1 (2010), 63-74.
- Rosen, Larry vd.. "Media and Technology Use Predicts İll-Being Among Children, Preteens and Teenagers İndependent of the Negative Health İmpacts of Exercise And Eating Habits". *Computers in Human Behavior*, 35 (2014), 364-375.
- Sevim, Oğuzhan - Er, Esra. (2023). Karakter ve Değerler Eğitime İlişkin Lisansüstü Çalışmalardaki Eğilimlerin İncelenmesi. *EKEV Akademi Dergisi(Özel Sayı)*, 268-281.
- Sırrı, Vahide. "Karakter Eğitimi: Dün, Bugün ve Yarın". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2015). 121-144.
- Stemler, Steve. "An Overview of Content Analysis" Practical Assessment, Research, and Evaluation 7/17 (2001), 1-6.
- Sunaryo, Ilham - Fauziati, Endang. "Character Education in Early Childhood Based on Kohlberg's Perspective". *Early Childhood Research Journal*, 6/1 (2023), 56.
- Surikova, Svetlana – González, M. J. Fernández. "Conceptualizing The Effectiveness Research of an Online Curriculum for Virtue Education in Latvia". *Society. Integration. Education, Proceedings Of The International Scientific Conference*. 1 (2022), 359-369.
- Turan, İbrahim. "Karakter Eğitimi: Amerika Örneği". *Marife*, 14/1 (2014), 75-92.

- Üstünyer, Fatih. *Karakter Eğitimi İle İlgili Eğitici Görüşleri*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Walker, David. I. vd. "Towards A New Era of Character Education in Theory and in Practice". *Educational Review*, 67/1 (2015), 79-96.
- Yalvaç Arıcı, Handan. "Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi". *Diyanet İlmî Dergi*, 60/1 (2024), 377-410.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 26. Basım, 2004.
- Yuliyana, Meta vd. "Blended Learning Assessment Instrument For Elementary". *School Edunesia: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 2/3 (2021), 668-676
- Yılmaz, Ferat. "Karakter Eğitimi ve Karakter Eğitimi Programları". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12/1 (2017), 234-257



Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Fussilet 9-12. ile Nâziât 27-30. Âyetlerinin Tahlili

Analysis of Fuşşilat Verses 9-12 and al-Nâzi'ât Verses 27-30 in the Context of Mushkil al-Qur'ân

Metin ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an Recitation and Qiraat Science,

e-posta: mcerin@agri.edu.tr

Orcid: 0000-0001-6414-5469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Çetin, Mehmet. "Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Fussilet 9-12. ile Nâziât 27-30. Âyetlerinin Tahlili". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 215-232. <https://doi.org/10.34085/buifd.1550366>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Kur'an'ın daha iyi anlaşılması hususundaki Müslüman âlimlerin çabaları, birçok disiplinin doğmasına vesile olmuştur. Bu disiplinlerden bir tanesi de Müşkilü'l-Kur'an ilmidir. Başlangıçta Kur'an'la ilgili genel problemleri çözmeyi amaçlayan bu disiplin, zamanla sadece âyetler arasında varmış gibi görünen çelişkili durumları çözüme kavuşturan bir ilim haline gelmiştir. Bu araştırmanın amacı Müşkilü'l-Kur'an kapsamında çelişkili olduğu ifade edilen Fussilet 41/9-12. ile Nâziât 79/27-30. âyetlerini tahlil etmektir. Fussilet ve Bakara sûrelerindeki âyetlerde Yüce Allah'ın yeryüzünü iki günde yarattığı, ardından göklere yönelerek gökleri yedi gök olarak yarattığı, tekrardan yeryüzünü yayıp döşediği ifade edilmektedir. Nâziât sûresinde ise Yüce Allah'ın önce semayı bina ettiği ardında da yeryüzünü yayıp döşediği belirtilmektedir. Bakara ve Fussilet sûresindeki âyetler yeryüzünün, Nâziât sûresindeki âyetler ise gökyüzünün yaratılışını öncelikle belirtmektedir. Bu durum da iki âyet arasında bir çelişki oluştuğu izlenimini doğurmaktadır. Bu çalışmada aralarında tenakuz olduğu ifade edilen âyetler incelenmiştir. Yapılan çalışmada bu hususta iki ana görüş olduğu tespit edilmiştir. Birincisine göre, önce yeryüzü, ardından gökyüzü yaratılmış akabinde ise yeryüzü yayılıp döşenmiştir. İkincisine göre ise gökyüzü, yeryüzünden önce yaratılmıştır. İkinci görüşü savunanlar bu düşüncüyü ispat etmek için söz konusu âyetlerdeki kelimeleri tevیل etmişlerdir. Buna göre âyetlerde geçen "خَلَقَ" fiili yaratma olmayıp, bir şeyin var edilmeden önce ölçüp biçilmesi ve planlanıp takdir edilmesidir. Âyetlerdeki "فَ" edatı ise zaman açısından sonralığa değil, iki yaratma arasındaki derece farkına delalet etmektedir. Netice itibarıyla ikinci grubun delilleri ve bilimsel veriler de göz önünde bulundurulduğunda göklerin, yeryüzünden önce yaratılmış olma fikrinin daha tutarlı olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Müşkil, Müşkilü'l-Kur'an, Fussilet 9-12, Nâziât 27-30.

Abstract

The efforts of Muslim scholars for a better understanding of the Qur'an have led to the emergence of many disciplines. One of these disciplines is Mushkil al-Qur'an. This discipline, which initially aimed to solve general problems related to the Qur'an, has become a science that solves only the seemingly contradictory situations between the verses. The aim of this study is to analyse the verses of Fuşşilat 41/9-12 and Nâzi'ât 79/27-30, which are stated to be contradictory within the scope of Mushkil al-Qur'an. The verses in Sûrat al-Fuşşilat and al-Baqara state that Allah Almighty created the earth in two days, then He turned to the heavens and created the heavens as seven heavens and again He spread the earth. In Sûrat al-Nâzi'ât, it is stated that Allah Almighty first built the heavens and then spread the earth. The verses in Sûrat al-Baqara and al-Fuşşilat prioritize the creation of the earth, while the verses in Sûrat al-Nâzi'ât prioritize the creation of the sky. This gives the impression that there is a contradiction between the two verses. In this study, the verses that are said to have a contradiction between them were analysed. In the research, it was determined that there are two main views on this issue. According to this, the verb 'خَلَقَ' in the Qur'an is not creation, but the measurement, planning and appreciation of something before it is created. The preposition 'فَ' in the verses, on the other hand, refers to the difference in degree between the two creations, not to their being later in time. In conclusion, considering the evidence of the second group and scientific data, it can be stated that the idea of the creation of the heavens before the earth is more consistent.

Key Words: Qur'an, Commentary, Difficulty, Mushkil al-Qur'an, Fuşşilat 9-12, Al-Nâzi'ât 27-30.

belirtilmiş akabinde ise göklerin iki günde yedi gök olarak yaratıldığı ifade edilmiştir. Bu âyetlerin zahirinden, önce yeryüzünün yaratıldığı ve çeşitli açılardan düzenlendiği daha sonra ise gökyüzünün yedi gök olarak yaratıldığı anlaşılmaktadır.

Nâziât sûresi 27-29. âyetlerinde, Yüce Allah'ın bina ettiği, yükseltip düzene koyduğu, gecesini karartıp gündüzünü ağarttığı göğü yaratmanın insanı yaratmaktan daha güç olduğu vurgulanmıştır. Bu âyetlerin akabindeki 30-33. âyetlerinde ise bu faaliyetlerden sonra insanlar ve hayvanların faydasına sunulmak üzere yeryüzünün yayılıp döşendiği yani hayata elverişli kılındığı, yerden su ve yeşilliklerin çıkarıldığı ve dağların sağlam ve sabit bir şekilde yerleştirildiği ifade edilmektedir. Bu âyetlerdeki ifadeler bakıldığı zaman, Fussilet sûresinin aksine burada gökyüzünün yaratılışının öncelendiği daha sonra yeryüzünün ve içindekilerinin düzenlendiği görülmektedir. Bu durum iki sûredeki âyetler arasında bir müşkilin olmasına neden olmaktadır. Bu makalede, belirtilen âyetler çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'ân ilmi bağlamında müfessirlerin görüşleri incelenmiş ve konunun çözümüne yönelik yorumları tahlil edilmiştir. Bunun için öncelikle söz konusu âyetlerde anahtar rolünde olan kelimeler analiz edilmiş ve anlamları ortaya konmuş, akabinde konunun daha iyi anlaşılması için âyetlerin bağlam analizi yapılmış daha sonra ise araştırma konusu klasik ve çağdaş tefsirlerden yararlanmak suretiyle tahlil edilmiştir.

Müşkil kavramı ve Kur'ân'daki müşkiller ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmaların isimleri ve bilgilerini burada aktarmak bir makale boyutunu aşacağı için dipnotta belirtilen eserlere bakılmasının yeterli olacağı düşünülmektedir. Müşkilü'l-Kur'ân bağlamında çok sayıda çalışmanın yapılmış olması hem bu alandaki ihtiyaca hem de konunun önemine delalet etmektedir.⁴ Bu çalışmada üzerinde çalışılan Fussilet 9-12. ve Nâziât 27-30. âyetler özelinde ise müstakil bir çalışma olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmayla bu âyetlerin verdiği mesajın sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına küçük bir katkı sunulması hedeflenmiştir.

1. Âyetlerin Kavram ve Bağlam Analizi

1.1. Kavram Analizi

Söz konusu âyetler içinde yer alan ve anahtar kelime özelliği taşıyan bazı sözcüklerin detaylı açıklanması mevzunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. İncelenen âyetlerde anahtar rolü üstlenen birinci kelimenin "خَلَقَ" fiili olduğu görülmektedir. Bu fiilin kök manası bir şeyi ölçmek, biçmek ve takdir etmektir. Ayrıca Araplar bu fiili, daha önce benzeri yapılmamış veya ilk defa icat edilen şeyleri betimlemek için de kullanmaktadırlar.⁵ Yapılan bu tanımlamaya göre bu fiilin esas anlamının bir şeyi planlamak ve tasarlamak olduğu görülmektedir. Bu kelime Kur'ân'ın kullanımıyla beraber yaratma, yoktan icat etme ve var etme gibi özellikleri ifade ettiği için, Yüce Allah'ın dışında başka bir varlık için kullanılması uygun görülmemiştir.⁶

Anahtar kelimelerden bir diğeri ise "استوى" kelimesidir. Bu fiil "س-و-ي" kökünden türemiştir. "Svy" kökü ise sözlükte doğru ve düzgün olmak anlamına gelmektedir. Bu kökten türeyen istivâ ise düzgün olmak, zati itibariyle mutedil olmak, iki şeyin birbirine eşit olması; karar kılmak, olgunlaşmak, oturup yerleşmek;

⁴ Müşkilü'l-Kur'ân ilmi ve literatür için bk. Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/164-167; Murat Dinler, "Müşkilü'l-Kur'ân", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 11 (Bahar 2018), 339-350; http://ktp.isam.org.tr/?geldi=ara_mkliih&blm=sonucmkliih&navdil=tr&tarama=M%C3%BC%C5%9Fkil&aratur=tum°isti=&max=10&find=

⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987), "Hlk", 4/1470, 1471; Ebû'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk Muhammed Basil, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- İlmîyye, 1998), "Hlk", 1/264; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), "Hlk", 10/85.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Hlk", 10/85.

yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak ve tahta oturmak gibi anlamlara gelmektedir.⁷ İstivâ kavramı Kur'ân'da dokuz yerde geçmektedir. Bu kullanımların yedisinde “*ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ*/sonra arşa istivâ etti.” şeklinde,⁸ iki yerde ise “*ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ*”/sonra semaya istivâ etti” şeklinde yer almaktadır.⁹ Bu kelime şu âyetlerde ise sözlük anlamı ile kullanılmıştır: “*وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى*”/Mûsâ, olgunluk çağına ulaşip gelişimini tamamlayınca¹⁰ “*وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ*”/gemi Cûdî'nin üzerine oturdu¹¹ “*ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى*”(O Cebrâil akıl sahibidir) asıl şekliyle doğruldu.¹² “*وَاسْتَوَتْ عَلَى*”¹³ “*وَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ*”/yanındakilerle birlikte sen de gemiye yerleştiğinde,¹⁴ “*وَاسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ*”/ sonra (bineklerin) üzerine oturup yerleştiğinizde.¹⁵ Kur'ân, diğer âyetlerde olduğu gibi bu âyetlerde de maksadını en iyi ifade etmek için insan zihninin kavrayabileceği en uygun kelimeleri seçmiştir. Bu açıdan istivâ kelimesinin Arapların günlük hayatında yer aldığı ancak Kur'ân'ın kullanımıyla birlikte Yüce Allah için bilinen anlamının dışında başka bir anlam ifade ettiği görülmektedir.¹⁶

Söz konusu âyetlerde geçen diğer bir anahtar kelime ise “*دحا*” fiilidir. Bu kökün mazi, muzari ve mastar formu “*دَحَى-يَدْحُو-دَحُو*” ve “*دَحَى يَدْحِي دَحِيًّا*” şeklinde gelmektedir. Kelime, yerin yüzeyini döşemek, yayarak açmak, yumuşatmak ve genişletmek gibi anlamlara gelmektedir. Araplar devenin yumurta yapmak veya yumurtalarını bırakmak için kumu yayıp düzeltmesini ve böylece uygun ortam hazırlamasını bu kelime ile ifade etmektedirler.¹⁷

1.2. Bağlam Analizi

Söz konusu âyetlerin ifade ettiği anlamın tam olarak kavranabilmesi için, âyetlerin hem sûre içindeki konumu hem de genel Kur'ân bağlamı açısından ele alınması gerekmektedir. Zira, siyak ve sibakından bağımsız olarak tahlil edilen âyetlerin, murad-ı ilahiyi tam olarak yansıtmaları mümkün değildir. Fussilet sûresindeki âyetlerin ilk muhataplarının müşrikler olduğu bilinmektedir. Bu âyetlerde Yüce Allah yeri, göğü ve içindekileri çok kısa bir sürede yaratan zatı ile putlar arasında uluhiyet ve ubudiyette asla bir ortaklık olamayacağını vurgulamaktadır. Ayrıca, bu vasıflara sahip bir yaratıcının inkâr edilmesinin ve ona ortaklar uydurmanın aklen imkânsızlığı da bildirilmektedir.¹⁸

Fussilet sûresindeki âyetlere bakıldığında zaman, âyetlerin sûre bağlamında şu bilgilerle birlikte değerlendirilmesi gerektiği görülmektedir. Fussilet sûresinde Yüce Allah'ın Kur'ân'ı indirdiği, Kur'ân'ın anlaşılması maksadıyla, içinde nazil olduğu kavmin dili olan Arapça ile indirildiği, bu âyetlerin hem müjde hem de uyarı içerdiği belirtilmekte, buna rağmen insanların çoğunun ön yargılı oldukları, âyetleri dinlemeden

⁷ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el- Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm Sâmîrrâî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), “Svy”, 7/325, 326; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Svy”, 14/410, 411; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), “Svy”, 366-369; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), “Svy”, 3/89, 90.

⁸ el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/20; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

⁹ el-Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

¹⁰ el-Kasas 28/14.

¹¹ el-Fetih 48/29.

¹² en-Necm 53/6.

¹³ Hûd 11/44.

¹⁴ el-Mü'minûn 23/28.

¹⁵ ez-Zuhuruf 43/14.

¹⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/409-412.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, Cemheretü'l-luğa, thk. Remzi Münîr Ba'lbeke (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), “Dḥv”, 1/506; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), Dḥv”, 5/123; İbn Fâris *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, Dḥv”, 2/333; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dḥv”, 14/251.

¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/544.

ve anlamadan sırt çevirdikleri dikkate sunulmaktadır. Ayrıca bu âyetlerde inkarcıların, kalplerinin kapalı olduğunu, kulaklarında bu âyetleri duymaya mâni şeyler olduğunu ve bu hakikatlere ulaşmalarını engelleyen aşılmaz setlerin olduğunu ifade ederek kendilerini savundukları da bildirilmektedir. Müşrikler tarafından verilen bu cevaba karşılık Yüce Allah, Hz. Peygamber'in de onlar gibi bir beşer olduğunu fakat Allah'tan vahiy alması yönüyle onlardan ayrıldığını bundan dolayı da Hz. Peygamber'den vahiy kaynaklı emir ve yasaklara tabi olunması gerektiğini bildirmektedir. Yine söz konusu âyetlerde zekâtı vermeyen ve ahireti inkâr eden müşriklerin kaybettikleri vurgulanmakta, iman edip sâlih amel işleyenlerin ise ebedi cennet hayatını kazandıkları haber verilmektedir.¹⁹ Daha sonra Yüce Allah inkârda ısrar eden inkârcıların da farkında olduğu bir gerçekliği delil olarak sunmakta ve onları tefekkür etmeye davet etmektedir. Bu gerçekliğe göre Yüce Allah, hiçbir ortağı ve yardımcısı olmaksızın yeryüzünü iki günde yaratmış, bu yaratmada diğer varlıkların bir dahli olmadığını ikrar etmiş, bundan dolayı da uluhiyet ve ubudiyette asla şirki kabul etmemiş aksine bütün türleriyle birlikte reddetmiştir. Yeryüzünü sarsılmaz dağlar ile dayanıklı hale getirdikten sonra orayı bereketlendirmiş faydalanılması için gıdaları dört günde takdir etmiştir.²⁰ Yüce Allah yeryüzünü sağlam yapıp, yaşama elverişli kıldıktan sonra kudret ve iradesini henüz duman (toz bulutu) halinde olan göğe yöneltip, gökleri de iki günde yedi tabaka olarak düzenlemiştir. Daha sonraki âyetlerde ise helak edilen bazı kavimlerin akıbetlerini nazara vermek suretiyle inanmadıkları takdirde aynı akıbete duçar olmalarının kaçınılmaz olduğu vurgulanmaktadır.²¹ Bu açıdan bakıldığında yerin ve göklerin yaratılışının bir ikram ve lütuf olarak insanlara ihsan edildiği belirtilmekte; bu örneklerin Allah'ın varlığı, birliği, hikmeti ve kudretini destekleyici mahiyette olduğu üzerinde durulmaktadır.

Konuyla ilgili Nâziât sûresindeki âyetlerin bağlamına bakıldığı zaman şu veriler dikkat çekmektedir: Sûre, kıyametin oluşumu ve yeniden dirilme ile ilgili bazı sahnelere vurgu yaparak başlamaktadır. Daha sonra yeryüzünde maddi güce güvenerek uluhiyetini ilan eden Firavun ve Hz. Mûsâ arasındaki çarpıcı diyaloglara dikkat çekilmektedir. Kendisini tanrı ilan eden, peygamberin öğütlerini dinlemeyen ve ilahi ikazlara kulaklarını tıkayan Firavunun acı sonu nazara verilerek bu olaydan ibret alınması istenmektedir. Bu açıdan âyetler, insanın kendisini güçlü ve yenilmez görmemesi gerektiğine delalet etmektedir. Bundan dolayı burada Yüce Allah'ın, gökyüzü ve yeryüzünü içindikilerle beraber yaratmanın daha zor olduğunu vurguladığı görülmektedir. Böylece bu âyetlerde hem kendisini ve yaratılışını daha üstün gören insanlara cevap verilmiş hem de insanı, gökleri ve yeri yaratan Yüce Allah'ın inkâr edilemeyeceği, gücüne karşı durulamayacağı hususunda uyarılmış olmaktadır.²² Âyetlerin devamında kıyametin kesinlikle kopacağı, inkârcıları daha ağır cezaların beklediği dikkate sunularak onları yanlış inanç ve davranışlarından vazgeçirme isteği vurgulanmıştır. Söz konusu bu âyetlerde verilen örneklerin de Fussilet sûresindeki âyetler gibi Yüce Allah'ın varlığı, birliği ve kudretini tekit etmeye matuf olduğu görülmektedir.

Genel Kur'ân bağlamında bakıldığında ise Kur'ân'ın temel hedefinin Yüce Allah'ın varlığı, birliği, hikmeti ve kudretinin yüceliğini ifade etmek olduğu görülmektedir ki bu iki sûrede de verilen örneklerle aynı yolun izlendiği anlaşılmaktadır.

2. Müşkil Âyetlerin Çözümüne Yönelik Tahliller

Yukarıda detaylı bir şekilde ifade edilen Fussilet 9-12. ve Nâziât 27-30. âyetlerindeki çelişkinin

¹⁹ Fussilet 41/2-8.

²⁰ Fussilet 41/9, 10.

²¹ Fussilet 41/11-18.

²² en-Nâziât 79/1-33.

giderilmesine yönelik müfessirlerin yorumlarını iki ana başlıkta toplamak mümkündür.

2.1. Yeryüzünün Gökyüzünden Önce Yaratıldığını Savunanlar ve Delilleri

Bazı müfessirler, yerin ve göğün yaratılış sırasıyla ilgili yorumlarını, konu ilk olarak Bakara 29. âyetinde geçtiği için burada yapmayı tercih etmişlerdir. Bundan dolayı bu konu Bakara 29, Fussilet 9-12. ve Nâziât 27-30. âyetleri bağlamında ele alınmıştır. Belirtilen bu sûrelerdeki âyetlerden hareket eden müfessirlerin büyük bir kısmı yerin göklerden önce yaratıldığını ifade etmiştir. İlk filolojik/lügavî/dilbilimsel tefsirlerde²³ bu meselenin müşkil olarak ele alınmadığı sadece ilgili âyetlerde geçen kelime ve kavramların açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Söz konusu âyetlerde yer alan ve âyetlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için anahtar kavram rolünde olan istivâ kelimesi ilk olarak Bakara sûresi 29. âyetinde²⁴ geçtiği için müfessirler çoğunlukla yorumlarını bu âyet çerçevesinde yapmışlardır. Arap dili ve tefsir âlimi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) bu kelimeye "صعد" yani yükselmek/yukarı çıkmak/doğrulmak manasını verdiğini aktarmaktadır.²⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824) âyetteki istivânın mecazen arşa çıkmak ve arşın üzerinde olmak anlamında olduğunu nitekim Arapların ata binmeyi "استويت على ظهر الفرس/atın sırtına yükseldim ve oturdum." şeklinde ifade ettiklerini belirtmektedir.²⁶ İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) âyetteki bu kelimeyi "عند لها/ona yönelmek" olarak tefsir etmektedir. Ona göre bu kelime bir kişinin yaptığı işi bitirip başka bir işe başlamasını ifade etmektedir.²⁷

Tespit edildiği kadarıyla Fussilet sûresindeki âyetler ile Nâziât sûresindeki âyetler arasındaki tenakuz durumunu ilk ele alan müfessir Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir (öl. 310/923). Taberî, Fussilet 41/9. "De ki: "Arzı iki günde yaratanı inkâr edip O'na başkalarını ortak mı koşuyorsunuz?" âyetinde bahsedilen iki günün pazar ve pazartesi günleri olduğunu, zira yerin yaratılışının bu günlerde olduğuna dair çeşitli rivayetler bulunduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili Taberî, İkrime (öl. 105/723) ve İbn Abbâs kanalıyla gelen bir rivayeti aktarmaktadır. Bu rivayete göre Yahudilerden bazıları Hz. Peygamber'e gelip göklerin ve yerin yaratılış hakkında soru sormuşlardır. Hz. Peygamber ise Yüce Allah'ın pazar ve pazartesi günleri yeri, salı günü dağları, çarşamba günü bitkileri, perşembe günü gökyüzünü, cuma günü yıldızlar, güneş ve ayı yarattığını ifade etmiştir. Yahudilerin "Allah daha sonra ne yapmıştır?" diye sorması üzerine Hz. Peygamber "O Arş'a istiva etmiştir." diye cevap vermiş bunun üzerine Yahudiler "Şayet tamamlasaydın doğru söylemiş olacaktın" deyip "Daha sonra Tanrı dinlenmeye çekildi" demişlerdir. Hz. Peygamber ise onların bu sözlerine kızmıştır. Bu diyalogun ardından şu âyet nazil olmuştur: "Gökleri ve yeri altı günde yarattık da en küçük bir yorgunluk çekmedik."²⁸ Bu rivayet hakkında İbn Kesîr (öl. 774/1373) "هَذَا الْحَدِيثُ فِيهِ غَرَابَةٌ" demek suretiyle bunun garip bir hadis olduğunu belirtmektedir.²⁹ Ayrıca bu rivayet, Kütüb-i Tis'a'da da yer almamaktadır. Taberî'de geçen rivayet hakkında çeşitli görüşleri de veren Nâsirüddin el-Elbânî (1914-1999) bu rivayetin münker olduğunu

²³ Geniş bilgi için bk. Ali Bulut, *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 13-22; İsmail Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 20-163; Faima İsrailova, "Dilbilim ve Çeviribilimin Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı", *Kur'an'ın Anlamada Yöntem -Dilsel Ağırlıklı Eleştirel Yaklaşım-* Editör: Mürsel Ethem (Ankara: İlahiyat, 2022), 17-67.

²⁴ el-Bakara 2/29 /هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

²⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî, (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts), 1/25.

²⁶ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzül-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts), 1/273.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm (b.y.: y.y., ts), 46.

²⁸ Kâf 50/38.

²⁹ Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ân'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selamet, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7/168.

ifade etmektedir.³⁰ Yine bu minvalde Taberî’de yer alan ve Ebû Hüreyre’den (öl. 58/678) gelen bir rivayete göre ise Yüce Allah, cumartesi günü toprağı, pazar günü dağları, pazartesi günü bitkileri, salı günü mekruh olan şeyleri, çarşamba günü ışığı, perşembe günü de hayvanları yaratmıştır. Hz. Âdemi de cuma günü ikindiden sonra yaratmıştır ki bu da akşam ve ikindi arasında cuma saatlerinin en son saatinde gerçekleşmiştir.³¹ Bu rivayet ise Müslim’in (öl. 261/875) *el-Câmi’u’s-şahîh* ve Nesâî’nin (öl. 303/915) *es-Sünenü’l-kübrâ* adlı eserlerinde yer almakta olup sahih olarak değerlendirilmiştir.³² Bu rivayet hakkında İbn Kesîr “وَهُوَ مِنْ غَرَائِبِ الصَّحِيحِ” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca İbn Kesîr, Buhârî’nin (öl. 256/870) bu hadisi kendi tarih kitabında (et-Târîhu’l-kebîr) illetli olarak vafettiğini, bunu hadis olarak değerlendirmediğini bu rivayetin ancak Ebû Hüreyre kanalıyla Ka’bü’l-Ahbâr’dan (öl. 32/652-53) gelen bir bilgi olduğunu ifade ettiğini de belirtmiştir. Yani bu rivayet Buhârî’ye göre hadis değildir. Ona göre bu rivayet yüksek olasılıkla, İsrâiliyâta dair rivayetleriyle tanınan tabii Ka’bü’l-Ahbâr’ın sözüdür.³³ Bu rivayeti değerlendiren Şuayb Arnavut (1928-2016) senette bulunan Eyyûb b. Halid’ten (?) dolayı bu rivayetin Ka’bü’l-Ahbâr’dan mevkûf olmasının en sahih görüş olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Yukarıda ifade edildiği gibi Buhârî de bu rivayeti değerlendirmiş ve bu rivayetin illetli olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Taberî’de yer alan daha sonra da birçok tefsirde kendisine yer bulan bu rivayetlere alanda uzman olan müfessir ve muhaddislerin yaklaşımları, bu rivayetlere karşı temkinli olunması gerektiğini göstermektedir.

Müfessirler söz konusu âyette yer alan “يَوْمَيْنِ” yani iki günün hangi günler olduğu hususunda da ihtilaf etmişlerdir. İbn Abbâs, Abdullah b. Selâm (öl. 43/663-64) ve Süddî (öl. 127/745) ve müfessirlerin çoğunluğuna göre bu günler pazar ve pazartesi günleridir. Kur’ân’ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ise bu günlerin salı ve çarşamba günleri olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) âyetle ilgili olduğu belirtilen rivayetler arasında tercih yapmış ve İmam Müslim’in (öl. 261/875) *el-Câmi’u’s-şahîh* adlı eserinde yer alan hadisi aktarmış ve bu rivayetteki bilgilerin daha doğru olduğunu ifade etmiştir.³⁷

Taberî, *istivâ* kelimesi hakkında birçok görüş bulunduğunu ifade ettikten sonra *istivânın*, kişinin gençliği ve kuvvetinin sona ermesi, içinde eğiklik ve zorluk olan işlerin doğrulması ve düzelmesi, bir şeye yönelmek, mülkiyet, el koyma, yükseklik ve yukarıda olma gibi manalara geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu anlamlar içinde söz konusu âyetle uyumlu olan mana “علا عليه وارتفع” yani “üstüne çıktı ve yükseldi” manasıdır. Ayrıca Taberî, Arapların kelimelerinin bunun anlaşıldığını, bazılarının ise aşağıda olma/yukarıda olma gibi halleri Allah için kabul etmediklerinden dolayı “bir şeye yönelmek” gibi manalar verdiklerini bunun doğru olmadığını zira bu yükselmenin fiziken değil mülk, manen egemenlik, yükselme ve yukarı çıkma olduğunu vurgulamaktadır.³⁸

³⁰ Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’ife ve’l-mevzû’a ve eserühe’s-seyyi’ü fi’l-ümme* (Riyâd: Dâru’l-Meârif, 1992), (5973), 12/945-949.

³¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân’an te’vîli âyi’l-Çur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 21/432, 433.

³² Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, (Beirut: Dâru İhyai’t-Türasi’l Arabî, ts), “Sıfatü’l-kıyâme”, 27; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün’im Şelebî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), (10943), 10/20.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Çur’ânî’l-azîm*, 7/168.

³⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Âdil Mürşid vd. (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), (8341), 14/82.

³⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, ts.), 1/85.

³⁶ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 4/46.

³⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/46.

³⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/429, 430.

Taberî “Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı”³⁹ âyeti ile ilgili müfessir tâbî Süddî’den gelen bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre Yüce Allah semaya yöneldiği zaman, semadan, suyun nefes almasından kaynaklanan bir duman yükseliyordu. Bunun üzerine Yüce Allah bu dumanı bir sema yapmış, daha sonra perşembe ve cuma olmak üzere iki gün içinde de bunu yedi sema olarak takdir etmiştir. Yüce Allah son günde yerin ve göklerin yaratılışını tamamlayıp bir araya getirdiği için de son güne Cuma günü denmiştir.⁴⁰ İbn Kesîr bu ve buna benzer rivayetlerin çoğunun Süddî kanalıyla geldiğini fakat bu haberlerde gariplikler bulunduğunu bunların genelde isrâiliyât olarak telakki edildiğini belirterek bu tür rivayetlere temkinli yaklaşmıştır.⁴¹

Konuyla ilgili olarak İmam Mâturîdî (ö. 333/944) diğer müfessirlerden farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Ona göre “*لَمَّا اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ*” ifadesi yeryüzündekiler için takdir edilen rızıkların, faydaların ve gıdaların gökyüzü ile iribatlandırılması demektir. Zira gökyüzü olmasa yeryüzünün menfaatleri ve canlılar için takdir edilen rızıklar ortaya çıkmazdı. Ona göre Yüce Allah canlıların yaşamı için yeryüzünün yaratılışını, gökyüzünün yaratılışı ile tamamlamış olmaktadır.⁴² Bu hususta ikinci bir yorum yapan imam Mâturîdî, bu kelimenin yerle gök arasında bulunan havanın semaya yükseltilmesi manasını da barındırdığını ifade etmektedir. Zira ona göre yer ve gök bitişik olsa ve aralarında hava olmasa o zaman yerden beklenen faydalar elde edilmezdi.⁴³ Bu yorumların gelenekten farklı ve orijinal yorumları oldukları görülmektedir. Mâturîdî, Fussilet 11 ile Nâziât 30. âyetler arasında bir çelişki bulunmadığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Yüce Allah bu âyette gökyüzünü yarattıktan sonra yeryüzünü yaydığını kastetmiştir. Yeryüzünün aslının yaratılması ise gökyüzünün yaratılmasından önce olmuştur. Bize göre bu iki âyet arasında zahirde bir çelişki yoktur. Ayrıca bu çelişkiyi gidermek için yeryüzünün gökyüzünden önce yaratıldığı gibi açıklamalara da gerek yoktur. Çünkü Yüce Allah, burada yeryüzünü iki günde yarattığını söylemekte, arkasından da semaya iradesini yönelttiğini buyurmaktadır. Burada gökyüzünü yeryüzünden sonra yarattı dememekte, aksine onu yarattıktan sonra iradesini göğe yöneltti demektedir. Bu bilgidен dolayı O’nun yeryüzünü daha önce yarattığı manası çıkmaz.”⁴⁴

Yeryüzünün yaratılışını önceleyen Zemahşerî (ö. 538/1144)’ye göre bir şey, herhangi başka bir şeye ilişmeden, doğrudan hedefine yönelmişse bu istivâ olarak tanımlanmaktadır. Ona göre bu âyette de kastedilen mana budur. Yine ona göre hikmetin gerektirdiği şey, Yüce Allah’ı yeryüzünün ve içindekilerinin yaratılmasından sonra, kendisini bundan vazgeçirecek herhangi bir şey olmaksızın doğrudan göğün yaratılmasına sevk etmiştir. Zemahşerî’ye göre Fussilet 11 ile Nâziât 30. âyetleri birbirleriyle çalışmamaktadır. Zira yeryüzünün fiziken yaratılması semanın yaratılmasından öncedir. Fakat yerin hayata elverişli kılınması ve düzenlenmesi ise ondan sonradır. Zemahşerî, âyetteki “*لَمَّا*” edatının, iki yaratma arasında bir süre bulunduğu anlamına gelmediğini, aksine iki yaratma arasındaki derece farkına, göklerin yaratılışının yeryüzünün yaratılışına olan üstünlüğüne delalet ettiğini ifade etmektedir.⁴⁵

Yeryüzünün daha önce yaratıldığını savunan Müfessir İbn Kesîr’e göre aslında Fussilet 9-12. âyetleri, Bakara sûresinin 29. âyetini açıklar mahiyettedir. Ona göre her iki âyet de yeryüzünün gökyüzünden önce

³⁹ Fussilet 41/12.

⁴⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21/440.

⁴¹ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Sîhâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1988), 1/19.

⁴² Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/65.

⁴³ Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/66.

⁴⁴ Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/66.

⁴⁵ Ebü’l-Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmi’zi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vüçûhi’t-te’vil*, (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1986), 1/123, 124.

yaratıldığını ortaya koymaktadır. İbn Kesîr bu görüşünü desteklemek için İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) kanalıyla gelen bir rivayete başvurmuştur.⁴⁶ Tefsirinde bu rivayeti temel alan İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı tarih kitabında bunu tenkit etmiş, bu ve benzeri rivayetleri isrâiliyâtan saymıştır.⁴⁷ Ona göre yeryüzü bir temel ve asıl hükmündedir. Bir bina yapılacağı zaman önce temel atılır, sonra duvarları yapılır en son ise tavanı yapılır. İbn Kesîr, bazı âlimlerin her iki âyette geçen “^{۲۱}” edatının, haberin haber üzere atfı manasına geldiğini, fiilin fiil üzere atfı manası gelmediğini belirttiklerini ifade ederek bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır.⁴⁸ İbn Kesîr'e göre Nâziât 30. “*Bundan sonra yeri yayıp döşedi*” âyeti daha önce yaratılan yeryüzünün yayılıp döşenmesini ifade etmektedir.⁴⁹ Ayrıca İbn Kesîr, Buhârî de yer alan uzun bir hadiste de İbn Abbâs'ın müşkil olan bu iki âyet grubunu bu şekilde açıkladığını ifade etmektedir.⁵⁰ Bu açıklamalardan İbn Kesîr'in de müfessirlerin çoğunluğunun ifade ettiği gibi yerin gökten önce yaratıldığı düşüncesini desteklediği anlaşılmaktadır.

Yerin yaratılışını önceleyen müfessirler daha çok Bakara 29 ve Fussilet 9-12. âyetlerindeki zahir ifadelerden yola çıkmışlar, Nâziât 27-30. âyetlerindeki faaliyetlerin gökyüzünün yaratılmasından sonra olduğunu ifade etmişlerdir. Bu müfessirlere göre Yüce Allah önce yeryüzünü yaratmış ardından gökyüzünü yaratmış akabinde ise tekrar yeryüzüne dönerek orayı yaşama elverişli hale getirmiştir.

2. 2. Gökyüzün Yeryüzünden Önce Yaratıldığını Savunanlar ve Delilleri

Fussilet 9-12. ile Nâziât 27-30. âyetler arasında tenakuz bulunduğunu kabul eden ve konuyu detaylı bir şekilde ele alan müfessir Fahreddin er-Râzî'dir (öl. 606/1210).⁵¹ Râzî, Bakara 29. âyette geçen “^{۲۱} اِسْتَوٰی اِلَى السَّمَاءِ”⁵² ifadesindeki istivânın, ayağa kalkmak ve dikilmek anlamına geldiğini, bunun eğrilmek ve eğilmenin zıttı olduğunu belirtmektedir. Râzî'ye göre “^{۲۱} اِسْتَوٰی” fiili cisimlere ait bir sıfat olduğundan Allah için kullanılması doğru değildir. O zaman bu fiilin tevil edilmesi gerekmektedir. Zira Yüce Allah için öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Ona göre bunun tevili şöyledir: “Nasıl ki atılmış bir ok sağa sola iltifat edip yalpalamadan hedefine dosdoğru gittiğinde “^{۲۱} اِسْتَوٰی اِلَى السَّمَاءِ” denilirse işte bu kabilden de Yüce Allah'ın “^{۲۱} اِسْتَوٰی اِلَى السَّمَاءِ” ifadesi de istiare olarak kullanılmış olup manası "Yüce Allah, yerden sonra semayı yarattı ama aralarına bir zaman koymadı. Yeri yarattıktan sonra, başka hiçbir şeye yönelmeyip, doğrudan doğruya semaya yöneldi" demektir.”⁵³

Kavramsal çerçeveyi izah ettikten sonra Râzî, öncelikle tabiat ilmiyle uğraşanlardan bir kısmının Bakara 29 ve Fussilet 9-11. âyetlerini dikkate sunarak yeryüzünün göklerden önce yaratıldığını arkasından Nâziât 27-30. âyetlerini de delil göstererek göklerin yerden önce yaratıldığını ifade ettiklerini belirtmektedir. Râzî'ye göre tabiatçıların bu ifadesi, âyetler arasında bir çelişkinin varlığını hissettirmektedir. Râzî, âlimlerin bu müşkil duruma cevap verdiklerini ancak bu cevabın da sorunlu olduğunu ifade etmektedir. Âlimlere göre Yüce Allah'ın göğü yaratmadan önce yeri yaratması caizdir. Ancak Yüce Allah, Nâziât 30. âyette ifade edildiği gibi yerin yayılıp döşenmesini semanın yaratılmasından sonraya bırakmıştır. Râzî'ye göre bu cevapta iki müşkil vardır. Birincisi, yeryüzü büyük bir cisim olduğu için yaratılması ve düzenlenmesinin birbirinden ayrı olması

⁴⁶ Rivayet için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/214.

⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/19.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/213-215; 7/165-168.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/165.

⁵⁰ bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/166.

⁵¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 27/543-546.

⁵² el-Bakara 2/29.

⁵³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/380.

düşünülemez. İkincisi ise “O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı”⁵⁴ âyeti yeryüzünün ve yerdekilerin yaratılmasının, gökyüzünün yaratılmasından önce olduğuna delalet etmektedir. Yerdeki şeylerin yaratılması ise ancak, yeryüzünün yayılmasından sonra mümkün olur. Buna göre âyet, göğün yaratılmasından önce, yeryüzünün yayılmış olmasını gerektirir. Bu da bir çelişkiye neden olmaktadır. Bu çelişkinin giderilmesi için “Yeryüzünü de bundan sonra yaydı.”⁵⁵ âyetini delil gösterenler, göğün yaratılışının yeryüzünün yaratılışından önce olmasını gerektiğini, bununla beraber göğün düzenlenmesinin yeryüzünün yaratılmasından önce olmasını gerektirmediğini ifade etmişlerdi. Fakat “Sizi yaratmak mı daha zordur, yoksa göğü yaratmak mı? Ki onu Allah bina edip yükseltmiş ve ona şekil vermiştir.”⁵⁶ âyeti de gökyüzünün yaratılıp düzene konulmasının, yeryüzünün döşenmesinden önce olduğunu gösterir. Râzî’ye göre yerin döşenmesi, yerin yaratılmasından ayrılmayan bir husustur. Buna göre göğün yaratılıp düzenlenmesi, yeryüzünün yaratılmasından öncedir. Râzî bu sorulara verilen cevapları yetersiz ve sorunlu bulduğu için üçüncü bir yol açar ve söz konusu âyetlerde yer alan “ف” edatının bu âyetlerde tertibi göstermediğini sadece nimetleri saymak için kullanıldığını ifade eder. Râzî bu ifadeleri şu örneğe benzetmektedir. Birisinin başkasına “Sana büyük nimetler verip, sonra senin kıymetini yüceltip, sonra düşmanlarını senden uzaklaştırmadım mı?” demesi gibidir. Bu sözle adamın daha sonra zikrettiği şeyleri, daha önce yapmış olması muhtemeldir.⁵⁷ Buna göre sıralama her ne kadar böyle ise de Yüce Allah’ın önce yeryüzünü yaratmış olması muhtemeldir.

Râzî, Fussilet sûresindeki ilgili âyetleri tefsir ederken konuyu tekrar gündeme getirmekte ve daha detaylı işlemektedir. O burada, âlimlerin “Önce yer mi yaratıldı yoksa gök mü yaratıldı?” sorusuna verdikleri cevap üzerinde durmakta bu cevabın yeterli olmadığını açıklamaktadır. Âlimlerin bu soruya verdikleri cevap şu şekildedir: “Yüce Allah önce iki günde yeryüzünü yarattı ardından gökleri yarattı. Gökleri yarattıktan sonra tekrar yeryüzüne döndü ve yeryüzünü döşeyip yaydı.”⁵⁸ Râzî bu cevabın şu sebeplerden dolayı sorunlu olduğunu ifade etmektedir:

1. Yüce Allah Fussilet sûresindeki âyetlerde⁵⁹ önce yeri yarattığını daha sonra ise yere dağları yerleştirdiğini, orayı bereketli kıldığını ve türlü gıdalarla takdir ettiğini bildirmektedir. Râzî’ye göre yeryüzünün üst tarafından dağların yerleştirilmesi, yerde insan ve diğer varlıkların ihtiyaçlarını karşılayacak gıdaların takdir edilmesi ve yerin ağaç, bitki ve hayvanlarla bereketli hale getirilmesi için yerin yayılıp döşenmiş “الْبَحْرُ” olması gerekmektedir. Aksi halde yeryüzünde bu faaliyetlerin icra edilmesi mümkün değildir. Hâlbuki Yüce Allah âyette “Sonra göğe yöneldi”⁶⁰ buyurmuştur ki bu da göğün yaratılmasının yerin yaratılmasından ve o yerin yayılıp döşenmesinden sonra olmasını gerektirmektedir. Bu durum da sorunun geçerliliğini devam ettirdiğini ve bir cevaba kavuşmadığını göstermektedir.

2. Râzî, astronomi delillerinin yeryüzünün yuvarlak (küre) olduğuna delalet ettiğini vurguladıktan sonra, ilk yaratıldığı zaman yuvarlak olan yerkürenin hala yuvarlak olmaya devam etmesinin ilk başta da yeryüzünün yayılıp döşendiğine işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre şayet, ilk yaratılışta yerkürenin yuvarlak olmadığı sonradan yuvarlak olduğu söylenirse, o zaman da bu hale gelmeden önce yeryüzünün düz olduğu daha sonra “küre olma vasfının” ondan alındığı söylenirse bu cevap yanlış ve geçersiz bir cevap olur.

⁵⁴ el-Bakara 2/29.

⁵⁵ en-Nâziât 79/30.

⁵⁶ en-Nâziât 79/27, 28.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/380, 381.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/546; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 15/346.

⁵⁹ Fussilet 41/9-12.

⁶⁰ el-Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

3. Râzî, yeryüzünün gayet büyük bir kütle olduğunu dolayısıyla bu derece büyük olan bir cismin varlık sahnesine çıktığı andan itibaren yayılmış ve döşenmiş olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre gerçek bu olduğu halde yeryüzünün daha önce yayılıp döşenmediğini sonradan yayılıp döşendiğini ifade etmek yanlış bir düşüncedir.

4. Râzî'ye göre söz konusu âyetlerde ifade edildiğine göre yerin bizzat kendi yaratılışı iki, yerdeki diğer şeylerin yaratılışı iki ve göklerin yaratılışı da iki günde gerçekleşmiştir ki bu da altı gün eder ve bu rakam Kur'ân'da göklerin ve yeri altın günde yaratıldığını ifade eden diğer âyetlerle uyumludur.⁶¹ Şayet yeryüzünün yayılıp döşenmesi bundan sonraki bir günde olmuşsa, o zaman yeryüzünün yayılıp döşenmesi altı günden sonra başka bir zamanda meydana gelmiş demektir. Bu durumda da göklerin ve yerin yaratılması alt günden daha fazla bir zamanda olmuş olur ki bu da göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını ifade eden âyetlerle çeliştiği için batıldır, kabul edilemez.

5. Râzî, Fussilet 11. "Ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi." âyetindeki ifadelerin gökyüzü ve yeryüzünün varlık sahnesine çıkmalarını ifade eden bir kinaye olduğu hususunda bir tartışma bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre şayet göğün yaratılışı yerin yaratılışından önce olsaydı, o zaman "Gönüllü veya kerhen gelin" şeklindeki Yüce Allah'ın çağrısı, zaten mevcut olan bir varlığa yönelik olacaktı ki bu da muhal ve batıl olan bir yaklaşımdır.⁶²

Görüldüğü gibi Fahreddin Râzî konuyu etraflı bir şekilde işlemiş ilgili delilleri ve tenkitleri açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Râzî, âlimlerin söz konusu müşkili çözmek için verdikleri cevabı yetersiz ve sorunlu bulmuş bundan dolayı da bu hususta yeni bir fikir ortaya atmış ve bunu temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre ifade edilenin aksine gökler yeryüzünden önce yaratılmıştır. Râzî'ye göre söz konusu âyette geçen "الْحَلْقُ" kelimesi sadece bir şeyi oluşturmak ve icat etmekten ibaret değildir. Nitekim Hz. İsa'nın durumunu bildiren âyette "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" /Allah nezdinde İsa'nın durumu Adem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi."⁶³ denilmiştir. Ona göre şayet "الْحَلْقُ" kelimesi bildiğimiz anlamda bir yaratmayı ifade etmiş olsaydı o zaman âyetin takdiren şöyle olması gerekirdi: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ أَوْجَدَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" bu da imkânsız bir durumdur. Zira bu durumda Yüce Allah'ın mevcut bir varlığa "ol" demiş olması, mevcut varlığın da bunun üzerine yeniden var olması gerekirdi ki bu da muhaldir. Râzî'ye göre o zaman âyette kullanılan "الْحَلْقُ" kelimesi bir şeyi yoktan var etmek manasında olmayıp bir şeyi varlık sahnesine getirmeden önce ölçmek, biçmek ve planlamak anlamında olmalıdır. Zira takdir etmek, Yüce Allah'ın bir şeyi var edeceğine dair hüküm vermesi ve zamanı geldiğinde ise bunu gerçekleştirmesi demektir. Buna göre söz konusu âyetteki "خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ" /Yüce Allah, yerin iki günde meydana gelmesine hükmetti" demektir. Zira Râzî'ye göre Yüce Allah'ın şunun falanca zamanda olacağını takdir etmesi, bunun hemen olmasını gerektirmez. Böylece Yüce Allah'ın yerin iki günde meydana geldiğine dair hükmü, gökleri meydana getirmeden önce var olan bir hükümdür. Bundan dolayı yerin yaratılması ile ilgili hükümden, yerin göklerin yaratılmasından önce yaratıldığı şeklindeki bir hüküm çıkmaz.⁶⁵ Böylece Râzî, geleneğin aksine farklı bir yöntem takip ederek müşkil olan bu meseleyi çözdüğünü bunun da ulaşabildiği en iyi sonuç olduğunu ifade etmiştir.

⁶¹ el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkân 25/59; es-Secde 32/4; Kâf 50/38; el-Hadîd 54/4.

⁶² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/546, 547.

⁶³ Âl-i İmrân 3/59.

⁶⁴ Fussilet 41/9.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/549.

Konuyla ilgili olarak müfessir Kurtubî de (öl. 671/1273) “الْحَقُّ” kelimesinin iki anlamı bulunduğunu belirtmekte ve bu kelimenin birinci anlamının “التَّعْدِيرُ” yani ölçmek, biçmek, tasarlamak ve planlamak olduğunu; ikinci anlamının ise “الْإِنشَاءُ وَالْإِحْتِرَافُ وَالْإِبْتِدَاعُ” yani inşa etmek, icat etmek ve yaratmak olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Kurtubî söz konusu âyetteki “مَّمَّ” edatının haddi zatında işin tertip sırasını gözetmediğini sadece haber verme açısından bir tertip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Kurtubî, Bakara 29 ve Fussilet 9-12. âyetlerinin zahirinin yerin gökten önce yaratıldığına delalet ettiğini ancak Nâziât 27-30. âyetlerinin ise göğün yerden önce yaratıldığına delalet ettiğini ifade etmektedir. Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) ve diğer müfessirlerin aksine Katâde b. Diâmé'nin (öl. 117/735) göğün yerden önce yaratıldığını ifade ettiğini beyan eden Kurtubî, Katâde'nin görüşünün doğru olduğu belirtmektedir. O bu hususta tercihini şöyle açıklamaktadır: “Yüce Allah'ın izniyle Katâde'nin görüşünün doğruluğu açıkça ortadadır. Bu görüşe göre Yüce Allah, önce semanın dumanı sonra da yeri yarattı, sonra da göğe, henüz duman halinde iken yöneldi ve orayı düzenledi. Bundan sonra da yeri genişletip yaydı.”⁶⁸

Göğün, yerden önce yaratıldığını ifade eden müfessir Beydâvî, Bakara 29. âyette yerin yaratılışını zikrettikten sonra “مَّمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ” âyetinde yer alan “مَّمَّ” edatının, tıpkı Beled 90/17. âyetinde “مَّمَّ سَكَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ” olduğu gibi zaman itibariyle arada bir süre bulunduğuna değil, iki yaratma arasındaki derece farkına, göklerin yaratılmasının yeryüzünün yaratılmasına olan üstünlüğüne delalet ettiğini belirtmektedir. Yine ona göre şayet “مَّمَّ” edatı zahirine göre anlaşılırsa o zaman da bu durum Nâziât 41/30. “Bundan sonra da yeryüzünü yayıp döşedi.” âyetinin zahirine muhalif düşmektedir.⁶⁹

Ebüs-suûd Efendi'ye (öl. 982/1574) göre Bakara 29. âyetteki “مَّمَّ” edatı ulvi âlemin yaratılmasında bulunan, ama süflî âlemin yaratılmasında bulunmayan meziyet, değer, fazilet ve üstünlüğü bildirmek için kullanılmıştır. Yoksa âyetteki edat zamanda sonralık ve gecikme anlamı itibariyle kullanılmamıştır. Zira ona göre göklerin yedi gök olarak yaratılmasının, yeryüzündekilerin yaratılmasından önce olduğu ve yeryüzündekilerin yaratılmasının da yeryüzünün döşenmesinden sonra olduğu hususunda şüphe bulunmamaktadır. Çünkü “وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَلْحِيهَا” âyeti bu anlama delalet etmektedir. Buna göre Yüce Allah'ın iradesini semaya yöneltmesi yerin daha önce mevcut olmasını gerektirmez.⁷⁰ Ebüsuûd Efendi Fussilet 11. âyeti tefsir ederken Fussilet 9 ve 10. âyetlerde takdir yani planlama keyfiyetinin beyan edildiğini 11. âyette ise tekvin yani yaratma keyfiyetinin beyan edildiğini vurgulayarak “الْحَقُّ” kelimesinin bu anlamını öne çıkartmak suretiyle göklerin yerden önce yaratıldığını ifade etmektedir.⁷¹

Meseleyi detaylı bir şekilde işleyen müfessir Muhammed Tâhir İbn Âşûr (1879-1973) bu konunun iyi kavranılması açısından “الْحَقُّ” kelimesinin anlamının anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. O “الْحَقُّ” kelimesinin aslen bir takdir ve düzen üzere var etme manasına vurgu yapmakta; ayrıca kelimenin Kur'ân ve şeriat kelamında bir şeyi yoktan var etmek olduğunu da belirtmektedir.⁷² İbn Âşûr Bakara 29. âyette geçen “مَّمَّ” edatı için, “Şayet göklerin yaratılışı yerin yaratılışından sonra ise zamansal sonralık veya sıralı tertip ikisi de

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/226.

⁶⁷ el-Bakara 2/29.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/255, 256.

⁶⁹ Ebû Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 1/66; 5/67, 68.

⁷⁰ Muhammed b. Muhammed Ebüsuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l Akli's-Selîm ila Mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî, ts.), 1/78.

⁷¹ Ebüsuûd, *İrşâdü'l Akli's-Selîm*, 8/5.

⁷² Geniş bilgi için: bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't Tunisiye, 1984), 1/327, 328.

söz konusudur. Eğer göklerin yaratılışı yerin yaratılışından önce ise o zaman sadece sıralı tertip söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında burada sıralı tertibin olduğunu ifade etmek daha doğrudur.” demektedir.⁷³

İbn Âşûr, yer ve göğün yaratılış sırası hakkında tartışma olduğunu, çoğunluğun “yerin yaratılışının göğün yaratılışından önce olduğu” şeklindeki düşünceyi benimsediğini Katâde, Süddî ve Mukâtil gibi âlimlerin göğün önce yaratıldığını belirttiklerini dikkate sunmaktadır. İbn Âşûr göğün yerden önce yaratıldığını düşüncesini tercih ettiğini zira Nâziât 30. âyette geçen “بَعْدَ ذَلِكَ/bundan sonra” lafzının “sonralık” anlamı açısından “مِّنْ/sonra” lafzından daha baskın olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bilimsel verilere göre yerin, güneş sistemindeki diğer gezegenler gibi Güneş’ten ayrılmış bir küre olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu veriler yeryüzünün göklerden sonra yaratıldığını açıklamaktadır.⁷⁴

Fussilet 11. âyetinde kullanılan “مِّنْ” edatının da “لِلرَّيْبِ الرَّيْبِي” sıraya göre düzenlemek anlamında olduğunu ifade eden İbn Âşûr, atıf yapılan cümlenin içeriğinin, kendisine atfedilen cümlenin içeriğinden mertebe açısından daha önemli olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Bu da göklerin yaratılışının, yerin yaratılışından daha büyük bir iş olduğunu göstermektedir. Ona göre bu, ne yerin yaratılışından sonra göklerin yaratılışına iradenin bağlandığı anlamına gelir, ne de göklerin yaratılışının yerin yaratılışından sonra gerçekleştiği anlamına gelir.⁷⁵ Yine ona göre âyetin devamındaki “*Yüce Allah semaya ve arza, “İsteyerek veya istemeyerek gelin!” buyurdu.*” ibareleri Yüce Allah’ın iradesinin tek bir teveccühle göklerin ve yerin yaratılışına yöneldiğini göstermektedir. Fakat bu iradenin gerçekleşmesi ise farklı zamanlarda meydana gelmiştir. Buna göre irade, göğün yaratılışını öncelmiş arkasından da yerin yaratılışı meydana gelmiştir ki bu da “الاستواء” kelimesi ile ifade edilmiştir. Zira âyette geçen “الاستواء” lafzı takdir yani planlama ifade ederken “أَتِيَا” emri tekvin yani oluşum ifade etmektedir.⁷⁶

Yine İbn Âşûr, söz konusu âyette geçen duhân kelimesinden “karanlık bir şeyin” kastedildiğini ifade ederek sahabeden Ebû Rezîn el-‘Ukaylî’nin (?) Hz. Peygamber’e “Ya Resulallah! Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?” şeklinde bir soru sorduğunu, Hz. Peygamber’in de “Üst tarafında hava ve alt tarafında hava olmayan amâ içindeydi”⁷⁷ şeklinde cevap verdiğini ifade ederek görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Ona göre hadiste geçen “العماء” kelime anlamı itibariyle ince bulutu, körlüğü, dipsiz karanlığı ifade eder. Bu ise Yüce Allah’ın mevcudatı yarattığı asli unsurun, insan anlayışının kavrayacağı bir zihne yakınlaştırma temsilidir. Bu açıdan bakıldığında da bu temsil gökyüzünün, yeryüzünden önce yaratıldığına işaret etmektedir.⁷⁸ Netice itibariyle İbn Âşûr bu husustaki görüşünü “Göklerin yaratılışı, yerin yaratılışından önce meydana gelmiştir. Bu çıkarım da astronomi ilminin kurallarına uygundur.” demek suretiyle ortaya koymaktadır.⁷⁹

Farklı bir yaklaşım ortaya koyma gayretinde olan Müfessir Mevdûdî (1903-1979) “مِّنْ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُحَانٌ” âyetini tefsir ederken, semanın bütün gökleri kapsadığını belirtmektedir. Ona göre yeryüzünün, gökyüzünden önce yaratıldığı, daha sonra dağların yerleştirildiği ve bereketli gıdaların takdir edildiği şekilde kabul etmek

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/384; 24/245.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/384.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/245.

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/246.

⁷⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*. thk. Muhammed Şakir, M. Fuâd Abdülbâki, İbrahim Atve, (Kahire: Matbaati Mustafa el- Bâbî el-Halebi, 1975), “Tefsir”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce -el-Kazvîni, *es- Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (y.y, Dâru İhyâi'l Kütübî'l-Arabiyye, ts.), Mukaddime, 13.

⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/246.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/249.

doğru değildir. Zira Fussilet 11 “Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de “İsteyerek geldik” dediler.” âyetindeki emir gelmeden önce yeryüzü ve gökyüzü daha teşekkür etmemiştir. Kainatın oluşumu ise daha yeni başlamaktadır. Bu açıdan sadece söz konusu âyetteki “ف” edatından hareketle yeryüzünden sonra gökyüzünün yaratıldığı iddia edilemez. Zira Kur’ân’da “ف” edatının zaman tertibi değil de beyan tertibi olarak kullanıldığını gösteren örnekler çoktur. Ona göre bunun bir önemi de bulunmamaktadır. Zira Kur’ân, muktezayı hale mutabık olarak bazen yeri bazen de göğü önce zikretmektedir.⁸⁰

Son dönem müfessirlerinden Bediüzzaman Said Nursî de bu konuyu Bakara sûresi 29. âyeti tefsir ederken işlemiş ve konuya ayrı bir bakış açısı kazandırmıştır. Ona göre yer ve göğün yaratılışında öncelik ve sonralık yoktur. Esas itibarıyla ikisi birlikte aynı anda yaratılmış olup sonradan birbirlerinden ayrılmıştır. Said Nursî bu görüşünü hem Kur’ân’î bilgiler ile hem de pozitif bilimin verileri ile desteklemeye çalışmaktadır. Bu açıdan ona göre Bakara 29. âyette kullanılan “ف” edati yerin gökten önce, Nâziât 30. âyetteki “بَعْدَ ذَلِكَ” ifadesi ise göğün yerden önce yaratıldığına delalet etmekte ise de durum haddi zatında tam da böyle değildir. Nursî, bu görüşünün doğruluğunu teyit etmek için daha önceki müfessirlerin başvurmadığı başka bir âyetten yararlanmakta ve şöyle demektedir: “كَانَتْ رُتْمًا فَفُتَّتْنَاهُمْ/ Gökler ile yer bitişik idi biz onları ayırdık.” âyeti⁸¹ ikisinin bir maddeden beraber yaratıldığını ve sonra birbirinden ayırt edildiğini göstermektedir.”⁸²

Nursî, konunun daha iyi anlaşılması için dini kaynaklardan elde edilen bilgiler ile pozitif bilimin elde ettiği bulgular arasında bir kıyaslama yapar. Dini kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Yüce Allah, önce bir cevher yani maddenin özünü yaratmış sonra ona tecelli etmiş, bu maddenin bir kısmını buhar, bir kısmını ise sıvı kılmıştır. Daha sonra sıvı olan kısma tecelli etmiş, onu da köpük haline getirmiştir. O köpükten de yeryüzünü veya yedi küreyi yaratmıştır. Bu itibarla her küre için hava-i nesimiden (hoş, tatlı hava/rüzgâr) bir gök meydana gelmiştir. Sonra Yüce Allah, ilk tecellide yaratılan maddenin özünden elde edilen buharı yayıp genişletmiş ondan da gökleri meydana getirmiştir. Pozitif bilimin aktardığına göre ise güneş sistemi özü itibarıyla basit bir madde iken sonra bir tür buhara dönüşmüş o buhardan da mayi-i nârî (kaynar sıvı) meydana gelmiş akabinde ise bu sıvı katlaşmıştır. Daha sonra bu büyük sıvı kütle, şiddetli bir şekilde hareket edip döndüğü için bazı büyük parçalarını fırlatmıştır. Fırlatılan ve fezaya dağılan o parçalar da yoğunlaşarak bir araya gelmiş ve gezegenleri oluşturmuşlardır. İşte yeryüzü de bu gezegenlerden bir tanesidir. Böylece her iki görüşü nazara veren Said Nursî, bu iki görüşü telif etmeye çalışmıştır. O “وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ/ Onun arşı su üzerindeydi”⁸³ âyetini dayanak göstererek, daha önce güneş sisteminin ve yerin ortak maddesi olan esîr maddesine⁸⁴ dikkat çekmekte bu ikisinin hamur misali birbirine yapışık olduğu sonradan ayrıldıkları üzerinde durmaktadır. Ona göre bu âyet, aynı zamanda yaratılan ilk maddenin esîr maddesi olduğuna da işaret etmektedir. Esîr ise su hükmünde olan daha latif bir madde olup Yüce Allah’ın ilk tecellilerine merkez olmuştur. Yüce Allah daha sonra esîr maddesini cevher-i ferde yani âlemin meydana gelişinde temeli teşkil eden, daha küçüğe bölünemeyen özdeş parçalara dönüştürmüştür. Sonra bu parçaların bir kısmını kesif/yoğun yapmış bu kesif kısmından da meskûn olmak üzere yedi küre yaratmıştır ki yeryüzü de bunlardandır. Ona göre

⁸⁰ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 5/181.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/30.

⁸² Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fi Mezâmmi'l-Îcâz*, çev. Abdülmecit Nursi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 618.

⁸³ Hûd 11/7.

⁸⁴ Esîr: Eski stoacıların ve günümüzde teozofların "aether" dedikleri, maddenin insanın beş duyusu ile algılayamadığı; katı, sıvı ve gaz hâllerine oranla yoğunluğu daha az, vibrasyonel hızı daha yüksek, daha süptil ve daha akışkan hâline verdikleri addır. Vikipedi Özgür Ansiklopedi, “Viki Esîr” (Erişim 25 Ekim 2024); Esîr: Atomlar arasındaki boşluğu ve bütün evreni doldurduğu varsayılan, ağırlığı olmayan, ısı ve ışığı ileten töz. Türk Dil Kurumu (TDK), “Sozluk. gov. tr.” (Erişim 25 Ekim 2024).

yeryüzünün hepsinden evvel yoğunlaşması, sertleşmesi ve kabuk bağlaması uzun zamanlardan beri hayat kaynağı olması nedeniyle yaratılışı göklerden öncedir. Fakat yeryüzünün yayılıp genişletilmesi ile insanların yaşamına elverişli bir vaziyete gelmesi göklerin düzenlenmesinde sonra olması yönüyle de yaratılışı göklerden önce başlasa da aslında başlangıçta ikisi beraberdiler.⁸⁵ Böylece Nursî, yukarıda ifade edilen çeşitli âyetlerden yararlanarak konu ile ilgili görüşleri uzlaştırmaya çalışmış, asıl itibariyle gökyüzü ve yeryüzünün başlangıçta aynı maddeden aynı anda yaratıldığını, bu açıdan aralarında yaratılış açısından öncelik-sonralık bulunmadığını vurgulamış daha sonraki aşamada ise birbirine yapışık olan yeryüzü ve gökyüzünün birbirinden ayrıldığını ifade etmiştir. Said Nursî'nin bu yaklaşım tarzı konuya ayrı bir derinlik kazandırmıştır.

Sonuç

Her çeşit kusur ve çelişkiden uzak olan Kur'ân âyetlerinin arasında tenakuz bulunduğu vehmi ve bu vehimlerin giderilmesine yönelik ilmi çalışmalar ilk dönemlere kadar gitmektedir. İyi niyetle bağdaşmayan, "âyetler arası çelişki" iddiası çeşitli Kur'ân ilimlerinin oluşmasına ve bu sahada birçok faydalı bilginin üretilmesine katkı sunmuştur. Bu anlamda Fussilet 9-12. ile Nâziât 27-30. âyetleri arasında, yeryüzü ve gökyüzünün yaratılış sırasının tespiti hususunda bir çelişki olduğu iddia edilmiştir. Bu çalışmada söz konusu âyetler arasında iddia edilen çelişkinin olup olmadığı tartışılmıştır. Yapılan araştırma çerçevesinde bu hususta iki ana görüş olduğu tespit edilmiştir. İbn Abbâs başta olmak üzere Taberî, Zemahşerî, İbn Kesîr ve Âlûsî gibi müfessirlerin çoğunluğunun oluşturduğu gruba göre Bakara ve Fussilet sûrelerinde belirtildiği gibi Yüce Allah önce yeryüzünü yaratmış, daha sonra da gökleri yaratmıştır. Nâziât sûresinde ise Yüce Allah, tekrardan yeryüzüne dönerek orayı yaşama elverişli hale getirdiğini bildirmiştir. Bu düşünceyi savunan gruba göre Nâziât sûresinde ifade edilen durum yaratma değil sadece düzenlemedir. Bu grup böylece müşkil durumu ortadan kaldırdıklarını ifade etmişlerdir. Tabiinden Katâde, Süddî ve Mukâtil başta olmak üzere Fahreddin Râzî, Kurtubî, Beydâvî ve İbn Âşûr gibi müfessirler de gökyüzünün yeryüzünden önce yaratıldığını ifade etmişlerdir. Bu düşünceyi savunan gruba göre birinci grubun cevabı, konuyu çözemediği gibi başka sorunların oluşmasına da kapı aralamıştır. Gökyüzünün yeryüzünden önce yaratıldığını ifade eden müfessirler, âyetlerde kullanılan kelimelerin tevil edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu anlamda böyle düşünenlere göre söz konusu âyetlerde geçen "خَلَقَ" fiili bilinen anlamda bir yaratma olmayıp bir şeyin var edilmeden önce ölçüp biçilmesi ve planlanıp takdir edilmesi anlamındadır. Buna göre göğün ve yerin yaratılışı önceden planlanmış ancak gökyüzü, yeryüzünden önce yaratılmıştır. Bu âlimlere göre âyetlerde yer alan "عَلَّمَهُ" edatı ise zaman açısından sonralığa değil, iki yaratma arasındaki derece farkına delalet etmektedir. Ayrıca konuyu detaylı bir şekilde ele alan Fahreddin Râzî, yeryüzünün gökyüzünden önce yaratıldığını savunanların müşkili halletmek için verdiği cevabı aklen beş açıdan eleştirmiş ve bu cevabın doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Netice itibariyle, yukarıda belirtildiği gibi, ikinci grubun delilleri ve pozitif bilimin ulaştığı veriler de göz önünde bulundurulduğunda göklerin, yeryüzünden önce yaratılmış olma fikrinin daha tutarlı olduğu ifade edilebilir. Bununla beraber, meselenin halli açısından Said Nursî'nin uzlaştırıcı görüşünün de üzerinde durulması gerektiği görülmektedir. Son olarak, tefsir ve astronomi alanındaki uzmanların bir araya gelerek, konuyla ilgili ortak bir çalışma yapmalarının daha sağlıklı bir sonucun elde edilmesine katkı sunacağı düşünülmektedir.

⁸⁵ Nursî, *İşârâtü'l-Îcâz fi Mezâmmi'l-Îcâz*, 618-620.

Kaynakça

- Aydın, İsmail. *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 122.
- Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Bulut, Ali. *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafur Atâr, 6 Cilt. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987.
- Dinler, Murat. "Müşkilü'l-Kur'an", FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 11 (Bahar 2018), 315-356.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhîf*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Ḳur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts)
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâfî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl eş-Şelebî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Ba'İbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşîd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Bedâ'i' u'l-fevâ'id*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fîdâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet, 8 Cilt. 2. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fîdâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*. thk. Said Lihâm. b.y.: y.y., ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Muhammed Yezid Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- İsrafilova, Faima. "Dilbilim ve Çeviribilimin Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı", *Kur'an'ı Anlamada Yöntem -Dilsel Ağırlıklı Eleştirel Yaklaşım-* Editör: Mürsel Ethem. Ankara: İlahiyat, 2022. 17-67.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l- Mısriyye, 1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Ḳur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd., 8 Cilt. 2. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nursî, Said. *İşâratü'l-Îcâz fi Mezânni'l-Îcâz*, 4. Basım. çev. Abdülmecit Nursi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ġayb*. 30 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Sozluk.gov.tr." Erişim 25 Ekim 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Şakir, M. Fuâd Abdülbâki, İbrahim Atve, 5 Cilt. 3. Basım. Kahire: Matbaati Mustafa el- Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vikipedi Özgür Ansiklopedi. "Viki Esîr". Erişim 25 Ekim 2024. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Es%C3%AEr>
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. 5 Cilt. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an ħakâ'ika ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eġâvîl fi vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1986.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *Esâsü'l-belâġa*. 2 Cilt. thk Muhammed Basil, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.



Câhiliye Dönemi Hitabetinin Sosyal ve Siyasi Güç Bağlamında Dil ve Belagat Analizi

The Analysis of Oratory in the Pre-Islamic Period in the Context of Social and Political Power: A Study of Language and Eloquence

Hüseyin DURSUN

Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

e-posta: hdursun769@gmail.com

Orcid: 0000-0003-3125-791X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Hüseyin Dursun. "Câhiliye Dönemi Hitabetinin Sosyal ve Siyasi Güç Bağlamında Dil ve Belagat Analizi". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24 (Aralık 2024): 233-253. <https://doi.org/10.34085/buifd.1554731>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bu çalışma, Câhiliye Dönemi Arap toplumunda hitabetin dil ve belagat yönünden incelenmesini ve bu hitabetin sosyal ve siyasi güç üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Câhiliye Döneminde hitabet, yalnızca bir ifade biçimi değil, kabileler arası ilişkilerde ve toplumsal düzenin korunmasında etkili bir araç olarak kullanılmıştır. Kabilesel kimlik ve toplumsal hiyerarşi, büyük ölçüde hitabetin sunduğu ikna edici ve stratejik iletişim yöntemleri aracılığıyla inşa edilmiş ve pekiştirilmiştir. Çalışmada, hitabetin toplumsal ve siyasi gücü nasıl şekillendirdiği ve bu süreçte belagat sanatlarının rolü ele alınmaktadır. Araştırma, özellikle teşbih, istiare ve kinaye gibi belagat sanatlarının, hitabetin etkisini artırmadaki işlevini analiz etmektedir. Dönemin önde gelen hatipleri, bu sanatsal araçlarla kabileler arası müzakerelerde, siyasi çatışmaların çözümünde ve sosyal normların pekiştirilmesinde önemli roller üstlenmiştir. Kabile liderleri, hitabet yeteneklerini kullanarak güç kazanmış, toplumsal hiyerarşiyi kontrol altına almış ve kabileler arası ilişkileri yönlendirmiştir. Bu çalışma, Câhiliye Dönemi hitabetinin, Arap toplumunda sosyal ve siyasi güç dinamiklerinin inşasında ve muhafazasında ne kadar etkili bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu dönemdeki hitabet geleneğinin modern Arap hitabetine nasıl zemin hazırladığını incelemektedir. Câhiliye Dönemi hitabeti, sadece dilsel bir yetenek değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi gücün önemli bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Bu inceleme, Arap kültüründe hitabetin tarihsel gelişimine katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Cahiliye Dönemi Hitabeti, Kabilesel Kimlik, Toplumsal İletişim Stratejileri, Belagat Sanatları.

Abstract

This study examines oratory in Pre-Islamic Arab society from a linguistic and rhetorical perspective, analyzing its impact on social and political power dynamics. In the Pre-Islamic period, oratory was not merely a means of expression but also an effective tool used to regulate inter-tribal relations and maintain social order. Tribal identity and social hierarchy were largely built and reinforced through persuasive and strategic communication methods facilitated by oratory. The study explores how oratory shaped social and political power and the role of rhetorical devices in this process. Specifically, it analyzes the function of rhetorical arts such as metaphor, analogy, and metonymy in enhancing the persuasive power of oratory. Leading orators of the time played a crucial role in inter-tribal negotiations, the resolution of political conflicts, and the reinforcement of social norms using these rhetorical techniques. Tribal leaders utilized their oratorical skills to gain power, control social hierarchy, and influence inter-tribal relationships. This study demonstrates the effectiveness of oratory in constructing and maintaining the social and political power dynamics in Pre-Islamic Arab society. Additionally, it examines how the oratorical tradition of this period laid the foundation for modern Arab rhetoric. Pre-Islamic oratory is not only viewed as a linguistic skill but also as a significant tool of social and political power. This examination contributes to a deeper understanding of the historical development of oratory in Arab culture.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Pre-Islamic Oratory, Tribal Identity, Social Communication Strategies, Rhetorical Arts.

Giriş

Cahiliye Dönemi, İslam'ın Arabistan'da ortaya çıkmasından önceki tüm tarihsel dönemleri kapsayan bir çağ olarak algılanabilir. Bu bakımdan, hem M.Ö. hem de M.S. yıllarında Arapların yaşadığı tarihsel aşamaları içermektedir. Cahiliye dönemi, Arap tarihinin önemli bir parçasını oluşturur ve bu dönem, Peygamber Efendimiz'in peygamberliğinden önceki bir buçuk ya da iki yüzyılı kapsar. Bu dönemin incelenmesi, yalnızca Arap kültürünün kökenlerini anlamakla kalmaz, aynı zamanda İslam'ın ortaya çıkışına zemin hazırlayan sosyal ve kültürel dinamikleri de aydınlatır.

Cahiliye döneminin en belirgin özelliklerinden biri, sözlü geleneğin ve özellikle şiirin büyük bir rol oynamasıdır. Araplar, bu dönemde sözlü edebiyatı ve şiiri, toplumsal değerlerini, kahramanlık hikâyelerini ve ahlaki öğretilerini aktarmak için kullanmışlardır. Şiir, yalnızca bir sanat formu değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel kimliğin bir ifadesi olarak da önemli bir işlev taşımaktadır.

Ayrıca, bu dönemin şiiri, İslam'ın erken dönemlerinde de etkili olmuş, Arap edebiyatının gelişiminde önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Dolayısıyla, Cahiliye dönemi sadece tarihsel bir arka plan sunmakla kalmaz, aynı zamanda edebi ve kültürel bir mirasın da temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, araştırmaların bu döneme odaklanması, hem Arapların geçmişi anlamak hem de İslam kültürünün kökenlerini keşfetmek açısından son derece değerlidir.

Cahiliye döneminin bize miras bıraktığı en önemli unsurlardan biri şiirdir. el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), Arap şiirinin bu dönem boyunca gelişimini şu şekilde değerlendirir: Şiir, Arapların kültürel ve sosyal yaşamında önemli bir yer tutarken, hitabet sanatının da bu dönemin edebi mirası içinde büyük bir rol oynadığı açıktır.¹ Bu çalışma, Cahiliye dönemindeki hitabet sanatının önemini ve özelliklerini ele almaya yönelik bir girişimdir.

Arap dilinde "hitabet" kavramı, genellikle topluluğa yapılan resmi konuşmayı ifade etmektedir. *Lisânü'l-Arab* adlı eserde bu kavram, bir kimsenin topluluğa hitap etmesi anlamında kullanılmaktadır. "Falanca kişi insanlara konuşma yaptı" anlamındaki bu kullanım, hitabetin esasını oluşturur ve konuşmayı yapan kişiye "hatip" denilmektedir. İki kişinin karşılıklı konuşması ise "karşılıklı hitap" ya da "diyalog" olarak tanımlanmaktadır. Hitabet, geniş anlamıyla halka yönelik yapılan her türlü etkili konuşmayı ifade ederken, "hutbe" daha çok belirli bir dinî ya da resmi bağlamda sunulan konuşmayı belirtmektedir. Bu terimlerin her ikisi de Arapça kökenli "خ-ط-ب" kökünden türemiştir.² Hitabet, İslam öncesi dönemde önemli bir edebi tür olarak kabul edilmiştir ve bu önem günümüze kadar sürmektedir. Bu tür, toplumsal ve kültürel alanlarda önemli bir rol oynamış ve geniş bir etkiye sahip olmuştur.³

Hitabet, dinleyicilere seslenerek onların düşüncelerini etkilemeyi ve duygusal bir bağ kurmayı amaçlayan sözlü bir iletişim biçimidir.⁴ Bu süreçte, konuşmacı görüşlerini net bir şekilde ifade eder, fikirlerini sunar ve bu fikirleri destekleyen kanıtlar, örnekler ve deliller sunar. Aynı zamanda dinleyicilerin duygusal tepkilerini de harekete geçirmeyi hedefler. Hitabet, etkili bir iletişim stratejisi olarak, dinleyicileri belirli bir görüşe yönlendirmeyi ve eğitmeyi amaçlamaktadır. Bu sanat formu, anlamlı ve güçlü bir üslupla dinleyicilere hitap ederek onları ikna etmeye yönelik bir yaklaşımdır.

¹ Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: 1367-1369/1948-1950), 1/74.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994), 1/361.

³ Hüseyin Ali el-Hindavi, *Eşkâlü hitâbi'n-nesri'l-fennî fi'l-asri'l-Cahilî* (Mısır: 1430/2019), 37.

⁴ Muhammed, İsmail Ali, *Fennü'l-hitâbe ve meharâtü'l-hatîb* (Kahire: 1437/2016), 13.

sergilemektedir.⁵

Cahiliye dönemi Arap hitabeti üzerine yapılan çalışmalarda, Câhiz'in " *el-Beyân ve't-tebyîn* " adlı eserinde Arapların hitabet konusundaki üstün yetenekleri vurgulanmaktadır. Câhiz, bu dönemde Arapların hitabet alanında eşsiz bir ustalığa sahip olduklarını ifade etmektedir. Özellikle, kalabalıklar karşısında hitabet yeteneklerini sergileme konusunda genellikle önceden hazırlık yapmalarına gerek kalmadığı, konuşmaların adeta kendiliğinden oluştuğu belirtilmektedir. Bu durum, Arapların yeteneklerinin yüksek verimliliği ve genel konuşmalar konusundaki üstün başarılarından kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte, bazı modern Arap araştırmacıları, hitabetlerin önceden hazırlandığını ve bu konuşmalar için hazırlık yapıldığını savunmaktadır. Bu yaklaşım, edebi becerikliliğin doğası gereği ortaya çıkabilir; ancak burada kastettiğimiz, yalnızca doğal bir yetenek değil, aynı zamanda hazırlık aşaması ve çaba gerektiren bir süreçtir. Edebi beceriklilik, bir mevhibe (doğal yetenek) olarak görülebilirken, aynı zamanda bu yeteneğin geliştirilmesi için yapılan çalışmalar ve hazırlıklar da önemlidir. en-Nasr, " *el-Hitâbü'l-'Arabiyye fi 'asri'z-Zehabi* " adlı eserinde, bu konuya dair ayrıntılı bilgi sunmaktadır.⁶ Câhiz'in eserinde yer alan uzun ve süslü hitabeler, doğaçlama ile ortaya çıkmış gibi görünmeyebilir, bu da bazı hitabelerin hazırlık gerektirdiğini düşündürmektedir.

Corcî b. Habîb Zeydân (1861-1914) Arapların genellikle övünme ve tartışma amacıyla münazaralara ve konuşmalara katıldıklarını vurgulamaktadır. Bu tür konuşmalar, özellikle kralların huzurunda gerçekleştirilen etkinliklerde önemli bir yer tutmuştur. Bu konuşmaların genellikle kabile liderleri ve toplumsal önderler tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Ayrıca, gençlerin hitabet sanatını erken yaşlardan itibaren öğrenmeleri sağlanmış ve bu bilgi nesiller boyu aktarıla gelmiştir. Bu durum, hitabet sanatına verilen önemin ve bu sanatın detaylı bir şekilde hazırlandığının bir göstergesidir.⁷ Diğer bir önemli nokta ise, Cahiliye dönemi hatiplerinin geniş bir bilgiye sahip olmalarının beklendiğidir. Bu bilgi, Arap kabilelerinin, soylarının, önemli olayların ve tarihsel süreçlerin derinlemesine anlaşılmasını zorunlu kılar. Bu tür bir bilgi birikimi, kabile liderlerinin hitabetlerinde etkili olmalarını, kendi kabilelerini övünmelerini, barış anlaşmaları yapmalarını, halklarını savaşa teşvik etmelerini ve soylarını savunmalarını mümkün kılar. Dolayısıyla, tarihsel ve kültürel bilgilerin, Arap toplumlarındaki sosyal dinamikleri yönlendiren temel bir rolü vardır.⁸

Arap edebiyat tarihçilerinin Cahiliye dönemi hitabetine ilişkin çeşitli görüşleri bulunmakla birlikte, Tâhâ Hüseyin'in (ö. 1973) bu konuya dair görüşleri önemli bir farklılık arz etmektedir. Tâhâ Hüseyin, Arapların Cahiliye döneminde herhangi bir nitelikli edebi nesir türü üretmediklerini ve bu dönemde hitabet dâhil olmak üzere yazılı eserlerin bulunmadığını ileri sürmektedir. Onun görüşüne göre, bu dönem Arap yarımadasında kültürel ve entelektüel bir birikim mevcut değildir. Bu durum, hitabet gibi gelişmiş edebi türlerin varlığını şüpheli hale getirmektedir. Ayrıca, bu döneme ait herhangi bir yazılı materyalin olmaması, Arapların bu tür eserleri üretip üretmediğine dair kesin bir bilgi sunmamaktadır.

Tâhâ Hüseyin, hitabetin ve diğer edebi türlerin varlığını sorgulamakta ve bu dönemde sadece

⁵ Abdulaziz b. Muhammed el-Faysal, *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî* (Riyad: Mata'biu Câmi'ati'l-İmam, 1403/1983), 164.

⁶ İhsan en-Nasr, *el-Hitâbetü fi 'asri'z-Zehabi* (Dâru'l-Me'ârif, 1382/1963), 16-17.

⁷ Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, nşr. Şevki Dayf (Kahire: 1376/1957), 167-169.

⁸ Muhammed Abdülganî Hasan, *el Hutab ve'l-mevâiz* (Dâru'l-Me'ârif, 1374/1955), 21.

halk edebiyatı gibi daha basit formların mevcut olabileceğini öne sürmektedir.⁹ Ancak, bazı akademisyenler Hüseyin'in görüşlerine karşı çıkarak, Cahiliye döneminde Arapların hitabet sanatına dair bilgi ve deneyime sahip olduklarını savunmaktadır. Muhammed Abdilmün'im Hafâcî (1915-2006) Arapların İslam dönemindeki hitabet yeteneklerinin, Cahiliye döneminde kazanılmış bir temele dayandığını belirtmektedir. Muhammed Abdülaziz el-Muvaffi, Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye dönemi hitabetini reddetmesinin, bu dönemin kültürel ve medeni eksikliklerine dayandığını, ancak Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye dönemi şairlerinin edebi becerilerini de sorguladığını ifade etmektedir. Bu durumun, Tâhâ Hüseyin'in tarihsel ve mantıksal temellere dayanmayan savlarını sorgulayan bir diğer örneğidir.¹⁰ Ayrıca, Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye dönemi dini yaşamını yetersiz bulması, bu dönemdeki şairlerin dini yaşamı yansıtmaya yeteneğini sorgulamasına yol açmıştır.¹¹ Bu durum, Hüseyin'in eleştirilerinde bir çelişki doğurmaktadır; zira o, aynı zamanda bu şairlerin güçlü edebi yeteneklerini kabul etmektedir. Bu tutarsızlık, Hüseyin'in dini yaşamın yetersizliğine dair savlarının mantıksal bir temele dayanmaması ve tarihsel gerçeklerle uyumsuzluk göstermesi açısından dikkat çekicidir. Dolayısıyla, onun eleştirileri, hem edebi beceriler hem de dini deneyimler konusunda tutarsız bir bakış açısına işaret etmektedir.

Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye dönemi hitabetini reddeden görüşü, mevcut edebi metinler ve tarihi kaynaklarla tutarsızlık göstermektedir. Ancak, Cahiliye döneminde kesin bir üretim yapıldığını söylemek zordur; zira bu dönemdeki sözlü gelenekler ve şiirler, yazılı belgelerle sınırlı bir kanıt sunar. Bu nedenle, Hüseyin'in eleştirileri, dönemin edebi üretimine dair daha geniş bir bağlamda yeniden değerlendirilmelidir. Bu çalışmanın, önceki araştırmalardan ayrılan önemli yönlerinden biri, Cahiliye dönemi hitabetinin yalnızca bir sözlü iletişim türü olarak değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve edebi bir araç olarak ele alınmasıdır. Bu bağlamda, hitabetin Arapların kültürel kimliklerini şekillendiren ve toplumsal değerlerini yansıtan bir işlevi olduğu vurgulanmaktadır. Cahiliye dönemi hitabetinin toplumsal yapılar, kabile kimlikleri ve kültürel normlarla olan ilişkisini incelemekte, Arap toplumunun kültürel yapısını daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Özellikle Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye dönemi hitabetine dair eleştirileri, mevcut tarihi kaynaklar ve metinlerle yeniden değerlendirilmiştir. Hüseyin'in görüşlerinin, tarihsel temellere dayanmayan bir yaklaşımla şekillendiği ve bu eleştirilerin tutarsızlıklar taşıdığı ortaya konulmuştur. Bu yaklaşım, çalışmanın literatürdeki mevcut eleştirileri derinlemesine sorgulaması ve tarihsel bağlamla uyumlu bir bakış açısı sunması açısından özgün kılmaktadır.

Ayrıca, hitabetin sadece bir edebi tür değil, aynı zamanda toplumsal işlevleri olan bir araç olarak ele alınması, çalışmanın farklı bir bakış açısı getirmektedir. Arap toplumunun kültürel kimliğini ve değerlerini şekillendiren bu edebi tür, yalnızca biçimsel değil, içeriksel yönleriyle de incelenmiştir. Bu kapsamda, Cahiliye dönemi hitabetinin, toplumsal ve kültürel normları aktarma işlevi de vurgulanmaktadır.

Çalışma, Cahiliye dönemi hitabetinin sözlü gelenekle ilişkisini de özgün bir şekilde ele almaktadır. Yazılı kaynakların sınırlılığı göz önüne alındığında, sözlü geleneğin toplumsal hayattaki yerinin ve hitabetin bu gelenekle nasıl iç içe geçtiğinin analizi, literatürdeki diğer çalışmalardan

⁹ Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-edebe'l-Câhilî* (Dârü'l-Me'ârif,1397/1964), 329-332.

¹⁰ Muhammed Abdülaziz el-Muvaffi, *Kıraatün fî'l-edebe'l-Câhilî* (Darü's-Sekafeti'l-Arabiyye, 1423/2003), 286-287.

¹¹ Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-edebe'l-Câhilî*, 202.

ayrılmaktadır. Bu yönüyle, sözlü gelenek ve yazılı materyaller arasındaki ilişkiyi incelemek, dönemin edebi üretimi hakkında daha geniş bir perspektif sunmaktadır.

1. Hatiplerin Hitabetlerini Sunduğu Yerler (Kulüpler ve Toplantılar)

Arap hitabetinin kökenleri, edebî nesrin diğer unsurları gibi oldukça eski dönemlere uzanmaktadır.¹² Cahiliye Dönemi'nde Arap toplumunda güçlü bir hitabet geleneği mevcuttur ve bu gelenek yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu dönemde hitabet, Araplar üzerindeki etkisi bakımından şiir kadar önemli bir yere sahiptir; hatta bazı durumlarda hatipler, şairlerden daha baskın bir konumda bulunmaktadır.¹³ Bununla birlikte, Arap edebiyatında şiirin, nesirden önce var olduğu söylenebilir. Zira sanatsal nesir, sosyal etkinlikleri olan, yüksek sosyo-kültürel düzeye sahip düzenli bir topluluğun varlığını gerektirir. Bu nedenle, nesir, şiire göre daha sonraki bir dönemde gelişim göstermektedir.¹⁴

Özellikle Ukaz Pazarı, Hadramut, San'a ve Suhar gibi önemli merkezler, hitabetin sergilendiği alanlar olarak öne çıkmaktadır. Bu pazarlar, soylu kişilerin ve tüccarların bir araya geldiği, sadece ticaretin değil, aynı zamanda edebi ve kültürel etkinliklerin de gerçekleştirildiği yerlerdir. Şairler ve hitabet ustaları burada eserlerini sunarak, toplumsal konulardaki görüşlerini paylaşma fırsatı bulmuşlardır. Bu tür etkinlikler, hitabetin gelişimi için zengin bir zemin oluşturmuştur.

Aynı dönemde, Kureyş Kulübü ve Kâbe'nin yanındaki Dârünnedve gibi meclisler de hitabetin zenginleşmesine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁵ Bu meclislerde Araplar, bir araya gelerek düşüncelerini ifade etmiş, toplumsal başarılarını dile getirmiş ve sanatlarını geliştirmişlerdir. Bu etkileşimler, hitabet sanatının farklı biçimlerinin ortaya çıkmasına olanak tanımış ve zamanla bu sanatı daha da ilerletmiştir.

Hitabet, halkla doğrudan iletişimi ve toplulukları etkileme sanatını ifade eder. Dinleyicilerin dikkatini çekmek ve duygularını harekete geçirmek amacıyla gerçekleştirilen hitabet, etkili bir sunum ve güçlü bir üslup gerektirir. Hitabetçinin sesini ve konuşma becerilerini geliştirmesi, üslubunu çeşitlendirmesi son derece önemlidir. Etkili bir hitabet, gerektiğinde uzun veya kısa olabilir; dinleyicilerin zihinlerine hitap ederek ikna sağlamak için örnekler vermek ve kanıtlar sunmak da kritik bir unsurdur.¹⁶

Pazarlar ve meclisler, Cahiliye döneminde hitabetin evrimi üzerinde kayda değer bir etki yaratmış ve bu sanatın gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu etkileşimler, yalnızca bireylerin değil, toplumun kültürel zenginliğine de önemli katkılarda bulunarak hitabet geleneğini güçlendirmiştir.

2. Cahiliye Döneminde Kullanılan Hitabet Türleri

Cahiliye döneminde Araplar, hitabeti toplumsal ve kültürel bağlamlarda etkili bir iletişim aracı olarak kullanmışlardır. Ancak, bu hitabet türlerinin müstakil kategorilere ayrılıp ayrılamayacağına dair bazı değerlendirmeler yapmak önemlidir.

¹² Ahmed Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, (Kahire: Daru'l-Me'arif, ts), 3; İhsan en-Nasr, *el-Hitabetü fi 'aşri'z-Zehabi*, 7.

¹³ Câhîz, *el-Beyan ve't-tebyîn*, 1/ 244.

¹⁴ Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-Câhili*, 328.

¹⁵ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: 1376/1957), 2/423.

¹⁶ İmruülkays b. Hucr, *Dîvân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1383/1964), 124; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, nşr. Ahmed M. Şâkir (Kahire: 1364/1945), 1/256; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: 1399/1979), 1/302.

a) Mücadele ve Çatışma: Araplar, savaş durumlarında hitabeti moral ve cesaret sağlamak amacıyla kullanmışlardır. Bu tür hitabetler, savaşçıların motivasyonunu artırırken, mücadele ruhunu pekiştirmiştir. Dolayısıyla, bu hitabet türü yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir unsurdur.

b) Rehberlik ve Tavsiye: Toplum içinde doğru davranışların sergilenmesi amacıyla yapılan hitabetler, toplumsal normların korunmasına yardımcı olmaktadır. Bu tür hitabetlerin bireylerin sosyal sorumluluklarını anlamalarına ve toplumsal düzene katkıda bulunmalarına olanak tanıdığı sonucuna varabiliriz.

c) Övgü ve Kınama: Bireylerin ve toplulukların başarılarını kutlamak veya olumsuz davranışları eleştirmek amacıyla yapılan hitabetler, toplumsal değerlerin güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu tür hitabetlerin, olumlu değişim sağlama işlevi vardır ve dolayısıyla müstakil bir tür olarak değerlendirilebilir.

d) Sosyal ve Ailevi Etkinlikler: Düğün ve cenaze gibi sosyal etkinliklerde hitabet, toplumsal dayanışmayı ve ailevi bağları güçlendirme işlevi görmektedir. Bu tür hitabetler, bireyler arasındaki ilişkileri pekiştirirken, toplumsal yapıyı da desteklemektedir.

e) Pazar ve Toplantılar: Pazar yerlerinde ve sosyal toplantılarda gerçekleştirilen hitabetler, kabilelerin başarılarını öne çıkarmak ve toplumsal prestiji artırmak amacı taşımaktadır. Bu hitabetlerin, kabileler arası ilişkilerin dinamiklerini etkilediği açıktır.

f) Krallar ve Yöneticilerle İletişim: Bu hitabet türleri, yöneticilere bağlılığı ifade ederken toplumun taleplerini iletme işlevini de üstlenmektedir. Krallar ve yöneticilerle yapılan hitabetler, siyasi ilişkilerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu başlıklar müstakil hitabet türleri olarak değerlendirilebilir. Her biri, toplumsal dinamikleri etkileyen belirli işlevleri ve amaçları olan hitabet biçimleridir. Dolayısıyla, hitabet yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve değerlerin inşasında kritik bir rol oynamaktadır.¹⁷

3. Cahiliye Döneminde Hatiplerin Toplumsal Rolü

Câhiz'in Cahiliye Döneminde Hatiplerin Sosyal Konumu Üzerine Görüşleri:

a) Şairlerin Sosyal Konumu: Cahiliye döneminde şairler, hatiplerden daha yüksek bir toplumsal statüye sahiptir. Şairler, kahramanlıkları yüceltme ve geçmiş başarıları hatırlatma işlevi görüyordu.

b) Şiirin Yaygınlaşması ve Artışı: Şairlerin sayısındaki artış ve şiirin toplumda daha yaygın hale gelmesi, hatiplerin sosyal önemini artırmıştır. Şiirin artışı, hatiplerin toplumsal konumunu yükseltmiştir.

c) Hatiplerin Rolü: Şairlerin sayısının artmasıyla birlikte, hatiplerin toplumsal ve kültürel işlevleri nedeniyle daha yüksek bir statü kazanmıştır. Hatipler, toplumsal düzeni sağlama ve retorik işlevleri ile belirgin bir konum elde etmiştir.

d) Toplumsal Değer ve Hitabet Sanatının Yükselişi: Şiirin yaygınlaşması ve şairlerin artışı, hitabet sanatının toplumsal önemini artırmıştır. Hatipler, şairlerin ötesinde bir toplumsal değer

¹⁷ Ahmed Şevki Abdüsselâm Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi'ş-ş-ri'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1379/1960), 27.

kazanmıştır.¹⁸

Şairler, kahramanlıkları ve başarıları yüceltme işlevi görürken, hatiplerde toplumdaki retorik ve toplumsal düzenleme işlevleriyle daha belirgin bir konum elde etmişlerdir. Şiirin artışı ve şairlerin yaygınlığı, hitabet sanatının toplumsal önemini artırmış ve hatiplerin toplumsal değerini yükseltmiştir.¹⁹

Bu görüşlerden sonra Cahiliye Döneminde Hatiplerin Toplumsal Rolü üzerine şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür.

a) Şairlerle İlişkisi: Şairlerin yüksek toplumsal statüsü, hitabe sahiplerinin de toplumdaki rollerini şekillendirmiştir. Şairler, kahramanlıkları ve başarıları yüceltirken, hatipler bu başarıların toplumsal algısını yönlendirme görevini üstlenmiştir.

b) Hatiplerin Rolü: Hatipler toplumsal düzeni sağlama ve bireyleri yönlendirme işlevleri, onların sosyal konumlarını güçlendirmiştir. Bu bağlamda, hitabet sanatı, toplumsal normların ve değerlerin korunmasında kritik bir rol oynayabilmiştir.

c) Şiir ve Hitabet Arasındaki Etkileşim: Şiirin yaygınlaşması, hitabet sanatının da önemini artırmıştır. Bu iki form arasındaki etkileşim, toplumsal dinamikleri etkileyen bir etken olmuştur. Hatipler, şairlerin sunduğu içerikleri kullanarak toplumsal bilinci şekillendirmiştir.

d) Genel olarak, Cahiliye dönemindeki hatipler, yalnızca birer iletişimci olmanın ötesinde, toplumsal değerlerin inşasında ve korunmasında önemli bir rol oynamışlardır. Hitabetin bu dönemdeki işlevselliği, toplumun sosyal yapısını ve kültürel dinamiklerini anlamada kritik bir boyut sunmaktadır.

4. Cahiliye Döneminde Öne Çıkan Ünlü Hatipler

Cahiliye döneminde, Arap kabileleri hitabe ve şiir sanatına büyük bir değer vermiştir. Kabileler, bu sanatları uygulayan bireyleri, toplumsal yapılarının temel taşları olarak görmüş ve onların kabilelerinin prestijini savunma işlevini üstlenmelerini teşvik etmiştir. Bu dönemde öne çıkan bazı hatipler şunlardır:

Atâ b. Rebî'a (ö.120 h), Suhail b. Amr (ö. 18/639), Hâşim b. Abd Manaf (ö. 524 [?]), Kuss b. Sâ'ide b. 'Amr el-İyâdî (ö. 22/600), Eksem b. Sayfî b. Rebâh et-Temîmî (ö. 630), Amr b. Ma'd Yekrib ez-Zebîdî (ö. 21/643), Hâcib b. Zurâre b. 'Uds et-Temîmî (ö. 625), Kabîse b. Nu'aym (ö. 510), Sehbân b. Zufer b. İyâs'dır (ö.h. 54), Züheyr b. Cenâb (ö.612),²⁰

c) Diğer Kabilelerin Ünlü Hatipleri: Amr b. A'mir el-Tâi, Hammad b. Sâdi, 'Âmir b. el-Zarib el-'Advânî, Rabi'a b. Cessâm el-Kelbî.²¹

Bu hatipler, Cahiliye döneminin toplumsal ve kültürel yapısında önemli bir rol oynamış, kabilelerinin sosyal prestijini ve kültürel normlarını şekillendirmişlerdir.

5. Cahiliye Döneminde Hitabetin Temel Özellikleri

Cahiliye dönemi hitabeti, Arap edebiyatının ve kültürünün gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönem hitabetleri, çeşitli toplumsal ve kültürel amaçlar doğrultusunda şekillenmiş ve farklı biçimlerde sunulmuştur. Câhiz, "el-Beyan ve't-Tebyin" adlı eserinde, Arap topluluklarının hitabet

¹⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/83.

¹⁹ Dayf, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 1/415.

²⁰ Muhammed b. Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakka ve Diğerleri (Beirut: 1390/1971), 1/126.

²¹ Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi's-şî'ri'l-'Arabî*, 32.

türlerini iki ana kategoride ele almıştır: uzun ve kısa hitabeler. Her bir türün kendine özgü kullanıldığı alanlar ve durumlar bulunmaktadır. Uzun hitabetler, içerik bakımından çeşitlilik göstermekte olup bazıları yüksek kaliteye sahipken, diğerleri daha basit cümleler ve özet bilgileri içermektedir. Bu bağlamda, Cahiliye dönemi hitabetinin, günümüzdeki Arap hitabeti üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir.

Şüphesiz hitabet, etkili bir iletişim aracı olarak nesir ile doğrudan ilişkilidir. Cahiliye dönemi hitabeti, o dönemin nesir özelliklerinden etkilenmiştir. Nesir, düşüncelerin ve duyguların ifade edilmesinde temel bir yapı sunarken, hitabet bu yapıyı kullanarak dinleyicilere ulaşmayı hedefler. Tâhâ Hüseyin'in nesir ile ilgili yaptığı tanımlar, hitabetin doğasına ve biçimine dair önemli ipuçları sunar.

Bu nedenle, nesirin özelliklerine değinmek, dönemin hitabet sanatının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Hitabetin etkili olabilmesi için arka planda güçlü bir nesir yapısının varlığı, sözün derinliğini ve ifade gücünü artırır.

Hitabetin sunum biçiminde de dikkat çeken özellikler bulunmaktadır. Câhiz, hitabet esnasında konuşmacıların, elleri, boyunları ve kaşlarıyla anlamı pekiştirdiğini ifade etmektedir. Konuşmacılar, değinilen konuları vurgulamak amacıyla sopa gibi nesnelere kullanma alışkanlığına sahiptir. Bu pratik, hem konuşma hazırlığını gösterir hem de anlam derinliği kazandırır. Câhiz, sopa taşımanın hitabeye hazırlık ve konuşmayı uzatma işlevine sahip olduğunu vurgulamaktadır; bu alışkanlık, konuşma esnasında belden sarkan bir kemerle desteklenmektedir."²²

Cahiliye dönemi hitabetinin sunum biçiminde dikkat çeken birkaç özellik vardır. Câhiz, hitabet esnasında konuşmacıların elleri, boyunları ve kaşlarıyla anlamı pekiştirdiğini ifade eder. Konuşmacılar, konuları vurgulamak amacıyla sopa gibi nesnelere kullanma alışkanlığına sahiptir. Bu pratik, hem konuşma hazırlığını gösterir hem de anlam derinliği kazandırır. Câhiz, sopa taşımanın hitabeye hazırlık ve konuşmayı uzatma işlevine sahip olduğunu vurgulamaktadır; bu alışkanlık, konuşma sırasında belden sarkan bir kemerle desteklenmektedir.

Cahiliye dönemi hitabetinin temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

a) Fikrin Açıklığı: Ana fikrin net ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmesi esastır; konuşmalar, dinleyicilerin mesajı kolayca kavrayabilmesi için açık olmalıdır.

b) Dilin Kalitesi ve Sözcüklerin Doğruluğu: İfade tarzının yüksek kalitede olması ve kelimelerin doğru seçilmesi, hitabetin etkinliğini artırır.

c) Sözlü Sanatlarda Çeşitlilik: Hitabet, bilgi verici ve teşvik edici üslupların çeşitliliği ile dinleyicilerin ilgisini çekmeyi hedefler.

d) Gönderme Yönteminin Kullanımı: Konuşmalar, dinleyicilerin duygularını harekete geçirmeyi ve onları ikna etmeyi amaçlar; konuşmacı metnini titizlikle hazırlamalıdır.

e) Kısa ve Özlü İfade: Konuşmalar genellikle kısa ve öz olmalı, gerektiğinde özlü atasözleri ve örneklerle desteklenmelidir.

f) Konuşmanın Uzunluğu ve Kısallığı: Hitabetin uzunluğu veya kısallığı, konunun önemine ve hitap edilen kişilerin durumuna bağlı olarak değişir; her iki durumda da, konuşmanın etkili olmasını sağlamak için gereken özen gösterilmelidir.

²² Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/18-19.

6. Cahiliye Döneminin Hitabet Örneklerinin Belagat ve Dilsel Analizi

6.1. Ebû Hayde (Ebü'l-Haffâd) Eksem b. Sayfî b. Rebâh (ö. 612 m. [?])

Eksem b. Sayfî'nin hutbesi, Arap heyetlerinin Kisrâ'nın huzuruna sunulduğu dönemdeki önemli konuşmalardan biridir. Bu konuşmada Araplar, Kisrâ'nın önünde kendilerini tanıtırken, kavimlerini övgü dolu sözlerle yüceltmişlerdir. Eksem b. Sayfî, bu bağlamda önemli bir yere sahiptir.²³

Eksem b. Sayfî'nin hutbesinde, şu ifadeler yer almaktadır:

"إِنَّ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ أَعَالِيهَا، وَأَعْلَى الرَّجَالِ مَلُوكُهَا، وَأَفْضَلَ الْمُلُوكِ أَعْمُهَا نَفْعًا، وَخَيْرَ الْأَزْمِنَةِ أَحْصَبُهَا، وَأَفْضَلَ الْخُطْبَاءِ أَصْدَقُهَا، الصِّدْقُ مُنْجَاةٌ، وَالْكَذِبُ مَهْوَاةٌ، وَالشَّرُّ لِنَاجَاةٍ، وَالْحَزْمُ مَرْكَبٌ صَعْبٌ، وَالْعَجْزُ مَرْكَبٌ وَطِيءٌ، أَفَةُ الرَّأْيِ الْهَوَى، وَالْعَجْزُ مِفْتَاحُ الْفَقْرِ، وَخَيْرُ الْأُمُورِ الصَّبْرُ، حُسْنُ الظَّنِّ وَرُطَّةٌ، وَسُوءُ الظَّنِّ عِصْمَةٌ، إِصْلَاحُ فَسَادِ الرَّعِيَّةِ خَيْرٌ مِنْ إِصْلَاحِ فَسَادِ الرَّاعِي، مَنْ فَسَدَتْ بَطَانَتُهُ كَانَ كَالْغَاصِ بِالْمَاءِ، شَرُّ الْبِلَادِ بِلَادٌ لَا أَمِيرَ بَهَا، شَرُّ الْمُلُوكِ مَنْ خَافَهُ الرَّبِيُّ، الْمَرْءُ يَعْجَزُ لَا تَحَالَةَ، أَفْضَلُ الْأَوْلَادِ الرَّبْرَةُ، خَيْرُ الْأَعْوَانِ مَنْ لَمْ يُرَأْ بِالنَّصِيحَةِ، أَحَقُّ الْجُنُودِ بِالنَّصْرِ مَنْ حَسَنَتْ سِرِّيَّتُهُ، يَكْفِيكَ مِنَ الرَّادِّ مَا بَلَغَكَ مِنَ الْبَلَاءِ، حَسْبُكَ مِنْ شَرِّ سَمَاعَةٍ، الصَّمْتُ حُكْمٌ وَقَلِيلٌ فَاعِلُهُ، الْبِلَاغَةُ الْإِجْبَازُ، مَنْ شَدَّدَ نَعْرَهُ، وَمَنْ تَرَاحَى تَأَلَّفَ 24 "

"Varlığın en faziletlisi en yüce olanıdır; insanların en değerlileri hükümdarlarıdır, hükümdarların en değerlileri herkese karşı en faydalı olanlarıdır, zamanların en hayırlısı en verimli olanıdır, hatiplerin (konuşma yapanların) en faziletlisi en doğru sözlüsüdür. Doğruluk kurtuluş sebebidir, yalan ise felakete götürür; kötülüğün temelinde inatçılık (hususette ısrar) vardır, sağduyu ve kararlılık zor (ama sağlam) bir binektir; acziyet yumuşak bir binektir. Sağlıklı görüşün âfeti arzu ve hevestir, (Bir şeyi yapamayacağını söyleyerek) acziyet göstermek fakirliğin kapısını açan anahtardır; işlerin en hayırlısı sabırdır, (Her zaman) hüsn-ü zanda bulunmak çıkmaz ve ikileme girmektir, (bazen) sü-i zanda bulunmak ise koruyucu ve himaye edicidir. Yöneticilerin bozukluklarını ıslah etmektense yönetilenlerin (halkın) bozukluklarını gidermek daha iyidir; maiyyeti kötü olan (yönetici, içtiği) suya dalan bir dalğış gibidir. Vatanların en kötüsü yöneticisi olmayan vatandır, hükümdarların en kötüsü ise beri" (suçsuz) olanın kendisinden korktuğu hükümdardır; çözüm yok kişi aciz kalır. Evlatların en faziletlisi saygıdeğer, dürüst ve itaatkâr olanlarıdır. (Kişinin) en iyi yardımcıları nasihatle ikiyüzlülük göstermeyip (samimi olanlardır.); orduların zafere en layık olanı niyetleri iyi olanlarıdır. Varmak istediğin yere kadar götüreni azık olarak sana yeter; kötü bir şeyi dinlemen de kötülük olarak sana yeter. Susmak bilgeliktir fakat onu yapan çok azdır, belagat icazda (az sözle çok şey anlatmakta)"dır. Tavizsiz ve aşırı ısrarlı kimse nefret ettirir, tavizkar ve esnek olan kimse ise (etrafındakilere) uyum gösterip sevilir."

Bu hutbe, belagat ve dil açısından önemli örnekler sunmaktadır. Eksem'in kullandığı benzetmeler ve dilsel yapılar, konuşmasının etkinliğini artırmış ve dinleyiciler üzerinde bir iz bırakmıştır. Özellikle hutbesinde kullanılan benzetmeler, liderliğin zorluğunu ve gerektirdiği kararlılığı anlatmak için etkili bir araçtır.²⁵

Belagat Analizi

- a) Teşbih: Bu hitabet türünde, teşbih sanatı örnekleri genellikle doğrudan benzetmelerle değil, daha çok kavramlar arasında karşılaştırmalarla ifade edilir. Öne çıkan bazı cümlelerdeki örnekleri şu şekilde analiz edebiliriz:

"مَنْ فَسَدَتْ بَطَانَتُهُ كَانَ كَالْغَاصِ بِالْمَاءِ" Bu cümlede, bir kişinin çevresinin kötü olması ile suya dalmış bir kişinin durumu arasında bir benzetme yapılmaktadır. "Kötü bir çevreye sahip olmak" ile "su içinde boğulmak"

²³ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü hutabi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 1/15.

²⁴ Safvet, *Cemheretü hutabi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira*, 1/21.

²⁵ Samah Muhammad Sameer al-Jubeh, *Nemâzic mine'l-hutab vel-vasâyâ fil-'asril-Câhili Dirâse belagiyye tahliliyye* (el-Halil: el-Halil Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Tezi, 2021-2022), 16-17.

arasında bir ilişki kurularak, bu durumun kişiyi zor duruma soktuğu ifade edilmiştir. Burada "kötü çevre" ile "su" arasında dolaylı bir teşbih bulunmaktadır. "الصَّمْتُ حَكْمٌ وَقَلِيلٌ فَاعْبُدْهُ" "Susmak bir hüküm gibidir" ifadesinde, susmanın otorite veya karar verme yetkisi taşıdığı vurgulanıyor. Burada, susmanın etkinliğinin güçlülüğü ifade ediliyor; dolayısıyla, susmak bir hüküm olarak nitelendirilmiştir.

"Çift Yönlü Benzetmeler: Evet, bu hitabette çift yönlü benzetmeler bulunmaktadır. Örneğin, 'الصِّدْقُ الْمُنْجَاةُ، وَالْكَذِبُ مَهْوَاةٌ' (Doğruluk kurtuluş, yalan ise felakettir) ifadesinde, doğruluğun kurtuluşu simgelemesi ve yalanın ise felaketi simgelemesi arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu benzetme, her iki durumu birbirine zıt bir şekilde sunarak, doğruluk ve yalan arasındaki farkı çarpıcı bir biçimde ortaya koyar."

"حُشْنُ الظَّنِّ وَرُطَّةٌ، وَسُوءُ الظَّنِّ عِصْمَةٌ" İyi düşünmenin (hüsnü zan) sıkıntı veya tuzak anlamına gelirken, kötü düşünmenin (sui zan) korunma veya kurtuluş anlamında kullanılması, iki tarafı olan bir durumu ifade eder. Cümlelerin iki ucu da bu şekilde özel olarak belirlenmiştir; bu da, belirli bir şeyi belirli bir şekilde sınırlandırmak anlamına gelen 'kısıtlama' yöntemlerinden biridir.²⁶

b) İstiare: "أَفْضَلُ النَّصِيحَةِ نَصِيحَةٌ صَادِقَةٌ" (En iyi öğüt, doğru olandır) Bu ifade, öğütün değerini soyut bir kavram olan doğrulukla ilişkilendirir. Burada, öğütlerin değerinin doğruluğa bağlı olduğu imasıyla, nasihatlerin sadece bilgi değil, aynı zamanda ahlaki bir değeri de temsil ettiği belirtilir.

c) Kinaye: "إِصْلَاحُ فَنَسَادِ الرَّعِيَّةِ خَيْرٌ مِنْ إِصْلَاحِ فَنَسَادِ الرَّاعِي" (Toplumun bozulmasını düzeltmek, yöneticinin bozulmasını düzeltmekten daha hayırlıdır.) Bu ifadede, "râ'iyye" (toplum) ve "ra'î" (yönetici) terimleri arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Burada kinaye, doğrudan bozulmanın düzeltme gerekliliği üzerinden kurulur:

1) Mecazi Anlam: Yöneticinin bozulması, toplumun genel sağlığı üzerinde derin bir etki yaratır. Ancak, toplumsal sorunların çözülmesi, sadece yöneticinin düzeltme çabalarından daha öncelikli bir meseledir. Bu, toplumun temel yapısının ve sağlığının daha kritik olduğu anlamına gelir.

2) Dolaylı Anlatım: İyileştirme ve düzeltme bağlamında, "râ'iyye" (toplum) teriminin önce gelmesi, dinleyicilere toplumun refahının yönetimden daha önemli olduğunu ifade eder. Bu, yöneticilerin sorumluluklarını vurgularken, toplumsal düzeltmenin gerekliliğini de öne çıkarır.

Bu ifade, yöneticinin kötü yönetiminin sonuçlarının yanı sıra, toplumun bozulmasının daha öncelikli bir sorun olduğunu ve bu konunun düzeltilmesinin daha hayırlı olduğunu kinayeli bir şekilde belirtmektedir. Bu nedenle, hitabetin derinliğini artıran etkili bir kinaye örneğidir.

d) Tıbak: Cümlelerde karşıt anlamların bulunması durumu, "مُقَابَلَةٌ" (karşıtlık) olarak adlandırılır ve bu, "مُجْمَعُ الْمُتَضَادَّاتِ" (karşıt kavramların bir araya getirilmesi) anlamına gelir.²⁷

Konuşmacı, "الصِّدْقُ الْمُنْجَاةُ، وَالْكَذِبُ مَهْوَاةٌ" (doğruluk kurtuluş, yalan ise helak getirir) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Burada, "الصِّدْقُ الْمُنْجَاةُ" (doğruluk ve yalan) ile "مُنْجَاةٌ وَمَهْوَاةٌ" (kurtuluş ve helak) arasında bir karşıtlık söz konusudur. Her kelimenin karşıtı olan bir kavram bulunur; böylece kavramlar netleşir. Eğer herkes doğruyu bilmezse ve doğruluğun değerini anlamazsa, karşıt kavramların varlığı anlamını yitirebilir. Bu durumda, değerler kaybolur, güzellik belirsizleşir ve iyi ile kötü arasındaki ayırım ortadan kalkar. Bu durumu anlatan bir şairin sözleri de bunu ifade eder: "ضِدَّانِ لَمَّا اجْتَمَعَا حَسَنًا، وَالصِّدْقُ يُظْهِرُ حَسَنَةً"

²⁶ Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed es-Saîdî, *Bugyetü'l-îzâh li-Telhîsi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1419/1999), 2/3.

²⁷ Saîdî, *Bugyetü'l-îzâh li-Telhîsi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 2/363.

"الضِدُّ" (karşıtlar bir araya geldiğinde güzelleşir; karşıtlar birbirinin güzelliğini ortaya çıkarır).

ضِدَانٌ لَمَّا اسْتَجْمَعَا حُسْنًا وَالضِدُّ يُظْهِرُ حُسْنَ الضِدِّ²⁸

"İki zıt bir araya geldiğinde güzellikleri daha belirgin hale gelir.

Çünkü zıtlık, her iki tarafın güzelliğini de ortaya çıkarır."

Dilsel Analizler

a) Sadelik ve Netlik: "وأفضل الأعمال الإحسان" (En iyi amel, iyilik yapmaktır) Bu ifade, kısa ve net bir biçimde en iyi amelin iyilik yapmak olduğunu belirtir. Dilsel açıdan, bu sadelik, hitabenin etkisini artırır ve dinleyicilere doğrudan ve anlaşılır bir mesaj sunar.

b) Erdem ve Zaman Bağlantısı: "وأفضل الزمان زمان الصبر" (En iyi zaman, sabır zamanıdır) Bu ifade, sabır ve zaman arasındaki bağlantıyı dilsel olarak ortaya koyar. Sabır, zamanın en değerli özelliği olarak sunulur, bu da toplumsal süreçlerde sabrın önemini vurgular. Bu dilsel yapı, zamanın erdemlerle nasıl ilişkili olduğunu gösterir.

c) Öznel ve Nesnel Duygular: "وأفضل النصيحة نصيحة صادقة" (En iyi öğüt, doğru olandır)

Bu ifade, öğütlerin doğruluğunu vurgular ve samimiyeti nesnel bir değer olarak sunar. Dilsel olarak, nasihatlerin güvenilirliği ve etkililiği bu öznel-nesnel ilişki üzerinden güçlendirilir.

Müjdeleyici ve Kışkırtıcı Üslup: Hutbenin üslubu, hem öğüt verici hem de ikna edici bir yapıya sahiptir. "أحسن الأعمال إحقاق الحق" (en iyi işler, hakkı yerine getirmektir) ifadesi, dinleyicilere ideal davranış biçimlerini öğretir ve onları bu değerlere yönlendirmektedir. Empatik ve Öğretici Ton: Hutbenin dili, empatik bir üslup taşır ve öğretici bir ton kullanır. Bu, dinleyicilerin değerleri içselleştirmesine ve ahlaki sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı olmaktadır.

d) Cümle Yapıları: "وأحسن الأعمال إحقاق الحق" (En iyi işler, hakikatin gerçekleştirilmesidir) Bu cümle yapısı, "en iyi işler" ile "hakikatin gerçekleştirilmesi" arasındaki ilişkiyi net bir şekilde ortaya koyar. Burada "en iyi işler" ifadesi, toplumda en yüksek değeri taşıyan eylemleri temsil ederken, "hakikatin gerçekleştirilmesi" ise bu eylemlerin somut örneğini sunmaktadır. Cümle yapısı, adaletin ve hakikatin toplum için önemini vurgulamakta ve bu iki kavramın birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Böylece, hitabenin dilsel başarısı da bu yapı aracılığıyla belirgin hale gelir.

e) Söz Dizimi ve Yapısı

Hutbe, kısa ve özlü cümlelerle yazılmıştır. Bu yapı, mesajın doğrudan ve anlaşılır bir şekilde iletilmesini sağlamaktadır. "أفضل الملوك من كان أصدقهم" (Kralların en iyisi, en dürüst olanıdır) ifadesinde cümle, belirgin bir özne-yüklem ilişkisi içerir. Burada "أفضل الملوك" (en iyi krallar) özne olarak belirgin bir şekilde ön plandadır. Cümlede, "من كان أصدقهم" (en dürüst olanıdır) ifadesi, yüklem olarak işlev görmekte ve öznenin niteliğini açıklamaktadır.

İsimle başlanan cümleler, genellikle durumu veya özneyi vurgulamak için tercih edilir. Bu tür cümleler, dinleyicinin dikkatini hemen konuya çekme amacı taşır. Diğer yandan, fiille başlanan cümleler, eylemi vurgulamak ve daha dinamik bir ifade sunmak için kullanılır. Fiille başlayan yapılar, eylemin gerçekleştiği durumu daha belirgin hale getirir. f) Kelimelerin Seçimi ve Anlam

Sıfat ve İsimler: Hutbede kullanılan sıfatlar ve isimler, ahlaki ve etik değerleri vurgulamaktadır. "أفضل" (en iyi), "أصدق" (en dürüst), "أكمل" (en mükemmel) gibi sıfatlar, olumlu nitelikleri tanımlamak için

²⁸ 'Alî b. Cubayla el-Akkûk, *Divân*, thk. Zeki Zakir el-'Ânî (Dâru's-Sâ'a, 1390/1971), 97.

kullanılmaktadır. Bu sıfatlar, seçilen özelliklerin üstünlüğünü ifade etmektedir. Zaman ve Eylem ilişkisi: "أفضل الأوقات" (en iyi zamanlar) ifadesi, zamanın kalitesini değerlendirir ve bu zamanların hangi eylemlerle ilişkilendirildiğini belirtmektedir. Örneğin, "أوقات الصبر" (sabır zamanları) ve "أوقات الإصلاح" (iyileşme zamanları), farklı zaman dilimlerinin ahlaki değerlerle ilişkisini ortaya koymaktadır.

6.2. Kureyş ve Huzâ'a'ya Hâşim bin Abdümenâf'ın (ö. m. 524) Tarihi Hitabı

أَيُّهَا النَّاسُ ، نَحْنُ آلُ إِبْرَاهِيمَ، وَدُرَيْتَةُ إِسْمَاعِيلَ، وَبَنُو النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ، وَبَنُو قُصَيِّ بْنِ كِلَابٍ، وَأَرْبَابُ مَكَّةَ، وَسُكَّانُ الْحَرَمِ، لَنَا ذِرْوَةُ الْحَسَبِ، وَمَعَادِنُ الْمَجْدِ، وَلَكِنَّ قَوْمَ فِي كُلِّ جَلْفٍ يَجِبُ عَلَيْهِ نُصْرَتُهُ، وَإِجَابَةُ دَعْوَتِهِ، إِلَّا مَا دَعَا إِلَى عَقَوِّ عَشِيرَتِهِ، وَقَطَعَ رَحِمَ. يَا بَنِي قُصَيِّ: أَنْتُمْ كَفَضْتُمْ شَجَرَةَ أَيْهَامَا كَسِيرَ أَوْحَشَ صَاحِبَهُ، وَالسَّيْفُ لَا يُصَانُ إِلَّا بِغَمْدِهِ، وَرَامِي الْعَشِيرَةَ يَصِيئُهُ سَهْمُهُ، وَمَنْ أَحْكَمَهُ اللَّجَاجُ أَخْرَجَهُ إِلَى الْبَغْيِ²⁹.

"Ey insanlar! Biz, İbrahim'in ailesi ve İsmail'in soyundan gelenleriz. Biz, Nadr bin Kinane'nin, Kusay bin Kilab'ın oğulları, Mekke'nin sahipleri ve Harem'in sakinleriyiz. Bizim soylu bir geçmişimiz ve şerefli bir mirasımız var. Herkesin, içinde yer aldığı her anlaşmada üzerine düşen yardım etme ve çağrılara cevap verme görevi vardır, ancak bu, kabilesine ihanet etmeye veya akrabalık bağlarını koparmaya yönelik bir çağrı olmamalıdır. Ey Kusay oğulları! Siz, bir ağacın iki dalı gibisiniz; biri kırılırsa, diğeri yalnız kalır ve huzursuz olur. Kılıç, ancak kınıylakorunur ve kabilesine karşı düşmanlık eden, kendi okuna hedef olur. İnatlaşma, insanı sonunda azgınlığa sürükler."

Hâşim bin Abdümenâf, hitabına insanların dikkatini çekmek amacıyla başlar. "أَيُّهَا النَّاسُ" Ey insanlar" ifadesiyle yaptığı seslenişte, dilbilimsel olarak çağrı (nidâ) yapısı kullanılmaktadır. Burada "Ey" sesleniş edatının kullanılmaması, muhataplarına olan yakınlığını ve samimiyetini vurgulamak içindir. Sesleniş edatının kaldırılması, hitap edilen kişilerin konuşan kişiye çok yakın olduğunu ima eden edebi bir yöntemdir.³⁰ Bu da, konuşmanın etkisini artıran bir dilsel strateji olup, toplulukla güçlü bir bağ kurulmasını sağlamaktadır.

Ardından, Hâşim bin Abdümenâf şöyle devam eder:

Biz, İbrahim'in ailesi, İsmail'in soyundan gelenleriz; Nadr bin Kinane'nin, Kusay bin Kilab'ın torunlarıyız. Mekke'nin sahipleri ve Harem'in koruyucularıyız". Bu ifadelerle, dinleyenleri atalarına ve ortak köklerine döndürerek onları bir arada tutan soylu geçmişlerini hatırlatmaktadır. Ayrıca, Harem'in koruyucuları ve Mekke'nin sahipleri oldukları için, bu konunun gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmeleri gerektiğine dikkat çekmektedir.

Belâgat Yönünden Analiz

a) Başlangıç: Sesleniş (Nidâ)

"أَيُّهَا النَّاسُ" (Ey insanlar) ifadesi, konuşmacının dinleyicilere hitap ettiği ve onların dikkatini çekmek istediği bir ifadedir. Arapça belâgatinde, sesleniş (nidâ) araçlarının kullanılması, hitap edilen grubun önemini ve konuşmacının otoritesini vurgulamak için sıklıkla başvurulan bir tekniktir. Burada sesleniş edatının (أَيُّهَا) kullanılması, dinleyicilerle doğrudan ve kişisel bir ilişki kurma çabasını gösterir.

b) Köklerin ve Soyun Vurgulanması

"نَحْنُ آلُ إِبْرَاهِيمَ، وَدُرَيْتَةُ إِسْمَاعِيلَ" (Biz, İbrahim'in ailesiyiz ve İsmail'in soyundan gelenleriz) ifadesi,

²⁹ Safvet, *Cemheretü hutabi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira*, 1/273-272.

³⁰ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve fûnûnühâ ve suverun min tatbikâtihiâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîd* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1434/2013), 1/ 242.

konuşmanın temelinde soyluluk ve köken vurgusu yapar. Arap belagatinde, soyluluk ve kökenler üzerinden yapılan övgüler, toplumsal prestiji artırır ve dinleyicilerin kendilerini daha bağlı hissetmelerini sağlar. Bu ifade, konuşmacının, kendi meşruiyetini ve otoritesini, köklü bir geçmişle desteklediğini göstermektedir.

c) Soyut ve Somut Kavramların Karşılaştırması

"ذُرُوءُ" ifadesinde "لنا ذُرُوءُ الْحَسَبِ، وَمَعْدِنُ الْمَجْدِ" (Bizim soylu bir geçmişimiz ve şerefli bir mirasımız var), ifadesinde "ذُرُوءُ" kavramları karşılaştırılarak kullanılmıştır. Bu türden belagat araçları, bir şeyin yüksekliğini ve değerini anlatmak için sıklıkla kullanılır. Arapça belagatte, bu tür karşılaştırmalar bir nesnenin ya da kavramın üstünlüğünü ifade etmek için etkili bir yoldur.

d) Seci Kullanımı

"فَطَعُ" ve "رَحِمَ" kelimelerinin uyaklı kullanımı bir estetik ve ritmik kalite yaratır. Arap belagatinde seci (uyak), metnin akıcılığını artırır ve dinleyicilerin metni daha iyi hatırlamalarını sağlar. Burada seci, hem estetik bir değer katar hem de fikirlerin daha etkili bir şekilde ifade edilmesini sağlar.

Dilsel Analiz

a) Soyut ve Somut Kavramların İfade Edilmesi

"ذُرُوءُ إِسْمَاعِيلَ" (İsmail'in soyundan gelenler) ve "أَلُ إِبْرَاهِيمَ" (İbrahim'in ailesi), "نَحْنُ أَلُ إِبْرَاهِيمَ، وَذُرُوءُ إِسْمَاعِيلَ" ifadeleri, soyut bir kavramı somut bir şekilde ifade eder. Bu tür ifadeler, dinleyicilere kökenlerin önemini ve toplumsal bağları vurgular.

b) Bağlantılılık ve Karşılıklı Bir İlişki

"السيفُ لا يُصَانُ إِلَّا بِغَدَدِهِ" Kılıç (السيفُ) ve Kın (غَدَدِهِ) arasındaki ilişki bağlantılılık olarak tanımlanabilir. Kılıç ve kın arasında doğrudan bir bağımlılık bulunur; bu iki öge bir arada varlıklarını sürdürebilir. Kılıcın işlevsel olması için kına ihtiyaç vardır, aynı şekilde kın da yalnızca kılıçla anlam bulur. Bu nedenle, iki öge arasındaki ilişki bağlantılı bir ilişkidir. Karşılıklı bağımlılık burada bağlantılılık kavramını genişletmektedir. Kılıç ve kın, birbirlerinin varlığını sürdürmelerini sağlarlar. Kılıç, işlevsel olmak için kına ihtiyaç duyar ve kın da kılıcın varlığı olmadan anlamlı değildir. Bu karşılıklı bağımlılık ve tamamlama ilişkisinin vurgu noktası, her iki ögenin birbirine ihtiyaç duymasıdır.

"Kılıç" ve "kın" arasındaki ilişki, birbirine bağlı ve tamamlayıcı bir biçimde ritmik bir akış oluşturur. Bu, bir yandan kılıcın kesici özelliği ve kının koruma özelliği ile birleşerek, anlamın kuvvetli bir şekilde aktarılmasına yardımcı olur.

c) Anlam ve İkna Edicilik

"الْبَغْيُ" (azgınlık) ve "اللَّجَاجُ" (inatlaşma), "وَمَنْ أَحْكَمَهُ اللَّجَاجُ أَخْرَجَهُ إِلَى الْبَغْيِ" ifadeleri, dinleyicilere inatçılığın olumsuz sonuçlarını etkili bir şekilde gösterir. Bu, metnin anlam derinliğini artırır ve ikna edici gücünü güçlendirir.

6.3. "Ebu Talib'in Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Hatice ile Evliliği Esnasında Okuduğu Hutbe"

الحمد لله الذي جعلنا من ذُرُوءِ إِبْرَاهِيمَ، وَذُرُوءِ إِسْمَاعِيلَ، وَجَعَلَ لَنَا بَلَدًا حَرَامًا، وَبَيْتًا مَحْجُوجًا، وَجَعَلْنَا الْحَكَامَ عَلَى النَّاسِ. ثُمَّ إِنَّ مُحَمَّدًا بِنَ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ لَأ يُورَثُ بِهِ قَتْلِي مِنَ قَرِيشٍ إِلَّا رَجَحَ عَلَيْهِ بَرًّا وَفَضْلًا وَكِرْمًا وَعَقْلًا، وَإِنْ كَانَ فِي الْمَالِ قَلْبٌ، فَإِنَّ الْمَالَ ظَلٌّ زَائِلٌ، وَعِبَارَةٌ مَسْتَرْجَعَةٌ، وَهِيَ فِي خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَغْبَةً، وَهِيَ فِيهِ مِثْلُ ذَلِكَ، وَمَا أَحْبَبْتُمْ مِنَ الصَّدَاقِ فَعَلَيْ.

"Hamd olsun Allah'a ki, bizi İbrahim'in neslinden, İsmail'in soyundan kıldı. Bize kutsal bir belde ve kutsal bir ev nasip etti. Bizi insanlara hükmetme yetkisi verdi. Ardından, Muhammed b. Abdullah hakkında söylemek gerekirse, Kureyş'teki hiçbir genç onunla karşılaştırıldığında onun kadar fazilet, iyilik, cömertlik ve akıl sahibi olarak değerlendirilmez. Malı az olabilir; ancak mal geçici bir gölgedir ve ödünç alınmış bir eşyadır. O, Hatice bint Huveylid'i istemekte ve o da ona aynı şekilde ilgi duymaktadır. Size ne kadar bir mehir uygun görürseniz, onu vermek benim üzerimdedir."

"Sonra Muhammed b. Abdullah" ifadesi, bu kişinin tanıdığı ve soyunu iyi bildiği bir kişiyi işaret eder. Bu kişi, ardından övülen nitelikleriyle tanıtılır ve Kureyş'teki tüm gençlerle kıyaslanarak onlardan üstün olduğu vurgulanır. Bu yaklaşım, onunla ilgilenme arzusunu pekiştirir ve cevabın hızlı bir şekilde verilmesini teşvik eder. "Ve onun Hatice bint Huveylid'e karşı bir ilgisi var" ifadesi, nazik bir üslup ve zarif bir ifade ile onurun ve erdemini korunduğunu gösterir. "Ve onun da ona karşı aynı şekilde bir ilgisi var" ifadesi ise karşılıklı bir kabul ve ilginin varlığını işaret eder, bu da olası tereddütleri ortadan kaldırır.

Belagat Yönünden Analiz

a) Taksim: "الحمدُ لله الذي جعلنا من ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ، وَذُرِّيَّةِ إِسْمَاعِيلَ" ifadesinde, taksim sanatı kullanılarak, İbrahim ve İsmail'in soyundan olma durumu iki ayrı bölümde ele alınır. Bu bölünme, her iki soydan olmanın önemini vurgular.

b) İkilik: "وجعل لنا بلدًا حرامًا، وبيئًا محجوجًا" (Bize kutsal bir ülke ve kutsal bir ev verdi) ifadesindeki iki benzer kavram—kutsal toprak (بلدًا حرامًا) ve kutsal ev (بيئًا محجوجًا)—birlikte sunularak Arapların sahip olduğu yüceliği vurgular. Bu yapı, her iki kavramın da kutsallığını öne çıkararak Arap toplumunun manevi değerlerine atıfta bulunur. Kutsal toprak, güven ve barışın simgesi olarak görülürken, kutsal ev ise ibadetin merkezi ve toplumsal birliğin sembolü olarak önem taşır. Böylece, bu iki kavram arasındaki ilişki, Arapların manevi ve sosyal yapısındaki derinliği yansıtır. İfadesindeki benzer kavram (kutsal toprak ve kutsal ev), karşılaştırılarak Arapların sahip olduğu yüceliği vurgular. Bu sanat, benzer özelliklere sahip iki kavramın birlikte sunulmasını içerir.

c) Ta'riz ve Kinaye: "وإن كان في المالِ قَلْبٌ، فَإِنَّ الْمَالَ ظِلٌّ زَائِلٌ" ifadesinde, malın geçici ve önemsiz olduğuna dolaylı bir şekilde işaret edilir. Kinaye ve ta'riz kullanımı, malın gerçek değerini küçümseyerek başka değerlere işaret eder.

d) İstihsan: "مُحَمَّدًا بَنَ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ لَا يُوزَنُ بِهِ فِقْهُ مِنْ قُرَيْشٍ" ifadesinde, Peygamber'in üstünlüğü ve güzelliği öne çıkarılır. İstihsan, güzellik ve değer kavramlarını vurgulamak için kullanılır.

Dilsel Analiz:

a) Söz Dizimi: "الحمدُ لله": Burada "الحمدُ" (şükür) isim olarak, "الله" (Allah'a) ise ilgeci tamlama olarak kullanılır. Bu yapı, metne övgü ve teşekkürle başlamak için güçlü bir açılış sağlar.

"الذي جعلنا من ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ، وَذُرِّيَّةِ إِسْمَاعِيلَ": Bu cümlede, "الذي" (o ki) bağlacının ardından gelen "جعلنا" (bizi yaptı) fiili, niteliklerin açıklanmasına yönlendirir. "ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ" ve "ذُرِّيَّةِ إِسْمَاعِيلَ" tamlamaları ise geçmiş ataları vurgular ve bu soyun önemini belirtir.

b) Vurgu ve Yükleme: "مِنْ لَا يُوزَنُ بِهِ" Burada "مِنْ لَا يُوزَنُ بِهِ" (ölçülemez) ifadesi, Peygamber'in diğerlerinden üstün olduğunu vurgular. Bu yapıda "يُوزَنُ" (ölçülmek) fiilinin edilgen biçimi, üstünlüğün nesnel bir değer biçimi ile ölçülemeyeceğini belirtir.

c) Genişletme ve Daraltma: "وإن كان في المالِ قَلْبٌ، فَإِنَّ الْمَالَ ظِلٌّ زَائِلٌ": Burada "وإن كان" (her ne kadar) ile başlayan

genişletme, malın miktarının az olduğunu belirtir. "مَالًا" (mal, çünkü) ifadesi ise malın geçici olduğunu vurgulayan bir genelleme sağlar. "ظلًّا زائلًا" (geçici bir gölge) ifadesi, malın geçici doğasını tasvir eder ve bu şekilde malın kalıcılığını sorgular.

6.4. Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî (ö. 600 m.)

أَيُّهَا النَّاسُ! اسْمَعُوا وَعُوا، وَإِذَا وَعَيْتُمْ شَيْئًا فَانْتَفِعُوا. إِنَّهُ مِنْ عَائِنِ مَاتٍ، وَمَنْ مَاتَ فَاتٍ، وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ. عَطَّرَ وَنَبَاتٌ، وَأُزْرَاقٌ وَأَقْوَاتٌ، وَأَبَاءٌ، وَأُمَّهَاتٌ، وَأَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتٌ، جَمْعٌ وَأَشْتَاتٌ، وَأَبَاتٌ بَعْدَ آيَاتٍ. إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَحَبِيرًا، وَ إِنَّ فِي الْأَرْضِ لَعَجْرًا: لَيْلٌ دَاجٍ، وَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، وَأَرْضٌ ذَاتُ فَجَاجٍ، وَبِحَارٌ ذَاتُ أَمْوَاجٍ. مَا لِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ وَلَا يَرْجِعُونَ، أَرْضُوا بِالْمَقَامِ فَأَقَامُوا، أَمْ تَرَجُّوا هُنَاكَ فَتَنَامُوا أَقْسَمَ فُصٌّ قَسَمًا حَقًّا، لَا خَائِنًا فِيهِ وَلَا أَيْمًا: إِنَّ اللَّهَ دِينًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ دِينِكُمْ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ، وَنَبِيًّا قَدْ خَانَ حِينُهُ، وَ أَضَلَّكُمْ أَوَانُهُ وَأَذْرَكَكُمْ إِبَانُهُ: فَطُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَهُ قَامَرٌ بِهِ، وَهَدَاهُ، وَوَيْلٌ لِمَنْ خَالَفَهُ وَعَصَاهُ ثُمَّ قَالَ: نَبِيًّا لِأَرْبَابِ الْعَقَلَةِ، وَالْأُمَمِ الْحَالِيَةِ، وَالْقُرُونِ الْمَاضِيَةِ. يَا مَعْشَرَ إِبَادِ: أَيْنَ الْأَبَاءُ وَالْأَجْدَادُ، وَأَيْنَ الْمَرِيضُ وَالْعَوَاذُ وَأَيْنَ الْفِرَاعِنَةُ السِّدَادُ، أَيْنَ مَنْ بَنَى وَشَيَّدَ، وَرَخَّرَفَ وَنَجَّدَ، أَيْنَ الْمَالُ وَالْوَلَدُ، أَيْنَ مَنْ بَغَى وَطَعَى، وَجَمَعَ فَأَوْعَى، وَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى. أَلَمْ يَكُونُوا أَكْثَرَ مِنْكُمْ أَمْوَالًا، وَأَطْوَلَ مِنْكُمْ أَجَالًا، طَحَنَهُمُ النَّارُ بِكَلْكَلِهِ، وَمَرَّفَهُمْ بِطَوْلِيهِ، فَبَلَغَ عِظَامُهُمْ بَالِيَةً، وَبَيَّوَّهُمْ خَالِيَةً، عَمَّرْتُمَا الذَّنَابَ الْعَاوِيَةَ. كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْمَعْبُودُ، لَيْسَ بِوَالِدٍ وَلَا مَوْلُودٌ³¹

“Ey insanlar! Beni iyi dinleyin ve anlayın. Anladığınız şeylerden de faydalanın. Şunu iyi bilin ki; yaşayan ölür, ölen gömülür, gelecek olan her şey de görülür. Yağan yağmurlar ve biten otlar, rızıklar ve azıklar, babalar ve analar, diriler ve ölümler, toplular ve dağılımlar; ayet üstüne ayettir bunlar. Vahiy bilgisi gökten gelen haberlerdir. Karanlık gece, burçlarla dolu gökyüzü, vadilerle yarılmış yeryüzü ve dalgalarla coşan denizler; yerdeki ibretlerdir. Bana ne oluyor! İnsanların gittiğini fakat dönmediğini görüyorum. Bunlar, gittikleri yerlerden çok mu memnunlar da orada duruyorlar? Yoksa terk mi edildiler de uyuyorlar? Kuss ne haince ne günahkârca ama dosdoğruca yemin eder ki; Allah katında; Ona şu inandığımız dininizden çok daha sevimli olan bir din var. Ve bir de gönderilme vakti çok yaklaşmış bir peygamber var. O peygamberin gelme zamanı sizi gölgeledi, devri de kucakladı. Ne mutlu onu anlayan ve ona iman edene. Yazıklar olsun ona karşı gelen ve ona isyan edene. Yine yazıklar olsun gafillere, bomboş ümmetlere ve geçmiş toplumlara. Ey İyad topluluğu! Hani şimdi nerede o dedeler ve babalar, ziyaretçileriyle beraber hastalar, o zalim firavunlar, binalar yapanlar ve kuleler dikenler, eoterini süsleyip döşeyenler. Hani nerede mallar ve oğullar, zalimler ve azgınlar, servetler toplayıp yığanlar ve “ben sizin en büyük rabbiniz değil miyim?” diye bağırınlar. Onlar malca sizden daha zengin değil miydi? Onların ömürleri sizden daha uzun değil miydi? Toprak onları değirmeninde öğüttü, güçlerini dağıttı. İşte onların çürümüş kemikleri, içlerinde uluyan kurtların yaşadığı bomboş kalmış evcikleri. Sakın ha! Şunu iyi bilin ki, O Allah tek mabuttur ve O, ne doğurmuş ne de doğmuştur.”

Belagat Yönünden Analizi

a) Söz Dizimi ve Yapı: "أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا وَعُوا:" (Ey insanlar) hitap ifadesi, dinleyicileri doğrudan ve dikkatlice dinlemeye çağırır. Bu ifade, dikkat çekici ve etkileyici bir giriş sağlar. "اسْمَعُوا وَعُوا" (Dinleyin ve anlayın) emri, iki paralel fiil kullanarak hem dinlemeyi hem de anlamayı vurgulamaktadır.

b) Genişletme ve Daraltma: "مَنْ مَاتَ فَاتٍ، وَمَنْ عَائِنِ مَاتٍ،": Bu ifade, hayatın ve ölümün kaçınılmaz gerçeklerini basit bir şekilde açıklar. "مَنْ مَاتَ فَاتٍ" (Kim yaşarsa ölür) ve "مَنْ عَائِنِ مَاتَ" (Kim ölürse mazide kalır) yapıları, hayatın geçiciliğini ve ölümün kesinliğini vurgulamaktadır.

c) Metafor ve Benzetme: "اللَّيْلُ دَاجٍ، وَالنَّهَارُ سَاجٍ:" (Gece karanlık) ve "النَّهَارُ سَاجٍ" (Gündüz aydınlık) ifadeleri, gece ve gündüzün niteliklerini betimlerken kullanılan metaforik bir dildir. Bu ifadeler, doğal

³¹ Safvet, Cemheretü hutabi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira,1/35.

döngülerin ve zamanın geçişinin tasvirinde güçlü bir belagat sağlar.

"أَرْضٌ دَاتٌ فِجَاجٌ" (Geçitlerle dolu yeryüzü) ve "سَمَاءٌ دَاتٌ أُنْبَاجٌ" (Yıldızlarla dolu gökyüzü) ifadeleri, kozmosun düzenini ve doğanın çeşitliliğini anlatan betimlemelerdir.

d) Edebi Sanatlar: Dizelerdeki edebi sanatlar, metnin anlamını ve estetik değerini artırmak amacıyla kullanılan çeşitli teknikleri içermektedir.

İlk olarak, "مَطَرٌ وَنَبَاتٌ وَأُزْرَاقٌ وَأَقْوَاتٌ" (Yağmur, bitkiler, rızıklar ve yiyecekler) ifadesindeki "و" (ve) bağlacının tekrarı, bir anafirik yapı oluşturur. Bu yapı, yaşamın sürdürülebilirliğini sağlayan temel unsurları bir araya getirerek, bu unsurların birbirleriyle olan ilişkisini vurgular. Bu bağlamda, unsurların doğal döngüsü ve birlikteliği, okurun zihninde daha güçlü bir imge oluşturur.

İkinci olarak, "وَسُفُنٌ مَرْتُوعٌ" (Yükseltilmiş tavan) ifadesi, bir metafor olarak işlev görmektedir. Yükseltilmiş tavan, mekânın sağlamlığını ve düzenini betimlerken, aynı zamanda fiziksel ve sembolik bir güven duygusu yaratır. Bu ifade, toplumsal düzenin ve huzurun simgesi olarak da değerlendirilebilir. Mekânın sağlam yapısı, güvenli bir ortamı temsil eder ve bireyler arasındaki sosyal ilişkilerin istikrarını ima eder.

Dilsel Analiz

a) Söz Dizimi: Söz dizimi, cümlelerdeki öğelerin yapısını ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceler. Bu bağlamda, "مَنْ عَاشَ مَاتَ" Her yaşayan ölür cümlesi, "مَنْ" (kim) zamiri ile başlamaktadır. Bu yapı, özneyüklem ilişkisini net bir şekilde ortaya koyar. "مَنْ" zamiri, cümlede özne rolünü üstlenirken, "مَاتَ" (ölür) fiili yüklem işlevi görmektedir. Bu cümle, yaşamın geçiciliğini vurgulayan basit ama derin bir anlam taşır.

Bir diğer örnek ise "وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٌ" "Gerçekleşmesi muhakkak olan her şey meydana gelecektir." ifadesidir. Bu cümlede "كُلُّ مَا" (her şey) ifadesi özne olarak kullanılmakta, "آتٍ" (gelecek) sıfatı ise nitelendirme işlevi görmektedir. Bu yapı, gelecekteki her şeyin kaçınılmaz olduğunu belirten bir genelleme yapar ve süreklilik fikrini ifade eder.

Bu iki örnek, söz diziminin ve cümle yapılarının anlam üzerindeki etkisini göstermektedir. Cümle içindeki öğelerin sıralanışı, bağlayıcı unsurların kullanımı ve nitelendirme, anlamı artıran unsurlardır.

b) Ritim ve Ses Özellikleri: "وَأَرْضٌ دَاتٌ فِجَاجٌ", "وَسَمَاءٌ دَاتٌ أُنْبَاجٌ": Bu iki ifade arasındaki ses uyumu, metne ritmik bir akış kazandırır. Özellikle "دَاتٌ" (sahip) sözcüğünün tekrarı, ses uyumunu ve ritmi destekler.

c) Vurgu ve Yükleme: "إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَحَبِيرًا، وَإِنَّ فِي الْأَرْضِ لَعَبِيرًا": Bu yapı, gökyüzünde haberler ve yeryüzünde ibretler bulunduğunu vurgular. "إِنَّ" (şüphesiz) ile başlayan bu cümle, kesinlik ve vurgulama sağlar. "حَبِيرًا" (haber) ve "عَبِيرًا" (ibret) terimleri, gökyüzü ve yeryüzündeki gerçekleri temsil eder.

Kus b. Sâide hitabını bu şiiriyle noktalamaktadır.

فِي الدَّاهِبِينَ الْأُولِينَ مِنْ الْعُرُونَ لَنَا بَصَائِرُ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا يَمْضِي الْأَصَاغِرُ وَالْأَكْبَارُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي إِلَيَّ وَلَا مِنَ الْبَاقِينَ غَائِبُ

أَيْقَنْتُ أَنِّي لَا مَحَالَةَ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرًا³²

"Önceki geçen toplumlarda bizim için ibretler var.

Henüz görmedim dönüşünü, ölüme giden yol çok dar.

Görüyorum kavmim küçüğüyle büyüğüyle o tarafa gidiyor naçar.

Gidenler bana geri dönmüyor ve baki olmuyor kalanlar.

Anladım ki, bir toplumun başına geleceklere mani bir güç mü var?"

Kus b. Sâide'nin " في الذاهبين الأولي ن من القرون لنا بصائر" Önceki geçen toplumlarda bizim için ibretler var."

şeklindeki ifadesinde, cümle yapısındaki vurgu nedeniyle haber mübteda'dan önce getirilmiştir. Burada "gidenlerde" ibaresi, kafiye ve ritim için öne alınmış bir haberdir, "ibretler" ise mübteda olarak sona bırakılmıştır. Aynı şekilde, "لنا bizim için" ifadesi de mübteda olan "بصائر-ibretler" kelimesi için ek bir haber olarak değerlendirilebilir. Bu cümle, "bizim için ibretler vardır" ya da "gidenlerin içinde ibretler mevcuttur" şeklinde iki farklı biçimde anlamlandırılabilir ve her iki yapı da doğru ve tutarlıdır.

Bununla birlikte, "من القرون ilk nesiller" ifadesindeki "من (den)" edatı, bu gidenlerin ilk nesillerin tamamını kapsadığını belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Buradaki "من" edatı, açıklayıcıdır ve ilk nesillerin hepsini işaret eder. Edatı kısmi anlamda kullanmak ise yanlış olur, çünkü bu, önceki nesillerden bazılarının hala var olduğu sonucunu doğurur ki bu ifade bağlamında uygun değildir.

"بصائر" 'İbretler' kelimesinde, 'الصاد sad' harfinin yumuşak bir dokunuşu ve açıklık hissi vardır. Bu harf, genellikle içinde bulunduğu kelimelere açıklık katmaktadır. Örneğin, 'صبح وصاحب وقصاص, 'sabâh', 'sahip', 'kısas' gibi kelimelerde, her biri açıklığı ve belirginliği temsil eder: 'kısas'ta adaletin ve hakkın belirginliği, 'sahip'te sadakatin ve samimiyetin açıkça ortaya çıkışı, 'sabâh'ta ise varlıkların ve olayların aydınlanması, netleşmesi anlamında kullanılır.

وَرَأَيْتُ قَوْمِي نُحْوَاهَا تَمْضِي الْأَصَاغِرُ وَالْأَكْبَارُ

'Görüyorum kavmim küçüğüyle büyüğüyle o tarafa gidiyor. ifadesiyle ölüm, her yaş grubunu peşine takan bir güç olarak İstiâre-i Mekniyye mecaz anlamda kullanılmıştır. Burada الأصغر والكبير büyüklükler ve küçükler arasında bir tezat vardır ve bu zıtlık, ölümün toplumun her kesimini kapsadığını sembolize eder.

Bir sonraki beyitte, يَبْقَى مِنَ الْبَاقِينَ غَابِرًا, 'Gidenler bana geri dönmüyor ve baki olmuyor kalanlar. İnsan gibi canlı bir varlığa benzetilmiş ve onun geri dönmesi mümkün olmayan bir varlık olduğu ima edilmiştir. Bu da örtük bir İstiâre-i Mekniyye vardır.

Son beyitte ise, Kus b. Sâide'nin ölümün kaçınılmazlığına olan kesin inancına işaret edilmiştir. لَمَّا حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرًا أَيْقَنْتُ أَنِّي لَا مَحَالَةَ 'Kaçınılmaz olarak gidecektir' ifadesinde, 'kaçınılmaz' kelimesi öne alınmış, böylece şairin ölümün zorunluluğuna olan kinaye vardır. İnanç pekiştirilmiştir. Bu yapı, ölümün insanlar için kaçınılmaz bir son olduğunu vurgulamaktadır."

"Beyitte geçen أكابر وأصغر، وموارد، ومصادر، وبصائر، 'ibretler', 'kaynaklar', 'menşeler', 'küçükler' ve 'büyükler' gibi kelimeler, çoğul kalıbı olan *şîgat muntahâ'l-cumû'* ile gelmiş ve bu kalıp, çokluğu ifade etmektedir. Bu bağlam, ölümün pek çok kişiyi ardında bırakıp götürdüğü ve onların dünyayı boş ellerle terk ettiklerini hatırlatmak için uygun bir anlam taşımaktadır.

³² Safvet, *Cemheretü hutabi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira*,1/35.

Kus b. Sâide'nin şüursel beyitleri, ölüm hakkında verdiği hutbede yer alan fikirlerin bir özetini sunmaktadır. Bu beyitler, onun hem edebi ustalığını hem de hatiplik yeteneğini vurgulamaktadır İbn Sâide, hem bir şair hem de bir nesir yazarı olarak kelimelerle ustaca oynamış ve bu yolla ölümle ilgili anlamları güçlendirmiştir.

Kus bin Sâide'nin düşünceleri, Me'mûn el-Hârisî'nin önceki hutbesinde dile getirdiği fikirlerle benzerlik taşımaktadır. Her ikisi de insanları Allah'a yönelmeye ve O'nun birliğine teslim olmaya davet ederler. Her iki hatip de bu hakikatlere, dünya ve gökyüzündeki varlıkları gözlemleyerek, düşünerek ve üzerinde tefekkür ederek ulaşmayı öğütler. Göklerde düzenli bir sistemde hareket eden yıldızlar ve gezegenler gibi her şeyin bir düzenleyicisi ve yaratıcısı olduğunu vurgulamaktadırlar. Ayrıca, her iki hatip de ölümden ve geri dönüşü olmayan bu yolculuktan bahsederler; bu noktada inandırıcı ve açık bir üslup kullanarak, bu dünyanın faniliğine dair ikna edici deliller sunmaktadırlar. Bu tür bir anlatım tarzı, davet ve öğüt vermede etkili yollardan biridir. Benzer bir yaklaşım, Kur'an-ı Kerim'de de sıkça görülmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, şu ayetlerinde de benzer bir anlatım tarzına yer vermiştir: *'Onlar deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmış? Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiş? Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmiş? Ve yere bakmıyorlar mı, nasıl yayılmış?'*³³ Bu ayetlerde Allah, yaratıklar arasında özellikle deveye dikkat çekmekte ve onun yaratılışının gökyüzü, dağlar ve yeryüzünün nasıl yaratıldığından önce düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu tür gözlem ve tefekkür, insanı Allah'ın sonsuz kudreti ve sanatına olan saf bir imana yönlendirmektedir."

Sonuç

Câhiliye Dönemi hitabeti, Arap toplumunun sosyal ve siyasi yapısında belirleyici bir rol oynamış; bu dönemde hitabetin dilsel ve belagat yönleri, toplumsal etkileşimlerin ve kabileler arası ilişkilerin dinamiklerini kapsamlı bir şekilde şekillendirmiştir. Bu çalışma, hitabetin yalnızca bir ifade biçimi olmanın ötesinde, toplumsal hiyerarşilerin inşasında, sosyal normların pekiştirilmesinde ve siyasi gücün elde edilmesinde kritik bir araç olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Hitabetin etkisini artıran belagat sanatları, özellikle teşbih, istiare ve kinaye gibi unsurlar, dinleyiciler üzerindeki etkisini pekiştirmiş ve dönemin önde gelen hatipleri bu sanatsal araçları ustalıkla kullanarak derin bir iz bırakmıştır. Kabile liderlerinin hitabet yetenekleri, onların güç kazanımlarında ve toplumsal ilişkilerdeki konumlarının sağlanmasında hayati bir faktör olmuştur.

Tâhâ Hüseyin'in Cahiliye dönemi hitabetine dair eleştirileri, dönemin edebi ve kültürel üretimi üzerine yapılan daha geniş tartışmalarla çalışmaktadır. Bu bağlamda, sözlü geleneğin ve hitabet sanatının varlığını sorgulamak, bu dönemin kültürel mirasını ve toplumsal dinamiklerini yeterince değerlendirmemek anlamına gelmektedir. Araçların bu dönemde hitabet alanında gösterdiği ustalık, yalnızca doğal bir yetenek değil, aynı zamanda kapsamlı bir eğitim ve deneyim sürecinin sonucudur.

Câhiliye Dönemi hitabeti, Arap toplumunun kültürel ve entelektüel tarihine önemli bir katkı sunmakta, toplumsal ve siyasi güç dinamiklerinin inşasında ve sürdürülmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Bu dönem, İslam öncesi dönemin sosyal, siyasi ve kültürel dinamiklerini anlamak açısından kritik bir aşamadır. Hitabetin bu bağlamda oynadığı rol, sadece tarihi bir araştırma konusu değil, aynı zamanda günümüz Arap kültürünün ve hitabet geleneğinin temellerini oluşturan bir

³³ Gâşîye 88/17-20.

olgudur.

Bu çalışmanın sınırlamaları arasında, döneme ait sözlü geleneklerin yazılı belgelerle desteklenmemesi, araştırmanın belirli bir alanda derinleşmesini zorlaştırmıştır. Gelecek araştırmalar, bu dönemdeki hitabetin daha kapsamlı bir şekilde ele alınması için sözlü geleneğin titizlikle incelenmesini önermektedir. Câhiliye dönemi hitabetinin incelenmesi, hem Arapların geçmişini anlamak hem de İslam kültürünün kökenlerini keşfetmek açısından elzem bir gerekliliktir.

Sonuç olarak, bu çalışma, Câhiliye Dönemi hitabetinin sosyal ve siyasi gücün dinamiklerini şekillendirmedeki rolünü gözler önüne sererek, Arap kültüründeki bu önemli gelenek üzerine yapılan araştırmalara zemin hazırlamayı hedeflemekte; dolayısıyla, Arap edebiyatının derinliklerine ışık tutarak bu alandaki bilgi birikimini zenginleştirmektedir.

Kaynakça

- Akkûk, 'Alî b. Cubayla. *Dîvân*. thk. Zeki Zakir el- 'Ânî. Dâru's-Sâ'a, 1390/1971.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-Edeb*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: 1399/1979.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: 1367-1369/1948-1950.
- Dayf, Ahmed Şevkî. *el-Fen ve mezâhibühû fi'ş-şî'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1379/1960.
- Dayf, Ahmed Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Daru'l-Me'arif, ts.
- Faysal, Abdulaziz b. Muhammed. *el-Edebü'l-'Arabî ve târîhuhû*. Riyad: Mata'biu Câmi'ati'l-İmam, 1403/1983.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: 1376/1957.
- Hindavi, Hüseyin Ali. *Eşkâlü hitâbi'n-nesri'l-fennî fi'l-asri'l-Cahilî*. Mısır: 1430/2019.
- Hüseyin, Tâhâ. *Fi'l-edebi'l-Câhilî*. Kahire: 1397/1977.
- İbn Hişâm, Muhammed b. Abdilmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es Sakka. Beyrut: 1390/1971.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve'ş-şu'arâ*. nşr. Ahmed M. Şâkir. Kahire: 1364/1945.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1994.
- İmruülkays b. Hucr. *Dîvân*. nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Daru'l-Me'arif, 1383/1964.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fînühâ ve suverun min tatbîkâtihâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîd*. Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1434/2013.
- Muhammed Abdülganî Hasan. *el-Huteb ve'l- mevâiz*. Daru'l-Me'arif, 1374/1955.
- Muhammed, İsmail Ali. *Fennü'l-hitâbe ve mehârâtü'l-hatîb*. Kahire: 1437/2016.
- Muvaffî, Muhammed Abdülaziz. *Kıraatün fi'l-edebi'l-Câhilî*. Darü's-Sekafeti'l-Arabiyye, 7. baskı, 1423/2003.
- Nasr, İhsan. *el-Hiştâbetü fi 'aşri'z-Zehbî*. Kahire: Daru'l-Ma'arif, 1382/1963.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü hutabî'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhira*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye , 1430/2009.
- Saîdî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed. *Bugyetü'l-izâh li-Telhîsi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1419/1999.
- Samah Muhammad Sameer al-Jubeh. *Nemâzic mine'l-hutab vel-vasâyâ fil-'asri'l-Câhilî (Dirâse Belagiyye tahliliyye)*. el-Halil: el-Halil Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı, Yüksek Lisans Tezi, 1442-1443/2021-2022.
- Zeydân, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, nşr. Şevkî Dayf. 4 Cilt. Kahire: 1376/1957.



Tefsirde Tenevvü' İhtilafı Bağlamında Furkân Sûresi 43. Âyetin Yorumu

Interpretation of the 43rd Verse of Surah Al-Furqan in the Context of Interpretive Differences in Tafsir

İdris Sami SÜMER

Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Ahi Evran University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Quranic Recitation and Qira'at Studies

e-posta: sami.sumer@ahievran.edu.tr

Orcid: 0000-0002-9409-564X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Sümer, İdris Sami. "Tefsirde Tenevvü' İhtilafı Bağlamında Furkân Sûresi 43. Âyetin Yorumu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 254-271. <https://doi.org/10.34085/buifd.1556258>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bu çalışmada Furkân Sûresinin 43. âyeti, tenevvü' ihtilafı bağlamında inceleme konusu yapılmıştır. Tefsir ilminde manada çeşitliliği ve zenginliği ifade eden tenevvü ihtilafı, bir âyetin birbirini reddetmeyen muhtelif yorumlarla açıklanmasını ifade eder. Türkçe Kur'an meâllerinde birkaç istisna dışında "*Hevâsını kendisine ilâh edineni gördün mü...?*" şeklinde çevrilen Furkân 43. âyeti, bu anlamı da muhtevi olmakla birlikte "*İlahını hevâ edeni gördün mü...?*" manasını da haizdir. Bu sebeple müfessir Elmalılı âyeti, "*Gördün mü o ilâhını hevâsı ittihaz edeni...?*" şeklinde çevirmiştir. Âyetin anlamı için başvurduğumuz tefsirlerin bir kısmı da bu manayı tercih etmiştir. Fakat Türkçe Kur'an meâllerinin ekserisinin âyeti, "*Hevâsını kendisine ilâh edineni gördün mü...?*" şeklinde çevirmeleri, âyetin gramatik dizilimine göre ilk anlamı olan "*İlahını hevâ edeni gördün mü*" manasını aktarmaktan uzak kalmıştır. Tefsirlerin birçoğunun ve Türkçe meâllerin de neredeyse tamamının tercih ettiği, "*hevâsını ilâh edinmek*" manası, kişinin benliğini/egosunu ilâhı kılması anlamına gelmektedir. "*İlahı hevâ kılmak*" ifadesi ise kişinin, hiçbir "*değerinin*" olmadığına, edindiği/tapındığı ilâhları bile yeri geldiği zaman çiğneyip geçtiğine işaret etmektedir. Bu mana, insan benliğinin şiddetli arzularına işaret eden daha güçlü bir ifadedir. Kur'an bu âyet ile insanın sınırsız olma arzusuna dikkat çekmiş ve bu arzuyu eleştiri konusu yapmıştır. İşte bu sebeple çalışma, cümle tertibine göre âyetin ilk anlamı olan ve kanaatimizce daha kapsamlı bir manaya işaret eden "*ilâhını hevâ etmek*" mefhumunu tenevvü' ihtilafı bağlamında ortaya koymaya çalışacaktır. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme desenine göre yürütülmüş olup araştırma sonucunda elde edilen veriler bilimsel bir üslupla betimsel tahlile tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda elde edilen bulgular veri değerlendirme metodu ile sonuç kısmında kısaca özet halde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Furkân 43, İlâh, Hevâ, Tenevvü'.

Abstract

In this study, the 43rd verse of Surah Al-Furqan is examined within the context of interpretive differences (ikhtilaf) stemming from the diversity of opinions (tanawwu'). In the science of Tafsir, "tanawwu" refers to the variety and richness of meanings, signifying that a verse can be explained through various interpretations that do not contradict each other. The 43rd verse of Surah Al-Furqan, translated in Turkish translations of the Qur'an as "Do you see him who takes his desires as his god...?" with a few exceptions, encompasses this meaning but also carries the interpretation of "Do you see him who makes his god his desire...?" For this reason, the commentator Elmalılı has translated the verse as "Do you see him who takes his desire as his god...? Some of the Tafsirs consulted for the meaning of this verse also prefer this interpretation. However, the majority of Turkish Qur'an translations have rendered the verse as "Do you see him who takes his desire as his god...?" which deviates from the initial meaning of "Do you see him who makes his god his desire?" According to the majority of Tafsirs and nearly all Turkish translations, the meaning of "making his desire a god" implies that a person makes their ego their deity. The expression "making his desire a god" indicates that a person has no real values and even tramples on the deities they have acquired or worship when it suits them. This meaning reflects a stronger expression of the intense desires of the human ego. Through this verse, the Qur'an highlights and critiques the boundless desires of humans. Therefore, this study aims to present the concept of "making one's god one's desire," which is considered a more comprehensive meaning, in the context of interpretive differences. The study was conducted using the document examination design, a qualitative research method. The data obtained from the research were subjected to descriptive analysis in a scientific manner. The findings from the analysis were briefly summarized and evaluated in the conclusion section using a data evaluation method.

Key Words: Tafsir, Qur'an, Al-Furqan 43, God, Passion, Difference.

Giriş

Birçok çeşidi olan iletişimin en önemli aracı lisanıdır denilebilir. Lisanın gerek sözel gerekse yazılı/şekli formları, insanların varlık düzlemine çıktığı zamandan beri¹ kullandığı ve geliştirdiği en önemli sosyal fenomenlerden birisidir. Kelam, insanların kendi aralarında anlaşma aracı olduğu gibi² evrenin yaratıcısı ve sahibi olan Yüce Allah ile de iletişimin aracıdır.³ Ne var ki yaratıcı ile iletişimde, yaratıcının hikmet gereği belirlediği bir takım ilke ve sınırlar vardır. Bu ilkeler/sınırlar; vahiy yoluyla, perde/hicap ardından ve bir elçi aracılığı ile iletişim şeklinde haber verilmektedir.⁴ Yaratıcı ile iletişimin bu üç imkânı da ancak bir peygamber(elçi) aracılığı ile mümkün olmaktadır. Diğer insanlar ise elçilerin tebliğ ettikleri vahyi (Kitabı) okuma ve anlama ile yaratıcının sözlerine muhatap olabilmekte ve dolaylı yoldan Yaratıcı ile iletişim kurmuş olmaktadır.

Yüce Allah tarih boyunca toplumlara ardı sıra peygamberler göndermiştir.⁵ Kur'an-ı Kerîm, her elçinin gönderildikleri kavmin/toplumun dili ile vahyi aldığını ve tebliğ ettiğini bildirir. Bunun da gerekçesini لَمَّا كَلَّمَهُمْ "onlara ulaştırın/açıklasın" şeklinde haber verir.⁶ Kur'an'ın, "onlara ulaştırın, açıklasın" emri, ilk dönemlerden itibaren müslümanlar tarafından büyük bir ciddiyetle nazarı itibara alınmış ve aziz Kur'an, inişinden günümüze kadar çok zengin bir tefsir (açıklama) ve diğer dillere çevirme (meâl) faaliyetine mazhar olmuştur.⁷

İlk dönemlerden günümüze kadar Kur'an âyetlerinin anlamı ile ilgili ortaya konulan görüşlerin/yorumların öznel olduğu müsellemdir. Zira hiçbir yorum, âyetin kendisi değildir. Bu sebeple ilk olarak Elmalılı'nın (ö. 1942) dillendirdiği meâl kavramı da her çevirinin bir yorum olduğuna işaret içindir denilmiştir.⁸ Buna göre herhangi bir âyete verilen meâl, bir nevi tefsir mahiyetinde olmakta ve âyetin bir yönden anlamını ortaya koyarken diğer yönden (muhtemel) alternatif anlamların ihmal edilmesine de neden olabilmektedir.

Makalemize konu olan Furkân Sûresi 43. âyeti, Türkçe meâllerin tamamına yakınında "Hevâsını ilâh edineni gördün mü...?" şeklinde tercüme edilmiştir.⁹ Oysaki âyetin gramatik diziliminde ilk göze çarpan husus, "hevânın ilâh edinilmesi değil, ilâhın hevâ edilmesidir". Fakat Elmalılı merhum ve birkaç meâl müellifi dışında âyete bu manayı veren mütercim neredeyse yok gibidir. "Meâl yelpazesinde" âyetin tercüme mefhumu aynı olmak kaydıyla değişen tek şey, "hevâsını ilâh edinen kimse" ifadesindeki hevâ kelimesi yerine takdir edilen; "istek ve arzu, şahsi arzu ve ihtiras, boş arzu, iğreti arzu, bayağı arzu, nefis arzusu, kendi istek ve tutkuları, heves, kötü duygular, ego, dürtü ve dilek" gibi aynı anlama gelen farklı ifadelerdir. Halbuki azımsanmayacak derecede muteber tefsir kaynaklarında âyet, "İlahını hevâ edenini gördün mü...?" şeklinde de açıklanmıştır. Fakat bu mana Türkçe Kur'an meâllerinde birkaç

¹ el-Bakara 2/31.

² er-Rûm 30/22.

³ en-Nisâ 4/164.

⁴ eş-Şûrâ 42/51.

⁵ el-Mü'minûn 23/44.

⁶ İbrâhîm 14/4.

⁷ Geniş bilgi için bk. Hidayet Aydar, "Kur'an-Tercümesi-", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/404-409.

⁸ Mustafa Öztürk, "Meâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2./205-207.

⁹ Türkçe Kur'an Mealleri (KUR'AN MEALİ), "Furkân Sûresi 43. Âyet" (Erişim 22. Nisan 2024).

istisna dışında hiç görülmemektedir. Bu durum, Kur’ân-ı Kerîm’i Türkçe meâllerden okuyan okuyucunun zihninde âyetin sadece “hevâyı ilah edinmek” anlamıyla yerleşmesine neden olmuştur.

Yapılan literatür taramalarında tefsirde tenevvü’ ihtilafı ile ilgili ülkemizde az da olsa birtakım çalışmalar yapıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda Kur’an’ın bütünlüğü açısından tefsirde tenevvü’ ihtilafının önemi,¹⁰ kıraat farklılıklarının Kur’an yorumunda anlam çeşitliliğine (tenevvü’) etkisi¹¹ ve tenevvü’ ihtilafının İslâmî ilimlerdeki birleştirici fonksiyonu¹² araştırma konusu yapılmıştır. Konuyla ilgili çalışmalardan birisi de “Tefsirde Çeşitlilik (Tenevvü’) Bağlamında Furkân 77 ve Mü’min 60. Âyetlerin Yorumu” isimli çalışmadır.¹³ Araştırmacı çalışmada, Furkân 70 ve Mü’min 60 âyetlerindeki dua kelimesinin ihtiva ettiği; iman, ibadet, talep ve davet anlamlarını tenevvü’ ihtilafı bağlamında incelemiştir. Ayrıca, “Kur’ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı” isimli makale de anlam çeşitliliğinin sebeplerini çeşitli yönleriyle ortaya koyan çalışmalardan bir diğeridir.¹⁴

Bu çalışmada, Furkân 43. âyeti, tefsir literatüründeki tenevvü’ ihtilafı bağlamında inceleme konusu yapılmıştır. Çalışmada önce genel manada “ihtilaf” kavramı açıklanmış ardından da “tenevvü’ ve tezâd ihtilafı” kavramları kısaca izah edilmiştir. Âyetin merkezi kavramı olan hevâ kelimesi de konunun anlaşılması açısından lügat ve terim anlamı ile incelenmiştir. Sonrasında ise inceleme konusu yapılan âyet bağlamında tenevvü’ ihtilafının sebepleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu meyanda konuyla ilgili olarak âyetin anlam dünyasını etkileyen takdim-tehir konusuna değinilmiştir. Zira âyetteki gramatik dizilim, müfessirler tarafından farklı yönleri ile açıklanmış ve bu tertibin (takdim-tehirin) manaya etkisi hususunda bir hayli görüş ortaya konmuştur. Bazı müfessirler, âyetin mushaf tertibinde olduğu gibi anlaşılması gerektiğini ve âyet lafızlarının sabit olduğunu ileri sürerken bazıları ise âyette takdim-tehir olduğunu ifade etmiş ve yorumlarını bu muvacehede yapmışlardır. Türkçe Kur’an meâllerinin ekserisinde ise ikinci görüş hâkim olmuş ve âyetin gramatik dizilimine aykırı olan fakat mefhum itibariyle yanlış olmayan mana tercih edilmiştir. Bu tercihin, ilgili tefsir kaynaklarının verilerinden mi yoksa meâl çalışmalarının ekseriyetle birbirinden istifade etmesinden mi kaynaklandığını tespit etmek ise oldukça güçtür.

1. İhtilaf Kavramı ve Tefsirde İhtilaf

İhtilaf kelimesi görünen ilk anlamı ile çoğu zaman olumsuz bir imaj taşısa da her zaman menfi anlam ifade etmez. Lügatte ilk anlam olarak; balta, keser gibi şeylerin kesici ucu anlamına gelen الحِثْفُ “el-halfu” kelimesi,¹⁵ ilginç olarak insan dudaklarının açılıp birbirinden uzaklaşması manasını da taşır.¹⁶ “h-l-f” kökünden gelen حِثْفُ “hılâf” geride kalmak, başka olmak, اختلاف “ihtilaf” ise “bir

¹⁰ Şadi Eren, “Kur’ân’ın Bütünlüğü ve Tefsirde Tenevvü’ İhtilafı”, *EKEV Akademi Dergisi* I/2 (1998), 23-32.

¹¹ Talat Salah Al-Farhan, “İhtilâf’ül-Kırâât’ül-Kur’âniyye ve Eseruhû fi Tenevvü’i’l-Ma’nâ = The Differences of Recitations of Qur’an and Impact of them on Various Meanings”, *Journal of Intercultural and Religious Studies: JIRS* 1 (2011), 165-183.

¹² M. Rahmi Telkenaroğlu, “İslami İlimlerde Birleştirici Yorum ‘Tenevvü İhtilafı’”, *Diyanet İlmî Dergi* XLVIII/2 (2012), 31-57.

¹³ Abdullah Temizkan, “Tefsir’de Çeşitlilik (Tenevvü’) Bağlamında Furkân 77 ve Mü’min 60. Âyetlerin Yorumu”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XIII/2 (2021), 845-863.

¹⁴ Nurettin Çiftçi, “Kur’ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı”, *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/Balikesir Theology Journal* 13 (2021), 249-264.

¹⁵ Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 4/265.

¹⁶ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, 4/265.

şeyin diğer şeyi takip etmesi, peşi sıra gelmesi, birbirinin yerine geçmesi, çekişmesi, niza etmesi ve anlaşmazlığa düşmesi” gibi manalara gelmektedir.¹⁷ Terminolojide “hılaf”, ötekine zıt olmayı ifade ederken “ihtilaf” ise her zaman bu manaya gelmez.¹⁸ Bu sebeple usul alimleri, ihtilafı, her zaman diğerine zıt olan şey olarak değil, biri diğerine tercih edildiği zaman hükmün matlânı değiştirmeyen farklılık olarak da değerlendirmişlerdir.¹⁹ Terim olarak ihtilaf; “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak” manasına gelmektedir.²⁰

Tefsir ilminde ihtilaf, en genel manada âyet lafızlarının delalet ettiği anlam cihetlerinin farklılığından oluşmuştur denilebilir. Bir başka deyişle, “tefsir’de ihtilâf denildiğinde âyetler, âyetlerdeki ifade ve kelimeler hakkında müfessirlerin farklı görüşler belirtmesi” şeklinde de ifade edilmiştir.²¹ Kur’an âyetlerinin lafızlarının delalet ettiği muhtemel manalar hem lafzın yapısından hem de muhatapların birbirinden farklı tabiat, zekâ, eğitim ve temayül gibi değişkenlerden kaynaklanabilmektedir.

Kur’an lafzı açısından ihtilafa neden olan sebepler, lafzın dilde taşıdığı farklı anlamlardır. Mesela Bakara Sûresi 228. âyetinde geçen كُرُؤُ (kurû’) ifadesi hem hayız hem de hayızdan temizlenme manasına gelmekte ve müfessirler nezdinde farklı şekillerde yorumlanmaktadır.²² Âyetteki mezkûr kelimenin hem hayız hem de hayız halinden çıkma (temizlik) olarak yorumlanması, tefsirde zıtlık ihtiva eden bir ihtilafıdır. Fakat karşıtlık ihtiva eden bu zıtlık, hilâf olarak değil ihtilaf olarak isimlendirilmiştir. Zira hilâf ile ihtilaf arasındaki ayırt edici temel fark, ihtilafın delile dayalı, hilâfın ise bir delile istinat etmeden ileri sürülen görüş olmasıdır.²³ Bu âyetteki (kurû’) ifadesinden çıkan ihtilaf ise ister hayız isterse temizlik (tuhûr) manasında alınsın lafzın delaletine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu bir hilâf değil ihtilafıdır.²⁴

Tefsirde ihtilaf sadece lafzın çok anlamlılığı (zû vucûh) yönünden oluşmamakta, müfessirlerin şahsi müktesebatı ve/ya düşünsel temayülleri de farklı manaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Şu örnek buna ilginç bir misaldir. Ankebût Sûresi 69. âyetindeki وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ifadesi klasik tefsir geleneğinde “...hiç şüphesiz Allah iyilerle beraberdir, Allah’ın yardımı onlarıdır” şeklinde açıklanırken²⁵ işârî tefsir geleneğinde, “mücadele ile dışını temizleyip süsleyenlerin içi, Allah tarafından aydınlatılır”

¹⁷ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 4/1355; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, ts.), 9/82-93.

¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l- Ma'rife, 2001), 294.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî-Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd, *et-Takrîb ve'l-irşâd "(es-sağîr)"* (Beirut: Müessetü'r-Risâle, 1998), 3/106.

²⁰ Şükrü Özen, “İhtilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/565-568.

²¹ Recep Demir, “Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri = The Case of Conflict in Interpretation and Preference Principles”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 1-35.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.), 1/440-441.

²³ Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527-538.

²⁴ Tefsir özelinde hilâf ve ihtilaf konusu ve çeşitleri için bk. Abdurrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995), 1-26. Ayrıca bk. Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 98-103.

²⁵ Ebû'l-Hasen Süleymân b. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1423), 3/391; Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî (Beirut: Âlemü'l-Kütub, 1988), 4/174; Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyânü an tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Rasâilü Câmîyyetün (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 21/95.

şeklinde yorumlanmıştır.²⁶ Aynı lafızdan farklı anlam çıkmasının nedeni ise âyetteki لَمَعَ kelimesinin, ana akım tefsir geleneğinde te'kid lamı ile birliklilik (müşareket) ifade eden مَعَ edatının anlamından kaynaklanırken, işârî tefsir geleneğinde mezkur kelime مَعَ يَلْمَعُ لَمَعًا mazi fiilinden aydınlatma/parlatma manası esas alınarak açıklanmıştır. Fakat görüldüğü üzere bu anlamlardan ikisi de aynı lafız farklı değerlendirilmesinden çıkmakta olup Kur'an'ın anlam bütünlüğüne de aykırı değildir.²⁷ Bu açıdan her iki yorum bir tenevvü' ihtilafıdır.

1.1. Tenevvü' ve Tezâd İhtilafı

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e, takriben 23 yıl süren bir zaman zarfında indirilmiştir. Kur'an'a muhatap olan müslümanlar bazı âyetleri anlarken bazılarını da anlayamamış ve âyetin delalet ettiği manayı Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Fakat bu süreç içinde Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'in tamamını ve bütün manalarını tefsir etmemiştir.²⁸

Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra sahabe zaman zaman bazı âyetlerin manası hakkında ihtilaf etmişlerdir.²⁹ Fakat sahabenin Kur'an âyetlerinin anlamları hakkındaki ihtilafları, sonraki dönemlerde olduğu kadar yoğun olmamıştır.³⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1915-1977), sahabenin Kur'an hakkında sonrakiler kadar ihtilafa düşmemesini çeşitli nedenlere dayandırmıştır. Ona göre sahabe, âyetin açık/genel (icmâlî) anlamı ile iktifa etmiş ve detay manalar üzerinde konuşmamışlardır. Âyetlerin iniş sürecine ve sebep-i nüzûle şahit oldukları için âyet lafızlarının tam olarak neyi ifade ettiklerini bildiklerinden ve lafızların anlamlarına hâkim olduklarından fazla ihtilaf etmemişlerdir. Ayrıca onlar, sonraki asırların daha yoğun problemi olan, yeni olaylara istinbat ve içtihatlar yoluyla yeni hükümler çıkarma sorunu ile çok fazla karşı karşıya kalmamışlardır. Bu durumlar, onlar arasında ihtilafın az çıkmasına neden olmuştur. Zehebî'ye göre, sahabe asrında tedvin sürecinin başlamaması ve tefsir olgusunun hadis rivayetleri şeklinde (şifahi) aktarılması, ihtilafların sonraki asırlara nazaran daha az olmasının bir başka nedenidir.³¹

İhtilaf olgusu ilk defa sistematik şekilde Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından "tezât hilâfî" ve "tenevvü' ihtilâfî" olarak kavramsallaştırılmıştır.³² İbn Teymiyye, selefın genelde ahkamda (fıkhî hükümlerde) ihtilaf ettiğini, tefsir ilminde ihtilaflarının ise az olduğunu ve ihtilafa konu olan şeylerin de tezâd ihtilafı olmayıp tenevvü' ihtilafı kabilinden olduğunu belirtir.³³ Ona göre selefın, tefsirde ihtilaf "zannettiği" şeyler; bazen isimlerin ve sıfatların farklı (mütenevvi) anlaşılması bazen de müsemmanın (isme konu olan şeyin) farklı yorumlanmasıdır. İbn Teymiyye, Müddessir Sûresi 51. âyette geçen فَسْوَرَةٌ kelimesinin, selefın bazıları tarafından ok/mızrak, bazıları tarafından da aslan olarak

²⁶ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kuttâb, ts.), 3/106.

²⁷ Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/34 (2011), 129-147.

²⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/42.

²⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/46.

³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/73.

³¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/73.

³² Ferruh Kahraman, "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilafı Ayırımının Yetersizliği", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/24 (Ocak 2013), 85-107.

³³ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fi usûli't-tefsîr* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980), 11-12.

anlaşılmasını tenevvü' ihtilafına örnek olarak zikreder.³⁴

Bu örnekte görüldüğü üzere, tenevvü' ihtilafında, tercih edilen alternatif görüş, özelde Kur'an'ın genelde dinin ruhuna aykırı değildir. Tenevvü ihtilafının tezâd ihtilafına ihtilaf ettiği en keskin ayırım da bu noktadır. İnceleme konusu yapmış olduğumuz Furkân Sûresi 43. âyetinde de hevâ kelimesinin tehir edilmesinden kaynaklanan bir tenevvü' ihtilafı söz konusudur.³⁵ Konunun anlaşılması açısından kısaca hevâ kelimesinin lügat ve terim anlamlarını da vermek yerinde olacaktır.

1.2. Hevâ Kelimesinin Anlam Çerçevesi

Hevâ هَوَى kelimesi هَوَى-يَهْوَى-هَوًى “heviye-yehvâ-heven” fiilinden mastar/isim olup; “meyletmek, yönelmek, sevmek ve arzulamak” manalarına gelir.³⁶ Aynı harflerden müteşekkil olan fakat ikinci bab هَوًى-يَهْوَى-هَوًى “hevâ-yehvâ-heviyyen/hüviyyen” fiilinden gelen ve memdûd formda olan هَوًى mastarı ise “boşluk” manasına gelir.³⁷ Arap dilinde “nefsin yönelimi” için maksûr form هَوًى; “hava, boşluk” kastedildiğinde ise memdûd form هَوًى kullanılır denmiştir.³⁸ *Lisânü'l-Arab'da*, هَوًى kelimesinin, atmosferdeki hava anlamına geldiği söylenmiştir.³⁹ Fakat nefsin yönelimi, arzusu anlamındaki maksûr form هَوًى ile atmosferdeki hava/boşluk anlamındaki memdûd form هَوًى kelimeleri arasında anlam ilişkisi olduğu, boşluk/hava manasındaki memdûd mastarın “aklını kullanmayan/akılsız kişi/akıl bakımından boş” manasında kullanıldığı da belirtilmiştir.⁴⁰ Hevânın bir diğer anlamı da “iki şey arasındaki mesafe olup, evin temeli ile çatısı ve kuyunun dibi ile en yukarısı” arasındaki mesafe için kullanılmıştır.⁴¹ Bu anlam, kelimenin iki uç arasında düzensiz, ilkesiz ve rastgele gidiş geliş manasında kararsızlığa işaret olarak yorumlanabilir. Hevânın, şuursuz/bilinçsiz takip/taklit anlamı da mevcut olup وَحَاوَى الْقَوْمَ مِنَ الْمَهْوَاةِ ifadesi, “kavim ardı sıra, birbirini takip ederek yüksekte/uçurumdan atladı, düştü” anlamına gelmektedir.⁴² Düşme, batma anlamında kullanımı, Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmekte olup helak edilen bir kavmin akıbeti için وَالْمُؤْتَنِكَةَ أَهْوَى “altı üstüne gelen şehirler” olarak zikredilmiştir.⁴³ Nefsin yönelmesi ve meyletmesi manasında Hz. İbrâhim'in bir duasında fiil-i muzari تَهْوَى kalıbında geçen hevâ kelimesi⁴⁴ bu yönüyle kuvvetli arzu, dilek manasını da taşımaktadır.⁴⁵ Zira dâimiler hevâyı, “insanın bir şeye olan sevgisi ve o sevginin kişinin benliğine hâkim olması” anlamında da tanımlamışlardır.⁴⁶ Bu sevgi, arzu (hevâ), kişinin aklını ve düşünme melekelerini yok ettiği zaman دَهَبَتْ بِهَوَاهِ وَعَقْلَهُ “hevâsı onun aklını aldı, götürdü, yok etti” denmiştir.⁴⁷ Bu sebeple şeytanın iğvasına uyup kendisine hiçbir yararı veya zararı

³⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 17.

³⁵ Araştırma konusu yapmış olduğumuz âyetin anlam olarak bir benzeri el-Câsiye sûresinde de geçmekte olup söz konusu âyette de müşriklere aynı eleştiri yöneltilmiştir. bk. el-Câsiye 45/23.

³⁶ el-Ferâhîdî, *Ayn*, 4/105.

³⁷ el-Ferâhîdî, *Ayn*, 4/104.

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 1/251.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/370.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/370.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/370.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/370.

⁴³ en-Necm 53/53.

⁴⁴ İbrâhîm 14/37.

⁴⁵ Bu manada kullanım için bir başka örnek için bk. el-Bakara 2/87.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/372.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/373.

dokunmayacak putlara tapan kimse, Kur'ân-ı Kerîm'de اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ "şeytanın saptırıp hevâya, boşluğa, akılsızlığa sevk ettiği"⁴⁸ kişi olarak betimlenmiştir. Bir şeye duyulan sevgi, arzu (şehvet) anlamına gelen hevâ, önceleri makbul ya da merdud hevâ olarak tasnif edilirken sonraları olumsuz anlamı ile öne çıkmıştır.⁴⁹ Hevâ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de isim, fiil ve çoğul formları da dahil olmak üzere 38 yerde zikredilmiştir.⁵⁰

Terim olarak hevâ; "doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere meyleden nefis" olarak tanımlanmıştır.⁵¹ "Cahiliye döneminde genellikle 'nefsin tutkusu' manasında iyi yahut kötü her türlü istek ve arzu için kullanılırken"⁵², Kur'ân-ı Kerîm'de hem tekil hem de çoğul kullanımların hepsinde olumsuz anlamda kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de çoğunlukla uyulmaması gereken⁵³ nefsi his olarak tanımlanan hevâ, uyulduğu zaman kişiyi ve toplumu⁵⁴ hatta yerleri ve gökleri helake sevk edecek kötülük kaynağı olarak belirtilmiştir.⁵⁵ Hevâ olgusunun insan benliği üzerindeki bu güçlü etkisinden dolayı insanı dalalete sevk eden başlıca neden olduğu ileri sürülmüş ve hevânın, "hakikatten beyan olunan bilginin zıddı" olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶

2. Furkân 25/43. Âyetin Türkçe Meâllerdeki Çevirisi

Günümüz itibari ile Türkçe yapılmış iki yüzden fazla meâl bulunmaktadır. Dolayısıyla bir makale çalışmasında bu meâllerin tamamının bir âyet hakkındaki çevirisini/yorumunu aktarmak makalenin hacmi düşünüldüğünde mümkün gözükmemektedir. Fakat www.kuranmeali.com web sayfasında bulunan meâllere bakıldığı zaman meâl müelliflerinin مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ ifadesini şu ifadelerle çevirdikleri görülmektedir.

"Gördün mü dileğini mabut yapanı"? (A. Gölpınarlı), "Kendi istek ve tutkularını (nefsi hevâsını) ilâh edinen(ler)i gördün mü"? (Abdullah-Ahmet Akgül), "İstek ve arzularını kendisine ilâh edinen kimseyi gördün mü"? (A. Parlıyan), "Şahsî arzu ve ihtiraslarını kendisine tanrı haline getiren kimseyi görüyor musun"? (A. Tekin), "Arzularını kendine ilâh edinmiş olanı gördün mü"? (A. Varol), "Kendi istek ve tutkularını (hevâsını) ilâh edineni gördün mü"? (A. Bulaç), "(Ey Rasûlüm) gördün mü, o nefis arzusunu ilâh edineni"? (A.F. Yavuz), "Hevâ ve hevesini kendisine ilâh edineni görmedin mi"? (B. Sağlam), "Nefsinin arzusunu tanrı edineni gördün mü"? (B. Bayraklı), "Kendi havasını, Tanrı edinen birisini görmedin mi"? (B. Atalay), "Hevâ ve hevesini tanrı edinen kimseyi gördün mü"? (C. Külünkoğlu), "Ne zan idiyorsun? Kendi heveslerini Allah ittihâz idenlerin vekîli mi olacaksın"? (C. Said), "Hevesini kendine tanrı edineni gördün mü"? (DİB eski), "Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü"? (DİB yeni), "Bayağı arzularını tanrılaştıran kişiyi gördün mü"? (DİB Kur'an Yolu), "Kötü duygularını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü"? (Diyanet Vakfı), "Egosunu tanrı edinen kişiyi gördün mü"? (E. Yüksel), "Kötü duygularını kendisine tanrı edinen kimseyi

⁴⁸ el-En'âm 6/71.

⁴⁹ Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l ulûm*, ed. Alî Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1745.

⁵⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 830-831.

⁵¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 849; Mustafa Çağrıncı, "Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/274-276.

⁵² Çağrıncı, "Hevâ", 17/274-276.

⁵³ en-Nisâ 4/135; es-Sad 38/26; el-Mâide 5/48, 49, 77; el-En'âm 6/150; eş-Şûrâ 42/15; el-Câsiye 45/18.

⁵⁴ el-Bakara 2/120, 145; el-En'âm 6/119; er-Ra'd 13/37; el-Kasas 28/50; Muhammed 47/14, 16; el-Kamer 54/3.

⁵⁵ el-Mü'minûn 23/71.

⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 224.

gördün mü"? (Elmalılı sad.), "Hevâsını (nefsânî arzularını) ilâh edineni gördün mü"? (E. Demiryent), "Hevâsını ilâh edinen kimseyi görüyorsun"! (E. Aktaş), "Gördün mü o hevâ (ve hevesini) Tanrı edinen kimseyi"? (H. B. Çantay), "Hevâsını (nefsânî arzularını) kendisine ilâh edinen kimseyi gördün mü"? (H. Neşriyat), "Kendi arzularını ilâh edineni gördün mü"? (İ. Yorulmaz), "Sen dürtüsünü kendine tanrı edinen kimseyi görmedin mi"? (İ. H. Baltacıoğlu), "Hevesini mâbut edinen kimseyi görüp bildin mi"? (İ. H. İzmirli), "Arzu ve heveslerini [hevâ] kendine tanrı edineni gördün mü"? (İ. Yakıt), "Kendi istek ve tutkularını (hevâsını) ilâh edineni gördün mü"? (K. Çelik), "Arzu ve tutkularını kendisine ilâh edinen kimseyi gördün mü? Zevklerini, çıkarlarını, ihtirâslarını hayatın biricik ölçüsü hâline getirerek bunları kendisine tanrı edinen kimsenin ne kadar zavallı ne kadar aşağılık hale geldiğini görüyorsun, değil mi"? (M. Kısa), "Gördün mü, kendi hevâsını kendi ilâhı edinen kimseyi"? (M. Özdemir), "Kendi duygu ve düşüncelerini tabulaştırana bak"! (M. Çakır), "Arzularını heveslerini kendine ilâh edineni gördün mü"? (M. Çoban), "Arzusunu ilâhı edineni gördün mü"? (M. Okuyan), "Sen hiç kendi hevâ ve heveslerini tanrılaştıran [birin]li düşündün mü"? (M. Esed), "Arzu ve heveslerini ilâh edinen şu kimseyi görüyorsun değil mi"? (M. Çavdar), "Tanrısı olarak hevâî arzularını benimseyen kimsenin durumunu göz önüne getirsene bir"! (M. İslamoğlu), "(Ey Muhammed) hevâ ve hevesini ilâh edinen, o kimseyi gördün mü"? (O. Kuntman), "Kendi nefsinin arzusunu ilâh edineni gördün mü"? (O. Fırat), "Gördün mü o hevâsını mabut ittihaz eden"? (Ö. N. Bilmen), "Baksana şu kendi hevâ ve heveslerini tanrı edinen kimseye"! (S. Yıldırım), "Arzusunu tanrı edinen kimseyi gördün mü"? (S. Ateş), "Hevâsını ma'bûd ittihaz eden kimseyi görmedin mi"? (S. Tefvik), "Kendi arzusunu kendine ilâh yapanı gördün mü"? (S. Vakfı), "Arzularını ilâh edinen kimseyi gördün mü"? (Ş. Piriş), "Heveslerini tanrı edinen kimseyi gördün mü"? (Ü. Şimşek), "İğreti arzusunu ilâh edinen kişiyi gördün mü"? (Y. N. Öztürk).⁵⁷

Görüldüğü üzere yukarıda meâllerini aktardığımız 43 meâlin hepsi, Furkân 43. âyeti, "hevâyı ilâh edinmek" merkezinde çevirmişlerdir. Matbu olarak başvurduğumuz meâllerden. Mustafa Öztürk'ün çevirisi de aynı mefhumda olup, "[Ey Peygamber!] Hevâ ve hevesini, boş arzu ve isteklerini kendisine ilâh/tanrı edinen kimseyi görüyorsun değil mi?! biçimindedir.⁵⁸ Tefhîmu'l-Kur'ân tefsirini Türkçeye çeviren heyet de âyeti; "Kendi istek ve tutkularını (hevâsını) ilâh edineni gördün mü"?⁵⁹ şeklinde tercüme etmiştir.

Ulaşabildiğimiz Türkçe Kur'an meâlleri içerisinde âyete farklı anlam veren iki meâl müellifi tespit edebildik. Bu müelliflerden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) âyeti, "Gördün mü o ilâhını hevâsı ittihaz eden? anlamında çevirmiştir. Fakat yukarıda gösterildiği üzere Elmalılı'nın bu çevirisi, meâlin sadeleştirme çalışmasında anlam dönüşümüne uğramıştır. Yani meâli sadeleştirenler, müfessirin takdir ettiği meâli dönüştürmüşlerdir.

Âyeti "ilâhı hevâ etmek" anlamında çeviren bir başka meâl müellifi ise Mehmet Türk'tür. Müellif âyeti, "O ilâhını, keyfine göre tanımlayan adamı gördün mü? şeklinde çevirmiştir. Mehmet Türk, âyet meâline vermiş olduğu dipnotta, âyeti, "arzularını/hevâsını ilâh edinen" şeklinde çevirmemesinin gerekçesini şöyle izah etmiştir:

"Bu bölümün "arzularını ilâh edinen" şeklinde tercüme edilmeyip de (O ilâhını, keyfine göre

⁵⁷ Türkçe Kur'an Mealleri (Kur'an Mealleri), "Furkân Sûresi 43. Âyet" (Erişim 24 Mayıs 2024)

⁵⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 411.

⁵⁹ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/590.

tanımlayan adamı gördün mü?) şekilde tercüme edilmesinin sebebi (الَّذِي) fiilinin birinci mef'ulünün (الله), ikinci mef'ulünün ise (هَوَاهُ) olmasıdır. Kanaatimizce bu şekildeki tercüme daha doğrudur ve kapsamlıdır."⁶⁰

Müellif ilgili dipnotta devamla; “*Bunlar; dini, insanın sadece keyif ve zevkinden ibaret görüp, gönülleri neyi isterse, ona taparlar...*” açıklamasında bulunmuş⁶¹ ve âyetteki “*ilâhı hevâ edinmek*” manasına işaret etmiştir. Mehmet Okuyan da ilgili âyetin meâline düştüğü dipnotta, âyetin, “*ilâhını arzusu edineni gördün mü*” şeklinde de yorumlanabileceğini ifade etmiştir.⁶²

3. Klasik ve Modern Dönem Tefsirlerinin Âyet Yaklaşımları

Tefsirde tenevvü' ihtilafı bağlamında inceleme konusu yapmış olduğumuz âyet, tefsir literatüründe genel olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Âyetin iki farklı şekilde anlaşılmasına etki eden faktör, âyet ibaresinin tertibindeki takdim-tehir meselesidir. Arap dilinde Kur'an'ın nüzülü öncesinde de çokça kullanılan⁶³ edebî üsluplardan birisi olan takdim-tehir üslubu, Kur'an-ı Kerim'de de sıkça kullanılmıştır.⁶⁴ Birçok uygulama nedeni ve biçimi olan takdim-tehir, “*cümle dizini içinde sonra getirilmesi gereken bir lafız herhangi bir sebepten ötürü öne almak, tehir ise; önce gelmesi gereken bir kelimeyi bir gerekçeye binaen sonraya bırakmaktır.*”⁶⁵ Arapçada birçok gerekçe ile kullanılan takdim-tehir üslubunun en yaygın uygulanma sebebi, takdim-tehire konu olan lafzın veya olgunun önemine dikkat çekmektir. Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an* isimli muhalled eserinde, takdim ve tehirin birçok hikmetinden bahseder ve Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarının mana ve olgu üzerindeki etkilerini örneklendirir.⁶⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) de takdim ve tehirin farklı gerekçelerini tadat ettikten sonra bu üslubun, insan kalbine ve zihnine verdiği edebî güzelliklere temas eder.⁶⁷

Furkân Sûresi 43. âyet, *أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا* gramatik tertip olarak şu manaya gelmektedir. “*Gördün mü o ilâhını hevâsi ittihaz edeni? Artık ona sen mi vekil olacaksın? Elmalılı merhumun bu şekilde çevirdiği âyet, müfessirler tarafından farklı anlamlarda yorumlanmıştır. Müfessirleri âyetin anlamı hakkında farklı yorumlara sevk eden temel amilin mefulerin takdim ve tehiri ile ilgili olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Mushaf tertibinde görüldüğü üzere إِلَهُهُ “ilâhehû” kelimesi, اتَّخَذَ “ittehaze” fiilinin birinci mefulü olup ikinci meful ise هَوَاهُ “hevâhu” kelimesidir.*⁶⁸ Bu ifadeden kastedilen şey, “hevânın, taptığı ilâhı ikame etmesi/belirlemesi/onu istediği zaman edinmesi, reddetmesi veya değersizleştirilmesi gibi manalara gelmektedir.”⁶⁹ Buna göre hevâ tapınılan şey değil, taptığı şeyi belirleyen ve oluşturan

⁶⁰ Türkçe Kur'an Mealleri (Kur'an Mealleri), “Furkân Sûresi 43. Âyet” (Erişim 24 Mayıs 2024)

⁶¹ Türkçe Kur'an Mealleri (Kur'an Mealleri), “Furkân Sûresi 43. Âyet” (Erişim 25 Mayıs 2024)

⁶² Türkçe Kur'an Mealleri (Kur'an Mealleri), “Furkân Sûresi 43. Âyet” (Erişim 11 Aralık 2024)

⁶³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an ve meânihî*, ed. Hüseyin el-Kutlî (Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, ts.), 476.

⁶⁴ Ahmet Tekin, “Kur'an'da Takdim-Tehir'in Gerekçeleri”, *Batman Akademi Dergisi [Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi] I/1* (2017), 30-44.

⁶⁵ Tekin, “Kur'an'da Takdim-Tehir'in Gerekçeleri”, 30-44.

⁶⁶ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetu li'l-Küttâb, 1974), 3/40.

⁶⁷ Ebü Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyyeti İsa el-Bâbî ve Şürekâühû, 1957), 3/233.

⁶⁸ Yâsîn Câsim el-Mühaymid, *el-İ'râbü'l-mühîd min tefsiri'l-bahri'l-mühîd* (b.y.: y.y., ts.), 7/71.

⁶⁹ Mühaymid, *el-İ'râbü'l-mühîd*, 7/71.

şeydir. “Hevâya tapmak” ile “hevânın taptığını belirlemesi” arasında şöyle bir fark ortaya çıkmaktadır. Birincisinde insan hevâsına tapmaktadır. Bu kötü bir şeydir. Ama ikincisinde insanın neye tapacağına/ilâhına, onun hevâsı/egosu karar vermekte ve kişi taptığı şey (ilâh/put) üzerinde tam bir hakimiyet kurmaktadır. Bu durum hevâya tapmaktan daha şedid bir vaziyet arz etmektedir. Zira kendi ilâhını bile yöneten, düzenleyen ve seçen bir insanın egosu daha tehlikeli bir hal arz etmektedir.

Bazı dilcilere göre ise, ^{هَوَىٰ} “ilâhehû” kelimesi, ikinci meful konumundadır ve takaddüm etmiştir. Bu görüşe göre ^{هَوَىٰ} “hevâhu” kelimesi birinci meful olup tehir edilmiştir.⁷⁰ Bu tertibe göre anlam, “hevâsını ilâh edineni gördün mü? şeklinde olmaktadır. Türkçe meâllerin ekseriyetle tercih ettiği bu anlam, müfessirlerin birçoğu tarafından da tercih edilmekle birlikte yukarıda kısmen izah ettiğimiz birinci anlamı da tercih eden âlimlerin sayısı az değildir.

İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) âyet hakkında ayrıntılı bir bilgi vermemiş ve âyetin, “bir şeye (puta) yönelen (هوى شيتا) ve ona tapınan “Hâris b. Kays es-Sehmî isimli bir şahsı işaret ettiğini aktarmakla yetinmiştir. Âyetteki, “sen ona vekil mi olacaksın” ifadesinin ise “dilediğini yapan kimseyi” zorla mı hidayete erdireceksin anlamına geldiğini ifade eden Mukâtil, tapınılan şeyin ne olduğuna dair bir açıklamada bulunmamıştır.⁷¹ Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/816), Hasan el-Basrî’den (ö. 110/728) nakledilen bir görüşe göre âyetin, hevâsının peşine takılan veya dilediği şeyi yapan münafıktan bahsetmektedir⁷² şeklinde açıklanmıştır. Fakat Furkân Sûresi münafık popülasyonunun nerdeyse hiç olmadığı Mekke döneminde inmiştir. Rivayet bu yönüyle tartışmalıdır. Yahyâ, kendi görüşü olarak bu âyetin müşriklerle ilgili olduğunu belirtmiştir.⁷³

Taberî (ö.310/923); hevâ kelimesini şehvet olarak açıklamış ve bu şehvetin kişiye istediği şeyi mâbud olarak tercih etme alanı açtığını söyledikten sonra müşriklerden bir adamın bir taşa ibadet ettiğini fakat o taştan daha güzel bir taş gördüğü zaman tapındığı taşı atıp yeni taşı put edindiğini ve bunu dilediği kadar yaptığını yani kendi arzusu için istediği ilâhı/putu seçtiğini söylemiştir.⁷⁴ Taberî, kişinin dilediği şeye tapmasını ve taptığını değiştirmesini hevânın ilâhlaştırılması olarak açıklamıştır. Zeccâc da (ö. 311/923) âyetin, istediği taş/puta tapan müşriklerle ilgili olduğunu söylemiş ve bunu yapan kişinin aslında hevâsına kulluk ettiğini ve bu davranışlarının akıbetini düşünmeyen kimseler olduklarını ifade etmiştir.⁷⁵

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetin iki şekilde anlaşıldığından bahsetmiştir. Birinci görüşe göre âyet, “müşriklerin görünüş ve biçimini beğendikleri taşlar veya başka şeylerden ilâhlar edinmeleri ve daha güzel bir taş buldukları zaman taptıkları taşı bırakıp beğendikleri taş kulluk etmeleri” anlamına gelmektedir. İkinci görüşe göre ise hiçbir ilke ve sınır belirlemeden canlarının istediği şeye uluhiyet özelliği vermeleridir.”⁷⁶ Mâtürîdî’nin aktarmış olduğu bu ikinci görüş, âyetin gramatik dizilimine denk

⁷⁰ Ahmed Abîd ed-De’âs, *Îrâbü’l-Kur’ân’il-Kerîm* (Dimeşk: Dâru’l-Münîr ve Dâru’l-Fârâbî, ts.), 2/372.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/236.

⁷² Yahyâ b. Sellâm Kayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelbî (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2004), 1/483.

⁷³ Kayravânî, *Tefsîru Yahyâ*, 1/483.

⁷⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili’ âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekketü’l-Mükerreme: Dâru’t-Terbiyyeti ve’t-Türâs, ts.), 19/274.

⁷⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/69.

⁷⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2007), 8/28.

düşen anlamdır. Zira bu görüş, kişinin hevâsının ilâhını belirlemesine işaret etmektedir. Müfessir, kendi görüşü olarak bu ifadenin, ulûhiyyeti ve rubûbiyyeti kesin olan Allah'ı terk edip haklarında hiçbir delil olmayan ilâhlara kulluk etmek manasında olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî, müşriklerin hiçbir delile dayanmadan putlar edinmelerinin ve onlara kulluk yapmalarının tek manasının, hevâya kulluk anlamına geldiğini de söylemiştir.⁷⁷ Yani Mâtürîdî'ye göre anlam, görünüşte puta tapan insanların aslında hevâlarına taptıkları manasındadır. Müfessir bu yorumları ile iki mananın da mümkün olduğuna işaret etmektedir.

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ise âyetin, "herhangi bir delile ve burhana dayanmadan arzuladığı şeyi ilâh yapmak" anlamına geldiğini söylemiştir.⁷⁸ Kanaatimize göre müfessir, bu yorumu ile hevânın ilâh olmasını değil, tapınılan ilahların hevâ edinilmesini kastetmiş gözükmektedir. Çünkü kişinin, istediği şeyi ilâhı yapabilmesi, istemediği şeyi ise ilâhlık statüsünden indirmesi onun ilâhı üzerine tam bir otorite kurduğu yani onu berhava ettiği manasına gelmektedir. Nitekim putlarına karşı çok saygılı olan Arapların, işlerine gelmediği zaman onlara karşı hurçınlaştığı, hakaret ettiği ve hatta fiili saldırıda bulunduğu bildirilmiştir. *Kitâbu'l-Esnâm'ın* müellifi İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) aktardığı bir olay, müşrik Arapların şahsi çıkarlarına aykırı düştüğü zaman putlarına bile saygılarının olmadığını göstermektedir. Rivayete göre cahiliye Araplarının en ünlü şairlerinden İmruülkays b. Hucr, Esed oğulları tarafından öldürülen babasının intikamını almak için Zülhalasa putunun onayını almak üzere gelir. Putun huzurunda intikam izni için üç kere fal oku çeken şair, üçünde de "hayır" kelimesi çıkınca çok öfkelenir, fal oklarını kırar, okları Zülhalasa putunun yüzüne fırlatır ve "babanın cinsel organını ısrasın. Eğer senin baban öldürülmüş olsaydı beni engellemezdin" der. Sonra inançlarına göre çok önemli olan fal oklarının (putunun) kararını dinlemez ve Benî Esed'e saldırarak babasının intikamını alır.⁷⁹ Bu olay, çöl ikliminin aşırı özgür ve kayıtsız ortamında yaşayan müşrik Arapların, çıkarlarına ters düştüğü zaman tanrılarına bile kafa tutabileceğini gösteren bir örnektir. Furkân 43. âyetinin anlamı bu noktadan düşünüldüğü zaman, insan egosunun yeri geldiği zaman tapındığı şeyi bile hevâ edebileceği/değersizleştirebileceği anlaşılmaktadır. Bu mana bir yönüyle insan hevâsının/egosunun gücünü gösterirken diğer yönüyle âyetin mushaf tertibindeki "ilâhını hevâ etmek" manasına da işaret etmektedir denilebilir. Zira hevâ kavramının lugavî anlamının incelendiği bölümde de ifade edildiği gibi kavram sadece nefis ve ego anlamına gelmemektedir. Kavramın bir anlamı da boşluk manasına gelmektedir ve bu anlam esas alınır ise âyette müşriklerin putlarını/ilahlarını menfaatlerine aykırı düştüğü zaman nasıl değersizleştirdiklerine işaret edilmektedir. Çıkarına ters düştüğü zaman kendi putunu/kutsalını bile değersizleştiren insanın da ne kadar tehlikeli bir varlık olacağı aşikardır. Bu sebeple ilgili âyetin hemen ardındaki âyette bu insanların hiçbir şeye kulak vermediği ve asla düşünmediği eleştiri konusu yapılmış, böyle kimselerin hayvan gibi hatta gidişat bakımından onlardan da aşağı olduğuna dikkat çekilmiştir.⁸⁰

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/29.

⁷⁸ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümeli'n min fümûni 'ulûmih*, ed. Mecmûatü Rasâilü Câmiiyyetü bikülliyetü't-dirâsâti'l-ulyâ ve'l-bahsi'l-ilmiyyi- Câmîatü'ş-Şârîka (Mecmûatü bühûsü'l-kitâbi ve's-sünne, 2008), 8/5228.

⁷⁹ Ebü'l-Münzîr Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Bâşâ (Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Misriyye, 2000), 47.

⁸⁰ el-Furkân 25/44.

Zemahşerî (ö. 538/ 1144), Kim hevâsına itaat eder, hiçbir delil ve burhanı dikkate almadan herhangi bir şeyi ilâh kabul ederse dininde hevâya uymuş olur ve bu da hevâya kulluk ve onu ilâh edinme manasına gelir demiştir.⁸¹ Zemahşerî'ye göre âyetteki "ilâh" kelimesi önemine binaen (inayet için) hevâ kelimesinden önce zikredilmiştir. Yani ona göre ifade اتَّخَذَ هَوَاهُ إِلَهًا "hevâsını ilâh edindi" şeklindedir. Fakat ilâh kelimesi ile hevâ kelimesi takdim tehir yapılmıştır. Müfessir İbn Arafe (ö. 803/1401), Zemahşerî'nin bu yorumuna karşı çıkmış ve hevâ kelimesinin terkipteki sübutu sebebi ile burada takdim tehir olmadığını söylemiş ve ifadenin takdim tehir yöntemi ile yorumlanması ve "hevâsını ilâh edindi" şeklinde anlaşılmasının hatalı olduğunu belirtmiştir. İbn Arafe'ye, Zemahşerî'nin, "hevâsı ona hâkim oldu yani hevâsı ilâhı oldu" sözü hatırlatılınca o, doğrusunun kendi görüşü olduğunu söylemiştir.⁸² Ebüssuûd (ö. 982/1574) da Zemahşerî gibi düşünmüş ve "ittehaze" fiilinin ikinci mefulü olan "ilâhen" kelimesinin itina için "hevâ" kelimesine takdim edildiğini ifade etmiştir. Müfessir, bunun aksini düşünenin yani "ilâhını hevâsı yapan" anlamını kastedenin hata yapacağını ifade etmiştir. İfadenin bu şekilde gelmesinin sebebi olarak da hiçbir delile ve burhana bakmadan müşriklerin arzularına göre ilâh edinmesinin karmaşıklığını ifade etmek için olduğunu söylemiştir.⁸³

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), müşriklerin had safhaya varan cehaletleri, hiçbir delile kulak asmamaları ve sadece atalarından gördüklerini taklit etme özelliklerinden dolayı ilâhlarını hevâ konusu edindiklerini ve hevâları onları nereye sürüklerse ona boyun eğdiklerini söyleyerek âyetin, ilâhı hevâ konusu edinmek manasına geldiğini söylemiştir. Râzî'ye göre اتَّخَذَ هَوَاهُ إِلَهًا "hevâsını ilâh edindi" şeklindeki görüş, hasır ifade etmesi sebebiyle zayıf bir görüştür. Âyet bu şekilde anlaşılırsa sadece hevânın ilâh edinilmesi manası çıkar demiştir.⁸⁴

Kurtûbî (ö. 671/1273), Arapların bir şeyi arzuladığı vakit ona yönelip onu ilâhı kıldığını fakat sonra ondan daha güzelini bulduğu zaman önceki putunu bırakıp yeni putuna yöneldiğini aktarmış ve bu davranışın ilâhı hevâ konusu edinmek anlamına geldiğini söylemiştir. Müfessir, İbn Abbâs'ın; "hevâ, Allah'ın dışında tapılan bir ilâhtır" görüşünü de zikretmiş ve hevâya itaatın onu ilâh edinmek anlamına da geleceğini ifade ederek âyetle ilgili iki anlamın da müsavi olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Beyzâvî (ö. 685/1286) de âyette takdim tehir olduğunu ifade etmiş ve âyetin anlamının "hevânın ilâh edinilmesi" manasında olduğunu söylemiştir. Çünkü o kimse, hevâsına itaat etmekte, hiçbir hüccete kulak vermeden ve hiçbir delile bakmadan dinini hevâya itaat üzere inşa etmektedir.⁸⁶ Bu da hevâya tapınmak anlamına gelmektedir.

Dilci müfessirlerden Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), âyetteki ilâh kelimesinin birinci,

⁸¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnî's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/282.

⁸² Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *Tefsîru İbn Arafe*, ed. Celâl el-Asyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2008), 3/234.

⁸³ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/221.

⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 24/463.

⁸⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Misriyye, 1964), 13/35.

⁸⁶ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl (Tefsîrü'l-Beyzâvî)*, ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 4/125.

hevâ kelimesinin ikinci meful olduğunu belirtmiş ve ifadenin anlamının “hevânın taptığı şeyi ikame etmesi, belirlemesi manasında olduğunu söylemiştir. Endelûsî’ye göre, hevâ kelimesinin başına câr في “fî” takdir edilirse o zaman anlam; “o hevâsından başka ilâh edinmez” manasına gelir. Müfessir, Medine ehlinde bazı kârihlerin âyeti, مَنْ اتَّخَذَ إِلَهًا “ilâhlar edinen kimse...” şeklinde çoğul ve tenvinli biçiminde okuduklarını, “âliheten” kelimesini takdim ettiklerini belirtmiş ve bu kıraate göre âyetin; “kişinin hevâsını birçok yönden ilâh edindiği ve hepsinin hevâsından oluşturulmuş farklı ilâhlar” manasında olduğunu belirtmiştir.⁸⁷ Müfessir bir başka kıraat olarak “ilâhehû” kelimesinin لِإِلَهِ “ilâhетен” biçiminde takdim edilerek okunduğunu ve bu anlamın da “hevâsını ilâh/mabut edindi” manasında olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

Burhânüddîn el-Bikâî’ye (ö. 885/1480) göre, müşrikler, ilâhlarını hevâlarının mevkisine indirerek küçümseyen insanlardır. Onlar ilâhlarına yaptıkları bu muamele ile aslında onlara değil nefislerine taptıklarını göstermektedirler.⁸⁹ Bikâî, âyetin resmi musfahtaki dizilimine göre mana vermiş ve hevânın ilâhını edinmesini, kabul etmesini veya değiştirmesini aşağılama olarak açıklamıştır. Fakat bunu yapan hevânın da ilâhlaştırıldığını söyleyerek her iki dizilimin manasını göstermiştir. Çağdaş müfessirlerden el-Hicâzî (ö. 1972), Bikâî’nin yorumuna benzer şekilde âyetteki ifadenin, “ilâhları hevâ kılınması anlamına geldiğini fakat bunun da sonuçta hevânın ilâhlaştırılması manasında olduğunu söylemiştir.⁹⁰

Âlûsî (ö. 1270/1854), âyetteki “ittehaze” fiilinin iki meful aldığını belirttikten sonra, birinci mefulün هُوَ “hevâhu”, ikinci mefulün ise إِلَهُ “ilâhehû” kelimesi olduğunu söylemiş ve Zemahşerî gibi müfessirlerin de işaret ettiği takdim tehire dikkat çekmiştir. Âlûsî, mefullerin takdim tehir yapılmasının gerekçesi olarak, âyetin odak manasının “ilâh” kelimesi üzerinde yoğunlaşması olduğunu belirtmiştir. Müfessir, âyetin başındaki taaccüp ifadesinin, “sen nefsi için ilâh edineni gördün mü” anlamına geldiğini ifade etmiş ve bu sebeple esasta ikinci meful olan ilâh kelimesinin takdim ettirildiğini söylemiştir.⁹¹

Çağdaş müfessirlerden Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973), âyetteki takdim ve tehirlere ilgili olarak, eğer iki mefulun anlamında bir karışıklık olmaz ve hangi mefulde değişiklik meydana geldiği anlaşılmasa veya takdim halinde elde edilen manayla normal tertip halindeki mana arasında mütekellimin muradı açısından bir fark olmazsa mefullerin yer değiştirmesine gerek yoktur demiştir. Müfessir, mushaftaki tertibe göre anlamın, “ilâhını ibadetini yönelttiği şey, yani neyin kendisinin ilâhı olmasını istiyorsa onu kendisine ilâh kıldığı ve ona uluhiyet takdir ettiği” manasında olduğunu söylemiştir. İbn Âşûr’un bu yorumu, Taberî’nin naklettiği, beğendiği taşa tapan sonra daha güzelini bulunca onu atıp yenisine tapan rivayetine işaret etmektedir denilebilir. Müfessir, âyetteki “ilâhen” ve “hevâ” kelimelerinde takdim tehir yapmadan olduğu gibi mana verildiği zaman anlamın, “ibadet etmeye meylettiği şeyi ilâh kılma” yani hevâsının arzu ettiğini, sevdiğini ilâhlaştırma manasında olduğunu söylemiş ve âyetin bu

⁸⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Atıyye Endelûsî, *el-Bahrü’l-muhît fi’l-tefsîr*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1420), 8/110.

⁸⁸ Endelûsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 8/110.

⁸⁹ İbrahim b. Ömer b. Hasan Bikâî, *Nazmü’l-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 13/392.

⁹⁰ Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîrü’l-vâzih* (Beirut: Dâru’l-Ceylî’l-Cedîd, 1413), 2/726.

⁹¹ Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, ed. Alî Abdalbârî Atıyye (Beirut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1410), 10/24.

anlamının bağlama da daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Eğer takdim tehir yapılırsa anlamın, “kendisinin bütün davranışlarını yönlendiren hevâsına kulluk” manasına geldiğini ve teşbih-i belîğ yoluyla sanki “hevâsını ilâh gibi edindiği” anlamına geldiğini belirtmiştir. Müfessire göre ikinci anlam hem putlara tapınma hem de hevânın arzu ettiği günahları işleme manalarını ihtiva ettiği için daha kapsamlı bir zem/kınama anlamı ihtiva etmektedir.⁹²

Zühaylî (ö. 2015), ikinci meful olan “ilâhen” kelimesinin önemine binaen takdim edildiğini, asıl dizilimin اتخذ هوأ إلهآ şeklinde olduğunu ve bunun da manasının; hiçbir hüccete kulak vermeden ve delile bakmadan hevâya itaat edip dinini kendi hevâsı üzerine inşa etmek manasına geldiğini söylemiştir.⁹³ Müfessirin âyette takdim ve tehir olduğunu ifade etmesi, “hevâsını ilâh kıldı” anlamını tercih ettiğini göstermektedir.

Âyetin anlamı ile ilgili görüşlerine başvurduğumuz müfessirlerin de işaret ettiği gibi âyet genel olarak iki biçimde tefsir edilmiştir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre âyette takdim ve tehir yapılmış olup âyetin anlamı, hevânın ilah edinilmesidir. Bir kısım müfessirlere göre ise âyetin dizilimi resmi mushaftaki hat gibi olup takdim ve tehir söz konusu değildir. Onlara göre âyet, müşriklerin ilahlarına/kutsallarına yaklaşımını eleştirmektedir. Bu eleştirinin amacı da bu insanların hevâlarından edindikleri kutsallara bile saygıları yokken düşünüp gerçeğe ulaşmalarının imkansızlığı sorunudur. Nitekim devam eden âyetlerde bu kimseler davranış itibarıyla hayvanlardan bile aşağı görülmüştür.⁹⁴ Râzî gibi müfessirler, bu anlamın daha belîğ ve kapsamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat bu anlam Türkçe meâl telifatına birkaç istisna dışında hiç yansımamıştır. Mezkûr âyeti gramatik dizilime göre meâllendiren müfessir Elmalılı, âyetin yorumunda; “Hevâsını ilah ittihaz eden denilmeyip de ikinci mefulun takdim olunması kasr ifade etmek içindir ki, canının istediğinden başka kendine ilah tanımayan demektir. Böyle kimselerde hiç hak perestîşi yok, sade bir hodgamlık vardır. Kamı da hakîkî menfaati üzere değil, sırf nefsî ve indî kuru kuruntudan ibarettir. Bunlar delil, burhan, hak, hukuk saymaz, sade kendi keyf-u zevkine perestîş ederler, zevkleri kendilerinin mahz-ı felaketi olduğunu bilseler yine hakkı zevklerine feda ederler. Dini de insanın mucerred hissiyatından, yani sadece keyif ve zevkinden ibaret tanırırlar. Gönülleri neye çekerse ona taparlar, hak zevkini aramaz, Hakk’ın rızasını düşünmez, düşünmek istemezler, bilseler yine tanımazlar...”⁹⁵ diyerek yorumlamış ve müşriklerin egolarının büyüklüğüne ve keyiflerine düşkünlüğüne dikkat çekmiştir.

Sonuç

Tefsirde tenevvü’ ihtilafı, lafzın delaletinin lafza aykırı olmamak kaydıyla farklı şekillerde yorumlanması manasına gelmektedir. Bu araştırmada inceleme konusu yapılan Furkân 43. âyeti müfessirler tarafından genel manada iki vecihte yorumlanmıştır. Mezkûr âyet, bazı müfessirlere göre resmi hattaki anlama münasip olarak ilâhın hevâ edinilmesinden bahsetmektedir. Bu görüşte olan müfessirler, âyetin resmi tertibini dikkate almış ve diğer bazı müfessirlerin âyette takdim/tehir vardır

⁹² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984), 19/35.

⁹³ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr* (Dimeşk-Sûriye: Dâru'l-Fikr, 1991), 19/70.

⁹⁴ “Yoksa sen, onların büyük çoğunluğunun gerçekten senin davetine kulak verdiklerini yahut doğru dürüst düşündüklerini mi sanıyorsun? Aksine onlar, başka değil, bir hayvan sürüsü gibidirler, hatta tuttıkları yol bakımından daha da sapkındırlar.” el-Furkân 25/44.

⁹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 4/306.

görüşüne katılmamışlardır. Bu müfessirlere göre âyet, ilâhın hevâ edilmesinden bahsetmektedir. Onlara göre bu ifadenin manası, müşriklerin istediği şeye ilâh vasfını vermesi ve taptığı ilâhları değiştirerek ilâhlar üzerinde bir nevi hakimiyet kurmak anlamına gelmektedir. İkinci görüşte olan müfessirlere göre ise âyette takdim/tehir söz konusu olup âyet, hevânın ilâh edinilmesinden bahsetmektedir. Bu görüşte olan müfessirler, arzu ve keyiflerine tapınan insanların esasta hevâlarına taptıklarını ifade etmişlerdir. Onlara göre bu durum hevâyâ tapmak manasına gelmektedir. Bu görüşte olan müfessirler, yorumlarını, âyetteki takdim ve tehir mevcudiyeti üzerine inşa etmişlerdir. Onlara göre âyetin olması gereken dizilimi hevânın birinci meful olması şeklindedir. Fakat ilâh kelimesi öneminden dolayı takdim edilmiş ve mana ilâhı hevâ etmek gibi anlaşılmıştır. Fakat âyet, hevânın ilâh edinilmesinden bahsederek kişinin hevâyâ tapmasını eleştirmektedir.

Müfessirlerin âyetin anlamı hakkındaki bu iki temel görüşü, Türkçe Kur'an meâli çalışmalarına tam olarak yansımamıştır. Zira Türkçe meâller kahir ekseriyetle ikinci görüşü esas almış ve âyetin hevâyı ilâh edinmek manasını kastettiğini düşünerek çeviri yapmışlardır. Bu çeviri tercihleri müfessirlerin yaklaşımlarından kaynaklandığı gibi âyetin meşhur anlamını almak/aktarmak alışkanlığından da kaynaklanabilir.

Çalışmada elde edilen sonuca göre, bu âyet, her iki anlama da açık olmakla birlikte, esas olarak hevânın ilâh edinilmesinden değil ilâhın hevâ edilmesinden bahsetmektedir. Zira âyetin resmi imlasında da görüleceği üzere kelimelerin resmi tertibi bu şekildedir. Ayrıca Râzî'nin de belirttiği gibi hevânın ilâh edinilmesi hasr ifade etmekte ve âyetin anlamını diğer manaya göre daha dar çerçevede tutmaktadır. İlahın hevâ edilmesi manası ise hem hevânın ilâh edinilmesi manasını ihtiva etmekte hem de diğer mana olan ilâhın hevâ edilmesi manasına gelmektedir. Bu daha geniş bir mana olup, âyet, müşrik Arapların, ilâh inancı hakkında nasıl bir savrulmaya ve kayıtsızlığa duçar olduklarından bahsetmektedir. Bu yönüyle âyetin eleştiri havzası daha geniş bir alana işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Al-Farhan, Talat Salah. "İhtilâfî'l-Kırââtî'l- Kur'âniyye ve Eseruhû fî Tenevvüi'l-Ma'nâ = The Differences of Recitations of Qur'an and Impact of them on Various Meanings". *Journal of Intercultural and Religious Studies: JIRS* 1 (2011), 165-183.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî*. ed. Alî Abdalbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1410.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an-Tercümesi-". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/404-409. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. Ebû Zenîd, Abdulhamîd b. Alî. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâri't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl (Tefsîrü'l-Beyzâvî)*. ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübî'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. ed. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Çağrıncı, Mustafa. "Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çiftçi, Nurettin. "Kur'an Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamı Bire İndirme İmkânı". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
 Balıkesir İlahiyat Dergisi
 Balıkesir Theology Journal 13 (2021), 249-264.
- De'âs, Ahmed Abîd. *İ'râbü'l-Kur'an'il-Kerîm*. Dimeşk: Dâru'l-Münîr ve Dâru'l-Fârâbî, ts.
- Demir, Recep. "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri = The Case of Conflict in Interpretation and Preference Principles". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 1-35.
- Dereli, Muhammed Vehbî. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/34 (2011), 129-147.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Atıyye. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420.
- Eren, Şadi. "Kur'an'ın Bütünlüğü ve Tefsirde Tenevvü' İhtilafı". *EKEV Akademi Dergisi* I/2 (1998), 23-32.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd. *Cemheratü'l-luga*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîrü'l-vâzih*. Beyrut: Dâru'l-Ceylî'l-Cedîd, 10. Basım, 1413.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2003.
- İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru İbn Arafe*. ed. Celâl el-Asyûfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tünûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddimetü fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1980.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfî Ayrımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/24 (Ocak 2013), 85-107.
- Kayravânî, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004.
- Kelbî, Ebû'l-Münzîr Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-esnâm*. thk. Ahmed Zeki Bâşâ. Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 4. Basım, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî.

- Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmet'u li'l-Kuttâb, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve aḥkâmihî ve cümelün min fînûni 'ulûmih*. ed. Mecmûatü Rasâilü Câmîyyetü bikülliyeti't-dirâsâti'l-ulyâ ve'l-bahsi'l-ilmiyyi- Câmîyatü's-Şârîka. 13 Cilt. Mecmûatü bühûsü'l-kitâbi ve's-sünne, 2008.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Fehmü'l-Kur'ân ve meânihî*. ed. Hüseyin el-Kutlî. Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasen Süleymân b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1423.
- Mühaymîd, Yâsîn Câsim. *el-İ'râbü'l-mühîd min tefsîri'l-bahri'l-mühîd*. b.y.: y.y., ts.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Meâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2./205-207. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm. *el-Keşfü ve'l-beyânü an tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Rasâilü Câmîyyetün. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 3 Cilt. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetu li'l-Küttâb, 1974.
- Şâyi', Abdurrahmân b. Sâlih. *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli' âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü istulâhâtü'l-fünûn ve'l ulûm*. ed. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tekin, Ahmet. "Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gereçeleri". *Batman Akademi Dergisi [Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi]* 1/1 (2017), 30-44.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "İslami İlimlerde Birleştirici Yorum 'Tenevvü İhtilâfi'". *Diyanet İlmî Dergi* XLVIII/2 (2012), 31-57.
- Temizkan, Abdullah. "Tefsir'de Çeşitlilik (Tenevvü') Bağlamında Furkân 77 ve Mü'min 60. Âyetlerin Yorumu". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XIII/2 (2021), 845-863.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya,. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1988.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd,. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabîyyeti İsâ el-Bâbî ve Şürekâühû, 1957.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-münîr*. 32 Cilt. Dimeşk-Sûriye: Dâru'l-Fikr, 1991.



Benî Hilâl'in İfrîkiye Göçü ve Siyasî Sonuçları Bakımından Değerlendirilmesi*

The Migration of Benî Hilâl To Ifrîkiye And Its Political Consequences

Yakup KARADUMAN

Dr, Milli Eğitim Bakanlığı

Phd, Ministry of National Education

e-posta: yakup.karaduman53@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-6980-2456

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Aralık / December 2024

Atıf / Citation: Karaduman, Yakup. "Benî Hilâl'in İfrîkiye Göçü ve Siyasî Sonuçları Bakımından Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 272-286. <https://doi.org/10.34085/buifd.1540067>.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buif>

* Bu makale, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında yürütülen "Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya göçü ve etkileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Benî Hilâl, Necid bölgesinde ikamet eden bedevî mizaçlı bir kabileydi. Bu kabile İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanlarla savaştı. Huneyn savaşından sonra Müslüman olan kabile, İslâm fetih hareketlerine katılıp Şâm, Irak ve İran fetihlerine iştirak etmiştir. Fethin ardından Hicaz bölgesindeki kabile mensuplarının ekseriyeti Şâm ve Irak'a göçmüştür. Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde Horasan bölgesinde de etkin olan kabile üyeleri, devlet yönetimiyle sorunlar yaşamıştır. Karmatîlerle beraber hareket etmelerinden sonra Hac kervanlarına saldırılarını artıran kabile mensupları, Müslümanların korkulu rüyası haline gelmiştir. Benî Hilâl, Karmatîleri yenen Fâtımîler tarafından Mısır'ın Saîd bölgesine yerleştirilmiştir. Uzun yıllar burada ikamet eden Benî Hilâl, yine Fâtımîlerin talepleri ve yeni yurt arayışları sebebiyle İfrîkiye topraklarına göç etmeye karar vermiştir. Bu göç yolculuğu beraberinde birçok siyasî, sosyal ve ekonomik sonuçlara gebe olmuştur. Siyasî bakımdan Zîrîler ve Hammâdîlerin zayıflamasına sebep olan göç, Fâtımîlerin bölgedeki gücünü yeniden kazanmasına vesile olmuştur. Kayrevân'a giren kabile mensupları, şehri talan etmekten ve yağmalamaktan çekinmemiştir. Benî Hilâl'in zulmü, bölge halkının farklı yerlere göç etmesine sebep olmuştur. Zîrîlerden bağımsız bir şekilde hareket eden kabile üyeleri, bölgedeki şehirlere hâkim olmuş; bu durum istikrarsızlığı beraberinde getirmiştir. Öyle ki Hilâl Araplarının ortaya çıkardıkları bu kaotik durumdan istifade eden bazı güç unsurları kendi bağımsızlıklarını ilan etme yoluna gitmiştir. Zîrîlerden sonra bu göçten en çok etkilenen Hammâdîler, kabilenin vahşiliğinden çekinmiş, bundan dolayı uzun yıllardır idarî merkez olarak kullandıkları Kal'atü Benî Hammâd şehriden Bicâye'ye taşınmak zorunda kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Benî Hilâl, İfrîkiye, Zîrîler, Fâtımîler, Göç.

Abstract

Benî Hilâl was a tribe of bedouin character residing in the Najid region. This tribe fought against Muslims in the early years of Islam. After the Battle of Hunayn, the tribe became Muslim and joined the Islamic conquest movements and participated in the conquests of Shâm, Iraq and Iran. After the conquest, the majority of the tribe members in the Hijaz region migrated to Shâm and Iraq. During the Umayyad and Abbasid periods, the members of the tribe, who were also active in the Khorasan region, had problems with the state administration. The members of the tribe increased their attacks on pilgrimage caravans after they acted together with the Qarmatians and became a fearful dream for Muslims. Benî Hilâl was settled in the Saîd region of Egypt by the Fatimids who defeated the Qarmatians. After residing here for many years, Benî Hilâl decided to migrate to the lands of İfrîkiye due to the demands of the Fatimids and their search for a new homeland. This migration journey had many political, social and economic consequences. Politically, the migration led to the weakening of the Zîrîs and Hammâdîs and helped the Fatimids regain their power in the region. The tribesmen who entered Qayrevân did not hesitate to plunder and pillage the city. The cruelty of Benî Hilâl caused the people of the region to migrate to different places. Acting independently of the Zîrîs, the tribesmen dominated the cities in the region, which led to instability. In fact, some power elements took advantage of this chaotic situation created by the Crescent Arabs to declare their independence. After the Zîrîs, the Hammâdîs, who were the most affected by this migration, were afraid of the savagery of the tribe and therefore had to move from Kal'at al-Bi Hammâd, which they had been using as their administrative center for many years, to Bijāya.

Key Words: Benî Hilâl, İfrîkiye, Zîrîs, Fatimids, Migration.

Giriş

Göç, birçok sosyolojik olayı bünyesinde barındıran, sonuçları itibariyle birçok kesimi etkileyen ve birçok nedene bağlı olarak ortaya çıkan bir nüfus hareketliliğidir. Göç, modern dönemde üzerinde sıklıkla durulan bir kavramdır. Bu kavram modern araştırmacılar tarafından ekseriyetle sanayi devrimiyle özdeşleşen bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim modern kuramlar incelendiğinde göç olgusunun neden ve sonuçlarının sanayi devriminden sonra ortaya çıkan, kırsal alanlardan şehir merkezlerine gerçekleştirilen nüfus hareketliliğiyle değerlendirildiği ortaya çıkacaktır. Fakat göç, her zaman insanlık tarihinin bir parçasıydı. Özellikle Mekke ve Medine'deki Müslümanların hayatlarına bakıldığı zaman göçün çok önemli bir yer teşkil ettiği görülecektir.¹ Bu sebeple İslâm tarihindeki göçlerin izahında modern göç kuramlarının bazı noktalarda yetersiz kaldığı söylenebilir. Örneğin Müslümanların göç etmesindeki temel saiklerin başında dinî hassasiyetler gelmekteyken; modern göç kuramlarında göçün sebepleri arasında din neredeyse hiç zikredilmez.

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren göç olgusu, Müslümanların hayatında vazgeçilmez yere sahiptir. Bu durum bazen zorunluluktan gerçekleşse de çoğu zaman bilinçli bir tercihin sonucu olarak gerçekleşmiştir. İslâm fethinden sonra Hicaz topraklarında yaşayan Müslümanların Şâm, Irak, Mısır ve Horasan bölgesine gerçekleştirdiği nüfus hareketliliği bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu göçler beraberinde birçok farklı sonucu doğurmuştur. Bu sonuçları tespit edebilmek için Müslümanların gerçekleştirmiş olduğu göçlerin her birinin derinlemesine incelenmesi icap etmektedir.

Göç olgusunun Müslümanların hayatında bu kadar geniş bir yer tutmasının sebebini Arap yaşam tarzında aramak gerekir. Nitekim Araplar, Müslüman olmadan önce de konargöçer bir yaşam tarzına sahiptiler. Nitekim Arapların bu yaşam tarzı, şiirlerine kadar sirayet etmiş durumdaydı. Belki de bu yaşam tarzından dolayı İslâm'ın ilk yıllarında ve dört halife döneminde gerçekleşen göçlere, birçok Arap kabilesi gönüllü olarak iştirak etmiştir. Göç olgusunun Müslümanlardaki önemini daha yakından anlayabilmek için İslâm dininin emirlerini de iyi irdelemek gerekir. Zira yaşam tarzı olarak göçe alışık olan Araplar, dinî emirlerin bir gereği olarak hicret etmişlerdir. Arapların daha sonrasında İlä-i Kelimetullâh için fethedilen yeni bölgelere gitmelerinde de dinî saiklerin çok büyük etkisi olmuştur. Kısacası yaşam tarzı ve dinî emirler, göç olgusunu Arapların hayatının vazgeçilmez bir parçası haline dönüştürmüştür.

Yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız göç olgusunu Benî Hilâl² kabilesi özelinde incelemeye çalışacağız. Benî Hilâl, göç etmeyi bir yaşam tarzı haline getirmiş ve çok uzun yıllar bu özelliğini muhafaza etmiş, bedevî mizaçlı bir kabileydi. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren birçok yere göç eden kabile, son olarak Kuzey Afrika topraklarına gitmiştir. Bu göç, birçok siyasî, askerî, ekonomik ve sosyokültürel etki ortaya çıkarmıştır. Ancak bu etkilerin her biri farklı bir araştırmanın konusu olacak

¹ Fatih Yaman, *Göç ve Toplum* (İstanbul: Ketebe, 2019), 15-43; Savaş Çağlayan, "Göç Kuramları Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (01 Aralık 2006), 72-77.

² Necid bölgesinde ikamet eden Benî Hilâl, İslâm fetih hareketiyle birçok bölgeye yayılmıştır. Bu kabilenin çoğu en son Kuzey Afrika'ya göç edip burada yaşamışlardır. Benî Hilâl soyu hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Küfî İbnü'l Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, ed. Nâci Hasan (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1986), 367-373; Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, ed. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1982), 272-274; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi'l-'Arab*, ed. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1980), 219-397; Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tünisî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-'İber ve divânü'l-mübtedei ve'l-haber* (Beyrût: Dâru'l-Fikri, 2000), 6/23-54.

kadar geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple bu araştırmada kabilenin İfrîkiye³ göçünün sadece siyasî etkileri üzerinde durulacaktır. Fakat göçün sonuçlarına geçmeden önce kabilenin İfrîkiye öncesi nüfus hareketliliğinden kısaca bahsedilecektir.

1. Benî Hilâl'in İfrîkiye Göçünden Önceki Durumu

Adnânî soyundan gelen Benî Hilâl, bedevî yaşam tarzıyla ön plana çıkan bir kabileydi. Asıl yurdu Necid⁴ toprakları olan kabile, İslâm'ın ilk yıllarında Taif ve çevresinde ikamet etmekteydi.⁵ Kabile üyeleri, İslâm dinine girmemek için uzun süre direnmişler; fakat Huneyn Savaşı'nın (8/630) akabinde İslâm dinine girmeye mecbur kalmışlardır. Hz. Peygamberimiz vefat ettiğinde isyan hareketine girişen ve zekât vermeyi kabul etmeyen kabile mensupları, ilk halife Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) döneminde tekrar itaat altına alınmıştır. Hz. Ömer (13-23/634-644) ve Hz. Osman (23-35/644-656) dönemlerinde ise kabile üyelerinin fetih hareketlerine katılıp Şâm ve Irak topraklarına yerleştikleri bilinmektedir.⁶

Kabile üyelerinin bir kısmı, Emevîler döneminde Horasan bölgesine göç etmiştir.⁷ Ayrıca Hilâl Arapları içerisinde isyancı bir grubun Emevîler döneminde Mısır topraklarına sürgün edildiği bilinmektedir.⁸ Abbâsîler (133-656/750-1258) dönemine gelindiğinde ise kabile üyelerinin Hicaz, Şâm, Irak ve Horasan bölgelerinde varlık gösterdiği bilinmektedir. Horasan bölgesi dışındakilerin çoğu, Karmatîler⁹ hareketine katılmıştır. Karmatîler ile birlikte Abbâsîlere isyan eden kabile üyeleri hac kervanlarını basmışlar, Kâbe örtüsünü ve Hacerü'l-Esved taşını kaçırmışlardır. Fâtımîler (297-567/909-1171), Büveyhîler (320-454/932-1062) ve Abbâsîlere karşı Karmatîlerin yanında duran Benî Hilâl, bu grubun Şâm bölgesindeki varlığının uzamasına vesile olmuştur. Müslümanlar aleyhinde birçok olaya karışan kabile mensupları, Karmatîlerden sonra Bahreyn'i kısa süreliğine ele geçirmişler; fakat

³ İfrîkiye klasik coğrafya eserlerinde Mağrib'in yani Kuzey Afrika'nın doğusunu ifade etmek için kullanılmaktaydı. İfrîkiye'nin sınırları, bugünkü Tunus topraklarını kapsamaktadır. İfrîkiye bölgesi hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed b. Eyyüb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ 'il-bilâd ve'l-mevâzi' (mevâzi')* (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1982), 1/176; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 1/228-230; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'âr fi haberü'l-akâtâr*, ed. İhsân Abbâs (Beyrût: Müessesetü Nâsir li's-Sekâfeti, 1980), 47-48; Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvîni, *Âşâriü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd* (Beyrût: Dâru Sâdir, 2007), 148.

⁴ Arap yarımadasının orta bölümünde bulunan Necid bölgesinin sınırları güneyde Yemen doğuda ise Irak'a kadar dayanmaktadır. Genelde çöl bir iklime sahip olan bölge, ekseriyetle bedevî Arapların yaşadığı bir yerdi. Bölge hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb el-Hemdânî el-Bekîlî el-Erhâbî Hemdânî, *Sıfatü Cezîretü'l-'Arab* (Leiden: Matbaatu'l-Beril, 1884), 157-179; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî İbnü'l Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, ed. Yûsuf el-Hâdî (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1996), 84-90; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Şüretü'l-arz* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1938), 1/19-39; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Kâhire: Heyetü'l-Ammetü likusûri's-Sekâfeti, ts.), 21-27; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Makdisî, *Kitâbü Ahseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1991), 78-94; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/9-15; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/261-265.

⁵ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/15.

⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/15; Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî Makrîzî, *el-Mevâ iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-ıhtâk ve'l-âşâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 1997), 1/351.

⁷ Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, ed. Muhammed Berkât vd... (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 17/424; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1993), 26/245.

⁸ Makrîzî, *el-Mevâ iz*, 1/51-52.

⁹ Karmatîler, Abbâsîler Devleti döneminde Zenc isyanıyla kendini gösteren ve sonrasında Şâm ve Bahreyn'e hâkim olan bir yapılanmadır. Devlet kültüründen oldukça uzak olan Karmatîler bozgunculuk ve talanla hayatlarını sürdüren bedeviler gibi hareket etmiştir. Karmatîler'in İsmâiliyye doktrinlerini benimsedikleri bilinmektedir. Karmatîler hakkında geniş bilgi için bk. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Temmuz 2023).

Abbâsîlerin emrindeki grup tarafından yenilgiye uğratılmışlardır.¹⁰ Yaptıkları zulümlerden dolayı daha fazla Hicaz, Irak ve Şâm bölgelerinde barınamayacağını anlayan kabile mensupları, Fâtımîler Devleti'nin daveti üzerine Mısır'ın Saîd¹¹ bölgesine topluca göç etmişlerdir.¹²

2. Benî Hilâl'in İfrîkiye'ye Göçü

Saîd bölgesinde yaklaşık bir asır yaşayan Benî Hilâl, farklı gerekçelerle İfrîkiye topraklarına göç etmeye karar vermiştir. Bu göç bir anda olmamış; kabile üyeleri peyderpey İfrîkiye topraklarına intikal etmişlerdir. İlk etapta neyle karşılaşacağını bilmeyen kabile mensupları için İfrîkiye'ye ilk ayak basan soydaşlarının tecrübeleri çok önemliydi. Nitekim Benî Hilâl'den İfrîkiye topraklarına giden ilk grubun olumlu tecrübeleri, geride kalan kabile üyelerinin göçünde etkili olmuştur. Bunun dışında göçü tetikleyen farklı gerekçeler de bulunmaktadır. Aşağıdaki başlıklarda bu konulara değinilecektir.

2.1. Göçün Sebepleri

Benî Hilâl göçünün başta siyasî ve ekonomik etkenler olmak üzere birçok farklı sebebi bulunmaktadır. Ancak göçün gerçekleşmesinin altında yatan en önemli sebep Fâtımîlerin göç konusundaki isteği ve kararlılığı olmuştur. Bunun dışında kabile üyelerinin ekonomik sebeplerden dolayı farklı yurt arayışlarında bulunmaları da bu göçü tetikleyen unsurların başında gelmektedir. Aşağıda göçün gerçekleşmesindeki temel iki saik üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Fâtımîler ile Zîrîler Arasındaki Siyasî Hesaplaşma

Zîrîler (362-543/972-1148), Berberi Sanhâce kabilesinin Zîrî hanedanlığına mensup kişiler tarafından kurulan bir devlettir. Bu devlet, uzun yıllardır Fâtımîlerin hizmetinde çalışmıştır. Fâtımîlerin Kuzey Afrika'da bulunduğu süre zarfında en büyük destekçisi olan Zîrî hanedanlığı mensupları, bu devletin en üst kademesinde görev almışlardır. Fâtımîlerin idarî merkezi Kuzey Afrika'dan Mısır'a taşınmasından sonra bu hanedanlığın bölgedeki varlığı iyice belirgin hale gelmiştir. Fâtımîlerin ekonomik ve siyasî desteğini arkasına alan Zîrî hanedanlığı zamanla Kuzey Afrika'daki etkisini artırmıştır. Bu etkinin bir sonucu olarak kendi adında bir devlet kurmak isteyen Zîrîler, yine Fâtımîlerin desteğini arkalarına alarak İfrîkiye'de bir devlet tesis etmiştir. Bu devlet uzun yıllar boyunca Fâtımîlere bağlı bir şekilde hareket etmiştir. Öyle ki hutbelerde Fâtımî halifelerinin ismi okunur, metinlerde Şii içerikli mesajlar verilir. Zîrîler ekonomik bakımdan da Fâtımîlere sıkı sıkıya bağlı bir devlet olmuş; İfrîkiye topraklarında Fâtımî dinarı veya dirhemi kullanmıştır. Fakat Zîrî hükümdar Muiz b. Bâdîs (406-454/1016-1062) dönemine gelindiğinde bu iyi ilişkiler kendini düşmanlığa bırakmıştır.¹³

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1967), 11/119; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/18; Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, ed. Cemâleddin eş-Şeyyâl - Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kâhire: Meclisü'l-a'lâ lişuûni'l-İslâmiyyeti, 1971), 2/216; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi müllûki Mısr ve'l-Kâhire*, ed. Cemâleddin eş-Şeyyâl-Fehîm Muhammed Şeltût (Kâhire: Dâru'l-Kütubi, 1972), 4/167.

¹¹ Mısır'ın güneydoğusunda geniş bir alan sahip olan Saîd bölgesi, birçok bedevî kabileye ev sahipliği yapmış, bünyesinde birçok şehri barındıran bir alana sahiptir. Bölge hakkında geniş bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2001), 169-170; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, 1/135-170; Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, 213; Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Alî el-Herevî el-Mevsilî Herevî, *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2003), 42-43; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 361.

¹² Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî Makrîzî, *el-Beyân ve'l-i'râb bi-men nezele arza Mısr mine'l-a'râb*, ed. Abdünnâim Zayfî Osman Abdünnâim (Kâhire: Mektebetü'r-ravzatü's-şerîfeti lilibahsi'l-İlmiyyeti, 2006), 42-51.

¹³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) ahbâri müllûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, ed. G.S. Golan ve Levi Provençal (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980), 1/277.

Muiz b. Bâdîs, Zîrîlerin başına geçtiği ilk yıllarda Fâtımîler ile arayışı iyi tutmaya özen gösterdi. Fakat Muiz, hükümdarlığının son yıllarında Fâtımîlere muhalif bir tutum takındı. Bu durum, iki devletin arasını açtı ve nihayetinde yıllardır dostane gelişen ilişkiler bir anda bozuldu. Muiz'in siyasî ve ekonomik bağımsızlık için attığı adımlar, Fâtımîleri ciddi derecede rahatsız etti. Muiz'in 441/1049 yılında Fâtımî halifeleri adına okunan hutbeyi, Abbâsî halifeleri adına okutması iki devlet arasındaki husumeti en üst düzeye çıkardı. Muiz'in bu adımı, siyasî bağımsızlık anlamına gelmekteydi. Bunun farkında olan Fâtımîler, Muiz'i uyaran mektupları Kayrevân'a gönderdi. Fakat Muiz, siyasî bağımsızlığını pekiştirici faaliyetler yapmayı sürdürmeye devam edip, hutbelerde Fâtımîleri yerici ifadeler kullandırmaya başladı. Bununla yetinmeyen Muiz, Fâtımîleri destekleyen Şîî gruplara karşı sert bir tutum takındı. Onun bu tavrından cesaret alan halk, Şîîlerin evini basıp yağmalamaya koyuldu. Bu dönemde çok zor günler geçiren Şîî gruplar, uzun yıllar yaşadıkları İfrîkiye topraklarını terk etmek zorunda kaldı.¹⁴

Siyasî bağımsızlık yolunda adımlar atan Muiz, 441/1049 senesinde Zîrîlerin paraları üzerinden Fâtımî halifelerinin ismini ve Şîî içerikli metinleri kaldırmış; bunun yerine kendinin ve eşinin isimlerini yazdırmıştır.¹⁵ Muiz'in bu hareketi, ekonomik bağımsızlık yolunda atılmış bir adımdı. Fâtımîler, Muiz'in bu adımlarına karşı çok sert mesajlar göndermiş; ilk iş olarak Zîrîlerin ekonomik işleriyle ilgilenmek için gönderdikleri elemanlarını geri çağırması ve akabinde tehdit dolu mektuplar göndererek Muiz'i yolundan döndürmeye çalışmıştır. Bu mektupların birinde Fâtımîlerin Veziri Yâzûrî, Muiz'e hitaben şu satırları kaleme almıştır: "Sizin üzerinize Allâh'ın taktir kıldığı şeyi yerine getirmek üzere sert mizaçlı kişilerin olduğu aygırları gönderdik." Yâzûrî'nin bu mektubu, Benî Hilâl'in İfrîkiye göçünde Fâtımîlerin etkin bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.¹⁶

O dönemde Saîd bölgesinde Benî Hilâl'den Züğbe, Riyâh ve Esbec adında üç kol ön planda bulunmaktaydı. Bu kollardan Züğbe ve Riyâh arasında bir husumet mevcuttu. Öyle ki Yâzûrî, bu iki kolu barıştırmak için önemli bir çaba sarfetmiştir. Bunun için en güvendiği isimlerden biri olan Ebû Ali b. Mulhim b. Dînâr el-Akîlî'yi görevlendirmiştir. Akîlî, Züğbe ve Riyâh'ı barıştırmak için kabile reislerine birçok maddî teklifte bulunmuştur. Fâtımî yönetiminin kabile reislerinin talep ettiği maddî diyetleri karşılama üzerine kabilenin iki kolu barışmıştır. Bundan sonra kabile reislerinin İfrîkiye göçüne ikna edilmesi gerekmektedir. Bunun için de birçok maddî teklifte bulunan Akîlî, neticede kabile üyelerinin birçoğunu İfrîkiye göçüne ikna etmeyi başarmıştır.¹⁷

Benî Hilâl'in İfrîkiye göçüne çok kıymet veren Fâtımîler, devlet hazinesinden büyük bir meblağı kabile üyelerine dağıtmıştır. Bununla yetinmeyen Fâtımîler, İfrîkiye'ye göç eden kabile üyelerine aldıkları yerleri kendilerine bağışlayacağı vadinde de bulunmuştur. Öyle ki göç etmeden önce Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh (427-487/1036-1094) İfrîkiye bölgesini kabile kolları arasında taksim etmiş; kabile kolları buna göre İfrîkiye bölgesine yerleşmişlerdir. Fakat Benî Hilâl'in bölgedeki ikametinden çok kısa bir zaman sonra bu taksim bir önemi kalmamış; kabile üyeleri İfrîkiye topraklarını kendi aralarında

¹⁴ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 1987), 8/265-266; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/277-278; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/216.

¹⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/278.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/295-296; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, ed. Muhammed Alî Beydûn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 2004), 24/116-117.

¹⁷ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/19-20; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/215-217.

yeniden pay etmişlerdir.¹⁸

2.1.2. Benî Hilâl'in Yeni Yurt Arayışı

İfrîkiye göçünün en önemli sebeplerinden biri de Fâtımîler ile Benî Hilâl arasında çıkan çatışmalar neticesinde kabile üyelerinin yeni bir yurt arama arzusudur. Saîd bölgesinde uzun yıllar kalan Benî Hilâl, Fâtımîlere karşı koyabilecek kadar güçlenmişti. Fâtımîler, bölgedeki devlet otoritesini yeniden tesis etmek için kabile içerisindeki olaylara müdahil olmaya başlamıştır. Özellikle kabile reislerini merkezden atamaya kalkan Fâtımîler, büyük bir tepkiyle karşılaşmıştır. Bu tepkilerin en büyüğü Benî Hilâl'in bir kolu olan Benî Kurra'dan gelmiştir. Fâtımîlerin bu tür uygulamalarına razı olmayan Benî Kurra, Fâtımîlere karşı bir isyana girişmiştir. Fâtımîlerin bölgeye merkezden ordu göndermesi, ikili arasında çatışmayı kaçınılmaz kılmıştır. Benî Hilâl'in diğer üyelerinin de gücünü arkasına alan Benî Kurra, 433/ 1052 yılında Fâtımîlerin ordusunu bozguna uğratmayı başarmıştır.¹⁹ Fakat buna rağmen Fâtımîlerin kendilerini rahat bırakmayacağını ve artık Saîd bölgesinde yaşamının çok güç olduğunu anlayan Benî Kurra, kısa zaman zarfında İfrîkiye göçüne iştirak etmiştir. Böylece Saîd bölgesindeki gücünü her geçen gün kaybeden Fâtımîler, bu göçle birlikte hem bölgedeki gücünü yeniden toplamış hem de Zîrîleri cezalandırmıştır.

Benî Hilâl'in İfrîkiye göçüne hız kazandıran diğer bir sebep ise Saîd bölgesinin çok çorak topraklara sahip olmasıydı. Bölge topraklarının çoğu çölle kaplı olduğu için ekim ve dikime uygun değildi. Bununla birlikte Benî Hilâl'in İfrîkiye göçünden önce bölgede yaşanan açlık ve kıtlık hadiseleri kabile üyelerinin farklı bir yurda yerleşmelerini tetiklemiştir. Zaten geçimlerini zor sağlayan kabile, bu hadiselerden sonra göç etme hususunda daha net bir tavır göstermiştir.²⁰ Benî Kurra reisinin 420-421/1029-1039 yılları arasında İfrîkiye topraklarını araştırmak ve incelemek üzere bölgeye seyahat gerçekleştirmesi, Benî Hilâl mensuplarının yeni bir yurt arayışı içerisinde olduklarını ortaya koymaktadır.²¹

Tüm bunlarla birlikte Benî Hilâl'in İfrîkiye göçü öncesinde Nil Nehri'ndeki su seviyesinin azalması, birçok ekolojik sorunları beraberinde getirmiştir. Nehirdeki su seviyesinin düşüklüğü, bitki örtüsünün değişmesine ve otlak arazilerin azalmasına sebep olmuştur. Bu durum özellikle hayvancılıkla geçimini sağlayan Benî Hilâl gibi bedevî kabileleri derinden etkilemiştir. Bununla birlikte Fâtımî halifesi Müstansır'ın ekonomik alanda getirdiği yenilikler, paranın değerini yitirmesine sebep olmuş; bu durum en çok fakir kesimi etkilemiştir. Otlak arazilerin azalmasıyla hayvancılık gelirleri düşen Benî Hilâl, bu ekonomik değişikliklerle birlikte iyice fakirleşmiştir. Neticede tüm bu olumsuzluklar, kabile üyelerinin farklı bölgelere göç etme fikrini güçlendirmiştir.²²

2.2. Göçün Güzergâhı

Fâtımîlerin sunmuş olduğu maddî imkanlar ve Saîd bölgesinde geçimin her geçen gün zorlaşması kabile mensuplarının İfrîkiye göçünü kaçınılmaz kılmıştır. Göçe karar veren Benî Hilâl, İfrîkiye'ye ulaşabileceği en hızlı ve güvenli güzergâhı belirlemeye çalışmıştır. Bu konuda kuvvetle

¹⁸ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/20; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/217.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/302-303.

²⁰ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5/2-148.

²¹ Rûhî İdrîs Hâdî, *ed-Devletü Sanhâciyyetü (târîhu ifrîkiyyetü fi ahdi Benî Zîri)*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/250.

²² Muhammed Hasan, *el-Medîne ve'l-Bâdiye bi-İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Hafsi* (Tunus: Camiatu Tunus, 1999), 1/30; Kâsimî Behtâvî, "el-Hicretü'l-hilâliyyetü ilâ's-sahrâi'l-Afrîkiyyeti (el-esbâbu ve'l-in'ikâsâtü)", *Mecelletü's-sâviratü li'd-dirâseti'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyyeti* 1 (2015), 53-63.

muhtemel Fâtımîlerin bilgi ve tecrübesinden de istifade edilmiştir. Zira kabile üyelerinin İfrîkiye bölgesine ulaşıncaya kadar Fâtımî topraklarında uzun bir yol katetmeleri gerekmektedir. Bu durum Fâtımîlerin göç güzergâhına müdahil olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Klasik coğrafya eserlerinde Mısır'dan Kuzey Afrika'ya ulaşan tarihi bir yoldan bahsedilir. Bu yol üzerinde doğudan batı istikametinde sırasıyla Berka,²³ Trablus²⁴, Kayrevân,²⁵ Tâhert (Tiaret)²⁶ ve Fas şehirleri bulunmaktadır. Benî Hilâl'in göç güzergâhına bakıldığı zaman bu tarihi yolu kullandığı görülmektedir.²⁷ Kabile mensupları Saîd bölgesinden çıktuktan sonra Fâtımîlerin izniyle Nil Nehri'nin batısına geçmişler ve Mısır topraklarında kuzeye doğru ilerlemişlerdir. Akdeniz'e ulaşıncaya kadar kuzey istikametinde giden kabile üyeleri daha sonrasında kıyı şeridini takip ederek Mağrib'e yönelmişlerdir.

Kabile üyeleri Mağrib topraklarında ilk olarak Berka şehrine uğramışlardır. Benî Hilâl mensupları Berka şehrinde biraz ikamet ettikten sonra İfrîkiye'nin önemli sahil şehirlerinden biri olan Ecdâbiye'ye²⁸ gitmişlerdir. Bu şehri talan ettikten sonra Sirte²⁹ bölgesine yönelen kabile üyelerinin Kayrevân'a gitmeden önce son durakları ise Trablus şehri olmuştur. Bu şehirlerde yaşayanların çoğu, Benî Hilâl'in Saîd bölgesinde komşuluk yaptığı Berberi asıllı Levâte kabilesi mensuplarından oluşmaktaydı. Bu sebeple Benî Hilâl üyelerinin bir kısmı daha önceden bir hukuku bulunduğu Levâte mensuplarıyla birlikte yaşamayı tercih edip bu şehirlerde ikamet etmişlerdir. Fakat göçün seyrine bakıldığında zikredilen şehirlerde kalan Benî Hilâl üye sayısının az olduğu, kabilenin ekseriyetinin batı

²³ Mısır'ın Mağrib'e açılan kapısı olan Berka, günümüzde Libya'nın kuzeydoğusunda küçük bir liman şehridir. Bu şehir hem sahili olması hem de Mısır'a giden yol üzerinde bulunması sebebiyle tarih boyunca önemli bir yere sahip olmuştur. Berka şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 181; Seyyid Yusuf Hâdî (ed.), *Hudûdu'l-âlem mine'l-meşriki ilâ'l-mağribi* (Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 2003), 180; Hasan b. Ahmed Muhellibî el-Azîzî Azîzî, *Kitâbu'l-Azîzî (el-Mesâlik ve'l-memâlik)* (Dumeşk: li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, 2006), 46; Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1992), 2/650; Kâtib Merrâkuşî Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibşâr fi 'acâ'ibi'l-emşâr* (Bağdât: Dâru's-Şuûnu's-Sekâfiyyeti, 1986), 1/143; Herevî, *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*, 51; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/388-389; Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emşâr* (Abu Dabi: Mecmeu's-Sekâfi, 2002), 3/502-504; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 91.

²⁴ Libya'nın kuzeybatısında bir liman şehri olan Trablus, Libya'nın Tunus'a açılan kapısıdır. Tarih boyunca birçok bedevî kabilenin uğrak yeri olan Trablus, geçiş noktasında yer aldığı için bölgede kurulan devletlerin ehemmiyet verdikleri bir şehir olmuştur. Trablus hakkında geniş bilgi için bk. İshâk b. Hüseyin el-Müncem İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân fi zikri'l-medâini'l-meşhûri fi külli mekân*, ed. Fehmî Said (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988), 96; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/25; Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittilâ' alâ (fi) esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991), 2/882; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 389.

²⁵ Kayrevân şehri Emevîler döneminde Ukbe b. Nâfî tarafından inşa edilmiştir. Kuzey Afrika fetihlerinin devamı bakımından önemli bir görev üstlenen Kayrevân, Ağlebîler ve Zirîler döneminde ilim, kültür ve sanat merkezi haline dönüşmüştür. Şehir, İfrîkiye bölgesinde İslâm'ın yayılmasında da önemli bir işlev üstlenmiştir. Kayrevân şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 185-190; İstahrî, *Mesâlik ve'l-memâlik*, 33-39; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/673-678; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/420-421; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 486-487.

²⁶ Tâhert, Cezayir'in kuzeyinde bulunan bir şehirdir. Şehir Akdeniz'e uzak olmamakla birlikte biraz iç kesimde yer almaktadır. Tâhert uzun yıllar göçebe Berberi kavimlerin uğrak yeri olmuştur. Tâhert, Tilimsân şehrinin doğusunda yer almaktadır. Tâhert şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 195-198; İstahrî, *Mesâlik ve'l-memâlik*, 34; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/7-9; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 126-127.

²⁷ Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1889), 85; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/646; İstahrî, *Mesâlik ve'l-memâlik*, 46; Makdisî, *Ahşeni't-tekâsîm*, 216; Hâdî, *Hudûdu'l-âlem*, 143.

²⁸ Libya'nın kuzeydoğusunda Akdeniz'e kıyısı olan bir şehir olan Ecdâbiye, Berka'nın güneyinde bulunmaktadır. Ecdâbiye şehrinin dışında kalan güney bölgesindeki yerler çöllerden oluşmaktadır. Berka'yla sınır olan şehrin, çöl alanları da birbirinin devamı niteliğindedir. Ecdâbiye şehri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hurdâzbih, *Mesâlik ve'l-memâlik*, 222-224; Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 181-182; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/650-651; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 100; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 11-12.

²⁹ Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 182-183; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, 1/62; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/652-653; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/206-207; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 312.

istikametinde göçe devam ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak bedevî bir mizaca sahip Benî Hilâl'in uğradıkları şehirleri, talan edip yağmaladıklarına tanıklık edilmektedir.³⁰

Benî Hilâl zikredilen şehirlerde çok az bir direnişle karşılaşmış; bu durum kabile üyelerinin çok kısa bir süre içerisinde İfrîkiye topraklarına ulaşmasını sağlamıştır. Benî Hilâl'in çok uzun bir mesafeyi takriben üç yıllık bir süre zarfında katetmesi ve bir direnişle karşılaşmaması çok şaşırtıcı bir durumdur. Zîrîlerin daha önceki yıllarda İfrîkiye'nin doğusunda bulunan şehirleri müdafaa eden Zenâte kabilesini farklı sebeplerden dolayı bu bölgeden sürmesi, şehirlerin mukavemetsiz kalmalarına yol açmış olmalıdır. Zira Zenâte kabilesi otlak arazilerde yaşayan, savaş yeteneği oldukça yüksek bedevî kişilerden oluşmaktaydı. Bu kişilerin yokluğu Benî Hilâl'in rahat ilerlemesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki hayvancılıkla uğraşan Benî Hilâl, Zenâte kabilesinin boşalttığı otlak arazilere yerleşmiş; bu durumu haber olan kabilenin doğudaki soydaşları, İfrîkiye'ye göç etme konusunda heveslenmiştir. Doğudaki soydaşlarının göçe katılmasıyla güç kazanan Benî Hilâl kabilesi, daha öz güvenli bir şekilde Kayrevân'a doğru ilerlemiştir.³¹

2.3. Göçün Siyasî Sonuçları

Benî Hilâl'in İfrîkiye topraklarına göçü 441/1049 yılında gerçekleşse de kabile üyeleri, bu bölgede hüküm süren Zîrîler Devleti ile 44/1052 yılında karşılaşmıştır. Daha önce ikili arasında kurulan temaslardan bir sonuç alınmamış ve nihayetinde Zîrîler ile kabile üyeleri arasında Hayderân Savaşı cereyan etmiştir. Bu savaşta ağır bir yenilgi alan Zîrîler, 3.300 askerini kaybetmiştir. Bu zaferden sonra gözünü Zîrîlerin başşehri Kayrevân'a göz diken kabile üyeleri, birçok kanlı baskınlara girişmişlerdir.³²

Benî Hilâl'in İfrîkiye göçü birçok siyasî, askerî, ekonomik ve sosyokültürel sonuçları beraberinde getirmiştir. Fakat bu göçün sadece siyasî sonuçları değerlendirilecek olunursa bu durumdan en çok etkilenen devletler, o dönemde İfrîkiye'de varlığını sürdüren Zîrîler ve Hammâdîler (405-547/1015-1152) olmuş; göçle birlikte bu devletler zayıflama dönemine girmişlerdir. Benî Hilâl göçünden belki de tek kazançlı çıkan devlet ise Fâtımîler olmuştur. Zira bu göçle birlikte kendisine başkaldıran Zîrîleri cezalandırmış; bununla birlikte bölgedeki siyasî ve ekonomik gücünü yeniden kazanmıştır.

2.3.1. Zîrîler Devleti'nin Zayıflaması

Zîrîler, Benî Hilâl göçünden önce İfrîkiye bölgesinin en güçlü devleti konumundaydı. Fakat özellikle Hammâdîlerle giriştiği savaşlar, bu devletin gücünü zayıflatmıştır. Bununla birlikte Zenâte gibi yerel güçlerle husumet kurulması, Zîrîlerin kan kaybetmesine sebep olmuştur. Tüm bu hususların yanında Fâtımîler gibi güçlü bir devletle sorunlar yaşanması, Zîrîlerin eski gücünü yitirmesine vesile olmuştur. Öyle ki Fâtımîlerin daha önceleri siyasî, askerî ve ekonomik olarak yardım ettiği Zîrîlerin üzerinden tüm desteklerini çekmesi, bölge halkı ve devletleri bakımından vahim sonuçlar doğurmuştur.

Benî Hilâl'in İfrîkiye'ye göç ettiği yıllarda Zîrîler, eski ihtişamlı gücünden oldukça uzaktı. Ancak devletin yaşadığı bu zayıflık, bölge halkı tarafından tam anlamıyla idrak edilmiş değildi. Benî

³⁰ Libya'nın kuzeyinde Akdeniz sahil şeridinde bulunan Sirte, Berka ile Trablus arasında yer almaktadır. Sirte verimli topraklara sahip bir bölgedir. Sirte şehri hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/296; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/288; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/20; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/215.

³¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/84-94.

³² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/297; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/289-290; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/119; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/21; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/217-218.

Hilâl'in İfrîkiye'ye göç etmesiyle birlikte Zîrîlerin zayıflığı aşîkâr olmuş oldu. Öyle ki bir bedevî kabileye dahi güç yetiremeyen devlet, hasımlarından yardım istemek durumunda kaldı. Fakat Zîrîlerin aldığı tüm yardımlara rağmen düzenli bir orduya sahip olmayan ve askerî teçhizat bakımından oldukça geri olan Benî Hilâl'e mağlup olması, devletin ne kadar zayıfladığını ortaya koymaktadır.

Benî Hilâl'in Hayderân zaferinden sonra gerçekleşen hadiseler, Zîrîlerin düştüğü vahim durumu gözler önüne sermektedir. Bu savaştan sonra Benî Hilâl Kayrevân şehrinin dış mahallelerine yerleşmiş; birçok yeri talan edip yağmalamıştır. Kayrevân merkezinde ikamet eden halk, kabile üyelerinin her an şehre saldırabileceği düşüncesiyle geceleri dahi uyuyamaz hale gelmiştir. Halk, korku içerisinde beklerken Muiz b. Bâdîs çaresizce olanları seyretmiştir.³³

Kayrevân'ın dış mahallelerinde ikamet eden kabile mensupları, kısa zaman sonra şehir merkezine doğru harekete geçmişlerdir. Şehir merkezindeki ev, dükkân ve arsaları tarumar eden kabile mensupları, Muiz'in sarayına yönelmişlerdir. Muiz olayların çığırından çıktığını gördüğünde halka kendi başlarının çaresine bakmasını tavsiye etmiş ve Mehdiye³⁴ şehrine gizlice kaçmıştır. Benî Hilâl, Muiz'in sarayında bulunan haremlere el uzatmış ve sarayda bulunan değerli eşyaları Mısır'a göndermiştir. Bu değerli eşyalar arasında Muiz'in özel eşyaları da bulunmaktaydı. Fâtümîler, Mısır halkını sarayında toplamış ve Muiz'in özel eşyalarını sergilemiştir.³⁵ Fâtümîlerin bunu yapmalarındaki sebep, kendisine isyan eden bir kişinin sonunu ibretlik bir hadise olarak herkese göstermek olmalıdır.

Benî Hilâl göçünden sonra Zîrîlerin itibarı ve otoritesi sarsılmış; bölgede yeni güç unsurları ortaya çıkmıştır. Göçten sonra bölgedeki en büyük siyasî ve askerî aktör kuşkusuz Benî Hilâl Araplarıydı. Kabilenin her bir kolu İfrîkiye'nin farklı yerlerini işgal etmiş durumdaydı. Bununla birlikte göçün beraberinde getirdiği kargaşa ve kaos ortamından beslenip büyüyen farklı güç unsurları da zuhur etmiştir. Sefâkus³⁶ şehrini işgal eden Hammû b. Melîk,³⁷ Tunus şehrini hükmüne alan Ahmed el-Horâsânî³⁸ ve belirli bir süre Sefâkus'u elinde bulunduran ayrıca Kayrevân'ı ele geçirmeye çalışan Mâlik el-Alevî bu güç unsurlarından bazılarıdır.³⁹ Bu güç unsurlarının ortaya çıkması, Zîrîlerin bölgedeki devlet otoritesini kaybettiğinin bir alametidir.

İfrîkiye'deki devlet otoritesinin kaybını gösteren bir diğer işaret ise ekonomik alandaki gelişmelerdir. Göçten çok kısa zaman sonra devlet halktan alacaklarını tahsil edemez duruma gelmiş; halk Benî Hilâl'in verdiği zararlardan dolayı vergileri ödeyemez hale gelmiştir. Bununla birlikte kabile

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/297; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/289-290; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/119; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/21; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/217-218.

³⁴ Kayrevân şehrine oldukça yakın olan Mehdiye, Tunus'un doğusunda önemli bir liman şehridir. Fâtümî sultanlarından Ubeydullah el-Mehdî (297-322/909-934) tarafından 308/921 yılında inşa edilen şehir, onun ismini almıştır. Kurulduğu günden itibaren önemini koruyan şehir, çarşı ve hamamlarla doluydu. Mehdiye şehri hakkında geniş bilgi için bk. Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/681-684; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkkîlî Şerîf İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk fi'htirâkı'l-âfâk* (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988), 1/281-283; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/229-231; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbnü'l-Verdî, *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-garâ'ib*, ed. Onur Mahmûd Zenâfî (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyeti, 2008), 55; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 561-562.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/297; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/120-121; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/290-294; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/21; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/215.

³⁶ Günümüzde Tunus'un doğu sahilinde bulunan Sefâkus, Mehdiye şehrinin güneyinde bulunmaktadır. Kaynaklarda Sûsa, Mehdiye ve Kâbis şehirleriyle birlikte alınan Sefâkus, zeytini ile ünlenmiş bir yerd. Sefâkus hakkında geniş bilgi için bk. İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, 1/70; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/662-670; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/223; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ttîlâ*, 2/717.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/363; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/121-122.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/462.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/376; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/299; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/217.

üyelerinin halka ek vergi talebinde bulunması, bölge insanının İfrîkiye'den farklı yerlere göç etmesine sebep olmuştur. Zîrîler ise bu durum karşısında bir şey yapamamıştır. Tüm bunların yanında Zîrîlerin kendi adına para bastırarak gücünün olmaması, Fâtımî parasının bölgede yeniden tedavüle girmesine zemin hazırlamıştır. Farklı güç unsurlarının İfrîkiye topraklarında kendi adlarına sikke bastırmaları ise Zîrîlerin düştüğü aciziyeti gözler önüne sermektedir.⁴⁰

Zîrîlerin zayıflamasının en büyük sebebi Benî Hilâl göçü olsa da devletin yıkılmayıp yaklaşık bir asır daha ayakta kalması, yine kabile üyelerinin bu devlete olan askerî ve siyâsî destekleri sayesinde olmuştur. Şöyle ki Zîrî hükümdarlar, devletin varlığını koruyabilmek için Benî Hilâl'in yardımına müracaat etmişler; bu sayede devlet belli bir süre daha tarih sahnesinde tutunabilmiştir. Bu durumu Zîrîlerin bölge devletleriyle giriştikleri savaşlarda ve sahil şeridinden gerçekleşen haclı seferlerinde kabile üyelerinin kahramanca mücadelesinde görebilmek mümkündür.⁴¹

2.3.2. Hammâdîler Devleti'nin Zayıflaması

Zîrîlerden sonra İfrîkiye bölgesinde en güçlü devlet Hammâdîlerdi. Hammâdîler, uzun yıllar boyunca Zîrîlere biat etmiş, bu devlete hizmette bulunmuştur. Hammâdîler zamanla güçlenip kendi devletlerini kurmuştur. İki devlet arasında büyük rekabet bulunmakla birlikte Zîrîler rakibine ekseriyetle üstün gelmiştir. Ancak bu güçle birlikte Zîrîlerin güç kaybetmesi, Hammâdîlerin İfrîkiye bölgesindeki hakimiyet alanını genişletmiştir. Hammâdîler, bu kaotik ortamdan güç devşirip İfrîkiye'nin tamamını ele geçirme arzusuna kapılsa da bunda başarısız olmuştur.

Hammâdîler, İfrîkiye bölgesinin batısında bulunan bölgeye hâkim olduğu için ilk etapta Benî Hilâl göçünden pek fazla etkilenmemiştir. Hatta Hammâdîler, ilk başlarda kabile üyelerinin zulmünden kaçan âlim, şair, esnaf gibi İfrîkiye halkının kültürlü ve zengin kesimine ev sahipliği yapmış; bu durum devletin gelişimine katkıda bulunmuştur. Fakat zaman geçtikçe İfrîkiye'nin çöl bölgesinde yaşayan bedevî Berberi kabilelerin Hammâdîlerin topraklarına gerçekleştirdiği göç, bu devleti birçok açıdan olumsuz yönde etkilemiştir. Bununla birlikte Benî Hilâl'in İfrîkiye'nin birçok şehrini ele geçirmesi, Hammâdîler ile komşu olmalarına zemin hazırlamış; bu durum ikili arasında zaman zaman çatışmalara sebep olmuştur. Hammâdîler bu çatışmalarda çok kan kaybetmiş ve nihayetinde zayıflama dönemine girmiştir. Bu çatışmaların birinde Hammâdîlerin 24.000 askerini kaybetmesi, Benî Hilâl'in bu devlete verdiği zararı göstermektedir.⁴²

O dönem Hammâdîlerin hükümdarı olan Nâsır b. Alennâs, Benî Hilâl ile girişilen savaşlarda devletin çok büyük kayıplar yaşadığını görmüş ve çözüm yolunu bu kabileyle çatışma yaşamayacakları uzak bir bölgeye gitmekte bulmuştur. Nâsır, devletin idarî merkezini Kal'atü Benî Hammâd⁴³ şehrinden yeni inşa ettirdiği Bicâye⁴⁴ şehrine taşımıştır.⁴⁵ Bu kararlar birlikte Hammâdîler, kabile üyelerinin saldırısından kurtulmuş; devlet bir asır daha tarih sahnesinde varlık gösterebilmiştir.

⁴⁰ Hâdî, *ed-Devletü Sanhâciyyetü*, 2/149-269.

⁴¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/307; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/221-222.

⁴² Uzun yıllar Hammâdîler Devleti'nin merkezi konumunda olan Kal'atü Benî Hammâd, Cezayir'in kuzeydoğusunda dağlık bir alanda kurulan bir şehirdir. Sağlam kalelerle korunan Kal'atü Benî Hammâd şehri hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/372; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/299; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/122-123.

⁴³ Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 469.

⁴⁴ Bicâye, Cezayir'in kuzeyinde bulunan liman şehridir. Hammâdî hükümdarı Nâsır tarafından inşa edilen şehir, Berberilerin inşa ettiği şehirlerin ilklerindedir. Bicâye şehri hakkında geniş bilgi için bk. Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibşâr*, 1/128-131; Şerîf İdrîsî, *Nüzhâtü'l-müştaşâk*, 1/259-270; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/339; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ*, 80-82.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/373-374; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/124-126.

2.3.3. Fâtımîler Devleti'nin Güç Kazanması

Benî Hilâl'in Kuzey Afrika göçünden sonra bölgedeki Fâtımî etkinliğinin arttığı görülmektedir. Bu durumun en bariz delili ise Muiz'in Abbâsîler adına okuttuğu hutbeyi bu göçün ardından tekrar Fâtımî halifeleri adına okutmasıdır. Zira o dönem hutbeler, siyasî bir içeriği muhtevasında barındıran metinlerdi. Bu metinlerde kimin ismi zikrediliyor ise bu durum onun bölgede etkin olduğunun bir nişanesiydi. Kısacası hutbelerin Benî Hilâl göçünden sonra Fâtımî halifeleri adına okunması, bu devletin bölgedeki hakimiyetini göstermektedir. Bununla birlikte hutbelerde Şîî içerikli metinlere de yer verilmesi, Fâtımî taraftarı Şîîlerin bölgede yeniden bir güç devşirdiğini gözler önüne sermektedir.⁴⁶

Fâtımîlerin bölgedeki etkinliği sadece siyasî çerçevede kalmamış; bilakis ekonomik hayatı da kapsamıştır. Nitekim daha önce Fâtımî sikkelerini tedavülden kaldıran, Fâtımî para biriminin kullanımını yasaklayan ve buna riayet etmeyen halka çok ağır cezalar uygulayan Zîrîler; Benî Hilâl göçünden sonra bu baskıcı tavrından vazgeçmiştir. Bu göçle birlikte İfrîkiye bölgesindeki Fâtımî sikkeleri tedavüle girmiş; Fâtımî para birimi belki de hiç olmadığı kadar değer kazanmıştır.⁴⁷

Sonuç

On birinci yüzyılın ortalarında batı istikametinde gerçekleşen Benî Hilâl göçünün altında birçok sebep yatmaktadır. Yıllardır bedevî kimliğini kaybetmeyen kabile mensupları, göçü bir yaşam tarzı haline getirmişlerdi. Dolayısıyla bir bölgedeki siyasî ve ekonomik sıkıntılar kabile mensuplarının farklı diyarlara yönelmesine zemin hazırlamıştır. Bu sıkıntılar neticesinde yeni yurt aramaya koyulan Benî Hilâl'in Fâtımîler Devleti tarafından desteklenmesi göçü hızlandırmıştır. Fâtımîler de bu göçle birlikte kendisine husumet besleyen Zîrîler Devleti'ni cezalandırmayı hedeflemiştir. Her ne gerekçe ile olursa olsun bu göç hem kabile üyelerinin hem de Fâtımîlerin işine gelmiştir. Bu durumu göçün sonuçlarında müşahede etmek mümkündür.

Benî Hilâl göçünün birçok siyasî, sosyal ve ekonomik sonucu olmuştur. Bu göç siyasî bakımdan en çok Zîrîleri etkilemiştir. Nitekim bu göçten sonra bahsi geçen devlet zayıflama dönemine girmiştir. Benî Hilâl'in Zîrîlerin başşehri Kayrevân'ı işgal etmeleri, İfrîkiye'nin birçok şehri talan etmeleri, bölge halkının mallarını gasp etmeleri devletin düştüğü aciziyeti göstermektedir. Halk da olayları böyle değerlendirmiş olmalı ki Benî Hilâl'in Kayrevân'ı işgal etmesinden sonra Cezayir veya Sudan topraklarına göç etmişlerdir. Bu göçlerle birlikte bölgenin bilgi ve birikimi de kaybolup gitmiştir.

Zîrîlerden sonra Benî Hilâl göçünden siyasî bakımdan en çok etkilenen devlet Hammâdîler olmuştur. Benî Hilâl'in zulmünden kaçan bedevî Berberiler Hammâdî topraklarına göç etmişler; bu durum farklı siyasî, sosyal ve ekonomik sorunları beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte Hammâdîler Hilâl Araplarıyla giriştikleri savaşlarda büyük kayıplar vermiştir. Benî Hilâl ile baş edemeyeceğini anlayan Hammâdîler çareyi uzun yıllar devlet merkezi olarak buldukları Kal'atü Benî Hammâd şehrinde çıkmakta bulmuştur. Zira bu şehir, Hilâl Araplarının ikamet ettiği alana çok yakın ve dolayısıyla bu kabileden gelebilecek saldırılara açık bir yerdi. Fakat Hammâdîlerin yeni idarî merkezleri olan Bicâye şehri, Cezayir'in kuzeybatısında ve Benî Hilâl'in yaşadığı bölgeye oldukça uzak bir konumda bulunmaktaydı.

Bu göçten en fazla kârlı çıkan devlet ise Fâtımîler olmuştur. Zira bu devlet Hilâl Araplarının

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/265-266; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/277-278; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/19; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ*, 2/217.

⁴⁷ Hâdî, *ed-Devletü Sanhâciyyetü*, 2/149-152.

İfrîkiye göçüyle birlikte düşmanları olan Zîrîleri cezalandırmıştır. Bununla birlikte kabile mensuplarının bölgede Fâtımîler lehine propaganda faaliyeti yürütmeleri ve hutbelerin Fâtımî halifeleri adına okunması bu devletin bölgedeki siyasî gücünün arttığını göstermektedir. Bölgede Fâtımî sikkelerinin tekrar tedavüle sokulması ve halkın Fâtımî para birimiyle ticaretini sürdürmesi ekonomik bakımdan bu devleti bölgede güçlü kılmıştır. Ancak kabile mensuplarının tüm çabalarına rağmen Fâtımîlerin, bölgedeki siyasî ve ekonomik üstünlüğünü uzun vadede muhafaza edemedikleri görülmektedir.

Kaynakça

- Azîzî, Hasan b. Ahmed Muhellibî el-Azîzî. *Kitâbu'l-Azîzî (el-Mesâlik ve'l-memâlik)*. Dimeşk: li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, 2006.
- Behtâvî, Kâsimî. "el-Hicretü'l-hilâliyyetü ilâ's-sahrâi'l-Afrîkiyyeti(el-esbâbu ve'l-in'ikâsâtü)". *Mecelletü's-sâviratü li'd-dirâseti'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyyeti* 1 (2015), 53-63.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'î'l-bilâd ve'l-mevâzi' (mevâkı')*. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 3. Basım, 1982.
- Çağlayan, Savaş. "Göç Kuramları Göç ve Göçmen İlişkisi". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (01 Aralık 2006), 67-91.
- Hâdî, Rûhî İdrîs. *ed-Devletü Sanhâciyyetü (târîhu ifrîkiyyetü fi ahdî Benî Zîrî)*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Hâdî, Seyyid Yûsuf (ed.). *Hudûdu'l-âlem mine'l-meşriki ilâ'l-mağribi*. Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 2003.
- Hasan, Muhammed. *el-Medîne ve'l-Bâdiye bi-İfrîkiyye fi'l-ahdî'l-Hafsî*. 2 Cilt. Tunus: Camiatu Tunus, 1999.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî el-Bekilî el-Erhâbî. *Sıfatü Cezîretî'l-'Arab*. Leiden: Matbaatu'l-Beril, 1884.
- Herevî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Alî el-Herevî el-Mevsilî. *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2003.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî. *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aqtâr*. ed. İhsân Abbâs. Beyrût: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfeti, 2. Basım, 1980.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Temmuz 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/karmatiler>
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safıyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Merâşidü'l-ittilâ' 'alâ (fi) esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emşâr*. 27 Cilt. Abu Dabi: Mecmeu's-Sekâfi, 2002.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri, 2000.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsim Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Şüretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. ed. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 5. Basım, 1982.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsim Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1889.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. ed. G.S. Golan ve Levi Provençal. 3 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. ed. Cemâleddin eş-Şeyyâl - Fehîm Muhammed Şeltût. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütubi, 1972.
- İbnü'l Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. ed. Yûsuf el-Hâdî. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1996.
- İbnü'l Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Küfî. *Cemheretü'n-neseb*. ed. Nâcî Hasan. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 1987.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*. ed. Onur Mahmûd Zenâfî. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 2008.

- İshâk el-Müncem, İshâk b. Hüseyin el-Müncem. *Âkâmü'l-mercân fi zikri'l-medâini'l-meşhûri fi külli mekân*. ed. Fehmî Said. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Kâhire: Heyetü'l-Ammetü likusûri's-Sekâfeti, ts.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî. *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi'l-'Arab*. ed. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2. Basım, 1980.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-'ibâd*. Beyrût: Dâru Sâdır, 2007.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *Kitâbü Aḥseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eḳâlîm*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1991.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî. *el-Beyân ve'l-i'râb bi-men nezele arza Mısr mine'l-a'râb*. ed. Abdünnâim Zayfî Osman Abdünnâim. Kâhire: Mektebetü'r-Ravzatü'ş-Şerîfeti lilbahsî'l-İlmiyyeti, 2006.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âşâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 1997.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî. *İtti'âzü'l-ḥunefâ' bi-aḥbârü'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-ḥulefâ'*. ed. Cemâleddin eş-Şeyyâl - Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed. 3 Cilt. Kâhire: Meclisu'l-a'lâ lişuûni'l-İslâmiyyeti, 1971.
- Merrâkuşî, Kâtib Merrâkuşî. *Kitâbü'l-İstibşâr fi 'acâ'ibi'l-emşâr*. Bağdât: Dâru'ş-Şuûnu's-Sekâfiyyeti, 1986.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. ed. Muhammed Alî Beydûn. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2004.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. ed. Muhammed Berkât vd... 23 Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Şerîf İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkillî. *Nüzhetü'l-müşâṭak fi'ḥtirâkı'l-âfâk*. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yaman, Fatih. *Göç ve Toplum*. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1993.