



PAMUKKALE  
ÜNİVERSİTESİ

# İlahiyat Fakültesi Dergisi

11/2  
GÜZ/AUTUMN

PAMUKKALE UNIVERSITY  
JOURNAL of DIVINITY FACULTY



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)  
11 (2), 2024 Güz (Autumn)**

**PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi**

Prof. Dr. Ender COŞKUN  
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

**Dergi Editörü**

Doç. Dr. Mehmet ÇINAR

**Editör Yardımcıları**

Arş. Gör. Hacer TOPRAK  
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

**Teknik Editörler**

Dr. Esra İRK  
Dr. Nursema KOCAKAPLAN

**Dil Editörü**

Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

**Alan Editörleri**

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI

(Temel İslam Bilimleri)  
Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ

(İslam Tarihi ve Sanatları)  
Arş. Gör. Nazım TAŞAN

### **Yayın Kurulu**

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Mahmut YAZICI  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Ali ÖNCÜ  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Mehmet ÇINAR  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Arş. Gör. Hacer TOPRAK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

### **Danışma Kurulu / Board of Advisory**

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

### Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, EBSCO ve ESCI'ye müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

### Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu kapsamda hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

### İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.org.tr/pauifd>

**İÇİNDEKİLER**  
**MAKALE YAZIM KURALLARI**  
**EDİTÖRDEN**  
**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**

- 1. Mustafa Oktay GAMGA**  
Esbâb-I Nüzûlü Tespit Konusunda Tefsir Kaynaklarında Karşılaşılan Problemler  
*The Importance of Dating Verses and Surahs in Qur'an Interpretation* **467-488**
- 2. Kübranur DEMİREL ÇİFTÇİ & Mustafa Fatih AY**  
Hafızlık Kur'an Kurslarında Terk: Bir Durum Çalışması  
*Dropout in Hafiz Qur'an Courses: A Case Study* **489-517**
- 3. Kenan YENİCELİ & Ahmet GÜR**  
Ebû Tâlib'in Şiirlerinde Hz. Muhammed (S.A.V.)  
*Prophet Muhammed in the Poems of Ebu Talib* **518-538**
- 4. Hüsamettin KAYA**  
Muhammed B. Fütûh El-Humeydî (Ö. 488/1095) Ve Cezvetü'l-Müktebis Adlı Eserinde Râvi Değerlendirme Metodu  
*Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (d. 488/1095) and His Method of Evaluating Narrators in His Work Cazwat al-Muqtabis* **539-569**
- 5. Aşur AKYOL**  
Rükâne B. Abdiyezîd: Hayatı, Rivayetleri Ve Hz. Peygamber İle Güreş Olayının Değerlendirilmesi  
*Rukana b. Abdiyezid: His Life, Narrations, and the Evaluation of the Wrestling Event with the Prophet* **570-592**
- 6. Kerim YILMAZ**  
Kur'an'da Tekrarlı Anlatımlarda Kullanılan Bazı Kelimelere Terâdüf Ve Furûk Açısından Bir Yaklaşım  
*An Approach to Some Words Used in Repeated Expressions in the Qur'an in Terms of Terâduf and Furûq* **593-612**
- 7. Yunus İNANÇ**  
Tarihî Ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati'ndeki Arapça Kökenli Kelimelerle İlgili Bazı Eksik Ve Hatalı Tespitler  
*Some Incomplete and Erroneous Determinations Regarding Arabic Origin Words in the Historical and Etymological Turkish Dictionary* **613-633**
- 8. Lachin GULİYEV & Mehmet EFE**  
Ali El-Kârî'nin Beydâvî Tefsirindeki Kıraatlara Dair Tenkit Ve Tashihleri  
*Ali al-Qari's Criticisms and Corrections on the Recitations in the Commentary of Baydawi* **634-657**
- 9. Harun ABACI**  
Zemahşerî'nin El-Keşşâf Tefsirinde İmruülkays'ın (Ö. 540~ M.) Şiirleriyle İstishâd  
*Istishâd with the Poems of Imru al-Qays (d. 540~ A.D.) in Zamakhshari's Commentary on al-Kashshâf* **658-674**

- 10. İdris TÜRK & Osman MUTLUEL**  
Dâvûd El-Kayserî'nin Varlık Anlayışı Bağlamında Panbioizm Düşüncesi  
*The Thought Of Panbiosmism In The Context Of Dâwûd al-Qaysarî's Understanding Of Existence* **675-690**
- 11. Mustafa TÜRKAN**  
Hanefî Yargılama Usulü Açısından Beyyinelerin Tearuzu (Gânim El-Bağdâdî'nin Melce'ü'l-Quğât 'inde Te'ârûzi'l-Beyyinât Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme)  
*Conflict of Statements in Terms of Hanafi Judgment Procedure (A Study on Ghanim al-Baghdadi's Work Named Melce'u'l-ıudat inde Te'ârûzi'l-Beyyinât)* **691-708**
- 12. Yasin ULUTAŞ**  
Hişâm B. Amr El-Fûtî'nin (Ö. 218/833) Hayatı Ve Kelâmî Görüşleri  
*Hisham b. Life and Theological Views of Amr al-Futi (d. 218/833)* **709-735**
- 13. Hakan YALAP**  
Kelâm, Keleci Ve Söz Arasında Yunus Emre  
*Yunus Emre Between Kelâm, Keleci and Söz Words* **736-755**
- 14. Zakir ARAS**  
Kur'ân'da Fâdil-Mefdûl Olgusunun Epistemik Değerinin Analiz Ve Kritiği  
*Analyzing and Critiquing the Phenomenon of Fâdil-Mefdûl in the Qur'ân in Terms of its Epistemic Value* **756-779**
- 15. Osman TAŞKIN & Semra ÇİNEMRE**  
Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve Sınıf Öğretmenlerine Göre İlkokul 1.-3. Sınıflarda Din Ve Ahlak Eğitimi İhtiyacı  
*The Need of Religious and Ethics Education at Classes 1.-3. of Primary School According to Classroom and Religious Culture and Moral Knowledge Teachers* **780-807**
- 16. Ali GÜL**  
Değer Odaklı Gençlik Kampı Faaliyetlerinin Ortaöğretim Öğrencilerinin Dijital Bağımlılığını Önlemedeki Rolü  
*The Role of Value-Oriented Youth Camp Activities in Preventing Digital Addiction of Secondary School Students* **808-834**
- 17. İbrahim GÖKÇE**  
Müezzine İcabet İle İlgili Hadislerin Teârûz Ve Dirâyetü'l-Hadîs Bağlamında Değerlendirilmesi  
*Evaluation of the Contradictions and Dirayah Al-Hadith Context of Hadiths Related to Responding to the Muezzin* **835-855**



e-ISSN: 2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 11 (2), 2024.*

## **PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI**

## **JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE AND PUBLICATION PRINCIPLE**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayımlanma verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirilmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

## MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

**Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada**

### Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

**Anahtar Kelimeler:** Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

## Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

**Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada**

### Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

**Keywords:** Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

### Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

### GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### 1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### 1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

### SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

### KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.



**EDİTÖRDEN**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 11 (2), Aralık 2024'ü sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda 17 makaleyi hakem sürecinden geçirerek yayınlamış bulunmaktayız. Dergimize gönderilen ve gerek yayımlanan gerekse süreçten geçemeyen çalışmalara baktığımızda ilahiyatla ilgili neredeyse tüm alanlarda geniş bir yelpazeye sahip olduğumuz görülmektedir. Bu sebeple dergimizin ilahiyat temel alanlarını kapsayan bir yayın politikası olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dergimizde çift taraflı kör hakemlik süreci titizlikle uygulamakta, hakemler belirlenirken mümkün olduğunca kendilerine gönderilen makalelerle ilgili çalışmalarda bulunmuş olmaları dikkate alınmaktadır. Alan editörlerimiz ve editör yardımcılarımız bu süreci etik ilkelere riayet ederek takip etmektedir. Bu sayede hem dergimize gönderen yazarların çalışmalarına katkı sağlamayı hedeflemekte, hem de nitelikli çalışmaları bilim dünyasına kazandırmayı hedeflemekteyiz.

Bu sayıda görev alan editör yardımcılarımıza, mizanpaj editörlerimize, yazım editörüne ve dil editörümüze teşekkür ederim. Ayrıca dergimize yazar olarak katkı sağlayan ve hakemlik yapan bilim insanlarına teşekkür ederim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Doç. Dr. Mehmet ÇINAR

Editör



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2023, 11 (2), 467-488

**ESBÂB-I NÜZÛLÜ TESPİT KONUSUNDA**  
**TEFSİR KAYNAKLARINDA KARŞILAŞILAN PROBLEMLER**

**The Importance of Dating Verses and Surahs in Qur'an Interpretation**

**Mustafa Oktay GAMGA**

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı - Osmaniye. ogamga80@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-8680-7854

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 23.08.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 23.10.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa / Pages:** 467-488

**Atıf / Cite as:** Gamga, Mustafa Oktay. "Esbâb-I Nüzûlü Tespit Konusunda Tefsir Kaynaklarında Karşılaşılan Problemler" (The Importance of Dating Verses and Surahs in Qur'an Interpretation). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 467-488. DOI: 10.17859/pauifd.1537891.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 467-488*

## ESBÂB-I NÜZÛLÜ TESPİT KONUSUNDA

### TEFSİR KAYNAKLARINDA KARŞILAŞILAN PROBLEMLER\*

Mustafa Oktay GAMGA\*\*

#### Öz

Bu araştırma, esbâb-ı nüzûlü tespit konusunda usûl kaynaklarında belirtilen kurallarla uyuşmayan problemleri durumları ve literatürde tespit edilen hatalı uygulamaları ele almaktadır. Usûl âlimleri nüzûl sebepleriyle ilgili rivâyetlerin sıhhatini tespit konusunda âyetlerin doğru anlamlandırılabilmesi için mümkün merteye genel geçer kriterler tespit etmeye çalışmışlardır. Bunun için rivâyetlerde geçen ibare odaklı bazı usûl kâideleri belirlenmiştir. Ancak yapmış olduğumuz çalışmada bu kuralların tefsir literatüründe birbir geçerliliğinin olmadığını, müfessirlerin çoğu zaman rivâyetlerde nüzûl sebebine esas teşkil eden ifadeyi tefsir, tefsire işaret eden ifadeyi kesin sebep olarak değerlendirdiklerini müşahade ettik. Muhaddislerin hadislerin sıhhati için aradıkları genel şartlar esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinde de gerekli sayılmıştır. Ancak bir âyetin nüzûl sebebi olarak literatürde çok fazla rivâyetin nakledilmiş olması içinden çıkılması zor problemleri beraberinde getirmektedir. Ancak âyetin nüzûlü vasatında gerçekleşen ve âyetin nüzûlüne asıl gerekçe teşkil eden hâdiseyi bildiren rivâyetin tespiti ve âyetin doğru anlamlandırılabilmesi için bu problemin çözümü de büyük önem taşımaktadır. Yapılan araştırmada zayıf değerdeki pek çok esbâb-ı nüzûl rivâyetinin aslında âyetin siyâk ve sibâkıyla oldukça uyumlu olduğu ama daha sahih olan rivâyetlerin siyâk ve sibâkla uyumlu olmadığı belirlenmiştir. Bu nedenle esbâb-ı nüzûlü tespitinde hadis kriteri yöntemleriyle tefsir rivâyetlerinin eleştiriye tâbi tutularak sonuca ulaşmaya çalışmanın her zaman doğru ve geçerli bir metod olmadığı anlaşılmıştır. Yapmış olduğumuz bu araştırma kapsamında âyetin nüzûlüne gerekçe oluşturan esbâb-ı nüzûlün tespiti için genel kabul gören esbâb-ı nüzûl kaynakları yanı sıra hadis, siyer ve tefsir külliyatı dönemlere göre genel olarak taranmış, literatürde usûl kaynaklarında belirtilen kriterlerin uygulanmasında karşılaşılan problemler ve usûle uymayan farklı uygulamalar tespit edilmiştir. Yapılacak olan çalışmalarda doğru anlamın tespit edilebilmesi için tefsir literatüründe karşılaşılan bu problemler göz önünde bulundurularak yol izlemenin daha isabetli sonuçlara ulaştıracağı önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hadîs, Rivâyet, Esbâb-ı nüzûl, Sîret.

### The Importance of Dating Verses and Surahs in Qur'an Interpretation

#### Abstract

This research deals with problematic situations that do not comply with the rules specified in procedural sources and erroneous practices identified in the literature regarding the determination of the reasons for the revelation of the verses. In determining the authenticity of the narrations regarding the reasons for revelation, Usul scholars have tried to determine as general criteria as possible in order to interpret the verses correctly. For this purpose, some procedural rules focusing on the phrases mentioned in the

\* Yazarlar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\* T.C. Milli Eğitim Bakanlığı - Osmaniye. [ogamga80@hotmail.com](mailto:ogamga80@hotmail.com). Orcid: 0000-0002-8680-7854

narrations have been determined. However, in our study, we observed that these rules do not have direct validity in the tafsir literature, and that commentators often consider the statement that forms the basis of the reason for revelation in the narrations as tafsir, and the statement indicating tafsir as the definitive reason. The general conditions sought by the hadith scholars for the authenticity of the hadiths are also considered necessary in the narrations regarding the reasons for the revelation of the verses. However, the fact that too many narrations have been reported in the literature as the reason for the revelation of a verse brings with it problems that are difficult to solve. However, the solution of this problem is of great importance in order to determine the narration that tells the event that took place at the time of the revelation of the verse and which constitutes the main reason for the revelation of the verse, and to understand the verse correctly. In the research conducted, it was determined that many narrations of the reason for descent with weak values are actually quite compatible with the before and after of the verse, but the more authentic narrations are not compatible. For this reason, it has been understood that trying to reach a conclusion by criticizing the tafsir narrations using the hadith criterion methods in determining the reasons for the revelation of the verses is not always a correct and valid method. Within the scope of this research we have conducted, in order to determine the reasons for the revelation of the verse, the sources related to the reasons for the revelation of the generally accepted verses, as well as the hadith, sirah and tafsir corpus were generally scanned according to periods, and the problems encountered in the application of the criteria specified in the procedural sources in the literature and different practices that do not comply with the procedure were identified. has been made. In order to determine the correct meaning in the studies to be carried out, it is important that following the path taking into account these problems encountered in the exegetical literature will lead to more accurate results.

**Keywords:** Tafsir, Hadith, Narration, Reasons for descent, Sira.

### **Structured Abstract**

This study covers the problematic situations that do not comply with the rules specified in the procedural sources regarding the determination of the causes of revelation and erroneous practices identified in the literature.

Usul scholars have tried to determine the general criteria for the correct interpretation of the verses in determining the authenticity of the narrations regarding the reasons for revelation. For this reason, some procedural rules focusing on transitional phrases in narrations were determined. Because the reasons for revelation is a discipline entirely related to narration, the general conditions sought by hadith scholars for the authenticity of the hadiths are also considered necessary in the narrations about the reasons for descent. However, the fact that too many narrations have been reported in the literature as the reason for the revelation of a verse brings with it problems that are difficult to solve but must be solved.

It is known that the reasons for descent contribute to correctly understanding the meaning of the verses, preventing erroneous interpretations, and especially accurate ijthad in the construction of judgments. It is almost impossible to understand some verses correctly without knowing the reason for their revelation. In this study, the problems encountered in tafsir sources in the context of Surah Al-Baqara in determining the reasons for the revelation of the verses are pointed out. The reason why Surah Al-Baqara was chosen for this study is that the revelation of Surah Al-Baqara covers almost the entire Medina period and that commentators generally state most of the discourses

they will express about the interpretation of the verses in this Surah while writing their tafsir.

In this study, in order to determine the reason for descent compatible with the reality mentioned in the tafsir narrations, the generally accepted sources of descent reasons as well as the hadith, sirah and tafsir corpus were scanned according to periods, and the problems encountered in the application of the criteria specified in the procedural sources in the literature and different practices that did not comply with the procedure were identified. For this purpose, by analyzing the literature, different narrations about a verse were identified, the degree of authenticity of the narrations were analyzed, and by comparing the expression patterns used in the narrations, an attempt was made to determine the narration compatible with the reality in the period of the revelation of the verse. During all these examinations, problems were tried to be identified by identifying preferences and practices that did not comply with the criteria mentioned in the procedural sources encountered in the literature.

In conclusion; as a result of the study, it was determined that the method related to the expression patterns used to determine the reasons for the revelation of the verses determined by usual scholars didn't have exact validity in the field of tafsir. Because, from time to time, commentators have evaluated the expression that constitutes the basis for the reason of revelation in the narrations as tafsir, and the expression indicating tafsir as the definitive reason, in the statements they prefer in interpretation.

Especially among the narrations about the reasons for the descent mentioned in the tafsir sources, there are many narrations that don't have sufficient accuracy in terms of hadith criteria. In our research, it has been seen that many narrations of weak value are actually quite compatible with the before and after of the verse, but the more authentic narration isn't compatible with the before and after. For this reason, it is understood that trying to reach a conclusion by criticizing the tafsir narrations using hadith criterion methods in determining the reasons for descent is not always a correct and valid method. In addition, by periodically analyzing the words and concepts used in the verse and evaluating them comparatively with the sirah information, it has been determined that applying a broad perspective method in line with the general flow of the verses will yield more accurate results.

It has been understood that it would be a wrong practice to evaluate the narrations of commentators who wrote works before the codification period, such as Muqatil b. Suleyman, with traditional hadith methods and exclude them from evaluation due to their lack of isnad. Because in the study, it has been seen that the narrations of the reasons for the undocumented descent conveyed by Muqatil are quite compatible with the before and after of the verses, and many of the commentators of the later period relied on his narrations in tafsir and preferred them to other narrations that have a valid measure of soundness in terms of hadith technique.

It is understood that some of the narrations of the reasons for descent and the interpretations they put forward that the early commentators included in their works weren't included in the works of the later period, especially in the narrated interpretations. In addition, it has been determined that the references made to the early period sources in the middle and recent period tafsir sources contain information that is not available in the early sources we currently have. This situation indicates the existence of serious information losses in the literature.

It is important that following the path in the studies to be carried out, taking into account these problems encountered in the tafsir literature, will be effective in forming opinions and will lead to more accurate results.

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm tüm insanları hidâyete erdirmek, onları dosdoğru bir yaşam biçimine kavuşturmak üzere nazil olmuştur. Kur'ân, getirmiş olduğu bilgilerle ahlâklı, faziletli bir hayatı temellendiren prensipler ortaya koymakta, Allah'a ve O'nun dinine imanı pekiştiren ilkeler belirleyerek yaşamı şekillendirecek bir anlayış inşa etmektedir.

Kur'ân'ın ekseriyeti öncelikle insan hayatını programlayan genel hedefleri belirlemek üzere inmiştir. Bu nedenle âyetlerin çoğu herhangi özel bir sebebe bağlı olmaksızın insanları hakka, hakikate, iyiye ve doğruya yönlendirmek, hidâyet ve rahmet olmak üzere inmiştir.<sup>1</sup> Fakat bazı âyetler, Rasûlullah'ın (s.a.v.) yaşamı esnasında cereyan eden olaylar veya içinden çıkılamayan problemlerin peşinden inmiştir. Sahabe, bu âyetlerin inişi sırasında Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte olayların gelişimine ve yaşanmasına, peşinden âyetlerin nüzûlüne tanıklık ettiler. Yaşanan bu olaylar bazen Allah'ın hükmünün açıklığa kavuşturacağı özel durumlar şeklinde, bazen de tüm toplum açısından umut olacak genel hükümleri kapsayan hâdiseler şeklinde cereyan ediyordu. Bazı zamanlar da sahabe, anlamadıkları bir konu hakkında İslâm'ın hükmünü öğrenmek için bizzat Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) sorular soruyor ve hemen peşinden gerçekleşen olay, anlaşılmayan durum veya sorulan sorulara cevap niteliğinde gözlerinin önünde inen vahye şahit oluyorlardı.<sup>2</sup> Dolayısıyla âyetlerin doğru olarak anlaşılmasında bu yaşanmışlık büyük bir değer taşımaktadır. Hatta ilk zamanlarda tefsir denilince, sahabenin bizzat içinde yaşayıp şahit olduğu bu olayların zikredilmesinin anlaşıldığını söyleyebiliriz.

Âyetlerin anlamının tespiti, yanlış anlamalara engel olmak ve bilhassa ahkâm âyetlerinden doğru hüküm çıkarabilmek için esbâb-ı nüzûl rivâyetleri oldukça önem taşımaktadır. Ancak Kur'ân âyetlerinin tamamı için bir nüzûl sebebi belirlemek mümkün değildir. Ulemânın sadece beş yüz civarında âyetin nüzûl sebebi olduğunu tespit ettikleri<sup>3</sup> belirtilmiş olsa da yalnızca Bakara sûresi'ni kapsayan dar çerçeveli bu çalışmada yüzlerce âyet hakkında pek çok rivâyetin bulunduğu bizzat şahit olduk. Bu sebeple ulemânın bildirdiği sayının doğru bir tespit olmadığı söylenebilir. Diğer âyetler ise müşahhas bir sebebe bağlı olmaksızın nâzil olmuştur. Çünkü Kur'ân bir hidâyet kitabıdır. Dolayısıyla insanları doğru davranışlara sevk etmek, onların hatalarına müdahale etmek ve iyiye, güzele yönlendirmek için ilâhî iradenin herhangi bir sebebe bağlı kalmaksızın bildiriler göndermesi ve yönlendirmelerde bulunması onun rehberliğinin bir gereğidir.

1 Bk. Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Mekke: y.y., ts.), 1/82; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Gazâlî, 1995), 1/89; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 115.

2 Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Mektebetü Vehb, 1995), 71.

3 Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), önemli bir kısmı önceki peygamberlerin kıssaları ile âhirete dair haberlerden oluşan pek çok âyetin nüzûl sebebinin âyetin dışındaki herhangi bir olayda değil, bizzat bu âyetlerin kendi muhtevâ ve mânalarında aramak gerektiğini belirtir.<sup>4</sup> Buna göre âyetlerin kâhîr ekseriyeti âyetin nüzûlü esnâsında gerçekleşen herhangi özel bir olay veya konuyla bağlantılı olarak değil, genel anlamda insanları ihtiyaç duydukları konularda bilgilendirip onları doğru yol üzere yönlendirmek, hayatın gâyesi ve gidişatı hakkında bilinçlendirmek veya hatalı uygulamalarında onları uyarmak ve yol göstermek amacıyla, onları hidâyete erdirmek üzere vahyedilmiştir. Dolayısıyla bu durum âyetin mâna ve mefhûmundan açıkça veya dolaylı olarak anlaşılabilir. Böylece aslında Kur'ân'ın herhangi bir âyetinin sebepsiz ve hikmetsiz olarak indiği düşünülemezse de usûl âlimlerince esbâb-ı nüzûl tabiri bilhassa belli bir amaca bağlı olarak inmiş bulunan âyetler için kullanılmaktadır.

Usûl âlimleri nüzûl sebepleriyle ilgili rivâyetlerin sıhhatini tespit konusunda âyetleri doğru anlamlandırabilmek için genel geçer kriterlerin tespitine çalışmışlardır. Bunun için de rivâyetlerde geçen ibare odaklı bazı usûl kâideleri belirlenmiştir. Bununla birlikte esbâb-ı nüzûl bütünüyle rivâyetle alâkalı bir disiplin olduğundan, muhaddislerin, hadislerin sıhhati için aradıkları genel şartlar esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinde de gerekli sayılmıştır. Zirâ bir âyetin nüzûl sebebi, âyetin inişine şahit olan ve buna sebep olan durumu tespit eden bir sahabînin rivâyeti ile bilinebilir. Bundan dolayı müfessirler sahih bir rivâyete dayanmadan ictihâd, istidlâl ve muhakeme yoluyla nüzûl sebebinin tespit etme çabasını doğru bulmamışlardır.<sup>5</sup>

Bilhassa Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) verdiği şu bilgiye dikkât etmek gerekiyor; sahabe ve tâbiîn "Bu âyet şunun için indirilmiştir" dediklerinde, bununla kastettikleri yalnızca âyetin hangi durumda indiğini, yani nüzûl sebebinin nakletmek değildi, onların asıl belirtmek istedikleri şey âyetin kapsamış olduğu hükmü göstermekti.<sup>6</sup> Nedim Serinsu bundan dolayı şu uyarıda bulunur: "Nüzûl sebepleriyle alâkalı rivâyetlerin bir kısmı, Kur'ân'ın ifade ettiği hüküm ve mânayı açıklamaya yönelik anlam merkezli rivâyetler olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca sebep-i nüzûl rivâyetleri Kur'ân bütünlüğü ve genel ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Aksi takdirde olumsuz sonuçların ortaya çıkması işten bile değildir. Âyetleri yalnızca nüzûl sebepleri çerçevesinde değerlendirmek ve bu sebeplerle sınırlandırmak, yorum zenginliğine engel olduğu gibi, ilâhî mesajın evrensel kimliğine de zarar verir. Bu da Kur'ân'ın genel perspektifinden yola çıkarak çözüm bulma girişimlerine engel oluşturur."<sup>7</sup>

Tüm âyetler için nüzûl sebebi olmasa da hatırı sayılır derecede âyetin nüzûlüne sebep olarak pek çok rivâyet nakledilmiştir. Ancak nüzûl sebepleri sahih rivâyetlere dayanmalıdır. Tefsir literatüründe bir âyetin nüzûlüne gerekçe olarak çok sayıda ve eşdeğer sıhhat şartlarında birbirleriyle çelişen rivâyetlerin bulunuyor olması nüzûle esas vâkıyla uyumlu rivâyetin tespitini oldukça zorlaştırmaktadır. Âyetin muhtemel nüzûl tarihi belirlenirken de benzer problemlerle karşılaşmaktadır. Tefsir literatürü incelendiğinde usûl âlimlerinin tespit ettiği ibare odaklı esbâb-ı nüzûl kriterlerinin

<sup>4</sup> Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzur (Dimaşk: y.y., 1972), 46.

<sup>5</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlul (Beyrut: y.y., 1991), 10.

<sup>6</sup> Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 1/33.

<sup>7</sup> Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yay., 2008), 173-174.

rivâyetler tahlil edilirken müfessirlerce farklı şekillerde değerlendirmeye alındığı ve bu nedenle farklı icthad ve te'villere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu sebeple esbâb-ı nüzûlü tespit konusunda klasik tefsir ve hadis usûlü kaynaklarının ortaya koyduğu verilerin genel anlamda geçerlilikleri olsa da zaman zaman tefsir literatüründe bu veriler gözardı edilerek sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışma tefsir kaynaklarında karşılaştığımız, esbâb-ı nüzûlü tespit konusunda usûl kaynaklarında belirtilen kurallarla uyuşmayan ve literatürdeki problemleri durumları kapsamaktadır. Bu çalışma için Bakara sûresinin tercih edilmiş olması hem sûrenin nüzûlünün Medine döneminin hemen hemen tamamını kapsamaması, hem de müfessirlerin genel itibarıyla tefsirlerini kaleme alırken âyetlerin te'vili konusunda dile getirecekleri söylemlerin çoğunu bu sûre çerçevesinde dile getirmeleridir. Aynı zamanda Bakara sûresinde yer alan âyetlerle ilgili esbâb-ı nüzûl rivayetleri oldukça fazla bir yekûn oluşturmaktadır.

Çalışmada müfessirlerin takip ettikleri metodların usûl kâideleriyle uyuşup uyuşmadığı incelenmiş ve bunun tefsire yansımaları araştırılmıştır. Bunun için literatürde mevcut esbâb-ı nüzûl rivayetleri hadîs, İslâm tarihi ve sîret kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiş, rivâyetlerin vâkıyla uyumu tahlil ve tespit edilmiş, müfessirlerin yorum ve tercihlerinin ibâre odaklı değerlendirmelerle uyum gösterip göstermediği araştırılmak suretiyle elde mevcut tüm veriler dikkâte alınarak tefsir kaynaklarındaki problemler tespiti çalışılmıştır.

## 1. Tefsir Kaynaklarında Karşılaşılan Problemler

Âyetlerin esbâb-ı nüzûlü ile ilgili bilgiler rivâyetlere dayanmaktadır. Her ne kadar usûl âlimleri farklı rivâyetler arasından âyetin nüzûl vasatıyla bağlantılı hadiseyi tespit etmek için farklı yöntem ve kurallar belirlemiş olsalar da bu kuralların tefsir literatüründe müfessirler tarafından her zaman dikkâte alınmadığını söyleyebiliriz. Çünkü rivâyetler için belirlenmiş olan kural ve kriterlerin her zaman isabetli sonuçlar vermediği görülmektedir. Farklı tefsir rivâyetleri arasında yapılan tercihlerde hadis usûlünde belirlenmiş olan sıhhat şartları gözetilmekle birlikte daha zayıf olan rivâyetin müfessirler tarafından te'vilde tercih edildiği görülebilmektedir. Bu durumlar da tefsir kaynaklarında bazı problemleri beraberinde getirmektedir.

### 1.1. İbare Odaklı Problemler

Tefsir rivâyetlerinde bir âyetin esbâb-ı nüzûlünü belirtmek üzere pek çok rivâyet nakledilmektedir. Bu rivâyetlerde râvîlerin farklı lafızlar kullanması sebebiyle bunlardan hangisinin âyetin nüzûlü anında gerçekleşen hâdiseye, hangisinin tefsire işaret ettiğini tespit etmek için rivâyette kullanılan ibareye bakmak müfessirlerin kullandığı en uygun yöntemdir.

Bu ibarelerden “سبب نزول الآية كذا”/Âyetin nüzûl sebebi şudur” ifadesi kesin ve net olarak âyetin gerçek nüzûl sebebini belirtir, başka ihtimallere açık kapı bırakmaz. Bazen de “sebepe” lâfzı kullanılmaksızın âyetin hikâyesi anlatılarak, olayın peşinden âyetin indiğini belirten ifade kalıbının hemen başında (ف) harfi kullanılır “... فنزلت الآية...”/... Peşinden âyet nâzil oldu.” Bu kullanım biçimi de aynı şekilde âyetin nüzûl sebebine açık



bir şekilde delâlet eder.<sup>8</sup> Bu ifadeler, rivayette anlatılan hususun âyetin esbâb-ı nüzûlü olduğuna açık delildirler.

Bazı zamanlarda da Rasûlullah'a (s.a.v.) bir soru sorulur ve hemen peşinden vahiy gelir. Böylece inen âyetlerle sorulan soruya cevap verilmiş olur. Rivâyet içerisinde ise ne sebep lâfzı ne de "fâ" harfi geçmez. Fakat rivâyetle bahsi geçen olayın, âyetin nüzûl sebebi olduğu makâm gereği kesin bir şekilde anlaşılmış olur. Diğer bir durum olarak da rivâyetlerde bazen ne sebep lâfzı, ne fâ ve ne de soruya binâen verilmiş bir cevap bulunmaz. Yalnızca "نزلت هذه الآية في كذا"/Bu âyet şu konu hakkında inmiştir" şeklinde bir ifade kullanılır. Bu tarz bir ifade, âyetle ilgili olayı nakletme cinsinden olmayıp, âyetle o hükme dair delil getirme cinsindedir.<sup>9</sup>

Usûl âlimleri bu şekilde rivâyetler içerisindeki esbâb-ı nüzûlü tespit edecek ifade kalıplarını belirlemiş olsalar da belirlenen bu ibare odaklı değerlendirmelerin çoğu zaman uygulamada geçerliliğinin olmadığı görülmektedir. Çünkü tefsir literatüründe bazı âyetlerin esbâb-ı nüzûlüne tam olarak delâlet eden lâfız kullanılırken müfessirin aslında tefsire işaret ettiği, ihtimal yollu ibarelerde de bazen esbâb-ı nüzûle tam olarak işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Bakara sûresi 115. âyette "Doğu da Allah'ındır batı da.. Her nereye yönelirseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir" buyrulur. Bu âyetin esbâb-ı nüzûlü kapsamında sahabenin soğuk,<sup>10</sup> karanlık,<sup>11</sup> bulutlu ve sisli<sup>12</sup> bir gecede kiblenin neresi olduğunu bilmeden farklı yönlere doğru namaz kıldıklarından, sabah olduğunda ise akşam namaz için yöneldikleri yönün kible istikameti olmadığını fark ettiklerinden bahsedilir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) tüm bu rivâyetleri birbiri ardınca eserinde zikretmektedir. Bu hadislerden bir kısmında Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu seferden bahsedilirken bazılarında ise Hz. Peygamber'in Medine'de iken göndermiş olduğu seriyelerin yaşadığı hâdiseler anlatılmaktadır.<sup>13</sup>

Mukâtil (ö. 150/767), Tirmizî (ö. 279/892), Taberî (ö. 310/922), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) tarafından rivâyet edilen bu hadislerin tamamında nüzûl sebebine tam olarak işaret eden (فأنزل الله) lâfzı kullanılmıştır. Farklı zaman dilimlerinde gerçekleştiği anlaşılan bu haberlerde her ne kadar esbâb-ı nüzûle tam olarak delâlet eden (فأنزل الله) lâfzı kullanılmış olsa da âyetin her bir olay akabinde indiği düşünülemez. Dolayısıyla bu ibarenin benzer olaylar üzerine âyetin indiğini

<sup>8</sup> Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Gazâlî, 1995), 1/96.

<sup>9</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/31; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/101.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî (İbn Ebî Hâtim), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Gâmidî (Dammâm/S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1986), 1/211.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2/454; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz Âlu's-Şeyh (Riyad: Dârusselâm, 2000), "Tefsîr", 2.

<sup>12</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/133; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 40-41.

<sup>13</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2/32-33.

belirten tefsirî bir açıklama olduğu anlaşılmaktadır. Bu örnek, usûl kaynaklarında (فأنزل الله) ifadesinin esbâb-ı nüzûle tam olarak delâlet ettiği yönünde belirlenmiş olan bilginin bazen literatürde bu amaçla kullanılmadığını ortaya koymaktadır.

### 1.2. Zayıf Rivâyetlerin Sahih Rivâyetlere Tercih Edilmesi

Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin tercihinde usûl âlimleri hadîs ulemâsının belirlemiş olduğu sıhhat derecelerini esas almışlardır. Diğer bir deyişle, rivâyetlerde sahih olanın zayıf olana tercih edilmesi esas kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Ancak âyetlerin esbâb-ı nüzûlü kapsamında geleneksel hadis kriterleri çerçevesinde zayıf yollarla nakledilen rivâyetlerden pek çoğu bazen âyetin fehvâsı ve nüzûl ortamı ile uyum göstermemektedir. Bu sebeple müfessirler bu gibi durumlarda usûl âlimlerinin belirlediği esaslara itibar etmemektedirler. Tefsir literatüründe bunun örneklerine sıkça rastlanmaktadır.

Meselâ; Bakara sûresinin başlarında “6. *Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarman da onlar için birdir, inanmazlar. 7. Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.*” buyrulmaktadır. Bu âyetlerinin esbâb-ı nüzûlü kapsamında Ebû Cehil ve onun ailesinden beş kişinin kastedildiği;<sup>15</sup> Bedir savaşında öldürülen müşrik bölük komutanlarının kastedildiği;<sup>16</sup> Ebû Tâlib ve Ebû Leheb gibi müşrik Araplar’ın kastedildiği<sup>17</sup> yönünde rivâyetler nakledilmiştir.

Ancak Mukâtil, Taberî ve Semerkandî’nin eserlerinde kâfirlerle kastedilenlerin inatçı yahudi bilginleri olduğuna dâir oldukça zayıf rivâyetler zikredilmektedir.<sup>18</sup> Bu rivâyetler her ne kadar hadis kritiği açısından makbul rivâyetler olmasa da devamında gelecek olan ve yahudilerden bahseden konularla tam olarak örtüşmektedir. Pek çok müfessir de rivâyetlerin zayıflığına itibar etmeksizin burada kastedilenlerin yahudi hahamları olduğu yönünde kanaat belirtmişlerdir.<sup>19</sup> Tefsirlerde nakledilen ve Hz. Peygamber’le yahudi din adamları arasında geçen bu tartışmalar tarih kaynaklarında da zikredilmektedir.<sup>20</sup>

Yine Bakara sûresi 146. “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu öz oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Buna rağmen içlerinden bir grup bile bile hakkı/gerçeği gizler. 147. Gerçek, Rabbinden gelendir. Sakın şüphelenenlerden olma.*” âyetlerinde bahsi geçen ehl-i kitabın “onu kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanır” sözüyle kimin veya neyin kastedildiği konusu hakkında müfessirler farklı görüşler belirtmişlerdir. Mücâhid, Katâde ve diğer tâbiîn ulemâsı burada Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamberliğinin

<sup>14</sup> Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 82-87.

<sup>15</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, 25; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/27.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/259; Süyûtî, *Lübâbü’n-nukûl*, 11; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/281.

<sup>17</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/27.

<sup>18</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/ 84-87; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/ 221; Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 1/91-92.

<sup>19</sup> Bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006), 1/281; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1/257-258.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Umer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: y.y., 1990), 2/ 172.

kastedildiğini belirtirken İbn Abbâs, İbn Cüreyc, Rabî b. Enes kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye çevrilmesi olduğunu söylemişlerdir.<sup>21</sup> Tabersî âyette "onu" zamirinin merciinin ilim olduğunu ve bu ilimle de peygamberliğin ve kible işini bilmenin kastedildiğini belirtir.<sup>22</sup> Elmalılı, Hz. Peygamberin, getirdiği apaçık âyetler ve mucizelerle risâletini ispat etmiş olduğunu ve ehl-i kitap ulemâsının onun peygamberliği konusunda en küçük bir şüphenin olmadığını çok iyi bir şekilde bildiklerini söyler.<sup>23</sup>

Mukâtil b. Süleyman burada ehl-i kitabın tanıdıkları hakikatin, Kâbe'nin kible olarak belirlenmesi olduğuna dair senedsiz olarak zayıf bir rivâyet nakleder. Peşinden de bu âyetin nâzil olduğunu ifade eder. Buna ek olarak âyette kendilerine verildiği bildirilen kitabın, Allah'ın Yahudilere indirdiği Tevrat olduğunu ve bildikleri gerçeğin ise Beytullah'ın kible yapılması olduğunu açıklar. Ayrıca âyetin Hz. Peygambere bu konuda en küçük bir şüphe etmemesi ikâzında bulunduğunu belirtir.<sup>24</sup> Mukâtil'in naklettiği rivâyetin ardından tefsir anlamında yapmış olduğu açıklamalar, âyetin öncesinde işlenen konular ile tam olarak örtüşmektedir. Önceki pasajlarda Yahudi ve Hıristiyan ziyaretçilerin Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in huzurunda hem Hz. Peygamberle hem de birbirleriyle tartışmaları, bu tartışmalarda bahsi geçen konular<sup>25</sup> ve sonrasında kiblenin Kâbe istikametine çevrilmesinden rahatsızlık duyan Yahudilerin sorgulamaları<sup>26</sup> âyetlerin akışı ile tam olarak uyum göstermektedir. Dolayısıyla Mukâtil'in nakletmiş olduğu hâdis Bakara sûresindeki bu âyetlerin asıl nüzûl sebebinin açıklamaktadır. Buna göre âyette ehl-i kitabın kendi çocuklarını tanıdıkları gibi bildikleri konu, kiblenin Kâbe olması gerçeğidir.

Bu tip rivâyetlerden birçoğu siyâk ve sibâkla oldukça uyumlu, diğer âyetlerle ilgili olarak bildirilen rivâyetlerle de örtüşmektedir. Buradan yola çıkarak rivâyetlerin sadece senedine bakılmak suretiyle bir değerlendirme yapılması ve hadis kritiği açısından itibar edilmeyip reddedilmesinin tam anlamıyla her zaman geçerli bir usûl olmadığı söylenebilir. Müfessirlerin bir kısmı da zaten usûl alimlerinin belirlediği bu prensibe her zaman riâyet etmemişlerdir.

### 1.3. Literatürde Görülen Bilgi Kayıpları

Tefsir literatüründe zikredilen tefsir ve te'vil kapsamında birçok rivâyet ve görüşün, önceki devirlerde zikredilen kaynaklardan istinsâh yoluyla nakledildiği bilinmektedir. Müfessirler genellikle geçmişin birikimi üzerine ekleyecekleri şeyler varsa, bunları diğer görüşleri zikrettikten sonra uygun bir tarzda gerekçelendirerek belirtirmişlerdir. Müfessirlerin, kadîm bilgileri gözardı ederek nevzuhûr bir yaklaşımla âyetin tefsirinde bağlamından kopuk bir açıklama yapmaları elbette ki düşünülemez. Ancak yer yer ilk devir müfessirlerinin eserlerinde zikrettikleri bazı bilgilerin ileriki dönemlerdeki eserlerde bulunmadığı, fakat kaynaklarda geçmeyen bir kısım bilgilerin ilk dönem eserlerinde bulunduğu görülmektedir.

Bakara sûresi 207. *"İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini fedâ eder. Allah da kullarına çok şefkatlidir."* âyetinin esbâb-ı nüzûlü bağlamında

<sup>21</sup> Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, 2/447.

<sup>22</sup> Tabersî, Mecmau'l-beyân, 1/318.

<sup>23</sup> Elmalılı, Hak Dîni Kur'ân Dili, 1/531.

<sup>24</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/148.

<sup>25</sup> İbn İshâk, Sîret, 1/252; İbn Hişâm, Sîret, 2/42.

<sup>26</sup> Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/623.

Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Begavî'nin (ö. 516/1122) zikrettiği,<sup>27</sup> İbn Abbâs (ö. 68/687) ve Dahhâk'tan (ö. 105/723) nakledilen ve âyeti Recî vak'ası şehitleriyle ilişkilendiren rivâyet ne daha önceki devir müfessirleri, ne de sonraki devirde yaşayan müfessirler tarafından bu âyetle ilişkilendirilmemiştir. Rivâyette esbâb-ı nüzûle ihtimal yollu delâlet eden lafzın (نزلت في) kullanılmış olması da bu açıklamanın tefsir bâbında yapılmış bir ilişkilendirme olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Mukâtil Bakara sûresi 224. "Yeminlerinizde Allah'ı (O'nun adını), iyilik etmenize, O'ndan sakınmanıza ve insanların arasını düzeltmenize engel kılmayın. Allah işiten ve bilendir." âyetinin, Hz. Ebûbekir'in, oğlu Abdurrahmân'a Müslüman oluncaya kadar onunla sıla-i rahimde bulunmayacağına dâir yemin etmesi üzerine nâzil olduğunu belirtir.<sup>28</sup> Mukâtil'in bu rivâyeti ihtimal belirten lâfızlarla kurulmuş ve muhtemelen tefsir maksatlı bir açıklamayı kapsamaktadır. Ancak bu rivâyete sonraki devirlerde kaleme alınan tefsir eserlerinde de rastlanılmamaktadır. Bu duruma sonraki devirlerde yaşayan müfessirlerin bu bilgiye ulaşamamaları veya bu rivâyete itibar etmemeleri ile açıklama getirilebilir.

Ancak yine de nice zayıf kanaatleri ve uydurma rivâyetleri sırf bilgi olarak eserlerine kaydeden, rivâyete dayalı tefsiri esas alan müfessirlerin en azından bu rivâyeti tenkide tabi tutarak eserlerinde zikretmeleri beklenirdi. Bu durum bir açıdan tefsir rivâyetlerindeki önemli bilgi kayıplarının mevcudiyetini göstermesi açısından dikkate değerdir.

#### 1.4. Tarihi Süreçte Literatürde Yer Alan İstinsah Hataları

Sonraki devir müfessirlerinden bazıları, önceki devirde yaşamış müfessirlerden bazen bir hadis, bazen bir görüş veya bilgi naklinde bulunmaktadırlar. Zaman zaman bu müfessirlerin mürâcaat kaynaklarını incelediğimizde eldeki kaynaklarda bu bilginin mevcut olmadığına şahit olunmaktadır.

Meselâ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Bakara sûresi 119. âyetindeki "Sen cehennemliklerden sorumlu tutulacak değilsin." sözüyle alakalı Mukâtil'den "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Şâyet Allah Teâlâ, Yahudilerin başlarına musîbetlerini göndermiş olsaydı îmân ederlerdi' dedi. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu" dediğini nakleder.<sup>29</sup> Aynı rivâyeti Mukâtil'den Kurtubî (ö. 671/1273) de nakletmiştir.<sup>30</sup> Ancak Mukâtil'in elimizdeki tefsir nüshasında böyle bir rivâyete rastlayamadık.<sup>31</sup> Farklı zaman dilimlerinde yaşayan iki farklı müfessirin aynı kişiden naklettiği bir bilginin kaynağına ulaşılabilmesi, aradan geçen uzun zaman sürecinde bu bilginin eser istinsahları yapılması esnasında kaybolduğunu düşündürmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî öncesindeki müfessirlerin eserlerinde de bu bilgiye rastlanmamaktadır.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/272-281; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdusselâm vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1991), 1/236-237.

<sup>28</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/192.

<sup>29</sup> Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 1/137.

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/343.

<sup>31</sup> Bk., Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 2002), 1/134-135.

<sup>32</sup> Bk., İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/414-415; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/480-484; Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 1/154-155; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/142-143.

### 1.5. Tefsirde Anakronizm

Bazı müfessirlerin tefsir adına yapmış oldukları yorumlarda tarihi yanlışlıklara düştüklerine şahit olunmaktadır. Uyumsuz bir tarihi hâdiseyi âyetin nüzûlü ile ilişkilendiren ve "Tefsirde Anakronizm" olarak nitelendirebileceğimiz bu tür yorumların silsile yoluyla günümüze kadar nakledilmiş olmaları da ayrıca düşündürücüdür. Bu durumun bir yanılısına mı yoksa bilinçli bir uygulama mı olduğu esbâb-ı nüzûle yüklenen anlam ve kapsam noktasında tartışılması gereken bir konudur. Zira konunun erbâbı tarihçi müfessirlerin azımsanmayacak miktarda âyeti bu türden ilişkilendirmelerle tefsire yönelmesi oldukça dikkât çekicidir. Bu konuda birkaç örnek olarak şunlar zikredilebilir:

Bakara sûresi 114. "*Allah'ın meşiclerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim vardır! Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir. Bunlar için dünyada bir rezillik ve âhirette de büyük bir azap vardır.*" âyetini Mukâtil, Roma kralı Biblis'in oğlu Antiohos ve onunla birlikte hareket eden Romalılar ile ilişkilendirerek tefsir eder ve bu şahıstan daha zâliminin bulunmadığını sözlerine ekler.<sup>33</sup> Ancak tarih kayıtlarında Yahudilerle münasebetleri bulunan böyle bir şahsın mevcûdiyeti ile alakalı tam bir bilgi tespit edilememiştir. Kaynaklarda Roma kralları içinde Biblis veya Biblios ismine de rastlanmamıştır. Ayrıca sonraki devir müfessirlerinin bu açıklamayı dikkâte almamaları ve herhangi bir nakilde bulunmamaları da onların bu bilgi konusunda tereddüt yaşamalarına veya bu bilginin geçerliliğine itimat etmediklerine delil kabul edilebilir.

Taberî, bu âyetin Buhtunnasr'ın Mescid-i Aksâ'yı tahrip etmesi ve tüm Yahudileri sürgün etmesiyle ilişkilendirerek burada Hıristiyanların kastedilmesinin daha doğru bir kanaat olacağını söylemektedir. "Çünkü Hıristiyanlar, Beytü'l-Makdis'i tahrip etmeye çalışmışlar, bu konuda Buhtunnasr'a yardım etmişler ve İsrâiloğullarının Mü'minlerini, Buhtunnasr oradan ayrılıp ülkesine döndükten sonra bile orada namaz kılmaktan men etmişlerdi. Durum böyle olunca âyetin te'vîlinin Hıristiyanlar şeklinde olması âyetler arası uyum ve irtibat bakımından daha isâbetli bir yaklaşım olacaktır."<sup>34</sup>

Vâhidî (ö. 468/1076) de bu âyeti Romalı Titus (M.S. 39-81) ve Hıristiyan arkadaşlarıyla ilişkilendirmektedir.<sup>35</sup> İbn Ebî Hâtim ve Semerkandî ise bu âyette Hıristiyanların kastedildiğine dâir rivâyetleri İbn Abbâs ve Mucâhid'e (ö. 103/721) dayandırarak nakletmektedirler.<sup>36</sup>

Hıristiyanlık, bilindiği gibi Hz. İsa ile birlikte başlamıştır. Buhtunnasr ise M.Ö. 605-562 yılları arasında hüküm sürmüş, yani Hıristiyanlıktan yaklaşık altı yüz yıl önce yaşamış ve Kudüs'ü ve Mescid-i Aksâ'yı tahrip ederek Yahudileri katletmiş zalim Bâbil kralıdır. Romalı Titus da milattan sonra 30'lu yıllarda yaşamış bir Roma kralıdır. Bu sebeple Buhtunnasr'ın Hıristiyanlarla ilişkilendirilmesi tarihî bir yanlış ve fâhiş bir hatadır. Âyetin nüzûlünün Roma kralı Titus'la ilişkilendirilmesi de anlaşılacak

<sup>33</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/132.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/ 444-445.

<sup>35</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 39.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Gâmidî (Dammâm/S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1986), 1/210; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/151.

derecede problemlı bir yorumdur. Bu yorumu bazı müfessirlerin de tenkit ettiği görölmektedir.<sup>37</sup>

Bakara sûresi 207. “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah’ın rızasını kazanmak için kendini fedâ eder. Allah da kullarına çok şefkatlidir.” âyetinin Semerkandî Suheyb b. Sinân ile birlikte ashabtan Ammâr’ın babası Yâsir, annesi Sümeyye, Habbâb b. Eret ve diğer, müşrikler tarafından şiddetli eziyet gören Müslümanlar hakkında nâzil olduğu yönünde açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>38</sup> Ammâr’ın babası ve annesi Yâsir ile Sümeyye Mekke devrinde açık tebliğ döneminin ilk yıllarında, İslâm’ın 5. yılında şehid olmuşlardı.<sup>39</sup> Bu âyet ise Medine döneminde nâzil olmuştur ve açık bir şekilde aralarında en erken 9-10 yıl gibi bir süre bulunmaktadır.

Âyetin sebab-i nüzûlünü Kur’ân’ın nüzûl süreci haricinde bir başka zaman dilimiyle ilişkilendirerek yorumlar çıkarma usûlüne Taberî’de ve aynı âyeti milat öncesi Roma kralı ile irtibatlandıran başta Mukâtil olmak üzere daha başka erken dönem müfessirlerinde de rastlanmaktadır. Taberî gibi tarihçi ve müfessir bir âlimin böylesine bâriz bir hataya, anakronizme düşmesi oldukça yadırganacak bir durumdur. Ayrıca onun nüzûl ortamı ile ilişkilendirdiği olayın zaman farkını hesaplayamaması veya böyle bir konuda azımsanmayacak kadar fazla hataya düşmesi aklın kabul edemeyeceği bir durumdur.

Kanaatimizce bu durum, o tarihlerde “nüzûl sebebi” kavramına yüklenen misyon ve mâna ile bağlantılı olabilir. Muhtemelen Taberî ve bu anlayışta olanlar, “nüzûl sebebi” kavramını tefsirî anlamda âyetin anlam dünyası dâhilindeki tüm olaylarla ilişkilendiren geniş perspektifli bir yaklaşımla değerlendirmektedirler. Bu noktada Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın (1878-1942) “Müfessirlerin ekseriyeti âyetin asıl sebab-i nüzûlü olarak, Beyt-i Makdis’i tahrip eden Rum ve Hıristiyanları zikretmişlerdir. Bazıları da müşrikler hakkında indiği kanaatindedirler.” demek suretiyle her iki görüşü cem yoluna gitmesi ve “En doğrusu bu âyet, Hıristiyanların müşriklerle müşterek vasıfları olan şirk hakkındadır. Buhtunnasr, müşrik Rumlar ve Hıristiyanlar aynı fiilde iştirak etmiş ve Arap müşrikleri de Kâbe hakkında kısmen bunlara benzemişlerdir” demesi, bunu da Mekke müşriklerinin Rasûlullah’ı (s.a.v.) ve Müslümanları Kâbe’yi ziyâretten engellemeleri ile ilişkilendirmesi<sup>40</sup> meselenin farklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğini göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla âyetin anakronik olarak farklı zaman dilimindeki bir hâdise ile ilişkilendirilmesi, geçmiş dönem müfessirlerinin bunu tefsire aykırı bir durum olarak görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Semerkandî’nin, Medîne’nin ikinci yılından sonra nâzil olan Bakara sûresi 207. âyeti Mekke döneminin ortalarında işkencelere mâruz kalan Yâsir ailesi ve Habbâb b. Eret gibi mazlûm Müslümanlarla ilişkilendirerek yorumlaması âyetin tefsiri bağlamında yapılan bir yorum olarak düşünölmelidir.

<sup>37</sup> Bk., Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Gamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1992), 1/75; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 4/10; Subhi Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 138-139.

<sup>38</sup> Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/196-197.

<sup>39</sup> Bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1/229; Ebü’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheyli, *er-Ravzu’l-ünuf (es-Sîretü’n-Nebeviyye ile birlikte)*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), 2/86-87.

<sup>40</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/473-475.

Dolayısıyla bu durumun, bugün “esbâb-ı nüzûl” kavramına bizim yüklemiş olduğumuz “âyetin indiği anda gerçekleşen hâdis” biçiminde dar çerçeveli anlamdan kaynaklanan bir problem olduğu düşüncesindeyiz. Kadîm müfessirlerin bu uygulaması, ilâhi takdir gereği Kur’ân’ın levh-i mahfûzda insanlık tarihi öncesinde mevcut bulunup, nüzûl zamanı geldiğinde ilgili olaylar üzerine âyetlerin parça parça indirilmiş olması doktrini<sup>41</sup> ile de oldukça uyumludur. Yâni Allah Teâlâ Kur’ân’ı herhangi bir olayla ilişkili olmaksızın insanlara hidâyet yollarını göstermek, ilâhî rızâya aykırı davranışlarından dolayı onları ikâz edip uyarmak için tarih öncesinde levh-i mahfûzda kayıt altına almış; insanlık yaratıldıktan sonra onlar için yaşanması ve anlaşılması kolay olsun diye hayat seyri içerisinde cereyan eden olaylarla ilgili âyetleri seçerek parça parça peygamberine vahyetmiştir. Dolayısıyla inen âyetler, yalnızca vahyin gönderildiği zaman dilimi değil, kıyâmete kadar insanlık tarihinde gerçekleşmiş ve gerçekleşecek tüm hâdiseleri kuşatacak anlam dünyasını kapsayacak şümûlde indirilmiştir.

Bu bakış açısı, kanaatimizce bugün anakronik olarak tarif edilen ve hatalı bir yaklaşım olarak düşünülen kadîm müfessirlerin mantığını anlamayı kolaylaştırıcaktır.

### 1.6. Zamirin Mercii Problemi

Tefsirde zamirin mercii konusu müfessirin bilmesi gereken önemli kurallar içerisinde yer almaktadır. Çünkü âyetlerdeki zamirin mercii ile ilgili farklı anlayışlar, âyetin farklı biçimlerde anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Bu da âyeti bazen yanlış anlamlara sevk edebilmektedir.<sup>42</sup>

Bakara sûresi 146. âyette “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu öz oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Buna rağmen içlerinden bir grup bile bile hakkı/gerçeği gizler.*” buyrulmaktadır. Âyetlerde geçen zamirin mercii konusu, öteden beri tefsirde müfessirlerin en çok zorlandıkları hususlardandır. Âyette bildirilen Yahudi ve Hıristiyanların kendi evlatlarını tanıdıkları gibi bildikleri ve “o/onu” zamiri ile kastedileni müfessirlerin kâhir ekseriyeti Hz. İbrâhim’in kiblesi Kâbe olarak açıklamışlardır.<sup>43</sup> Yakın zamanlarda yazılan meâllerde ise bu zamirin “Hz. Muhammed” olarak anlamlandırıldığı görülmektedir.<sup>44</sup> Elmalılı (1878-1942) ile Hasan Basri Çantay (1887-1964) da burada Hz. Peygamber’in kastedildiği ile ilgili uzun açıklamalara girmekte ve Kâbe konusuna hiç değinmemektedirler.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*, 55; bu doktrin tahlili için ayrıca bk.; İshak Özgel, “Kur’ân’ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*-, 3/5 (2001), 89-114; Davut Ağbal, “Kur’ân’ın Üç Aşamalı İndirilişi”, *AUİD*, 6/10 (2018), 73-100.

<sup>42</sup> Böylesine önemli bir konuda, Süyûtî’nin (ö. 911/1505) beyanına göre İbnu’l-Enbârî (ö. 328/940) Kur’ân’da geçen zamirler hakkında iki ciltlik bir eser kaleme almıştır. (Bk., Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhim (Mekke: y.y., ts.), 1/597).

<sup>43</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 1/254; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2/671-674; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 1/166; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Halid b. Avn el-Fezzî (Cidde: Dârü’t-Tefsîr, 2015), 4/189-191.

<sup>44</sup> Bk., Hasan Basri Çantay, Abdalbâki Gölpınarlı, A. Fikri Yavuz, Adem Uğur, Ali Bulaç, Ahmet Tekin, Bayraktar Bayraklı, Diyânet Vakfı Meâli, Şaban Piriş, Bekir Sadak meâlleri.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, 531; Hasan Basri Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, nşr. Mürşid Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 1/42.

Tefsir literatüründe ilk dönemlerde Mâverdî'ye (ö. 450/1058) kadar zamir Kâbe olarak te'vil edilirken, ondan itibaren "hû" zamîri ile yalnızca Kâbenin değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in risâletine dair hususiyetlerin de kastedildiği bilgisi yer alır.<sup>46</sup> Yukarıda belirtildiği gibi yakın döneme geldiğimizde ise yapılan yorumlarda Kâbe konusuna hiç değinilmemektedir.

Âyetin te'vîlinde Mâverdî'ye kadar Kâbe haricinde başka bir yorumun dile getirilmemiş olması ve bu dönemden sonra tefsirlerde zamirin tefsirinde Kâbe'ye ek olarak Hz. Peygamberin risâletine dair hususların da zikrediliyor olması, ardından yakın dönem içerisinde ilk devirlerdeki yapılan yorumun tümünden iptal edilip yerine Hz. Peygamber'in konması, tefsir tarihi açısından oldukça dikkât çekici bir durumdur. Bizim kanaatimiz de âyetin sibâkında kıblenin Kâbe'ye çevrilmesinden bahsedilmesi sebebiyle, ehl-i kitabın tanıdığı ve bile bile inkâr ettikleri gerçeğin, kıblenin Kâbe istikâmetine çevrilmesi hâdisesi olduğu yönündedir.

Biz burada, literatür içerisinde zamirle kastedilenin "Kâbe" olduğu gerçeğinin iptal edilerek yalnızca "Hz. Peygamber" ile açıklanmasını doğru bulmuyoruz. Ancak geçmiş dönem içerisinde âyetin devamında zikredilen "*Buna rağmen içlerinden bir grup, bile bile gerçeği gizler*" sözünde "gizlenen gerçeği" İbn Ebî Hâtim, Mücâhid'den gelen bir tefsirle Hz. Muhammed (s.a.v.) olarak belirtmektedir. Zira ehl-i kitap, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de onun niteliklerini yazılı olarak buluyorlardı.<sup>47</sup> Dolayısıyla zamirin tefsirinde sonraki müfessirlerin birincil anlam olan Kâbe açıklamasına ek olarak Hz. Peygamber'i zikretmeleri, onların İbn Ebî Hâtim'deki bu bilgiye itibar ettiklerini düşündürmektedir.

### 1.7. Hadîs Rivâyetlerinin Değiştirilerek Tefsirde Kullanımı

Tefsir literatüründe nakledilen rivâyetlerden bir kısmı, hadis kaynaklarında da geçmektedir. Ancak hadis kaynaklarında geçen ve âyetin tefsiri kabilinden nakledilen bazı rivâyetlerin, tefsir literatüründe esbâb-ı nüzûl formuna çevrildiği görülmektedir. Bu durum âyetin anlamını yanlış mecrâlara sevk etmesi yanısıra gerçek nüzûl sebebinin tespitinde problemler yaşanmasına da sebep olabilmektedir.

Bakara sûresi 188. "*Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların malarından bir kısmını bile bile günaha girerek yemek için onları hakimlere (rüşvet olarak) vermeyin.*" âyetinin sebep-i nüzûlü olarak müfessirler İmruü'l-Kays ile Abdân b. Eşvâ'nın bir arazi konusunda dâvâlaştıkları, her ikisinin de arazinin kendisinin olduğu yönünde iddiada bulunup karşı tarafı yalanladıklarına dair rivâyete yer verirler. Mesele Hz. Peygambere arz edilir ve o da bu arazinin kendilerine ait olduğuna dair yemin

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. el-Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/204; Abdulkâhir Cürçânî, *Dürcü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Tal'at Ferhat-Muhammed Edîb Şekûr (Amman: Dâru'l-Fikr, 2009), 1/261-262; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru's-Şâmiyye, 1995), 1/137-138; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/164; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrül-Keşşâf*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1/103; İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerul-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî vd. (Katar: Dâru'l-Hayr, 2007), 1/378; Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Zühayr Şâviş (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 1/157.

<sup>47</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/256.



etmelerini ister. İmruü'l-Kays yeminden kaçır ve bu olay üzerine âyet nâzil olur.<sup>48</sup> İbn Aşûr (1879-1973) ise bu rivâyeti Müslim'in (ö. 261/875) kaydettiğini ancak orada bu âyetin bu ikisi hakkında indiğine dair bir bilginin zikredilmediğini belirtir.<sup>49</sup>

Yine Bakara sûresi 272. *“Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız. Hayır olarak her ne harcarsanız karşılığı size tastamam ödenir.”* âyeti ile ilgili olarak müfessirler bu âyetin nüzûlünde hicretten sonra Hz. Esmâ'nın müşrik olan annesinin Medine'de kendisini ziyarete geldiği ve onun da durumu Hz. Peygamber'e sorması üzerine nazil olduğu bilgisine yer vermişlerdir. Bu rivâyeti Mukâtil, Semerkandî, Sa'lebî ve Vâhidî de eserlerinde zikretmişlerdir. Mukâtil'in rivâyetinde Esmâ'nın annesi ile birlikte dedesi Ebû Kuhâfe ve onun karısının bir şey istemek için geldiklerine dâir bilgi geçmektedir.<sup>50</sup> Semerkandî'de Esmâ'nın annesi ve dedesi Ebû Kuhâfe'nin,<sup>51</sup> Sa'lebî<sup>52</sup> ve Vâhidî'de<sup>53</sup> ise Esmâ'nın annesi ile ninesinin kendisini ziyârete geldiği zikredilir.

Sahih hadis külliyyatında Hz. Esmâ'nın annesinin müşrik olduğu halde sıla-i rahim yapmak üzere geldiğine dair bir hadis rivâyet edilmiştir.<sup>54</sup> Ancak bu hadislerin hiçbirinde Hz. Esmâ'nın annesinin bir şeyler istemek için geldiğine dair bilgi yer almazken yalnızca sıla-i rahimde bulunma isteğinden bahsedilmektedir. Dedesi veya ninesinden de bahsedilmemektedir. Üstelik tefsir kaynaklarının bu konuda yaptığı nakiller de birbirleriyle çelişmektedir. Birinde annesi ile dedesinin, diğerinde annesi ile ninesinin, bir diğerinde dedesi ile ninesinin Hz. Esmâ'yı ziyaretinden bahsedilir. Ayrıca hadis kaynaklarında, anlatılan olayın âyetle bağlantısı da kurulmamaktadır. Buradan hadis kaynaklarında nakledilen bir bilginin tefsirde âyetin esbâb-ı nüzûlü haline dönüştürülerek kullanıldığı anlaşılmaktadır.

### 1.8. Tedvin Dönemi Öncesi Eserlerde Zikredilen Rivâyetlerin Usûl Kurallarına Göre Değerlendirilmesi

Bilindiği üzere tedvin dönemi, hicrî 1. yılın (M. 7. yüzyıl) ortalarından başlayıp 2. yüzyılın (M. 8. yüzyıl) ortalarına kadar devam eder.<sup>55</sup> Mukâtil, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Ferrâ (ö. 207/822) gibi şahsiyetler bu dönemin başlarında eser vermiş müfessirlerdir. Tedvin döneminin ileriki aşamalarında tefsir rivâyetlerinin sıhhat ve tercihi konusunda hadis naklinde esas kabul edilen isnad sistemine itibar edilmiştir. Ancak bu durum, isnad sisteminin uygulanmadığı önceki devirlerde kaleme alınmış eserlerde nakledilen rivâyetlerdeki bilgilerin isnad usûlüne uymadığı gerekçesiyle güvensizlik oluşturması gibi bir problemi de beraberinde getirmektedir.

<sup>48</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/165; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/191; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/187; Begavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 1/210.

<sup>49</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/190.

<sup>50</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/224.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/ 233.

<sup>52</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7/333-334.

<sup>53</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, 1/387.

<sup>54</sup> Buhârî, “Edeb”, 8; “Hibe”, 29; “Cizye ve Muvâdaa”, 18; Müslim, “Zekât”, 50; Ebû Dâvud, “Zekât”, 34.

<sup>55</sup> Bk., Mehmet Efendioğlu, “Tedvin”, *DİA* (İstanbul: 2011), 40/267.

Mukâtil'in tefsiri, yaşadığı çağ itibarıyla tedvin döneminin hemen başlarına tekâbül etmektedir. Bu sebeple kendinden sonraki dönemlerde uygulanan isnad tekniğini kullanmadığı ve bilhassa cerh ve ta'dil alimlerince dönemin sema ve kıraat gibi geçerli ilim elde etme yollarına başvurmadığı bilinmektedir. Mukâtil daha ziyâde başkalarına ait eserleri derlemek suretiyle elde ettiği rivâyetleri nakletmesi, isnad sistemini kullanmaması, ayrıca hadis uydurma ve tedlis yapma gibi ağır suçlamalarla itham edilmiştir.<sup>56</sup> Bununla birlikte yapmış olduğumuz çalışmada onun senedsiz olarak naklettiği rivâyetlerin pek çoğunun sahih ve sünen tarzı eserlerde bulunduğunu, muteber kaynaklarda aynı rivâyetlere yer verildiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Tüm bu zaaflarına rağmen naklettiği hadislerin yazılabileceği de usûl âlimlerince bilhassa belirtilmiştir. Dolayısıyla Mukâtil'in rivâyetlerinin muhtevadan ziyade şekille alakalı bazı kusurları ihtiva ettiğini ve eserinden âzâde olunamayacağını söyleyebiliriz. Onunla ilgili yapılan araştırmalarda da bu durumun gözardı edilmediği görülmektedir.<sup>57</sup> Yapmış olduğumuz araştırmada Mukâtil ile ilgili belirtilen açıklamaların doğruluğuna dair bilgiler görülmektedir. Bilhassa onun siyâk ve sibâk uyumu ile ilgili bütünleştirici izahları âyetleri tefsirdeki üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

Bakara sûresi 186. âyette “*Kullarım beni senden sorarlarsa (bilsinler ki) gerçekten ben onlara çok yakınım. Bana duâ edince, duâ edenin duâsına cevap veririm.*” buyrulmaktadır. Bu âyetin sebab-i nüzûlü olarak rivâyet tefsirlerinde bir bedevînin veya Yahudilerden bazılarının Hz. Peygamber'e gelerek “Allah bizden çok uzakta mı ki O'na bu şekilde seslenelim!” ve “Allah bizim duâlarımızı bu kadar uzaktan nasıl duyacak?” şeklinde benzer sorular sormaları üzerine nâzil olduğu nakledilmiştir.<sup>58</sup> Sonraki devirlerde de müfessirlerin âyete bu rivâyetler doğrultusunda anlam verdikleri görülmektedir.<sup>59</sup>

Mukâtil'in âyetin nüzûlü ile ilgili yapmış olduğu açıklama ise şimdiye kadarki âyetlerin akış eksenine ve bu konuda aktardığımız sahih rivâyetlere daha uygun görünmektedir. Mukâtil bu âyeti oruç konusuyla ilişkilendirerek şöyle der: “Bu durum, orucun ilk uygulanışındaki durumla alakalıdır. Zira bir kişi yatsı namazını kılsa veya yatsıyı kılmadan önce uyursa yemek, içmek ve eşiyile münasebette bulunmak, aynen gündüz vakti oruç tutan kimseye haram olduğu gibi o kimseye haram olurdu.” Mukâtil bu açıklamanın peşinden Hz. Ömer'in yatsı namazını kıldıktan sonra eşiyile münasebette bulunmasını, ardından pişman olarak ağlayıp Allah'tan af dilemesini ve Hz. Peygamber'e durumunu arz etmesini, onun da “*Bu sana yakışıyor mu ey Ömer!*” demesiyle perişan

<sup>56</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri”, *AÜİFD* 1/21 (1973), 5-6; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 282-283; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* 1/196-197, 218-219; Kamil Çakın, “Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, *AÜİFD* 32 (1992), 184; Hatice Arpaguş, “Haşvî Temâyülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *MÜİFD* 43 (2012), 85; Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/135; Mehmet Tozluyurt, “Mukâtil b. Süleyman'ın Zeydî ve Mürciî Oluşu Meselesi”, *BOZİFDER* 14 (2018), 275-299.

<sup>57</sup> Bk., M. Suat Mertoğlu, “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, *Dîvân (Disiplinler Arası Çalışma Dergisi)*, 26/50, (2021/1), 188.

<sup>58</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/173-174; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/222-226; Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 1/204; Süyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr*, 2/259; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/186-187.

<sup>59</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/113-114; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/102; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, thk. Âdil Ahmed el-Mevhûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 2/52.

olmasını nakleder. Bunun ardından yine sahabeden Sırma b. Enes'in, bahçesinde gün boyu çalışarak yorulması ve akşam vakti evine geldiğinde eşi yemek hazırlarken uyuması, yemek için eşi kendisini uyandırdığında ise uyuduğu için yemek yemeyi kendisine haram sayarak diğer günü iftarsız olarak oruçlu geçirmesini ve bu nedenle takatsiz düşmesini bildiren haberi nakleder. Bu durumları yaşayan müslümanların, hallerini Allah Teâlâ'ya arz ederek çıkış yolu aradıklarını bildirir. Bu âyetlerin de işte bu Müslümanların yakarışlarına cevap olarak indirildiğini, bu âyetle Allah Teâlâ'nın onlara çok yakın olduğunu, yalvardıklarında onların bu yakarışlarına duyarsız kalmadığını, duâlarına icâbet ettiğini ifâde ederek 187. "*Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için örtüdürler, siz de onlar için örtüsünüz.*" âyetiyle birlikte Ramazan gecelerinde eşlerle birlikte olma problemini çözüme kavuşturduğunu zikreder.<sup>60</sup> Hz. Ömer ve Sırma'nın yaşamış olduğu hadiselerin benzerleri isim verilmeksizin sahabeden başkaları hakkında da anlatılmıştır.<sup>61</sup>

Mukâtil'in bu açıklamaları siyâk ve sibâk ile uyumlu olması ve önceki âyetlerde belirtilen rivâyetlerle örtüşmesi bakımından zihinlerdeki boşlukları tam olarak dolduracak niteliktedir. Dolayısıyla bu gruptaki âyetlerin nüzûl sebebinin Mukâtil'in yapmış olduğu bu açıklama olması daha uygun görülmektedir. Âyetin devamında gelen "*Allah, kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tevbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin, için.*" ifâdeleri Müslümanların oruç tutarken bir takım hatalar işledikleri, kendi nefslerine zulmettikleri, ardından pişmanlık duymaları sebebiyle Allah Teâlâ'nın onların hatalarını affederek önceki uygulamadaki ağır şartları ortadan kaldırdığını îmâ etmektedir. Âyette eşlere yaklaşma ve imsaka kadar yeme içme serbestliğine dair ifadeler de işlenen cürmün akşam vakti eşlere yaklaşmak ve uykudan sonra yeme içme kabahatleri olduğunu zımnen çağrıştırmaktadır. Tüm bu açıklamalar da Mukâtil'in esbâb-ı nüzûl kapsamında aktardığı bilgilerle tam olarak örtüşmektedir.

Buradan yola çıkarak tedvin dönemi öncesinde kaleme alınan eserlerin, daha sonra uygulamaya alınan ve rivâyetlerin tercihinde etkili bir yöntem olan isnad sistemine göre değerlendirmeye tâbi tutularak gözardı edilmesinin isabetli bir yöntem olmadığını söyleyebiliriz. Tefsir ilmi açısından tedvin dönemi öncesindeki rivâyetlerin Kur'ân bütünlüğü, siyâk ve sibâk uyumu, isnad tekniği bakımından sahih rivâyetlerde nakledilen bilgilerle çelişmemesi gibi kriterler gözetilerek değerlendirilmesinin daha uygun bir yöntemdir.

### 1.9. Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasındaki Tercihler

Literatürde dikkâtimizi çeken bir başka husus, esbâb-ı nüzûl hakkında müstakil eserleri olan Vâhidî ve Süyûtî'nin söz konusu kaynaklardaki gibi bazı rivâyetleri daha geniş hacimli tefsirlerine almamasıdır. Normalde müfessirler âyetlerin tefsirinde nüzûl sebebinin göz önünde bulundurarak te'villerde bulunurlar. İsbetli olan yöntem de budur. Ancak zikredilen âlimlerin bu hususa dikkât etmedikleri tespit edilmiştir.

Bu konuda, Bakara sûresi 190. "*Sizinle savaşınlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.*" âyetiyle ilgili olarak Vâhidî, Rasûlullâh'ın (s.a.v.) umre yapmak maksadıyla yola çıktıkları zaman müşrikler

<sup>60</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/163-164.

<sup>61</sup> Bk., Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 1/206; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 1/450.

tarafından engellendiklerinde Müslümanların kurbanlarını Hudeybiye’de kestiklerini, ertesi yıl tekrar gelmek üzere müşriklerle antlaşma yaptıklarını belirtir. Ertesi yıl Rasûlullâh (s.a.v.) ve ashabı kazâ umresi için hazırlık yaparlar ancak Kureys’in yapılan antlaşmaya riâyet etmemesinden de tedirgindiler. Zira kendilerinin Mescid-i Haram’dan alıkonulmalarından ve bu sebeple savaş patlak vermesinden endişe ediyorlardı. Ahab da haram aylar içerisinde bulunmaları sebebiyle harem bölgesinde savaşmak istemiyordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirmiştir.<sup>62</sup>

Vâhidî’nin bu rivâyetini Süyûtî de *Lübâb*’da yine Vâhidî’den naklederek olduğu gibi aktarmaktadır.<sup>63</sup> Dikkât edilirse metninde esbâb-ı nüzûle tam olarak delâlet eden lâfızların kullanıldığı bu rivâyet, âyetin anlaşılması ve zihinde konumlandırılması bakımından son derece önem taşımaktadır. Vâhidî bu rivâyeti *Esbâbu Nüzûli’l-Kur’ân*’ına alırken *el-Vasît* ve *el-Vecîz*’e almamıştır. Süyûtî de aynı şekilde Vâhidî’den nakilde bulunarak *Lübâbu’n-Nükûl*’e alırken, *ed-Dürri’l-Mensûr*’da bu rivâyete yer vermemiştir. Ama her ikisi de tefsirlerinde yalnızca Medine’de savaşa izin veren ilk âyet olduğunu bildiren Ebu’l-Âliye (ö. 90/709) rivâyetini zikretmişlerdir.<sup>64</sup>

İlgili müfessirlerin, belirtilen eserlerinde aynı rivayeti mevki ve mevzû itibarıyla farklı değerlendirmiş olabilecekleri ve tekrardan kaçınarak bir rivâyeti eserlerinin birinde zikrederken diğesinde dile getirmemiş oldukları da düşünülebilir. Ama biz bu düşüncüyü çok da isabetli bulmuyoruz. Çünkü bir tefsir eserini eline alan okuyucu âyetin sebab-i nüzûlü ve onun sevk ettiği âyete bakış açısını birarada görmek ister. Kanaatimizce âyetin te’viline gidilirken buna yönelten sebebin zikredilmemiş olması bir eksiklik oluşturacaktır.

## SONUÇ

Yapılan çalışma neticesinde usûl âlimlerinin belirlemiş olduğu esbâb-ı nüzûlü tespit için kullanılan ifade kalıpları ile ilgili yöntemin tefsir alanında birebir geçerliliğinin olmadığı tespit edilmiştir. Zira müfessirler zaman zaman te’vilde tercih ettiklerini beyanda, rivâyetlerde nüzûl sebebine esas teşkil eden ifadeyi tefsir, tefsire işaret eden ifadeyi kesin sebep olarak değerlendirmişlerdir.

Bilhassa tefsir kaynaklarında zikredilen esbâb-ı nüzûl rivâyetleri içerisinde hadis kriteri bakımından yeterli sıhhat ölçülerine sahip olmayan pek çok rivâyet yer almaktadır. Yapmış olduğumuz araştırmada zayıf değerde pek çok rivâyetin aslında âyetin siyâk ve sibâkıyla oldukça uyumlu olduğu ama daha sahih olan rivâyetin siyâk ve sibâkla uyumlu olmadığı görülmüştür. Bu nedenle esbâb-ı nüzûlü tespitinde hadis kriteri yöntemleriyle tefsir rivâyetlerinin eleştiriye tâbi tutularak sonuca ulaşmaya çalışmanın her zaman doğru ve geçerli bir metod olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra âyette kullanılan kelime ve kavramların dönemsel tahlili yapılarak siyer bilgileriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmek suretiyle âyetlerin genel akışı doğrultusunda geniş perspektifli bir yöntem uygulamasının daha doğru sonuca ulaştıracağı tespit edilmiştir.

<sup>62</sup> Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, 58.

<sup>63</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü’n-nükûl fi esbâbi’n-nüzûl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 2006), 33.

<sup>64</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, 1/292; Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 2/311.

Mukâtil gibi tedvin dönemi öncesinde eser vermiş müfessirlerin rivâyetlerini geleneksel hadis yöntemleriyle tahlil ederek, isnaddan yoksun olması sebebiyle değerlendirme dışı bırakmanın hatalı bir uygulama olacağı anlaşılmıştır. Çünkü Mukâtil'in naklettiği senedsiz esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin âyetlerin siyâk ve sibâkıyla oldukça uyumlu olduğu, rivâyetlerin pek çoğunun şâhitlerinin sahih hadîs külliyyatı ve muteber eserler arasında kayda geçtiği, sonraki devir müfessirlerinden pek çoğunun tefsirde onun rivâyetlerine itibar ettikleri ve hadis tekniği bakımından geçerli sıhhat ölçüsüne sahip diğer rivâyetlere tercih ettikleri görülmüştür.

İlk devir müfessirlerinin eserlerine aldıkları bazı esbâb-ı nüzûl rivâyeti ve ileri sürdükleri te'villerin sonraki dönem eserlerine, bilhassa rivâyet tefsirlerine alınmadığı görülmüştür. Ayrıca orta ve yakın dönem tefsir kaynaklarında ilk dönem kaynaklarına yapılan atıflarda şu an elimizde mevcut ilk devir kaynaklarında bulunmayan bilgilerin olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, literatürdeki ciddî bilgi kayıplarının mevcudiyetine işaret etmektedir. Yapılacak olan çalışmalarda tefsir literatüründe karşılaşılan bu problemler göz önünde bulundurularak yol izlemenin, kanaat oluşturmada isabetli ve etkili sonuçlar vereceği söylenebilir.

#### KAYNAKÇA

- Ağbal, Davut. "Kur'ân'ın Üç Aşamalı İndirilişi". *AUİD*, 6/10. 2018.
- Arpaguş, Hatice. "Haşvî Temâyülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği". *MÜİFD*. 43, 2012.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdusselâm vd., Riyâd: Dâru Taybe, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî el-Câmiu'l-müsned*, thk. Merkezü'l-Buhûsi ve Takniyeti'l-Ma'lûmât. Beyrut: Darü't-Te'sîl, 2012.
- Cassâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Gamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *AÜİFD*. Ankara: 1973.
- Cürçânî, Abdulkâhir. *Dürcü'd-dürer fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Tal'at Ferhat - Muhammed Edîb Şekûr. Amman: Dârü'l-Fikr, 2009.
- Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD*. Ankara: 1992.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. nşr. Mürşid Çantay. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Bahru'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed el-Mevhûd vd., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2011.
- İbn Atıyye, el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensarî vd. Katar: Dârü'l-Hayr, 2007.

- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtım. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Gâmidî. Dammâm/S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1986.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zarzur. Dimaşk: y.y., 1972.
- Kattân, Mennâ' Halil, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Mektebetü Vehb, 1995.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *fi Zılâli'l-Kur'ân*. Mısır: Dârü's-Şurûk, 2003.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Merkezü'l-Buhûs. Beyrut: Darü't-Te'sîl, 2014.
- Müzeynî, Halid b. Süleyman. *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.
- Özgel, İshak. "Kur'ân'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*. 3/5 (2001).
- Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsîri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmd b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Halid b. Avn el-Fezzî. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrü's-Semerkandî/Bahru'l-Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yay., 2008.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, er-Ravzû'l-ünûf (*es-Sîretü'n-Nebeviyye ile birlikte*). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ed-Dürü'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Mekke: y.y., ts.

- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Câmiü't-Tirmizî*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz Âlû's-Şeyh. Riyad: Dârüsselâm, 2000.
- Tozluyurt, Mehmet. "Mukâtil b. Süleyman'ın Zeydî ve Mürcîî Oluşu Meselesi". *BOZİFDER* 14, 2018.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*. Ankara: TDV Yay., 2021.
- Türker, Ömer "Mukâtil b. Süleyman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmersûd vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Tefsîrû'l-Keşşâf*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Gazâlî, 1995.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 489-517

**HAFIZLIK KUR'AN KURSLARINDA TERK: BİR DURUM ÇALIŞMASI**  
**Dropout in Hafiz Qur'an Courses: A Case Study**

**Kübranur DEMİREL ÇİFTÇİ**

Diyanet İşleri Başkanlığı, demirelkubranur04@gmail.com, ORCID: 0009-0004-2590-4273

**Mustafa Fatih AY**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafafatihay@akdeniz.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0433-318X

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	07.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	14.11.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	489-517

**Atıf / Cite as:** Demirel Çiftçi, Kübranur – Ay, Mustafa Fatih. “Hafızlık Kur'an Kurslarında Terk: Bir Durum Çalışması” (Dropout in Hafiz Qur'an Courses: A Case Study) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 489-517. Doi: 10.17859/pauifd.1529445.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 489-517*  
**HAFIZLIK KUR'AN KURSLARINDA TERK: BİR DURUM ÇALIŞMASI\***

**Kübranur DEMİREL ÇİFTÇİ\*\***  
**Mustafa Fatih AY\*\*\***

### Öz

Hafızlık eğitimi asr-ı saadetten günümüze kadar gelmiş olan köklü bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel olarak Kur'an'ın muhafazası için başlayan hafızlık eğitimi, dönem dönem farklı kurumlar aracılığı ile ve farklı motivasyonlarla yapılmış olsa da ibadet pratiğini ve toplum nezdinde önemini her zaman korumuştur. Günümüzde ise resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurumlarda hafızlık eğitimi verilmeye devam etmektedir. Hafızlık eğitimine başlayan bazı hafız adayları, hafızlıklarını tamamlayamadan hafızlık eğitiminin terki ile neticelendirmektedir. Çalışmanın amacı hafızlık eğitiminin terk nedenlerini, terki tecrübe etmiş bireylerin ve velilerinin gözüyle incelemektir. Bu temel amaç çerçevesinde hafızlık eğitiminin terkine götüren etkenler nelerdir? sorusuna cevap aranmıştır. Literatür incelendiğinde hafızlıkla ilgili çalışmaların hafızlık eğitimi almakta olan öğrencilere yönelik olduğu görülmüştür. Terk kavramı, hafızlık Kur'an kursları özelinde çalışılmıştır. Mevcut çalışmada ise proje kapsamında gündüzlü olarak hafızlık eğitimini alan öğrencileri de içine alarak hafızlık eğitimi terki araştırılmıştır. Çalışma nitel araştırma desenlerinden durum deseni temel alınarak tasarlanmıştır. Katılımcılar, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme ve kartopu örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Bu çerçevede temel ölçüt 2011 yılından sonra DİB'e bağlı kurumlarda hafızlık eğitimini terk eden bireyler ve velileri olarak belirlenmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu tercih edilmiştir. Elde edilen veriler, betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir. Çözümlenen veriler metne dönüştürülerek nitel veri analiz programlarından biri olan NVIVO12 plus programına yüklenmiştir. Programa yüklenerek okunan veriler, kodlar ve temalar şeklinde düzenlenmiştir. Yapılan analizler sonucunda hafızlık eğitiminin terkinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen dört temaya ulaşılmıştır. Bunlar: Öğrenciden kaynaklı nedenler, öğreticiden kaynaklı nedenler, kurs imkanlarının eksikliğinden kaynaklı nedenler ve cezalardır. Son olarak hafızlık eğitiminin terkine neden olan birçok sebep olduğu belirlenmiş ve bu bağlamda hafızlık eğitiminin iyileştirilmesine katkı sağlayacağı düşünülen öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Hafızlık Eğitimi, Kur'an Kursu, Hafızlık Eğitimi Terki, Hafızlık

\* Bu çalışma Doç. Dr. Mustafa Fatih Ay danışmanlığında 14.08.2023 tarihinde tamamladığımız "Hafızlık Kur'an Kurslarında Terk: Bir Durum Çalışması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, 2023). Bu araştırma için T.C. Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 30.11.2021 tarihli toplantısında karar 2021/397 sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.

\*\* Diyanet İşleri Başkanlığı, demirelkubranur04@gmail.com, ORCID: 0009-0004-2590-4273.

\*\*\* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafafatihay@akdeniz.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0433-318X.

## **Dropout in Hafiz Qur'an Courses: A Case Study**

### **Abstract**

In the study, students who abandoned hifz education in Quran courses affiliated with the Presidency of Religious Affairs were determined as participants. In this context, the study aims to address the abandonment experiences of students who abandoned hifz education. The study was designed based on the case design, one of the qualitative research designs. Participants were determined using criterion sampling and snowball sampling methods, which are purposeful sampling methods. In this context, the basic criterion was determined as individuals and their parents who abandoned hifz education in institutions affiliated with DIB after 2011. Individuals who abandoned hifz education in private institutions and organizations and individuals who abandoned hifz education before 2011 are excluded from the scope. A semi-structured interview form was preferred as a data collection tool because it provides flexibility to the interviews. The data obtained was analyzed with the descriptive analysis technique. The analyzed data were converted into text and uploaded to NVIVO12 plus program, one of the qualitative data analysis programs. The data loaded into the program and read is organized in the form of codes and themes. As a result of the analysis, four themes were reached that were thought to contribute to the understanding of the abandonment of hifz education. These are: reasons due to the student, reasons due to the instructor, reasons due to lack of course opportunities and penalties. Finally, it has been determined that there are many reasons that cause the abandonment of hifz education and in this context, suggestions that are thought to contribute to the improvement of hifz education have been presented.

**Key Words:** Religious Education, Hifz Education, Quran Course, Hifz Education Dropout, Hifz

### **Structured Abstract**

Hifz education it appears as a deep-rooted tradition that includes memorizing the entire Quran, dating back to the time of the Prophet. In the period from the time of the Prophet to the present day, societies have attached importance to memorization. Because of this importance, memorization training is carried out with a spiritual motivation rather than a financial concern and with the voluntary individual choices of individuals. Hifz education, which started voluntarily, did not always result in memorization, but sometimes it resulted in abandonment. Although it is thought that abandoning an education that started voluntarily may be voluntary, it should also be taken into consideration that there may be factors affecting this abandonment. The main purpose of the study is to examine the abandonment of hifz education in the Presidency of Religious Affairs through the eyes of the students and their parents who have experienced this abandonment. Within the framework of the main purpose, answers to a number of questions were sought. Does the motivation to start hifz education affect the abandonment of hifz education? How does the process of hafiz training affect the abandonment of hafiz training? What are the factors that cause the abandonment of hifz education? These questions are some of the sought after questions. The study was designed based on the case design, one of the qualitative research techniques. In this context, the situation has been determined as the abandonment of hifz education. It is aimed to gain in-depth information about the abandonment of hafiz training. Participants were determined using the criterion sampling method, one of the purposeful sampling methods. As a result of the analyzes made in the study, abandonment of hifz education was classified in four main categories. These are: Student-related reasons, instructor-related reasons, reasons due to lack of course opportunities, and penalties. Subcategories were created by classifying the main categories within themselves. The subcategories opened under the student-based category are as follows: Lack of memorization, stress, reluctant starting, thinking it is easy, inability to carry out hafiz education along with formal education, insufficient time

and abandonment of hifz education due to marriage. The subheadings of the category opened as instructor-related reasons are that students are not treated equally, there is a change of instructor, the instructor is authoritarian, and psychological and physical violence is applied by the instructor. The subheadings of the category stemming from the lack of course opportunities are boring environment and age difference. Another factor that causes the abandonment of memorization training has been determined as punishments. The study also included the emotions experienced by the participants after leaving hafiz education. According to the research results, these emotions were determined as spiritual emptiness, regret and relief. It is clear that the reason for abandoning hifz education cannot be expressed through a single factor. It is seen that the abandonment of the hifz education in question is due to a combination of different factors. These factors, which sometimes originate from the students, sometimes originate from the instructors. Lack of course opportunities is another factor that causes the abandonment of hifz education. It can be stated that if the factors that cause the abandonment of hifz education are corrected, the abandonment of hifz education will be prevented and the basis for the formation of a more qualified hifz education will be prepared. Based on the analysis of the findings of the study, suggestions are also presented to prevent the abandonment of hifz education and to increase the efficiency of hifz education. The suggestions offered are as follows: Adopting a student-centered teaching approach, integrating emotional intelligence education, strengthening teacher training and values education, diversifying educational materials, establishing education social support networks, applying alternative approaches instead of punishments, strengthening family-course cooperation, improving the educational environment. improvement, increasing the types of hafiz.

## GİRİŞ

Sözlükte “ezberleyen, koruyan, saklayan, unutmayan” kimse olarak geçen hafız kelimesi,<sup>1</sup> Arapça’da hifz kökünden türemiştir.<sup>2</sup> Hafızlık ise Hz. Peygamber döneminde Kur’an-ı Kerim’in muhafazasına yönelik ortaya çıkmış bir eğitim faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>3</sup> Sözlü kültürün yaygın olduğu ilk dönemlerde hafızlığın ortaya çıkışının da doğal bir sonuçla olduğu ifade edilebilir. Günümüze kadar devam eden hafızlık müessesesini ise Kur’an-ı Kerim’in muhafazasına dayandırmanın eksik bir düşünce olacağı söylenebilir. Hafızlık müessesesinin günümüze kadar devam etmesindeki önemli dayanak, Kur’an-ı Kerim’i ezberlemenin faziletine dair Hz. Muhammed’in teşvikleri olarak kabul edilmektedir.<sup>4</sup> “Sizin en hayırlınız Kur’an-ı öğrenen ve öğreteninizdir” şeklindeki hadis-i şerifler gibi hadislerin ve Hz. Muhammed’in evlenecek olan gençlere mehir olarak hanımına Kur’an’dan ayetler öğretmesini istemesi, Uhud şehitleri defnedilirken en fazla ayet bilen en ön kabre konulması gibi öncelikleri toplumların hafızlık müessesesine olan iştiyakını arttırdığı ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Fakat Hz Muhammed’in teşviklerinde bütüncül bir Kur’an-ı Kerim

<sup>1</sup> Ahmet Nedim Serinsu (ed.) (Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2009), “Hafız”, 114.

<sup>2</sup> Nebi Bozkurt, “Hafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/74.

<sup>3</sup> Bilal Ünsal, *Günümüz Kur’an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1.

<sup>4</sup> Yasemin Tunç, *Kur’an Hafızlığı ve Müslümanın Dini Hayatındaki Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008), 4.

<sup>5</sup> Tunç, *Kur’an Hafızlığı ve Müslümanın Dini Hayatındaki Önemi*, 5.

ezberinden ziyade ayetlerin ezberlenilmesine ve hayata geçirilmesine vurgu yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'i ezberleme noktasında Hz. Peygamber'in teşviklerini sadece hafız olmaya indirgemenin eksik bir düşünce olduğu da söylenebilir. Bu düşüncenin Kur'an-ı Kerim'i tamamen ezberleyemeyecek olan kişilerin ezberleyebildikleri kadar ezberleme çabalarının önünde bir engel olduğu<sup>6</sup> ifade edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesinin, Müslümanların Kur'an-ı Kerim'i anlamasına ve yaşamına katkı sağlamaya vesile olduğu düşünülürse Müslümanların hayatlarında önemli bir yeri olduğu da söylenilebilir.<sup>7</sup> Bu bağlamda hafızlık eğitimini terk eden bireyler, Kur'an'ın tamamını ezberlememiş olsalar da ezberledikleri kadarı da Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla ezberleyebildikleri ayetlerde oldukça değerlidir. Bu değerinin farkına varılması için ilk adımın kısmi hafızlık sisteminin getirilmesi olduğu düşünülmektedir.

İlk vahyin inmesi ile başlayan hafızlık faaliyeti günümüze kadar önemini koruyarak devam ettirilmiştir. Hafızlık faaliyeti İslam'ın ilk dönemlerinde evlerde ve mescitlerde yapılırsa da sonrasında bu amaca matuf kurumlar ihdas edilerek, kurumsal bir zemine oturtulmuştur. Bunlardan birisi de Osmanlı Devleti'nde hafızlık eğitimi için açılan Daru'l-Kurrallar'dır. Daru'l-Kurrallar; Osmanlı eğitim öğretim sistemi içerisinde yer alan ve "Kari"ler ile cami hizmetlilerinin yetiştirdiği ihtisas medreseleridir. Osmanlı Devleti'nde Daru'l-Kurralara verilen önem gerek arşiv belgelerinden gerekse de seyahatnamelerde işaret edilen Daru'l Kurralların sayısından anlaşılmaktadır. Daru'l-Kurralarda eğitim görmek isteyen bir talebenin sıbyan mektebini bitirmiş olması veya o seviyede öğrenim görmüş olması beklenmektedir. Sıbyan mektebini bitiren talebeler veya o seviyede öğrenim görmüş olanlar, Daru'l-Kurralarda okumak istediği zaman alt seviyedeki bir Daru'l-Kurraya giderek orada hıfzını tamamlar sonrasında ise daha yüksek bir Daru'l-Kurraya devam ederek orada "İlm-i Kıraat" ve "İlm-i Meharic-i Huruf" eğitimini alırlardı.<sup>8</sup>

3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ikinci maddesi gereği medreseler kapatılarak Maarif vekaletine bağlanmıştır. Madde 2: "Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaleti'ne devir ve raptedilmiştir."<sup>9</sup> Daru'l-Kurrallar da Maarif vekaletine bağlanmak istenilmişse de dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin şahsi gayretleri ve buraların ihtisas okulu olup Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak öğretime devam etmesi yönündeki talepleri sonucu Daru'l-Kurrallar Kur'an Kurslarına dönüştürülerek varlıklarına devam etmişlerdir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Ayşe Karakaya, *Türkiye'de Hıfz Eğitimi -Ankara Örneği-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 2.

<sup>7</sup> Karakaya, *Türkiye'de Hıfz Eğitimi -Ankara Örneği-*, 2.

<sup>8</sup> Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 124-125.

<sup>9</sup> Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Tevhid-i Tedrisat Kanunu), 430 322 (03 Mart 1340), Kanun No. Madde 2.

<sup>10</sup> Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 128.

Günümüzde ise hafızlık eğitimi resmi olarak DİB bünyesinde yapılmaktadır. DİB tarafından hafızlık eğitiminin daha sistemli hale gelmesi ve daha verimli bir hafızlık eğitimi sunmak için ilk defa 2010 yılında hafızlık eğitim programı hazırlanmıştır. 2019 yılına kadar bu program kullanılmıştır. 2019 programı da 2021 yılında yenilenerek halen yürürlükte olan hafızlık eğitimi programı uygulamaya konulmuştur. Program, ilk üç dönemi hazırlık kalan altı dönemi ise ezber bölümü olmak üzere toplam 9 dönemden oluşmaktadır. Ezber bölümünün son dönemi ise hafızlık pekiştirme şeklinde planlanmıştır. Hafızlık hazırlık bölümünde bireylerin hafızlık eğitimi için hazır bulunuşluğunun geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Ezber döneminde ise Kur'an-ı Kerim'in baştan sona ezberlenmesi ve yapılan ezberlerin pekiştirilmesi hedeflenmektedir. Her iki bölüm de üç temel alandan oluşmaktadır. Bunlar:

- Kur'an-ı Kerim
- Dini Bilgiler
- Sosyal Etkinlik ve Rehberlik

Hazırlanan eğitim programı değerlendirildiğinde programın, öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i ezberlemesi yanında Dini Bilgiler noktasında da donanımlı bireyler yetiştirmeyi ve yetiştirilen bireylerin sosyal becerilerini de geliştirmeyi amaçladığı görülmektedir.<sup>11</sup> Ahlaki değerler de eğitim ile kazanılmaktadır. Bu eğitim ise ailede başlasa da çevre ile devam etmektedir.<sup>12</sup> Bu anlamda Kur'an kurslarının da ahlaki değerleri kazanmış bireyler yetiştirmek anlamında önemli bir yere sahip olduğu düşünülmektedir.

Hazırlanan programın hedefi, Kur'an-ı Kerim'in baştan sona ezberlenmesi olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'in tamamen ezberlenmesi hedefe ulaşıldığı anlamına gelmektedir. Mutlak bir hedef olarak hafızlığın tamamlanması esas alındığında, belirli bir aşamada hafızlık eğitiminin terk edilmesi ise adayların başarısız olduğu anlamını taşımaktadır. Ancak her başlayan hafız adayının hafızlık eğitimini tamamlayamadığı ve zaman zaman eğitimini yarıda bırakarak, bu eğitimi terk ettiği de bir gerçektir. Her ne kadar hafızlık eğitimi terki başarısızlık olarak görülse de belirli bir düzeyde ezberin yapıldığı da bir gerçektir. Bunun yanında hafız adaylarına hem ailenin hem de kursun belirli bir bütçe ayırdığı düşünüldüğünde hafızlık eğitiminin terkinde maddi bir kayıptan da söz edilebilir. İbadetlerin insanların ruh sağlığını besleyen önemli güç kaynakları olduğu ifade edilmiştir.<sup>13</sup> Öğrencilerin de hafızlık eğitimine ibadet maksadıyla dini bir motivasyonla başladıkları göz önünde bulundurulduğunda terki durumunda bireylerde manevi kayıpların olacağı da açıktır. Bu nedenle belirli bir düzeyde emek verilmiş bir sürecin yarıda bırakılması için

<sup>11</sup> *Hafızlık Eğitim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Program Geliştirme Daire Başkanlığı, 2021).

<sup>12</sup> Ali Gül, "Diyanet Gençlik Merkezlerinde Yürütülen Değerler Eğitimi Çalışmalarının Öğretmen, Öğrenci, Veli ve Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Görüşleri Çerçevesinde İncelenmesi", *Mevzu- Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 549.

<sup>13</sup> Mehmet Çınar, "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 1012.

önemli sebeplerin olması beklenmektedir. Bu sebeplerin kişisel bir tercih olmasının yanında hafızlık eğitimi sürecinden de kaynaklı olabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle hafızlık eğitimi sürecinde yaşananların, hafızlık eğitiminin terk edilmesine ilişkin önemli bir veri olduğunu söylemek mümkündür. İlgili literatür incelendiğinde ise almakta olduğu eğitimi terk eden öğrenciler üzerinde yapılan çalışmalar okul terki bağlamında ele alınmıştır.<sup>14</sup> Hafızlık terki ile ilişkili olarak tespit edilen sınırlı sayıda araştırma mevcuttur. Bu araştırmalardan ilki Cebeci ve Ünsal'ın "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışma çerçevesinde yapılan ankette öğretmenler, hafızlık eğitimine dahil olan öğrencilerin önemli bir çoğunluğunun hafızlığını tamamlamadan hafızlık eğitimi terk ettiklerini belirtmişlerdir.<sup>15</sup> Bu çalışma hafızlık eğitimi terk eden öğrencilerin nedenleri hakkında bir detaya yer vermemektedir. Bir diğer çalışmada ise Arslantaş hafızlık eğitimi bırakmayı düşünen hafız adaylarının sayısının fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>16</sup> Her iki çalışma birlikte değerlendirildiğinde hafızlık terkinin önemli bir problem alanı olduğunu göstermekte ancak konu hakkında detaylı bir veri sunmamaktadır. Hafızlık eğitiminin terki merkeze alan tek çalışma ise Abdulkadir Şekerci'nin "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Şekerci, hafızlık Kur'an kurslarını merkeze alarak bu kursları terk eden öğrenciler ve bu kurslarda görev yapan öğretmenlerin gözünden terk meselesini ele almaktadır. Çalışma sonucunda terk nedenlerine ilişkin bulguların öğretici kaynaklı, öğrenci kaynaklı, kurs kaynaklı ve aile kaynaklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>17</sup>

Bu çalışmada ise hafızlık eğitiminin terk edilmesine odaklanılarak, hafızlık terkinin öğrenci ve veli gözünden ele alınması amaçlanmıştır. Böylece hafızlık eğitimi yatılı Kur'an kurslarında yapanlara ek olarak proje kapsamında gündüzlü yapan öğrenciler de çalışmaya dahil edilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın amacı Kur'an kursu terki olarak değil hafızlık terki olarak belirlenmiş ve hafızlık eğitiminin terk sebepleri keşfedilmeye çalışılmıştır.

## 1. Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden durum deseni temel olarak tasarlanmıştır. Durum çalışmasının en temel özelliği bir ya da birkaç durumun derinlemesine araştırılmasıdır. Bu yaklaşımda, söz konusu duruma ilişkin etkenler bütüncül bir yaklaşımla araştırılarak ilgili durumun anlaşılmasına odaklanılır.<sup>18</sup> Bu

<sup>14</sup> Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinde Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma", *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 269-288.

<sup>15</sup> Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (ts.), 48.

<sup>16</sup> Muhammet Arslantaş, "İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları" (*Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği*) (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2019).

<sup>17</sup> Abdulkadir Şekerci, *Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2021).

<sup>18</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2021), 70.

çerçeve hazırlanan çalışmada durum, hafızlık eğitiminin terki olarak belirlenmiştir. Hazırlanan çalışmada, hafızlık eğitiminin terki üzerinden genellemeler yapmak yerine bireylerin hafızlık eğitimi terk nedenlerini ve terke ilişkin yaşadıkları süreçleri kendileri, veliler ve öğretmenler gözünden derinlemesine araştırarak bilgi sahibi olmayı amaçlanmaktadır.

### 1.1. Çalışma Grubu

Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme ve kartopu örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Çalışma başlangıçta ölçüt örnekleme yöntemi tasarlanarak başlamış katılımcı belirlerken kartopu örnekleme de çalışmaya dahil olmuştur. Bu anlamda kartopu örnekleme zengin bilgi kaynağı olabilecek kişi ve durumların saptanmasıdır.<sup>19</sup> Ölçüt örnekleme ise önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan tüm durumların çalışılmasıdır.<sup>20</sup> Bu çalışmada temel ölçüt, DİB'e bağlı kurumlarda 2011 yılından sonra hafızlık eğitimi terk eden öğrenciler ve velileri olarak belirlenmiştir. Özel kurum ve kuruluşlarda hafızlık eğitimi terk edenler ile 2011 yılından önce hafızlık eğitimi terk etmiş olanlar çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Görüşmeler için hafızlık eğitimi terk eden 18 kadın, 17 erkek katılımcıya ulaşılmıştır. Fakat ulaşılan her katılımcı ile görüşme sağlanamamıştır. Katılımcılardan zor günler yaşadığını ve tekrar hatırlamak istemediğini ifade ederek görüşme talebini reddedenler olmuştur. Neticede 13 kadın katılımcı, 9 erkek katılımcı ve 7'de veli katılımcı ile görüşme sağlanmıştır. Görüşmelerde veri doyumu esas alınmış olup veri doyumuna ulaşıldığı kanaatine varıldığında görüşmeler sona erdirilmiştir.

**Tablo 1. Hafızlık Eğitimi Terk Eden Kadın Katılımcılara Ait Bilgiler**

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Yatılı/Gündüzlü	Bıraktığı Dönüş
K1	Kadın	18	Yatılı	6
K2	Kadın	18	Yatılı	2
K3	Kadın	23	Yatılı	16
K4	Kadın	13	Gündüzlü	3
K5	Kadın	13	Gündüzlü	-
K6	Kadın	22	Yatılı	4
K7	Kadın	16	Yatılı	3
K8	Kadın	32	Yatılı	16

<sup>19</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 120.

<sup>20</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 120.

K9	Kadın	12	Yatılı	3
K10	Kadın	15	Yatılı	10
K11	Kadın	16	Yatılı	1
K12	Kadın	26	Yatılı	16
K13	Kadın	14	Gündüzlü	1
E1	Erkek	20	Yatılı	19
E2	Erkek	16	Gündüzlü	14
E3	Erkek	24	Yatılı	4
E4	Erkek	15	Yatılı	1
E5	Erkek	18	Yatılı	13
E6	Erkek	26	Yatılı	8
E7	Erkek	25	Yatılı	9
E8	Erkek	13	Yatılı	2
E9	Erkek	16	Yatılı	15

**Tablo 2. Velilere Ait Bilgiler**

<b>Katılımcı</b>	<b>Yaş</b>	<b>Eğitim Durumu</b>
V1	44	Ön lisans
V2	40	Lise
V3	45	Lise
V4	44	Lisans
V5	34	Lise
V6	31	Ortaokul
V7	37	Lise

**1.2. Veri Toplama Aracı**

Durum deseni temel alınarak tasarlanan çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Yapılan araştırmada görüşmelere, esneklik kazandırdığı ve bilgi toplama olanağı sağladığı<sup>21</sup> için yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Görüşme formu hazırlanmadan önce literatür

<sup>21</sup> Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu, *Eğitimde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 117.



taraması yapılmış ve bu kapsamda sorular hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular veli katılımcılar ve öğrenci katılımcılara ayrı olmak üzere iki form şeklinde hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular, nitel çalışma tecrübesi olan iki uzman ile görüşülmüş ve önerileri değerlendirilmiştir. Öneriler ile geliştirilen formun anlaşılabilirliğini test etmek için iki veli ve iki öğrenci ile görüşülmüş, yapılan değerlendirmelerden sonra son şekli verilmiştir. Görüşmeler, Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 30.11.2021 Tarih, Karar sayı:397, Toplantı sayı:15 (Evrak ve Tarih Sayısı: 03.12.2021-234755) etik kurul kararı alındıktan sonra araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir.

Katılımcılara görüşme öncesinde araştırma hakkında bilgi verilmiş, görüşme sürecinde verdikleri bilgilerin gizli tutulacağı ifade edilerek ses kayıt cihazıyla görüşmelerin kaydedilmesi için izin alınmıştır. Görüşmeler katılımcılardan randevu alınarak çevrimiçi veya yüz yüze şeklinde yapılmıştır. Görüşmelerin deşifresi de bizzat araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir.

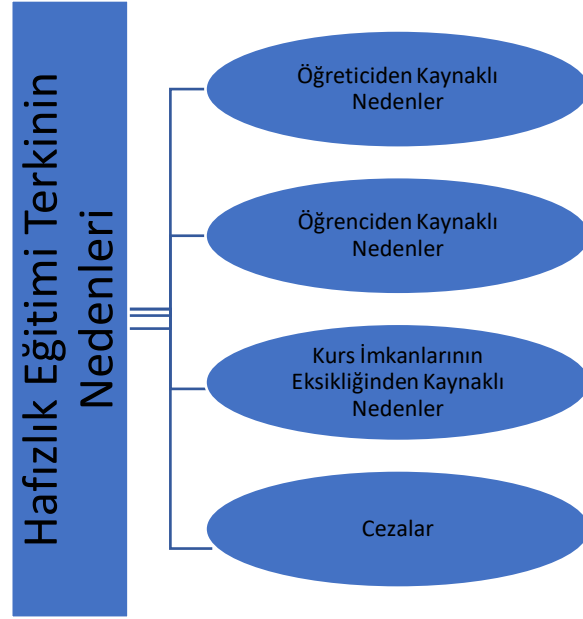
### **1.3. Veri Analizi**

Katılımcılardan yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanan veriler, betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir. Çözümlenen veriler metne dönüştürülerek nitel veri analiz programlarından biri olan NVIVO 12 Plus programına yüklenmiştir. Bu program kullanılarak okunan veriler kodlar ve temalar şeklinde düzenlenmiştir. En sonunda kodlama ve tema oluşturma işlemi araştırmacı tarafından tekrar tekrar okunarak düzenlenmiş ve son şekli verilmiştir. Raporlama aşamasında gerekli görülen yerlerde katılımcıların görüşlerine doğrudan yer verilmiştir.

## **2. Bulgular**

Yapılan görüşmelerden elde edilen verilerin analizleri sonucunda hafızlık eğitimi terkinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen bulgular; öğrenciden kaynaklı nedenler, öğreticiden kaynaklı nedenler, kurs imkanlarının eksikliğinden kaynaklı nedenler ve cezalar olarak tasnif edilmiştir.

Şekil 1. Hafızlık Eğitimi Terkinin Nedenleri



### 2.1. Öğrenciden Kaynaklı Nedenler

DİB'e bağlı olan Kur'an kurslarında hafızlık eğitimi alan öğrenciler için en az ilköğretimi bitirmiş olma şartı aranmaktadır.<sup>22</sup> Hafızlık eğitimi almak için herhangi bir üst sınır ise çizilmemiştir. Yaş aralığının bu kadar geniş kitleyi kapsaması ise yapılan yeni düzenlemelerle ortaya çıktığı bir gerçektir.

Hafızlık eğitimi almak için Kur'an kursuna gelen öğrencilerin istekli ve bilinçli olarak geldikleri bunun yanında da aile isteği ile gelenlerinde olduğu tespit edilen hafızlık eğitimine geliş nedenleri arasındadır. Bunların yanında hafızlık eğitimine, dini bir motivasyonla gelenlerin de olduğu görülmüştür.<sup>23</sup> Fakat çoğu zaman bilinçli olarak ve isteyerek hafızlık eğitimi alan öğrencilerin hepsinin hafızlık belgesi almadığı sadece %10 - %15'inin hafızlık belgesi aldığı da yapılan araştırmaların bulguları arasındadır.<sup>24</sup> Mevcut çalışmada hafızlık eğitimi terk nedeni olarak öğrenciler de çeşitli terk nedenlerine işaret etmişlerdir. Bunlar; ezber yetersizliği, stres kaynaklı, hafızlık eğitimine isteksiz başlama, hafızlık eğitiminin kolay olduğunu düşünme,

<sup>22</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "2023-2024 Eğitim- Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları", ts.

<sup>23</sup> Bilal Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)*, 33; Cemil Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı* 45/3 (2009), 50; Şekerci, *Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki*, 35.

<sup>24</sup> Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", 50.

örgün eğitim ile birlikte hafızlık eğitimini yürütememe, süre yetersizliği ve evlilik nedeniyle terktir.

### 2.1.1. Ezber Yetersizliği

Katılımcıların hafızlık eğitimini terk etme gerekçelerinden birisi ezber yapma konusunda yetersiz hissetmeleridir. Katılımcılar, ezber yapmakta zorlandıklarını özellikle sayfaları çoğaldığı zaman bu zorluğu hissettiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Ezberdi galiba. Ezberlemek zor geldi bana. Bazı yerler aklımda kalmıyordu mesela. Bir de günde bir sayfadan iki üç sayfaya geçtik birdenbire yani zor geldi bana, olmadı.”* (K13,14,2020,1) *“.....Başlarda o kadar zor gelmiyordu. Kısa kısa ve yavaş yavaş ezberletiyorlardı ama sonra sürekli 1-2 sayfa art arda verince zorlaştı ve bu da bırakmak istememe sebep oldu.”* (K5,13,2019,?) K5'in değindiği farklı bir husus ise öğrencilere başlarda uygulanan ezber sistemi ile sonradan uygulanan ezber sisteminin farklı olmasıdır. Hafızlık hazırlık eğitiminde yavaş ve kısa kısa ezberletmenin ardından hafızlıkta düzenli ezber verme sistemine geçişte öğrencilerin zorlandıkları görülmüştür. Ezber yapmakta zorlandığını ifade eden bir başka katılımcı ise diğer katılımcılardan farklı olarak, yaptığı ezberleri de stresten hocaya veremediğine değinmiştir. Ezber yapma yetersizliğinin yanında öğrencilerde oluşan stresin, ders vermelerini engellediği görülmektedir. Dolayısıyla öğrencilerde oluşan stresin ezber yeteneklerini baskıladığı ve yavaşlattığı düşünölmüştür. *“Çok zor hafızlık yapıyordum ve ben günde on altı saat ders çalışıyordum. Stresten bildiğim sayfaları bile hocaya verememek çok sinirlerimi bozuyordu, her gün ağlıyordum. Bir yerden sonra bıkmıştım artık ve Kuran bana küstü diye düşünüyorum bu yüzden.”* (K12,26,2018,16)

Hafızlık eğitiminin ezber temelli bir eğitim süreci olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ezber yeteneğinin de önemli olduğu görölmektedir. Bu nedenle ezber yeteneği zayıf olan öğrencinin hafızlık eğitimine başlatılması hem hafız adayı için hem de öğreticisi için zorlu bir süreci ifade etmektedir. Fakat bu süreç zor olsa da her koşulda hafız olmak isteyen bir adayın hafızlık eğitimine başlatılmayacağı anlamına gelmemektedir. Aynur (2021), ezber yeteneği zayıf olan hafız adaylarını yetenekli oldukları farklı konulara yönlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Fakat ezber yeteneği zayıf olmasına rağmen samimiyetle ve ısrarla hafız olmak isteyen hafız adaylarına da hafızlığın zorluklarından bahsetmek koşuluyla başlatılmasını önermiştir.<sup>25</sup>

### 2.1.2. Stres Kaynaklı

Katılımcılar, stresten derslerini veremediklerini bu durumun da hafızlık eğitiminin terk nedenlerinden biri olduğunu belirtmektedirler. Derslerini yapabildiğini fakat veremediğini ifade eden katılımcı bu konunun kendisini psikolojik olarak etkilediğini söylemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Psikoloji*

<sup>25</sup> Hatice Şahin Aynur, “Hafızlık Eğitiminde Ezber Yapma ve Ezberi Koruma”, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 83.

*yönünden ben çökmüştüm. Ders verememek en büyük sıkıntı oydu. Ona daha çok sinirleniyorsunuz ben çalıştım o kadar emek verdim diyorsunuz ama okuyamıyorsunuz.” (E5,18,2021,13)*

Algur, hazırladığı çalışmanın nitel bölümünde öğrencilerin stres yaşadıkları durumları açıklamıştır. Algur’un öne çıkan tespitleri şunlardır: Öğrencilerin zamanında ders verememesi, kurs içinde hoca ve arkadaşlarıyla yaşadıkları iletişim bozuklukları ve ailevi olumsuzluklardır.<sup>26</sup> Çalışma, hafızlık eğitimi sürecinde öğrencilerin psiko-sosyal ihtiyaçlarının ve stres düzeylerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedir.

### **2.1.3. Hafızlık Eğitimine İsteksiz Başlama**

Hafızlık eğitiminin terk nedeni olarak katılımcıların ifade ettiği bir diğer durum ise hafızlık eğitimine isteksiz başlamalarıdır. Katılımcılar, başlangıçta hafızlık eğitimine isteksiz olarak başlasalar da süreç içerisinde kursu sevmeye çalışıp başladıkları hafızlık eğitimi için mücadele etmişlerdir. Aynı şekilde farklı kurslara giderek de isteksiz başladıkları bir süreci devam ettirme çabasına girdikleri görülmüştür. Bir mücadelenin sonucunda hafızlık eğitiminin terki ile karşı karşıya kalan hafız adayı zaten ben istemiyordum diyerek hafızlık eğitimini terk etmiştir. Bu durum da kişilerin hafızlık eğitiminin terkine neden olan başarısızlığı aslında kabul etmediklerini göstermektedir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Zorlaydı. Sordular. İstemiyordum dedim küçüktüm zaten yine de olsun bi gidip konuşalım bi gidip konuşmaya şeyiyle yazdırdılar.” (E9,16,2018,15) “Aslında ben kendi isteğimle değil de daha çok anneannemin isteği üzerine başladım. Normalde o kadar istekli değildim, onu kırmak istemedim. Kendimi istemek için zorlamıştım sonra ben de istiyorum sanmıştım ama istemediğimi fark edince bıraktım.” (K5,13,2019,?)*

Veli katılımcılar da hafızlık eğitiminin terkine neden olan bir diğer durumun öğrencilerin hafızlık eğitimine isteksiz başlamaları olduğunu ifade etmiştir. Veli katılımcılar, çocuklarını hafızlık eğitimine kendi istekleri doğrultusunda gönderdiklerini ve sonuçta çocuklarının hafızlık eğitimini terk ettiklerini söylemişlerdir. *“İstemiyordu yani ama ben hafız olmasını çok isterim.” (V6,31) V4 ise çocuğunun hafızlık eğitimine kendi karar vermediğini ve hatta çocuğunun hafızlık eğitimini tamamlayamayacağını tahmin ettiğini fakat gene de çocuğunu hafızlık eğitimine göndermekte ısrarcı olduğunu söylemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: “Tabii, sosyal çevreden dolayı vs. özendirme, teşvik ortamı oldu kendi kararı değildi. Aslında olmayacağını tahmin ettik ancak bir deneyelim dedik.” (V4,44)*

### **2.1.4. Hafızlık Eğitiminin Kolay Olduğunu Düşünme**

Katılımcıların hafızlık eğitiminin kolay olduğunu düşünerek hafızlığa başlamaları ve sonrasında tam tersi bir durumla karşılaşmaları terk nedenlerinden biridir. Katılımcıların hafızlık eğitimine başlamadan önce hafızlık eğitiminin kolay

<sup>26</sup> Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko- Sosyal Durumları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019).

olduğunu düşündükleri ve öyle olmadığını anladıkları zaman hafızlık eğitiminin terkine karar verdikleri görülmüştür. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Ben çok kolay olacağını düşünmüştüm bana öyle söylendi.” (E4,15,2017,1) “Hızlı hafızlık yapabileceğimi düşünüyordum ben, ezberimin hızlı olduğunu düşünüyordum, zorlanmaya başlayınca bıraktım.” (K7,16,2019,3)*

K4 diğer katılımcılardan farklı bir noktaya değinerek hafızlık hazırlık kısmının rahat olduğunu daha çok etkinliğe yönelik gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Hafızlık eğitimine başladığı zaman hazırlık eğitiminde kendilerine sunulan imkanlardan farklı bir tutumla karşılaşan katılımcı *“ ben nereye düştüm”* diye hissettiğini ve sonucunda hafızlık eğitimini terk ettiğini söylemiştir. *“Hafızlık hazırlık kısmı daha rahattı. Yine ezber yapıyorduk ama hafızlık kadar zor sürekli şunu yapacaksın denilen bir şey yoktu. Daha çok etkinliğe yönelik yaptılar hazırlık kısmını. Ama hafızlık bölümü elemeye dayalı olarak gerçekleşti. Bende o zaman bıraktım zaten. Yani bir anda nereye düştüm ben diye hissettirdi açıkça söylemem gerekirse. Bu kadar sıkı bir şey beklemiyordum, bir anda girdim.” (K4,13,2019,3)*

### 2.1.5. Örgün Eğitim ile Birlikte Hafızlık Eğitimi Yürütememe

Katılımcıların hafızlık eğitimi terk nedeni olarak vurguladıkları bir diğer husus ise örgün eğitim ile birlikte hafızlık eğitimi yürütememeleridir. Ödev yapacak zamanları olmadığını sabah mütalaasında da ezber vermeye çalıştığını ifade eden katılımcı, okulla birlikte götüremediği için hafızlık eğitimi terk ettiğini söylemiştir. Aynı şekilde bir başka katılımcı da okulla sıkıntı yaşayınca hafızlık eğitimi terk ettiğini ifade etmiştir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Okulla birlikte götüremediğim için bıraktım. Ödev yapmak için ayrı bir zamanım asla olmuyordu. Akşama kadar vakit geçiyordu, sabahları da diğerleri dersleriyle ilgilenirken ben sabah mütalaasında ezber vermeye çalışıyordum, asla ödev yapacak vaktim olmuyordu.” (K7,16,2019,6) “Şunları yapmazsanız okula göndermem gibi tehditler başlayınca okul derslerimde de sıkıntı yaşamaya başlamıştım” (K2,18,2016,2) “Son nokta okula göndermemeleriydi. Hafta sonları etütlerimiz oluyordu, bir ara ders vermeyen o etütlere gidemez, eve gidemez falan diyorlardı” (K1,18,2017,6)*

Veli katılımcılar da hafızlık eğitiminin terkine gerekçe olarak öğrencilerinin hafızlık eğitimi ile örgün eğitimlerini birlikte yürütemediklerini göstermişlerdir. Çocuğunun hafızlık eğitimine çok isteyerek başladığını fakat okul dersleriyle çakıştığı için zorlandığını en sonunda dayanamayıp hafızlık eğitimi terk ettiğini ifade etmiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Çok isteyerek başladı ama okul dersleriyle çakışınca çok zorlandı, her gün ağlama diye diye en son bıraktı dayanamadı... Okul dersleri de üstüne gelince ikisi de bir arada iyi gitsin istedi, olmayınca da tutukluk başladı işte. (V3,45)*

### 2.1.6. Süre Yetersizliği

Katılımcılara hafızlık eğitiminin terk nedenleri sorulduğunda alınan cevaplardan birinin de süre yetersizliği olduğu görülmüştür. Kursunun hızlı bitirme yanlısı olduğu için sıkı bir tutum sergilediğini ifade eden K1, bu tutumun da

kendisinde hafızlık eğitiminin terkine neden olduğunu söylemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Bizim kurs biraz daha gevşetmeden hızlı hızlı bitirme yanlısıydı bu yüzden baya sıkı olduğu için diğer kurslara nazaran. Kursun aceleciliği ve o sıkı tutumu”* (K1,18,2017,6) Bir başka katılımcı ise kurslarının belirlediği süreye yetişemediğini kursunun da kendi hafızlık yapabileceği süreye izin veremeyeceğini ifade ederek şunları söylemiştir: *“Benim sinirlendiğim konu; benim bir arkadaşım var bizim okulda, o hafızlığını beş senede yapmış ama bizim kursta olsaydı beş sene kalıp hafızlık yapmasına izin vermezlerdi, en fazla ikinci senesinde gönderirlerdi olmadıysa hafız.”* (E4,15,2017,1)

### 2.1.7. Evlilik Nedeniyle Terk

Katılımcıların hafızlık eğitiminin terk nedeni olarak vurguladıkları bir diğer husus ise evlilik nedeniyle terktir. Hafızlığa başladığı zaman köyünde isteme durumlarının olduğunu ifade eden katılımcı evlilik istememesine rağmen bunun için zorlandığını ifade etmiştir. Sonunda ailesinin önünde duramadığını evlilik nedeniyle hafızlık eğitimini terk ettiğini söylemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Ben hafızlığa yeni başladığımda yaşım gereği köyde isteme durumları oldu nişanlan diye ailemden baskı vardı..... hani yani biraz da kader mi önünde duramadık yoksa ne oldu bilmiyorum oldu. Sonra çocuklar falan evlilik süreci ile bırakmış oldum.”* (K8,32,2011,16)

### 2.2. Öğreticiden Kaynaklı Nedenler

Hafızlık, yoğunlaşmayı ve odaklanmayı gerektiren bir eğitim sürecidir. Hafızlık eğitim sürecini etkileyen birçok faktör vardır. Bu faktörler hem içsel hem de dışsal olarak çeşitlilik gösterir. Hafızlık eğitimini etkileyen dışsal faktörler arasında öğretmenler, büyük bir öneme sahiptir.<sup>27</sup> Ayrıca hafızlık eğitiminde öğrencilerin öğretmenler ile iletişiminin kuvvetli olması öğrencileri motive eden bir unsur olduğu düşünülmektedir. Hafızlık eğitiminde ise yüksek motivasyon, öğrencinin ezber faaliyetini tetikleyen en önemli faktördür.<sup>28</sup> Motivasyonun öğrenme üzerindeki etkileri göz önüne alındığında öğrencilerin derse motivasyonu, o dersin hedeflerinin gerçekleşmesi ile ilgili önemli veriler sunabileceği söylenmiştir.<sup>29</sup> Çaylı, yürüttüğü çalışmada öğretmenlerin tutum ve davranışlarının öğrencilerin motivasyonunu etkileyip etkilemediğini sormuş ve aldığı yanıtlar dikkat çekici seviyede olmuştur. Buna göre öğretmenlerin %83,4’ün yanlış tutum ve davranışların, öğrencinin motivasyonunu olumsuz yönde etkilediği kanaatinde olduğu görülmüştür. Yapılan bir

<sup>27</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Hafızlıkta Güdülenme ve Hafızlık Eğitimi Destekleyen Öğretim Yöntem, Teknik ve Etkinlikler”, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 289.

<sup>28</sup> Ramazan Gürel - Umut Kaya, “İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 288.

<sup>29</sup> Mustafa Fatih Ay - Nimet Züleyha Pingov, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim Derslerine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2022), 112.

araştırmayı aktaran Çaylı, öğrencileri en çok üzen öğretmen davranışlarını şu şekilde sıralandığını ifade etmiştir. %28 öğretmenin öğrenciye arkadaşlarının yanında ceza vermesi, %22 öğrenciyi azarlaması, %19 adaletsiz davranması, %12 alay etmesi, %3 söz hakkı vermemesidir.<sup>30</sup>

### 2.2.1. Öğrencilere Eşit Tutum Sergilenmemesi

Katılımcıların hafızlık eğitimi terk nedeni olarak gösterdikleri bir başka gerekçe ise öğreticilerinin eşit tutum sergilememesidir. E4 ve K3, öğreticilerinin öğrencilerine davranışlarını, öğrencilerin maddi durumlarının belirlediğini ifade etmiştir. Özellikle Sosyo ekonomik yönden daha iyi olan öğrencilerin kursta farklı muamele görmesi öğrencileri hafızlık eğitiminden uzaklaştırdığı ve hafızlık eğitiminin terkine neden olduğu görülmüştür. E4 farklı olarak bir arkadaşını belletmenlerinin çok sevdiğini ifade etmiş ve yaşadığı durumu anlatmıştır: Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *"Benim bir arkadaşım var, bütün belletmenler onu çok seviyorlardı. Bize tek ayak cezası veriyorlardı, onu odalarına çağırıyorlardı. Onu çok kıskanıyordum. Bana da öyle davransınlar diye onun gibi olmaya çalıştım ama bana hiç öyle davranmadılar. Hiçbir özelliği yok, çok serseri bir çocuk. Maddi durumu yüksek bir çocuktan sadece."* (E4,15,2017,1) Öğrencinin sırf belletmenlerinin kendisini sevmesi için kendi gibi davranmayıp arkadaş gibi olmaya çalışması da öğrencinin içinde bulunduğu rol karmaşasını ifade ettiği düşünülmektedir.

Diğer katılımcılardan farklı olarak K3, öğreticilerinin ders alma hususunda belirli bir usule sahip olmadıklarını ve o günkü ruh hallerine göre ders aldıklarını ifade etmektedir. Ayrıca K3 insana göre muamele edildiğine de değinerek hocaların öğrencileri herkesin önünde azarladıklarını da eklemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *"Müdürden hocalara kadar herkes çok adam kayırıyordu. Özellikle yurda düzenli aidat ödeyen, zengin olduğu bilinen kişilere çok iyi davranıyorlardı ama ödeyecek gücü olmayanları yurttan atarken hiç çekinmiyorlardı. Ders alırken ki ruh hallerine göre de değişiyordu ders verip verememek, bazen birkaç hatayı göz ardı ediyorlardı ama bazen en ufak hatada tüm sayfadan bırakıyorlardı. Tamamen hocanın ruh haline bağlıydı başka bir belirleyici yoktu. İnsana göre muamele edip insanı herkesin önünde azarlıyorlardı."* (K3,23,2017,16)

### 2.2.2. Öğreticinin Otoriter Olması

Katılımcılardan bazıları da hafızlık eğitimi terk nedenlerinden biri olarak öğreticilerinin otoriter tutumunu göstermişlerdir. Öğreticilerinin otoriter olduğunu ifade eden katılımcılar, ders yapamadıkları zaman kendilerine bağırılıp kızıldığını ve kolay kolay derslerinden geçemediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *"Ben kendim bıraktım, çok zorlanmıyordum ezber yaparken falan.. Derslerde biraz zorluyorlardı, kolay kolay geçemiyorduk bundan dolayı bir sinir olma durumu vardı. O yüzden bırakmıştım."* (K6,2017,4) *"Hoca biraz daha sert ve otoriterdi ama*

<sup>30</sup> Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 73,74.

*başımızda iki belletmen hocamız vardı onlar çok iyiydi, abla gibiydi. Hafızlık hocamız biraz sıkıntılıydı. Bize biraz da kötü davranıyordu yani ezberini yapamadığında falan bağırıyordu, korkutuyordu beni.” (K2,18,2016,2)*

### 2.2.3. Öğretici Değişikliği Olması

Hafızlık eğitiminin terk nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkan bir diğer etken ise Kur’an kurslarında yapılan öğretici değişiklikleridir. Katılımcı, hafızlık eğitimi terk sürecinin öğreticisinin değişmesi ile başladığını dile getirmiştir. Sonrasında ise öğreticilerinin eğitim tarzlarının birbirinden farklı olduğunu ve bundan etkilendiğini söylemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Hafızlığa başladım 3 sayfadan giderken ben hocam değişti benim hoca değiştikten sonra o ilk başladığım hoca çok disiplinli bir hocaydı meşhurda bir hocaydı eğitim şekli falan çok güzeldi öğrenciye de önem veriyordu.....Bizim hocalarımız değişti diğer hocama göre ben çok farklı bir hocaya geçtim bir o kadar öğrenciyi kendi haline bırakan bir o kadar öğrenci ders verirse alan vermezse neden ders yok deyip doğru düzgün sormayan bir hocaydı o süreçte biz tabi gevşedik.....İlk başta başladığım hocamda olsaydım büyük ihtimalle hafız olurdu.” (E6,26,2014)” E6, “İlk başta başladığım hocamda olsaydım büyük ihtimalle hafız olurdu” diyerek hafızlık eğitiminin terkinde öğreticinin önemini ve sürece müdahalesini de göstermektedir.*

### 2.2.4. Psikolojik Şiddet

Katılımcılar, öğreticilerinden gördükleri psikolojik şiddetin hafızlık eğitiminin terkinde neden olduğunu belirtmişlerdir. Öğreticilerinin kendilerine kızdıklarını ifade eden katılımcılar daha çok ezber yapamayıp ders veremedikleri zaman bu duruma maruz kaldıklarını söylemişlerdir. Katılımcılar, öğreticilerinin kendilerine kızdıkları zaman yaşadıkları duygu durumunu *“kızılınca rencide oluyordum”, “bağırıyordu, korkutuyordu beni”* şeklinde ifade etmiştir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Hocaların ders yapmayınca ki baskıları falan vardı. Yapmayınca daha çok yapmayasın geliyor hocaların baskılarıyla, bende öyle oluyordu.*

#### **Nasıl baskı yapıyorlardı?**

*Kızıyorlardı, bir de herkesin önünde kızılınca rencide oluyordum. Sınıfta derse kalınca herkesin önünde kızılıyordu.” (K10,15,2020,10) “Bize biraz da kötü davranıyordu yani ezberini yapamadığımda falan bağırıyordu, korkutuyordu beni.” (K2,18,2016,2)*

K1, farklı bir hususa değinerek sadece kendisine değil arkadaşlarına yapılan muamelelerden de etkilendiğini belirtmiştir. *“Hoca da ders veremeyenin de burnundan getirirdi. Kızardı. Onlardan etkileniyorduk yani korkuyorduk. Bir kez ders veremeyince bile çok kızıyor, heves kırıyor.” (K1,18,2017,6)*

K7, diğer katılımcılardan farklı olarak ezberini veremediği için her şeyi sorun etmeye başladıklarını ifade etmiştir. Fakat ifadelerine göre kendileri her şeyi sorun etmeye başladıkları halde öğrenciye sorunluymuş gibi davranılmıştır. K7, ihtiyaç olduğu zaman ailesini aramak istediğini fakat ailesi ile de görüşürülmediğini ve kendisine yasaklandığını beyan etmiştir. Sonrasında tehdit ve kızmalarla dersini



verdirmeye çalıştıklarını fakat inadına giderek istenileni yapmadığını söylemiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Daha sonrasında da ezberlerimi veremediğimde sen çıkma falan dediler, sorun etmeye başladılar yani her şeyi. Sorunlu bir öğrenciymişim gibi davranmaya başladılar yani ben de rahatsız oldum bundan. Okulda mesela hocalarımızdan bir ihtiyacımız olduğunda vs. ailelerimizle konuşmak için telefon istiyoruz ya onu bana yasakladılar mesela sen ailenle konuşmayacaksın dediler. Yani sorunlu bir öğrenciymişim gibi davrandılar her zaman. Genellikle tehdit ve kızmalarla ezberlerimi verdirmeye çalıştıkları için ben de inadına gitmiş olabilirim.”* (K7,16,2019,3)

### 2.2.5. Fiziksel Şiddet

Katılımcıların hafızlık eğitiminin terkine neden olduğunu ifade ettikleri bir başka etken ise öğreticileri tarafından gördükleri fiziksel şiddettir. Fiziksel şiddete de derslerini yapamadığı için maruz kaldığını ifade eden katılımcı, cüzünün kendisine zor geldiğini ve yapamadığını bunun için de dayak yediğini söylemiştir. Ayrıca dersi yapsa da yapmasa da dayak yediğini ifade eden katılımcı hafızlıktan bıktığını ve bırakmak istediğini söylediğini ve bunun üzerine de dayak yediğini ifade etmiştir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Dersimi zayıf verdiğimde dayak yiyordum vermediğimde dayak yiyordum en son dedim ki ben artık bıktım yapmıcam benim çok aklımda kaldı yani 16. cüzdeydin herkes 16. cüzü çok zor diyordu bende o gün yapmama kararı aldım falan tabi hoca benden ders bekliyordu ben vermicem dedim o gün çok dayak yemiştin o günü unutamıyorum”* (E7,25,2012,9)

Kurslarında dayak olmadığını ifade eden katılımcılardan E5, sadece tokat vardı o da bize normal geliyordu erkek olarak şeklinde belirtmiştir. Katılımcı bir iki tokattı aslında hiç dayak yemedim demiştir. Buradan hareketle öğrencilerin yaşadığı şiddeti normalleştirdiği düşünülmektedir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“Teneffüse çıkarmıyorlardı. Sadece tokat vardı dayak yoktu bizde o da normal bir tokat değildi parmaklarını yüzünde hissederdin ama bize normal geliyordu erkek olarak aslında ben hiç dayak yemedim yediysem de bir iki tokat yemişimdir kaç sene içinde”* (E5,18,2021,13)

### 2.3. Kurs İmkanlarının Eksikliğinden Kaynaklı Nedenler

#### 2.3.1. Sıkıcı Ortam

Katılımcıların hafızlık eğitiminin terk nedenleri olarak öne çıkardıkları bir başka etken ise sıkıcı ortamdır. Kurslarında kantin bile olmadığını ifade eden katılımcı, kafa dağıtmaya hiçbir şey yoktu diyerek kendi psikolojilerinin düşünülmediğini ifade etmiştir. *“Bizim kantinimiz bile yoktu mesela bir şey yoktu doğru düzgün bir hafta sonu çarşı iznidir ya da ayda bir çarşı izni falan yoktu sıkıcı bir ortam vardı sadece ders bekleniyordu ama çocuğun şeyi düşünülüyordu psikoloji ortam yoktu dışarı çıkabilmemiz lazımdı arada bir dolaşmamız lazımdı hani kafa dağıtmaya hiçbir şey yoktu.”* (E2,16,2021,14) Farklı bir katılımcı ise arkadaşları özgürce eve giderken kendisinin kursa gittiğini, bu durumun da kendisine yurdu hapishane gibi hissettirdiğini söylemiştir. Odalarının küçük olduğunu ve çok fazla kişi kaldığını ifade

eden başka bir katılımcı ise bahçeye de nadiren çıkabildiklerini onda da ezber verme şartının olduğunu ifade etmiştir. Kursların, imkânsızlıklarının öğrencileri zorladığı açıktır. Bunun yanında öğrencilerin sayılı kullanabilecekleri imkanları da ders verme denkleminde değerlendirilmesi hafızlık eğitimi terkinin nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Diğer arkadaşlarımı görüyordum onlar mesela özgür okuldan çıktı mı evine gidiyor biz yurda gidiyorduk böyle hapishane gibi geliyordu artık bana bunaliyordum” (E5,18,2021,13)* *“Odalar küçüktü ama çok kişi kalıyorduk. Altı veya sekiz kişi kalmıştık diye hatırlıyorum. Yurt genel olarak da küçüktü zaten, bahçesi vardı ama nadiren çıkabiliyorduk onda da sadece ezber verenler çıkabiliyordu.” (E1,20,2020,19)*

### 2.3.2. Yaş Farkı

Katılımcıların ifadeleriyle hafızlık eğitiminin terk gerekçelerinden birinin de öğrenciler arasında yaş farkından oluşan problemler olduğu tespit edilmiştir. Kurs imkanlarının yetersiz olmasından kaynaklı olarak (yeterli sınıf ve yatakhane olmaması gibi) öğrenciler kendi yaşlıtlarına göre ayrılamamakta ve karma sınıflarda okuyabilmektedir. Öğrencilerin kurslarda kendi yaşlıtlarına göre ayrılamaması, olumsuz sonuçlara yol açarak hafızlık eğitiminin terkinde neden olduğu görülmüştür. Farklı yaşlarda öğrencilerin bir arada eğitim almasından kaynaklı hafızlık eğitiminin terkinde neden olan bu sonuçlar dışlanma ve akran zorbalığı başlığı altında incelenmiştir.

#### 2.3.2.1. Dışlanmışlık

Katılımcıların hafızlık eğitiminin terk nedeni olarak belirttikleri bir başka husus ise kursta yaşadıkları dışlanmadır. K7, kendini çok dışlanmış hissettiğini bu konuyu da ailesi ve öğretmenleriyle konuştuğunu ifade etmiştir. Öğreticileri konuyu çözmek yerine karşıdakilerin abla olmasında kaynaklı olarak öğrencinin o şekilde anladığını söyleyerek aileyi bu noktada ikna etmiştir. En sonunda bıktığını ifade eden K7, sonucunda hafızlık eğitimini terk ettiğini ifade etmiştir. Öğreticilerin öğrencilerin yaşadığı durumu ve hissettiklerini görmezden gelerek sorunu çözmedikleri ve en sonunda öğrencilerde bıkkınlık uyandırarak hafızlık eğitiminin terkinde neden oldukları görülmüştür. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: *“İlk zamanlar çok dışlanmış hissettim, aileme ve hocaya da bunu söylemişim başlarda beni en çok zorlayan şey buydu zaten. Daha sonra ailem ve hoca görüştü, hoca beni dışlamadıklarını, yaşım küçük olduğu için öyle hissettiğimi falan söyledi. Ablalar beni bazen yanlarına bile oturtmak istemiyordu, dışlıyordu. Bunu hocamla konuştuklarında böyle bir şey olmadığını, onların abla olmasından kaynaklandığını vs. söyledi ve hocaya inandılar. Sonrasında ben bıktım işte bırakmak istediğimi söyledim” (K7,16,2019,3)*

#### 2.3.2.2. Akran Zorbalığı

Katılımcıların ifade ettiği hafızlık eğitiminin terk nedenlerinden biri de akran zorbalığıdır. Akran zorbalığı yaşayan E7 yaşadığı durumu, *“Eski yeni her yerde olur hafızlıkta da oluyordu eski olan yeni olanı eziyordu. Getir götür işleri yapıyordu”* diyerek ifade etmiştir. Eski ve yenin her yerde olduğunu ifade eden E7'nin yaşadığı

durumu normalleştirdiği görülmektedir. Ayrıca “büyükler küçüklere abilik yaptıkları için dövüyorlardı. 8 9 tane abi vardı. Abiler zaten senin ufacık bir şeyinde seni dövüyorlardı” söylemi ile de abilik kavramı ile dövme kavramını özdeşleştirmiştir. Akran zorbalığına maruz kalan bir çocuğun bunu normalleştirmesi durumunda kendinin de uygulaması muhtemel görülmektedir. Bu durumda bir öğrencinin sen de abi olursan dövülebilirsin yargısına ulaşacağı düşünülmektedir. Katılımcının görüşleri şu şekildedir: “Eski yeni her yerde olur hafızlıkta da oluyordu eski olan yeni olanı eziyordu. Getir götür işleri yapılıyordu. Temizlik yapılıyordu böyle şeyler yaş farkının olması da büyükler küçükler abilik yaptıkları için dövüyorlardı. 8 9 tane abi vardı abiler zaten senin ufacık bir şeyinde seni dövüyorlardı falan yani sürekli dövüyorlardı ben çok dayak yedim.” (E7,25,2012,9)

E5 ise yaşadığı durumu, ders sırası geldiği halde kendinden büyüklerin zorla önüne geçmek suretiyle sırasını aldıklarını ifade ederek anlatmıştır. E5’de yukarıda E7’nin ifadelerine benzer bir ifade kullanarak “Mutlaka bir ezme olayı vardı yani büyük oldukları için” demiştir. Burada da büyük olmalarından kaynaklı olarak ezme davranışını normalleştirdiği görülmektedir. Katılımcının ifadeleri şu şekildedir: “Mesela iyi hatırlarım dersime çok iyi çalıştım şöyle bir şey vardı bilirsiniz dersiniz zayıftır hocanın yanına gidene kadar okursunuz okudunuz okumadınız o dersi veremezsiniz. Bir gün o zaman işte küçükken baya çalıştım dersime ama eğer o sıram geldiğinde veremezsem veremeyecektim dersimi benim sıram geldi bir tane abi geldi arkadan çekil dedi önüme geçti sonra ben oturdum okuyamadım. Mutlaka bir ezme olayı vardı yani büyük oldukları için.” (E5,18,2021,13)

#### 2.4. Cezalar

Katılımcılar hafızlık eğitiminin terk nedenlerinden birinin de kursta kendilerine verilen cezalar olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcıların ceza olarak vurguladıkları husus özellikle teneffüslerinden kısıtlanmaları olmuştur. Katılımcıların bu konudaki görüşleri şu şekildedir: “Eğer ezberlerini o gün vermezlerse akşam büyük bir teneffüs vardı, ona çıkamıyorlardı. Günün sonunda kantinin açıldığı uzun bir teneffüs oluyordu ona çıkamıyordu veremeyenler, o gün kantine de gidememiş oluyorlardı, sınıfta oturuyorlardı.” (E4,15,2017,1) “Onuncu turdaydım ben ve bir gün camide her öğrencinin başına gelen bir cezaya kalmıştım. O gün dedim ben devam etmeyeceğim. Ders sürecinde sıkıntı olmuyordu ama sabahları ezberleri veremezsek teneffüsler olsun bazı etkinlikler olsun mahrum kalıyorduk.” (E2,16,2021,14) “Ezber veremediğimizde falan ceza veriliyordu eve gidemiyorduk. Okuldan geliyorsun, sürekli temizlik kontrolü oluyor, oda temiz olmayınca ceza alıyorsun. Bu cezaları falan da bilmiyordum başta.. Bahçesi vardı ama nadiren çıkabiliyorduk onda da sadece ezber verenler çıkabiliyordu. Yani ezberini verdiğin sürece çıkabilirsin.” (K7,16,2019,3)

Konuya ilişkin diğer katılımcılar ise ders veremedikleri zaman ceza olarak hafta sonu ev iznine gönderilmemelerine söylemişlerdir. K3 ise farklı bir noktaya değinmiştir “Ezber kuvvetim bir de elimden geleni yaparak haftada dört ders verebildiğim halde eve gidememek” Öğrencilerin ezber kabiliyetleri göz önüne

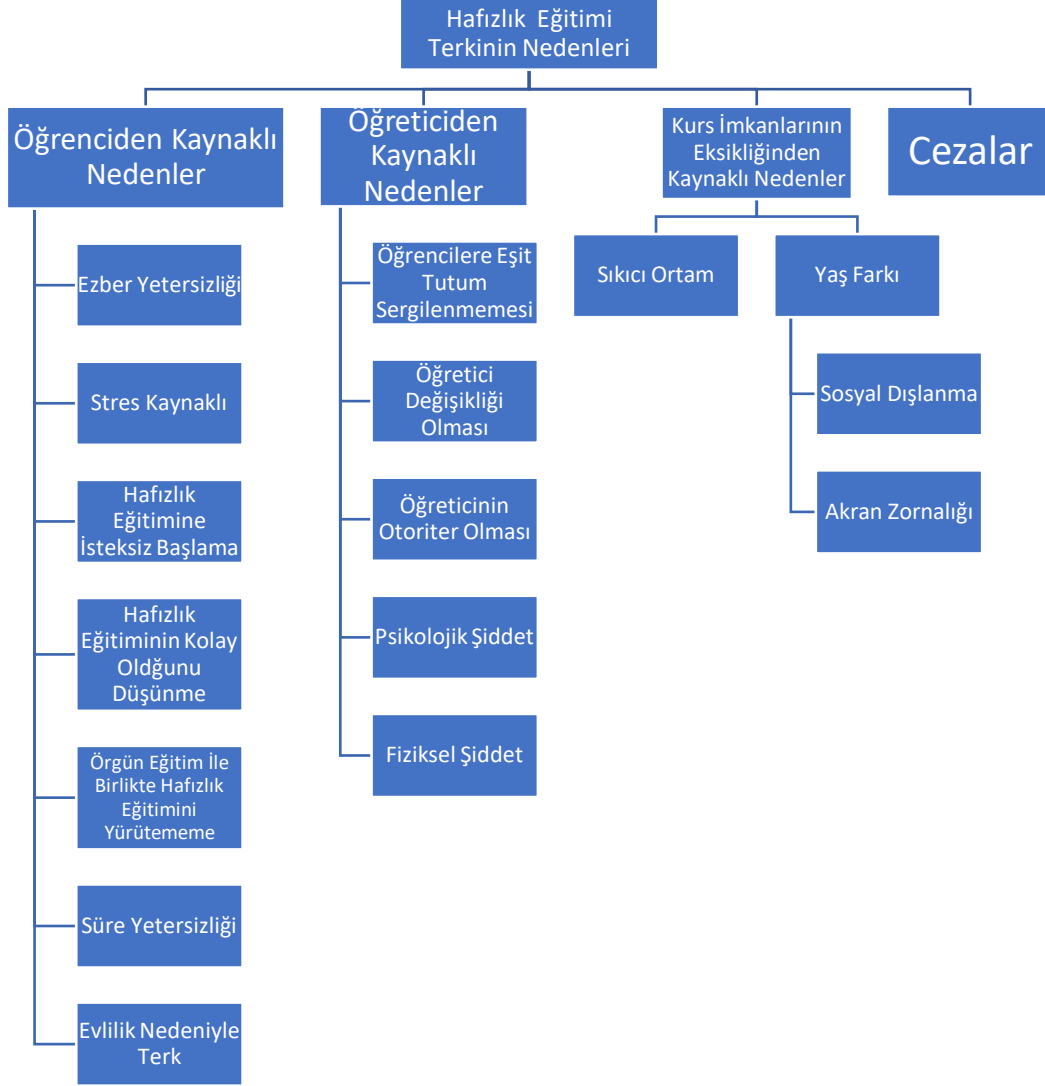
alınmadan ceza verilmesi, onların emeklerini hiçe saymak olarak değerlendirilebilir. Hafızlık eğitiminin uzun bir süreç olduğu düşünülürken insanın gerek zihin yapısı gerek psikolojisinin aynı olamayacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle öğrencinin elinden geleni yaptığı halde ders veremediği zaman ödül ceza denklemine koyarak, öğrenciyi evinden mahrum etmenin öğrencinin sosyal ihtiyacını da hiçe saymak olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir: *“Dersten kalınca hafta sonu da yurttan kalıyordum. O yüzden çok da yapasım gelmiyordu. Ezber kuvvetim bir de elimden geleni yaparak haftada dört ders verebildiğim halde eve gidememek.”* (K3,23,2017,16) *“Ezber veremiyorduk ondan sonra bizi göndermiyorlardı. Bende ağılıyordum annemi özlüyordum sonuçta iki haftada bir görmeyince birde ben çok anneciğim o yüzden.”* (E8,13,2020,15)

### SONUÇ

Çalışma, hafızlık eğitiminin terkini hafızlık eğitimi terk eden bireylerin bakış açısıyla okumayı hedeflemiştir. Hafızlık eğitimi terk kavramının daha anlaşılır kılınabilmesi için de 2011 yılından sonra DİB’de hafızlık eğitimi alan öğrencilerle sınırlandırılmıştır. Çalışmanın bulguları da bu kapsamda genelleme amacı taşımamaktadır. Mevcut çalışma DİB’e bağlı olarak verilen hafızlık eğitimlerinden hafızlık eğitimi terk eden bireyler özelinde gerçekleşmiştir. Hafızlık eğitimi ile ilgili yapılan çalışmalar daha çok hafızlık eğitimi almakta olan bireyler üzerindedir. Yapılan çalışma ise literatürün aksine hafızlık eğitimi, hafızlık eğitimi terk eden bireyler üzerinden okumaya çalışmıştır.

Çalışmanın bulguları analiz edilirken hafızlık eğitiminin terk nedenleri dört ana tema altında toplanmıştır. Bu temalar: “Öğrenciye Bağlı Nedenler”, “Öğreticiden Kaynaklı Nedenler”, “Kurs İmkanlarının Eksikliğinden Kaynaklı Nedenler” ve “Cezalardır”. Analizlerden çıkarılan sonuçlar kapsamında hafızlık eğitiminin terk nedenlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Şekil 2. Hafızlık Eğitimi Terk Nedenleri



Hafızlık eğitiminin terk nedenini tek bir etken üzerinden ifade edilemeyeceği açıktır. Kimi zaman öğrenciden kaynaklı olan bu etkenler kimi zaman öğretmenlerden de kaynaklanmıştır. Kursun imkanlarının eksik olması da hafızlık eğitiminin terkine neden olan bir diğer etkindir. Bu etkenler düzeltildiği takdirde hafızlık eğitiminin terkinin önüne geçileceği gibi daha nitelikli bir hafızlık eğitiminin oluşumuna zemin hazırlanacağı ifade edilebilir.

Katılımcıların hafızlık eğitiminin terkine neden olan etkenler arasında gösterdikleri öğrenciden kaynaklı nedenler temasında; ezber yetersizliği, stres kaynaklı, isteksiz başlama, hafızlık eğitiminin kolay olduğunu düşünme, örgün eğitim ile birlikte hafızlık eğitimini yürütememe, süre yetersizliği ve evlilik nedeniyle terk şeklinde alt başlıklar oluşturulmuştur.

Hafızlık eğitimi terk nedeni olarak belirtilen sorunlardan birisi de ezber yetersizliği olmuştur. Bulgulardan hareketle planlanan ezber verme sisteminin, öğrencilerin kapasitelerini dikkate almayarak oluşturulduğu ve her öğrenciye aynı programın uygulandığı görülmektedir. Dolayısıyla hafızlık eğitiminin daha bireysel ve öğrenciye entegre edilebilen bir eğitim modeli olarak yapılandırılmasına ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Bu şekilde bir yapılanma ile ezber yetersizliğinden dolayı hazırlanan programa yetişemediği için hafızlık eğitimini terk eden öğrencilerin de hafızlık eğitimine kazandırılması muhtemel görülmektedir.

Öğrenciden kaynaklı nedenler arasında değerlendirilen bir başka etken ise öğrencinin hafızlık eğitimine isteksiz olarak başlamasıdır. Hafızlık eğitimine isteksiz başlanılsa da doğrudan hafızlık eğitiminin terk edilmediği bir arayışın ve çabanın sonunda hafızlık eğitiminin terk edildiği görülmektedir. Yani öğrenciler hafızlık eğitimine isteksiz başlasalar da sonucunda başladıkları eğitimi tamamlamak için çaba gösterdikleri görülmüştür. Öğrencilerin gösterdiği bu çaba karşılık bulduğu zaman isteksiz başlayan öğrencilerin de kursu sevip hafızlık eğitimini tamamlayabileceği düşünülmektedir.

Öğrencilerin yaşadığı stres de tespit edilen hafızlık eğitimi terk nedenlerinden biridir. Katılımcılar, dersini hazırlamasına rağmen öğreticisine veremediğini ifade etmişlerdir. Öğreticileri tarafından ders durumuna göre değerlendirilen öğrencilerin ders verirken bu stresi yaşadığı düşünülmektedir.

Öğrenci kaynaklı nedenlerden bir diğer başlık ise öğrencilerin hafızlık eğitiminin kolay olduğunu düşünmeleridir. Öğrencilerin hafızlık eğitimine başlarken kolay yaparım düşüncesiyle başlaması hafızlık eğitiminin zorlukları hakkında bilgi eksikleri olduğunu göstermiştir. Kolay yapacağını düşünerek veya hissettirilerek başlayan öğrenciler, sonrasında hayal kırıklığı yaşayabilmekte bu durum da hafızlık eğitiminin terkinde yol açmaktadır. Ayrıca hafızlık hazırlık eğitiminin daha çok etkinliklerle hafızlık eğitimine teşvik etmeye yönelik yapıldığı görülmektedir. Fakat hafız adayları, hafızlık eğitimine isteyerek ve şevkle başlasalar da süreç içerisinde de motivasyonlarını korumaya ihtiyaç duydukları görülmüştür. Son olarak öğrencilerin, hafızlık eğitimine geçmeden önce hafızlık eğitiminin zorlukları hakkında bilgilendirilmesi önemli görülmektedir.

Katılımcıların hafızlık eğitimini terk nedeni olarak gösterdikleri bir başka etken ise örgün eğitim ile birlikte hafızlık eğitimini yürütememeleridir. Hafızlık eğitimi ile birlikte örgün eğitime devam etmenin öğrenciler tarafından kolay olmadığı açıktır. Öğrenciler hafızlık eğitimine çok isteyerek başlasalar da zorlandıkları takdirde her iki eğitimden birini tercih etme durumu ile karşı karşıya kalabildikleri görülmektedir. Öğrencilerin akademik başarısının da önceleneceği bir program hazırlanıldığı takdirde hafızlık eğitiminin terkinin de önüne geçilebileceği düşünülmektedir.

Hafızlık eğitiminde belirlenen süreye yetişememeleri yani süre yetersizliği tespit edilen hafızlık eğitiminin terkinin nedenlerindedir. Burada katılımcılar kursun aceleci tutumuna değinerek kendilerine belirlenen süreye yetişemediklerini

kendilerinin yapabileceği süreye de kursun izin vermeyeceğini ifade etmişlerdir. Evlilik nedeniyle terk de hafızlık eğitimi terkinin tespit edilen nedenleri arasında yer almaktadır. Katılımcı hafızlığa başladığı zaman isteme durumları ile karşılaştığını en sonunda da hafızlık eğitimi terk edip evlendirildiğini ifade etmiştir. Veliler her ne kadar hafızlık eğitimine çocuklarını yönlendirse de evlilik gibi durumlarda özellikle kız çocukları için hafızlık eğitimi geri planda bırakıp evliliği önceleyebildikleri görülmüştür.

Hafızlık eğitiminin terkinde öğreticiden kaynaklı nedenlerde olduğu tespit edilmiştir. Bunlar: Öğrencilere eşit tutum sergilenmemesi, öğretici değişikliği olması, öğreticinin otoriter olması, öğretici tarafından psikolojik ve fiziksel şiddet uygulanması şeklindedir. Öğrencilere eşit tutum sergilenmediğini ifade eden katılımcılar ayrımın daha çok sosyo ekonomik seviyesi yüksek öğrencilere yapıldığını ifade ettiği görülmüştür. Yapılan çalışmalarda ise hafızlık eğitime gönderilen çocukların ailelerinin daha çok düşük eğitim seviyesine sahip, dar gelirli ve kırsal kesimden oldukları yönündedir.<sup>31</sup> Katılımcı kurs aidatını ödeyen ve ödeyemeyenler arasında bile ayrım yapıldığını eklemiştir. Öğreticilerin öğrencilerin maddi anlamda aidat verebilirliğini ya da bu hususun öğrenciden ziyade veli ile ilgili olduğunu göz önünde bulundurması gerektiği görülmektedir. Velisinin ödemediği veya ödeyemediği aidattan öğrencinin sorumlu tutulmaması, öğreticinin öğrencisiyle maddi imkanlardan bağımsız iletişim kurması gerektiği düşünülmektedir.

Öğretici değişikliği de hafızlık eğitimi terk nedenleri olarak tespit edilen durumlardan biri olmuştur. Farklı bir öğreticiye geçen öğrenciler öğreticilerine alışmayıp hafızlık eğitimi terk ettikleri görülmüştür. Şekerci'nin çalışmasında öğretici değişikliğinin olumlu sonuçları da olduğu tespit edilmiştir. Bilakis öğretici değişikliğine karşı gösterilen direncin hafızlık eğitiminin terkinde neden olduğu da çıkan bulgular arasındadır.<sup>32</sup>

Öğreticinin otoriter olması da öğreticiden kaynaklı nedenler arasında tespit edilen durumlardan biridir. Katılımcıların daha çok vurguladığı husus öğreticilerinin ders alma hususundaki otoritesi olmuştur. Otoriter ve sert bir tutumla verilmeye çalışan hafızlık problemlidir ki hafızlık eğitiminin terkinde neden olduğu görülmüştür.

Psikolojik ve fiziksel şiddetin uygulanmasının da öğretici kaynaklı hafızlık eğitimi terk nedenlerinden birisi olduğu görülmüştür. Burada dikkat çeken husus erkek öğrencilerin daha çok fiziksel şiddete, kız öğrencilerin ise psikolojik şiddete maruz kaldığı olmuştur. Katılımcıların her iki şiddet türüne de derslerini

<sup>31</sup> Ekrem Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 88-89; Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", 47; İrem Doğan - Cemil Osmanoğlu, "Türkiye'de Hafızlık Eğitiminin Problemleri Üzerine Bir İnceleme", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 161.

<sup>32</sup> Abdulkadir Şekerci - Ahmet Çakmak, "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2023), 387.

veremedikleri zaman maruz bırakıldıklarını ifade ettikleri görülmüştür. Öğrencilere uygulanan psikolojik şiddetin olumlu bir sonuç vermediği gibi öğrenciler üzerinde olumsuz bir etki bırakabileceği düşünülmektedir. Öğreticilerin, çoğu zaman muhatap kitlesi çocuklardır. Çocukların da duyguları inişli çıkışlıdır. Öğreticilerin de bu durumu göz önüne alarak öğrencilerine davranış biçimi geliştirmeleri gerekmektedir. Uzun bir eğitim sürecini içine alan hafızlık eğitiminde öğrencilerden her gün aynı kapasite ve aynı ezberi beklemek çocukların duygularını yok saymaktır. İnsanın gerek zihin gerek psikolojik yapısı her gün aynı dinamik de olmayabilir. Ayrıca ailesi ile konuşmaya ihtiyacı olan bir çocuğun bu ihtiyacını da ders verme dengesinden bağımsız olarak giderilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir. Sonuç olarak öğrencilerin, öğrencileriyle ders vermelerinden bağımsız bir iletişim kurması gerekli olduğu görülmüştür. Hafızlık eğitiminde her günün ve her cüzün aynı olamayacağı da açıktır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de telaffuzunun ve ezberlemenin zor olduğu cüzlerin varlığı bilinmektedir. Öğreticilerin ders alırken zor olan cüzleri veya öğrencinin zorlandığı cüzleri ayrıca öğrencilerin değişken ruh hallerini göz önünde bulundurarak ders alması gerektiği düşünülmektedir. Katılımcıların ifadelerinden dikkat çeken bir başka husus ise dayak unsurunu normalleştirmeleri olmuştur. Katılımcı, dayak yoktu normal bir tokat vardı bize normal geliyordu erkek olarak ifadeleriyle Kur'an kursunda yediği dayağı normalleştirmiştir. Bunun da öğrencilerde sen de dövebilirsin yargısına ulaşmasına sebep olacağı düşünülmektedir. Ayrıca Kur'an kursunda fiziksel şiddete maruz kalmış bir bireyin, fiziksel şiddeti uygulayan kişiden de ortamdan da uzaklaşacağı açıktır. Bu bağlamda kişinin uzaklaşacağı unsurlar Kur'an kursu ve Kur'an kursundaki hocasıdır. Hatta kişi Kur'an kursunun içindeki değerlerden bile uzak kalabilir. Sonuç olarak hafızlık eğitiminde uygulanan fiziksel şiddetin hafızlık eğitiminin terki ile sonuçlanmasının yanında bireylerde manevi kayıplara da yol açabileceği öngörülmektedir.

Hafızlık eğitimi terk nedenlerinden bir diğeri ise kurs imkanlarının eksikliğinden kaynaklı nedenler olarak belirlenmiştir. Kurs imkanlarının eksikliğinden kaynaklı nedenler; sıkıcı ortam ve yaş farkı başlığı altında değerlendirilmiştir. Kurs imkanlarının yetersiz olmasından kaynaklı olarak kurslarda kantin ve bahçe gibi öğrencilere hitap eden imkanların olmaması öğrencilerde sıkıcı ortam algısı oluşturduğu görülmüştür. Oluşan bu sıkıcı ortam algısı ise öğrencilerin motivasyonlarını olumsuz yönde etkilediği ve bu durumun da hafızlık eğitiminin terkine neden olduğu tespit edilmiştir. Kur'an kursuna gelen öğrencilerin yaşlarının küçük olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman oyun ve sosyal aktivite alanlarının ihtiyaç olduğu görülmektedir. Kur'an kurslarındaki fiziki imkanların iyileştirilmesi öğrencilerin motivasyonlarını desteklediği gibi sosyal gelişim ihtiyaçlarını da karşılayacaktır. Bunların yanında fiziki imkanların iyileştirilip öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun düzenlenmesi halinde hafızlık eğitiminin terkinin de önüne geçilebileceği düşünülmektedir. Ayrıca sınıfların ve yatakhanelerin öğrencilerin yaş seviyelerine göre düzenlenememesinin sebebinin de kurs imkanlarının yetersiz olmasından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Karma sınıflarda okumak zorunda kalan öğrencilerin arasında oluşan yaş farkının da olumsuz sonuçlara yol açabileceği



görülmüştür. Özellikle oluşan yaş farkı, kız öğrencilerde dışlanmışlık oluştururken erkek öğrencilerde akran zorbalığına neden olmuştur. Hafızlık kurslarının imkanlarının düzenlenip öğrencilerin yaş farkına göre ayrılmasının gerekli olduğu görülmektedir. Sınıfların yaş seviyelerine göre belirlenmesi ile öğrencilerde oluşan psikolojik bir çok durumun önüne geçileceği gibi hafızlık eğitiminin terkine de engel olacağı düşünülmektedir.

Hafızlık eğitimi terk nedeni olarak belirlenen son tema, cezalar teması olmuştur. Katılımcılar, ceza olarak teneffüse çıkarılmamalarını ve ev iznine gönderilmemelerini ifade etmişlerdir. Öğrencileri teneffüslerinden kısıtlamak suretiyle verilen cezalar, temel eğitim sürecinde öğrencilere verilen hakların kısıtlanması olarak değerlendirilmektedir. Eğitim öğretim süreci kurgulanırken teneffüste içinde planlanmıştır. Çocukların dinlenmesi için kurgulanan teneffüsler öğrencilerin sosyalleşmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesi içindir. Teneffüs, öğrencinin başarılı olsun başarısız olsun hakkıdır ki bu ödül ceza denklemine değerlendirilmemesi gerektiği düşünülmektedir.

### ÖNERİLER

Araştırma sonuçlarına dayalı olarak hafızlık eğitimi terkinin önlenmesi ve hafızlık eğitiminin verimliliğinin artırılması amacıyla şu önerileri getirmek mümkündür;

Hafızlık eğitiminde öğrenci merkezli bir öğretim yaklaşımı benimsenmelidir. Öğrencilerin de aktif katılımı desteklenerek motivasyonları arttırılmalıdır.

Öğrencilerin duygusal farkındalık, empati, stres yönetimi ve problem çözme gibi duygusal zorluklarla başa çıkabilecek yetileri güçlendirilmelidir. Bu anlamda hafızlık eğitimine duygusal zeka eğitimi de entegre edilmelidir.

Öğreticileri, eğitimde adaleti, psikolojik şiddetin önlenmesini ve öğrencilere destek olmayı vurgulayan özel bir eğitimden geçmelidirler. Ayrıca, öğrencilere ahlaki değerlerin ve insan haklarının önemini öğretecek değerler eğitimi programları entegre edilebilir.

Hafızlık eğitiminde kullanılan materyaller, öğrencilerin ilgisini çekecek şekilde çeşitlendirilmelidir. Teknolojik araçlar, interaktif uygulamalar ve hikayeler gibi farklı öğretim materyalleri kullanılarak öğrencilerin dikkatlerini çekerek katılımı arttırılabilir.

Öğrenciler arasında oluşan dışlanma ve akran zorbalığını önlemek için sosyal destek ağları oluşturulmalıdır. Yaş gruplarına uygun sınıflandırmalar ve rehberlik hizmetlerinin oluşturulması, öğrencilerin sosyal ilişkilerini olumlu yönde etkileyeceği düşünülmektedir.

Cezaların yerine, olumlu davranışları teşvik eden alternatif yaklaşımlar benimsenmelidir. Öğrencilerin teneffüs sürelerinin düzenlenmesi ve dinlenme ihtiyaçlarına saygı gösterilmesi, bu yaklaşımın bir örneğidir.

Aileler, çocuklarının eğitim sürecini yakından takip etmeli ve kurs ile iş birliği içinde olmalıdır. Ancak aynı zamanda ailelerin, çocuklarının duygusal ihtiyaçlarına hassasiyet göstermeleri ve aşırı baskılardan kaçınmaları önemlidir.

Hafızlık eğitimi verilen kurumlar, öğrencilerin daha rahat bir öğrenme deneyimi yaşayabilmeleri için fiziksel koşulları iyileştirmelidir. Bu, kaynakların artırılması, yatakhanein düzenlenmesi ve öğrencilerin yaşam koşullarının göz önünde bulundurulmasını içerir.

Hafızlık eğitiminin terkenden sonra ortaya çıkan sorunları ortadan kaldırmak ve hafızlık eğitimi terk eden bireylerin de ezberlediği kadarıyla değer görebilmesi için cüz hafızı ve sure hafızı gibi hafızlık kavramlarının bizim ülkemizde de oluşturulmalıdır.

Bu öneriler, hafızlık eğitiminin etkili bir şekilde yürütülmesini sağlamak ve hafızlık eğitimi terkinin önlenmesine katkıda bulunmak amacıyla sunulmuştur. Ancak, her bir önerinin, eğitim kurumlarının ve toplumsal bağlamın gereksinimlerine uygun olarak özelleştirilmesi önemlidir.

**KAYNAKÇA**

- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko- Sosyal Durumları*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Arslandaş, Muhammet. "İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları" (*Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği*). Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2019.
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakülteleri'nde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinde Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma". *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 269-288.
- Ay, Mustafa Fatih - Pingov, Nimet Züleyha. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Derslerine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2022), 105-132.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Hafızlıkta Güdülenme ve Hafızlık Eğitimi Destekleyen Öğretim Yöntem, Teknik ve Etkinlikler". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Bilal Ünsal. *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bozkurt, Nebi. "Hafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul, 1997.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (ts.), 27-52.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çınar, Mehmet. "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 1007-1028.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "2023-2024 Eğitim- Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları", ts.
- Doğan, İrem - Osmanoğlu, Cemil. "Türkiye'de Hafızlık Eğitiminin Problemleri Üzerine Bir İnceleme". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 149-174.
- Gül, Ali. "Diyanet Gençlik Merkezlerinde Yürütülen Değerler Eğitimi Çalışmalarının Öğretmen, Öğrenci, Veli ve Diyanet İşleri Başkanlığı Personeli Görüşleri Çerçevesinde İncelenmesi". *Mevzu- Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 543-583.
- Gürel, Ramazan - Kaya, Umut. "İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Karakaya, Ayşe. *Türkiye'de Hıfz Eğitimi -Ankara Örneği-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Kozakoğlu, Ekrem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Oruç, Cemil. "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harpüt Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı* 45/3 (2009), 41-60.
- Özmen, Haluk - Karamustafaoğlu, Orhan. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2019.
- Serinsu, Ahmet Nedim (ed.). *Dini Terimler Sözlüğü*. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2009.
- Şahin Aynur, Hatice. "Hafızlık Eğitiminde Ezber Yapma ve Ezberi Koruma". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 419. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Şekerci, Abdulkadir. *Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2021.
- Şekerci, Abdulkadir - Çakmak, Ahmet. "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2023), 359-392.
- Tunç, Yasemin. *Kur'an Hafızlığı ve Müslümanın Dini Hayatındaki Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 12. Basım, 2021.
- Hafızlık Eğitim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Program Geliştirme Daire Başkanlığı, 2021.
- Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu (Kanun No. Madde 2). 430 322 (03 Mart 1340).



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 518-538

**EBÛ TÂLİB'İN ŞİİRLERİNDE HZ. MUHAMMED (S.A.V.)**  
**Prophet Muhammed in the Poems of Ebu Talib**

**Kenan YENİCELİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, kenanyeniceli@gmail.com Orcid: 0000-0002-2468-2072.

**Ahmet GÜR**

Dr. Öğr. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, saadetasrı2020@hotmail.com Orcid: 0000-0003-4273-4272.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 08.08.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 20.11.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa / Pages:** 518-538

**Atıf / Cite as:** Yeniceli, Kenan. Gür, Ahmet "Ebû Tâlib'in Şiirlerinde Hz. Muhammed (S.A.V.)" (Prophet Muhammed in the Poems of Ebu Talib). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 518-538. DOI: 10.17859/pauifd.1530158.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 518-538*

## **EBÛ TÂLİB'İN ŞİİRLERİNDE HZ. MUHAMMED (S.A.V.) \***

**Kenan YENİCELİ\***

**Ahmet GÜR\*\***

### **Öz**

Bu çalışma, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) amcası Ebû Tâlib'in şiirlerinde yeğeni hakkındaki tasvir ve methiyeleri ele almaktadır. Çalışmada öncelikle Ebû Tâlib'in şairlik yönü ve Arap edebiyatındaki yeri incelenmiştir. Çalışmayı önemli kılan nokta, Ebû Tâlib'in şiirlerinin İslam öncesi Arap toplumunun dil, kültür ve değerlerini yansıtan bir kaynak olmasıyla birlikte, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) erken dönem peygamberlik mücadelesine ilişkin önemli bilgiler sunmasıdır. Yöntem olarak, Ebû Tâlib'in şiirleri niteliksel bir inceleme ve yorumlama yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bu süreçte, şiirlerin edebi türleri, içerik temaları ve tarihsel bağlamı analiz edilmiştir. Sonuç olarak, Ebû Tâlib'in şiirleri, yalnızca bir edebi ürün değil, aynı zamanda tarihsel bir belge niteliği taşımaktadır. Bu şiirler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üstün ahlaki niteliklerini, erken dönem davet sürecindeki zorluklarını ve Ebû Tâlib'in ona olan desteğini anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Şiiri, Câhiliye, Ebû Tâlib, Hz. Muhammed (s.a.v.), Methiye

### **Prophet Muhammed in the Poems of Ebu Talib**

### **Abstract**

This study deals with the descriptions and eulogies about his nephew in the poems of Abû Thâlib, the uncle of Prophet Muhammad. Firstly, Abû Thâlib's poetry and his place in Arabic literature are analysed. What makes the study important is that Abû Thâlib's poems are a source reflecting the language, culture and values of the pre-Islamic Arab society, as well as providing important information about the Prophet's early prophetic struggle. As a method, Abû Thâlib's poems were evaluated through a qualitative analysis and interpretation method. In this process, the literary genres, content themes and historical context of the poems were analysed. In conclusion, Abû Thâlib's poems are not only literary products but also historical documents. These poems constitute an important source for understanding the Prophet's superior moral qualities, his difficulties in the early invitation process, and Abû Thâlib's support for him.

---

\* Yazarlar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, [kenanyeniceli@gmail.com](mailto:kenanyeniceli@gmail.com) Orcid: 0000-0002-2468-2072.

\*\* Dr. Öğr. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, [saadetasrı2020@hotmail.com](mailto:saadetasrı2020@hotmail.com) Orcid: 0000-0003-4273-4272.

**Keywords:** Arabic Poetry, Ignorance, Abu Talib, Prophet Muhammad, Eulogy

### Structured Abstract

In pre-Islamic Arab society, poetry was not merely an aesthetic activity but also served as a crucial medium for expressing the prestige and eloquence of individuals and tribes. Poets held a significant position within their communities, and their compositions often encompassed themes such as praising their tribes, exalting heroism, emphasizing moral values, and reflecting societal norms. Within this context, Abu Talib, the uncle of Prophet Muhammad, emerged as a distinguished poet recognized for his contributions to the field of Arabic language and literature during his era. Abu Talib's poetry holds considerable significance both from a literary and historical perspective. His poems are frequently cited in foundational works of Arabic language and literature, underlining their importance and the enduring impact of his literary legacy. Abu Talib's poetry is an invaluable resource for understanding the language, culture, and values of pre-Islamic Arab society. A thorough examination of his poetry collection reveals that he composed works in various genres, including *fakhr* (boasting), *marthiya* (elegy), *madih* (praise), and *hikmah* (wisdom). Among these genres, poems dedicated to Prophet Muhammad stand out due to their prevalence. Abu Talib's poems about Prophet Muhammad vividly illustrate his unwavering support, deep affection, and loyalty towards his nephew. Having been a witness to Muhammad's life from his birth through the first decade of his prophetic mission, Abu Talib's love for his nephew was rooted not merely in tribal and familial bonds but also in the Prophet's exemplary and distinguished qualities. In his poetry, Abu Talib extolled the Prophet for his outstanding moral virtues. He explicitly articulated that Muhammad was a prophet sent by God and that he received divine revelations. Abu Talib also emphasized Muhammad's role as a wise advisor and highlighted his noble and virtuous lineage. Through his verses, he poignantly addressed the abandonment and lack of support Muhammad faced from his tribe during the early stages of his mission, the struggle against falsehood, and the myriad difficulties he encountered. Abu Talib expressed his steadfast support for his nephew with remarkable clarity and conviction, declaring that his support would persist until his death. Throughout his poetry, Abu Talib consistently underscored his love, compassion, and mercy towards Muhammad, making his devotion and support unmistakably clear. Furthermore, Abu Talib's poetry reflects his belief and commitment to the teachings of the new religion advocated by his nephew. His poems convey a profound faith in Muhammad's prophethood and the responsibilities that this faith entailed. However, it is worth noting that there are scholarly views suggesting that Abu Talib did not openly embrace his nephew's call due to concerns about tribal backlash. This study, in order to maintain its focus, will not delve into the debates regarding Abu Talib's conversion to Islam. Nonetheless, while Abu Talib openly praised Muhammad's moral virtues and prophetic mission, he also addressed his own beliefs and the societal impacts of the new religion in his poetry. His praises of Muhammad reveal a deep respect for the prophetic mission and a belief in the transformative changes it would bring to society. In conclusion, Abu Talib's poetry is a critical resource for understanding the language, culture, and values of pre-Islamic Arab society. Additionally, these poems provide valuable insights into the challenges and struggles faced by Prophet Muhammad during the early stages of his prophetic mission. The support and loyalty evident in Abu Talib's poetry highlight the difficulties Muhammad encountered and the resistance he faced in his prophetic role. Thus, Abu Talib's poetry holds significant literary and historical value, representing a vital component of Arabic literature. His works not only celebrate the cultural and linguistic heritage of pre-Islamic Arabia but also document the early sociopolitical and religious context in which Islam began to spread. Abu Talib's poems, through their rich thematic content and historical context, offer scholars a profound understanding of the early Islamic era, underscoring the enduring influence of poetry in capturing and conveying the essence of societal transformation.

## GİRİŞ

Bilindiği üzere şiir, Câhiliye dönemi Arap edebiyatında önemli bir yer işgal etmektedir. Câhiliye döneminde şiir, sadece bir edebi ürün olarak değil aynı zamanda toplum içerisinde söz söyleme gücü ve şaire itibar sağlayan bir vasıta olarak da kabul edilmiştir. Bu dönemde şairler, mensubu oldukları kabileleriyle övünmek, kabile reislerini methetmek, mühim hadise ve savaşları anlatmak, insanlara ahlaki tavsiyeler vermek ve yaşadıkları toplumda var olan cömertlik, yardımseverlik, cesaret vb. değerleri yansıtmak gibi çok çeşitli fonksiyonlar icra etmişlerdir. Bu bağlamda Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) amcası olan Ebû Tâlib (ö. 620) de şairliği ile kendini gösteren önemli ve etkili bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebû Tâlib, Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları kolundan gelen ve Mekke'de sözü geçen saygın bir ailenin ferdidir. Zira o vefatına kadar Hâşimoğulları'nın liderliğini yapmıştır. Diğer yandan yeğeni Hz. Muhammed'i (s.a.v.) himaye ederek tarihi bir rol oynamıştır. Fakat onun yeğeni için bu koruyucu rolü, yalnızca akrabalık bağıyla şekillenmemiş aynı zamanda edebi bir destekle de kendini göstermiştir. Zira Ebû Tâlib'in şiirlerinin<sup>1</sup> geneline hâkim olan ana tema, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dürüstlüğü, doğruluğu ve erdemliliği gibi üstün yönleri olmuştur.

Ebû Tâlib'in şiirleri, gerek edebi gerekse de tarihi yönden önemli bir kıymete ve konuma sahiptir. Zira bu şiirler, Câhiliye dönemi Arap toplumunun dilini, kültürünü ve değerlerini anlamak için mühim bir kaynak oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu şiirler, Rahip Bahîrâ olayı,<sup>2</sup> Kureyş müşriklerinin Müslümanları zor duruma düşürmek için uyguladıkları boykot kararının kaldırılması,<sup>3</sup> Habeşistan'a yapılan ikinci hicret,<sup>4</sup> Hz. Hamza'nın Müslüman olması<sup>5</sup> gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatında önemli yer tutan tarihi olaylar hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda Ebû Tâlib'in özellikle Hz. Peygamber'e bakışına yönelik şiirleri üzerinde yapılacak olan bu çalışma, Arap edebiyatının ve erken dönem İslam tarihinin önemli bir parçasını aydınlatmayı amaçlamaktadır.

<sup>1</sup> Bu çalışma, Muhammed Altuncî'nin tahkikini yaptığı "*Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*" adlı eserini esas almıştır. Muhakkik, bu eserde Ebû Tâlib'e atfedilen şiirleri derlemiştir. Bu dîvânda, toplamda 65 şiir bulunmaktadır. Ön sözde belirtildiği üzere bu eserin temel kaynağı, 1951 yılında yayımlanan Ezher Şeyhi Muhammed Halîl el-Hatib'in "*Ğâyetü'l-metâlib fi şerhi Dîvân-ı Ebî Talib*" adlı kitabıdır. Halîl el-Hatib, bu eserini Bağdat'taki Âlu's-Seyyid İsâ el-'Attar kütüphanesinde bulunan ve Ebu Heffân Abdullâh b. Ahmed b. Harb el-Basrî el-Mehzemî'ye ait olan, içinde Ebû Tâlib'e nisbet edilen 500'den fazla beyit barındıran "*Şi'ru Ebî Tâlib*" el yazması ile 'Ali b. Hamza el-Basrî et-Temîmî'ye ait "*Dîvânu Ebî Tâlib*" adlı el yazmasından yararlanarak kaleme almıştır. (Bk. Lütfullah Yavuz, "Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 306.)

<sup>2</sup> Ebû Tâlib 'Abdümenâf b. 'Abdilmuttalib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, thk. Muhammed Altuncî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l 'Arabî, 1994), 87-88.

<sup>3</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 33.

<sup>4</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 20.

<sup>5</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 43.



Bu makalede, Ebû Tâlib'in edebi kişiliğinden hareketle Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında söylediği şiirlerin incelenmesi yapılacaktır. İlk olarak, Ebû Tâlib'in edebi kişiliği ve şiirleri başlığı altında onun şairliği ve söylemiş olduğu şiirlerin değeri, Arap dili alanında öne çıkan âlimlerin onun şiirinin kıymeti ile ilgili görüşleri ve şiirinden yapılan istişhâdlar örnekleriyle ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu başlık altında onun methiye, mersiye, fahr gibi şiir türlerinde söylemiş olduğu örnekler verilecektir. Şiirlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nitelikleri başlığı altında da Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında söylemiş olduğu şiirler içerik açısından değerlendirilip yorumlanacaktır.

### 1. Ebû Tâlib'in Edebi Kişiliği ve Şiirleri<sup>6</sup>

Asıl ismi, Ebû Tâlib 'Abdümenâf b. 'Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî'dir. Mekke'de miladi 535 yılında doğmuştur. Risaletin 10. yılı olan 26 Recep 620 yılında Mekke'de vefat etmiştir.<sup>7</sup>

Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Sellâm el-Cumahî'ye (ö. 231/846 [?]) göre Ebû Tâlib, şiirlerindeki kelime seçimlerinde başarılı ve oldukça yetenekli bir şairdir.<sup>8</sup> Zira el-Cumahî, Ebû Tâlib'i şiirlerindeki meziyetler nedeniyle Mekke'nin önde gelen şairleri arasında<sup>9</sup> kabul edilen Kureyş kabilesinin meşhur şairi Abdullah b. ez-Ziba'ra'dan (ö. ?) sonra ikinci sıraya almıştır.<sup>10</sup> Ebû Tâlib, belîğ bir şair olarak bilinmekte olup, Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve el-Câhiz (ö. 255/869) gibi Arap dili alanında önemli âlimler onun şiirleriyle istişhâdda bulunmuştur.<sup>11</sup> Bu durum, onun şiir alandaki yeteneğini kanıtlayan önemli bir göstergedir.<sup>12</sup> Yaşadığı dönemde nahiv ilminin en yetkin âlimi olarak kabul edilen Sîbeveyhi, Ebû Tâlib'in birtakım beyitleriyle istişhâdda bulunmuştur. Mesela o, mübâlağalı ism-i fâil yapılarından olan

<sup>6</sup> Ebû Tâlib'in hayatı ve yaşadığı çevre, siyer kitaplarında detaylı bir şekilde anlatıldığı için bu bölümde bahsi geçen konuların üzerinde durulmayacaktır.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî, *Cemheretü'l-ensâbi'l- Arab* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1983), I, 464; 'Abbâs el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb* (Beyrut: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1329), I, 149-150.

<sup>8</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. 'Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'*, thk. Taha Ahmed İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 244.

<sup>9</sup> el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'* adlı eserini kendi içinde beş bölüme ayırmıştır. Bu bölümler sırasıyla Câhiliye devri şairleri, mersiye şairleri, içerisinde Medine, Mekke, Tâif ve Bahreyn'de yaşamış olan şehir şairleri, Yahudi şairleri ve İslâm şairleridir. Ebû Tâlib'i ise şehir şairleri kategorisine almıştır. (Bk. Zülfikar Tüccar, "İbn Sellâm el-Cumahî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/313.)

<sup>10</sup> el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'*, 233.

<sup>11</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), II, 285.

<sup>12</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/238.

ضَرْوْبُ vezninin kullanımı ile ilgili olarak Ebû Tâlib'in aşağıdaki beytinde geçen ضَرْوْبُ kelimesini örnek olarak vermiştir (Tavîl):<sup>13</sup>

ضَرْوْبُ بِنَصْلِ السَّيْفِ سَوْقَ سِمَانِهَا إِذَا عَدِمُوا زَادًا فَإِنَّكَ عَاقِرٌ

"Devenin besili bacaklarına keskin kılıçla çokça vuran var. Azıksız kaldıklarında sen de deveyi ayağından kesip yere düşürürsün."

Yine Sîbeveyhî, إِنَّ nin kardeşlerinden olan لَيْتَ nin i'râbı ile ilgili olarak Ebû Tâlib'in şu beytiyle istişhâdda bulunmuştur (Haff):<sup>14</sup>

لَيْتَ شِغْرِي مُسَافِرَ بِنَ أَبِي عَمْرٍو وَلَيْتَ يَقُولُهَا الْمُخْرُونُ

"Ey hüzünlü Müsâfir b. 'Amr! Keşke bilseydim keşke demenin hüzne bir faydasının olmadığını."

Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından kabul edilen el-Câhiz, مِئْسَأَةٌ kelimesinin العَصَا anlamında<sup>15</sup> kullanıldığı ile alakalı olarak şiirden istişhâdda bulunmak istediğinde Ebû Tâlib'in aşağıdaki beytine müracaat etmiştir (Tavîl):<sup>16</sup>

أَمِنْ أَجْلِ حَبْلِ لَا أَبَاكَ عُلُوْتُهُ بِمِئْسَأَةٍ قَدْ جَاءَ حَبْلٌ وَأُخْبِلُ

"Ey babasız kalasıca! İp dediğin nedir ki bir ip yüzünden mi onu sopayla öldürdün."

Araplarda Câhiliye döneminden itibaren şiirin sonraki nesillere aktarılmasında sözlü rîvâyet metodunun yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Câhiliye döneminde nesep âlimleri ilimlerini kendilerinden önceki üstatlarından veya çağdaşlarından almışlardır. Aynı durum şiir rivayetinde de uygulanmıştır.<sup>17</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabı ve Ebû Tâlib'in ailesinden gelenler onun şiirlerini nakledip rivayet etmeye devam etmiştir. Hicrî I. asrın sonu ve II. asrın başları olan tedvin asrına kadar Câhiliye şiirinin sonraki nesillere rivayet yoluyla nakledilmesinde izlenen yol Ebû Tâlib'in şiirleri için de geçerli olmuştur.<sup>18</sup> Tedvin dönemiyle birlikte Arapların dillerini ve şiirlerini bir araya getiren siyer ve tarih âlimleri, Ebû Tâlib'in

<sup>13</sup> Ebû Bişr Sîbeveyhi 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), I, 111; *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammi'n-Nebi (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 46.

<sup>14</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III/260-261; *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammi'n-Nebi (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 93.

<sup>15</sup> Her iki kelimedede sopa anlamına gelmektedir.

<sup>16</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), III, 30; Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammi'n-Nebi (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 61.

<sup>17</sup> Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru's-şi'ri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988), 255.

<sup>18</sup> Hanâ 'Abbâs 'Uleyvî Keşkûl, *Şi'ru Ebî Tâlib: Dirâse Edebiyye* (Necef: Mektebetü'r-Ravda el-Hayderiyye, 2011), 54.

şairlerini de toplayıp kaydetmişlerdir.<sup>19</sup> Erken dönemden itibaren onun şiirleri, temel kaynaklarda yer almaya başlamıştır.<sup>20</sup> Diğer yandan Sîbeveyhi (ö. 180/796), İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) ve el-Câhiz (ö. 255/869) gibi âlimlerin eserlerinde onun şiirlerinden bahsetmeleri, Ebû Tâlib'in şairlik yönünün güvenilirliği için önemli referans kaynakları olmuştur.

Ebû Tâlib, şiirlerinde daha çok yeğeni Hz. Muhammed'e (s.a.v.) olan sevgi ve bağlılığını ön plana çıkarmış; cömertlik, erdemlilik, cesaret ve adalet gibi değerleri yüceltmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında söylenen ilk methiyelerin, genel kanaate göre İslam'ın yayılmaya başladığı ve Müslümanların Medine'de güç kazandığı dönemde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Ancak, Ebû Tâlib'in Müslüman olup olmadığına ilişkin tartışmalar bir kenara bırakılıp onun Hz. Peygamber'i (s.a.v.) öven şiirleri incelendiğinde, bu methiyelerin ilk örneklerinin Ebû Tâlib tarafından verildiği görülmektedir.

Ebû Tâlib'in şiirleri, derin duygular, anlamlı öğütler, bilgece sözlerin hatta tehdit dolu ifadelerin bile bulunduğu güçlü temalarla doludur.<sup>21</sup> Mesela Ebû Tâlib, başta Ebu Leheb olmak üzere lideri olduğu Hâşimoğulları'nın tamamına Hz. Peygambere (s.a.v.) destek olmaları çağrısında bulunmuştur. Şayet bu çağrısına karşılık verilmezse tek başına da kalsa Onu (s.a.v.) desteklemeye devam edeceğini tehditkâr bir dil kullanarak şöyle ifade etmiştir (Hafif):<sup>22</sup>

قُلْ لِعَبْدِ الْعَزَىٰ أَخِي وَشَقِيقِي وَبَنِي هَاشِمٍ جَمِيعاً عَزِينَا  
وَصَدِيقِي أَبِي عِمَارَةَ وَالْإِخْوَانَ طَرّاً وَأَسْرَتِي أَجْمَعِينَا  
فَاغْلَمُوا أَنَّنِي لَهُ نَاصِرٌ وَمُجْرٌ بِصَوْلَتِي الْخَالِدِينَا  
فَأَنْصُرُوهُ لِلرَّحِمِ وَالنَّسَبِ الْأَدْنَىٰ وَكُونُوا لَهُ يَدَاؤَ مُصَلِّتِينَا

“Söyleyin ki öz kardeşim ‘Abdül ‘uzzâ’ya (Ebu Leheb’e) ve dağınık haldeki Benî Hâşim’in her bir ferdine,

Dostum Ebû ‘Imâra (el-Velîd b. el-Mugîre) ile kardeşlerinin hepsine ve aile fertlerimin tamamına,

<sup>19</sup> Ali Kâsım Muhammed Muhammed, *Ebû Tâlib ve Hassân b. Sâbit’in Divanlarında Hz. Peygamber’in Methi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 26.

<sup>20</sup> Konu ile ilgili örnekler için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer ‘Abdusselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), II, 23-24; Buhârî, *İstiskâ*, 3; Beyhakî, VI, 141.

<sup>21</sup> Ömer Ünal, “Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebi Kişiliği”, *Ekev Akademi Dergisi* 17 (Güz 2003), 117.

<sup>22</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib ‘Amî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 92.

*Bilin ki ben Onu (Hz. Muhammed'i) destekleyeceğim ve saldıracığımı Onu yüzüstü bırakanlara,*

*Yakın nesep ve akrabalık bağından dolayı Ona yardım edin ve Onu müdafaa edin kılıçlarınızla."*

Ebû Tâlib yakınlarını kaybettiğinde onların yasını ebedileştirmek için mersiye türünde beyitler söylediği de olmuştur. Mesela babası Abdülmuttalib'in vefatı nedeniyle inşâd ettiği bir mersiyede onu kaybetmenin vermiş olduğu hüznü şöyle dile getirmiştir (Basît):<sup>23</sup>

أَبكى الغيُونَ وَأندرى دَمعها دَرراً مُصابٌ شَيبَةً بَيْتِ الدينِ وَالكَرَمِ  
 كانَ الشُّجاعَ الجَوادَ الفَرَدَ سُوددُهُ لَهُ فَضائلُ تَعْلُو سادَةَ الأَمَمِ  
 هُوَ الرَّئيسُ الَّذي لا خَلقَ يَقدُمُهُ غَداءَ بِحَمي عَنِ الأبطالِ بِالعَلَمِ  
 العامِرُ البَيْتِ بَيْتِ اللَّهِ يَمْلؤُهُ نوراً فَيَجلو كُسوفَ القَحطِ وَالظَلَمِ  
 بَكَتْ قُرَيْشٌ أباهَا كُلَّها وَعَلَى إِمامِها وَجماها الثابِتِ الدِّعَمِ

*"Ağlıyor ve gözyaşlarını sel gibi döküyorum, Şeybe (Abdülmuttalib) vefat etti dindarlığın ve cömertliğin evi olan.*

*Onun şerefi cesur, cömert ve tekti. Onun pek çok faziletleri vardı tüm insanları aşan.*

*O, hiçbir kimsenin önüne geçemeyeceği liderdir sancağıyla kahramanları koruduğu zaman.*

*Orası nurla doldu ve insanlar kuraklık ve karanlıktan kurtuldu Allah'ın evini mamur ettiğinde.*

*Ağladı Kureyş'in hepsi babalarına, önderi, koruyucusu ve sarsılmaz direğine."*

Onun dîvânında bazen kabilesinin şeref ve asaletiyle iftihar ettiği şiirler de bulunmaktadır. Mesela Ebû Tâlib, kavminin kendisine karşı gösterdiği gayretten ve duyduğu coşkudan memnun olunca kabilesinin eski zamanlarından bahsederek onları övmeye başlamak suretiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) faziletini ve aralarındaki yerini şu beyitlerle zikretmiştir (Tavîl):<sup>24</sup>

إِذا اجتمعَتْ يَوْمًا قُرَيْشٌ لِمَفْخَرٍ فَعَبْدُ مَنْافٍ سِرُّها وَصَمِيمُها

<sup>23</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammi'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 89.

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* I, 302; *Ebû Tâlib, Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammi'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 43.

وَإِنْ حُصِّلَتْ أَشْرَافُ عِبْدِ مَنْأَفِهَا فَفِي هَاشِمٍ أَشْرَافُهَا وَقَدِيمُهَا  
وَإِنْ فَخَرْتُ يَوْمًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا هُوَ الْمَصْطَفَى مَنْ سِيرُهَا وَكَرِيمُهَا

*“Eğer Kureyş kabilesi bir gün şeref için toplanırsa Abdümenâfoğulları onun merkezi ve özüdür.*

*Eğer Abdümenâfoğullarının şerefli insanları tanınırsa, o zaman Haşimoğulları içinde haysiyetli ve kadim olanlarının bulunduğu görülecektir.*

*Eğer iftihar ederse bir gün (bilsinler ki) Muhammed (s.a.v.), onun sırrı ve şerefi olarak seçilen kişidir.”*

O, bazı güzel davranışlara şahit olduğunda, bu eylemi gerçekleştiren kişileri tebrik etmekten ve onlara birtakım tavsiyelerde bulunmaktan geri durmamıştır. Mesela Ebû Tâlib, kardeşi Hz. Hamza'nın Müslüman olduğunu ilan etmesine çok sevinmiş, onu bu kararından dolayı kutlamış ve ona şu nasihatlerde bulunmuştur (Tavîl):<sup>25</sup>

صَبْرًا أَبَا بَعْلَى عَلَى دِينِ أَحْمَدَ وَكُنْ مُظْهِرًا لِلدِّينِ وَوَقَّتْ صَابِرًا  
وَخُطَّ مَنْ أَتَى بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ بِصِدْقٍ وَعَزِيمٍ لَا تَكُنْ حَمَزَ كَافِرًا  
فَقَدْ سَرَّنِي إِذْ قُلْتَ إِنَّكَ مُؤْمِنٌ فَكُنْ لِرَسُولِ اللَّهِ فِي اللَّهِ نَاصِرًا  
وَنَادِ قُرَيْشًا بِالَّذِي قَدْ أَتَيْتُهُ جَهَارًا وَقُلْ مَا كَانَ أَحْمَدُ سَاجِرًا

*“Ey Ebâ Ya ‘la (Hamza) Allah seni muvaffak etsin! Ahmed’in dini üzere sebat et ve girdiğini duyur bu dine.*

*Gözet! Rabbinden doğrulukla ve kararlılıkla hakkı getireni, ey Hamza! (sakın tekrar) küfre düşme!*

*Sen, “Ben iman ettim” dediğinde çok sevindim. Öyleyse Resulullah için Allah yolunda yardımcı ol!*

*Açıkça getirdiğin şeyi Kureyş’in önünde ilan et! De ki: “Ahmed bir sihirbaz değildir.”*

## 2. Şiirlerinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Nitelikleri

Arap dili ve edebiyatı âlimleri tarafından Câhiliye döneminin önemli şairlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Tâlib’in dîvânı incelendiğinde; onun fahr, mersiye, methiye ve hikmet türünde şiirler söylediği görülmektedir. Onun dîvânında bu türler arasında Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında söylenmiş şiirlerin daha

<sup>25</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebû Tâlib ‘Ammî’n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 43.

yoğunlukta olduğu müşahede edilmektedir. Bu nedenle bu başlık altında Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında söylemiş olduğu şiirler içerik açısından değerlendirilip yorumlanacaktır.

Ebû Tâlib şiirlerinde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) doğru sözlülüğü, yumuşak huyluluğu, adaletli olması, cömertliği, fakir, dul ve yetimlere olan desteği, ihtiyaç sahipleri için bir sığınak olması, sözleri ve davranışlarında tutarlı olması gibi sahip olduğu üstün ahlakî meziyetlerle methetmiştir. O, şiirlerinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) isminin önceki kutsal kitaplarda zikredildiğini, Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ve Ona (s.a.v.) vahiy indirildiğini açıkça söylemiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendisi için iyi bir nasihatçi olduğunu belirterek; Onun (s.a.v.) asil ve faziletli bir soydan geldiğine de işaret etmiştir. Ebû Tâlib, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin ilk dönemlerinde kavmi tarafından yalnız ve yardımsız bırakılmasını, batıla karşı olan mücadelesini, bu mücadelede onun karşılaştığı zorlukları şiirlerinde dile getirmiştir. Onun (s.a.v.) bu mücadelesinde her daim yanında olduğunu ve kendisine olan desteğinin ölünceye kadar devam edeceğini en güçlü şekilde ifade etmiştir. Yine Ebû Tâlib, şiirlerinde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) davetini insanlara müjdeleyip yayma çağrısında bulunmuş ve Ona (s.a.v.) karşı sevgisini, şefkat ve merhametini her daim vurgulamıştır.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşadığı toplum içindeki itibarını dile getirip onu methettiği aşağıdaki şiirinde Ebû Tâlib, Onun (s.a.v.) soyunun cömertlikte önder kabul edilen büyük dedesi Hâşim b. 'Abdimenâf'a dayanan asil bir soy olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu şiirinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çocukluğundan itibaren en önemli sıfatlarından biri olan doğru sözlü olmasını şöyle dile getirmiştir (Kâmil):<sup>26</sup>

أَنْتَ	النَّبِيُّ	مُحَمَّدُ	قَرْمٌ	أَعْرُ	مُسَوِّدٌ
نِعْمَ	الْأُرُومَةُ	أَصْلُهَا	عَمْرُو	الْحِضْمُ	الْأَوْحَدُ
وَلَقَدْ	عَهْدَتُكَ	صَادِقًا	فِي	الْقَوْلِ	لَا تَنْزِيدُ
مَازَلْتُ	تَنْطِقُ	بِالصَّوَا	بِ	وَأَنْتَ	طِفْلٌ
					أَمْرُدُ

*"Sen kavminin kendilerine şerefli bir efendi olarak seçtiği peygamber Muhammed'sin.*

*Onun cömertlikte önder olan Amr'a<sup>27</sup> dayanan soyu, ne güzel bir soydur.*

*Sana, söz söylemede yalanı değil doğruyu öğrettim.*

*Sakalı bitmemiş bir çocuk olduğun halde doğru konuşurdun."*

<sup>26</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebû Tâlib 'Ammi'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 35-36.

<sup>27</sup> Hâşim b. Abdimenâf'ın asıl adı Amr olup Hz. Muhammed'in (s.a.v.) büyük dedesi ve Hâşimoğulları'nın atasıdır. (Bk. İbrahim Sarıçam, "Hâşim b. Abdümenâf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/405-406.)

Hız Muhammed (s.a.v.), henüz küçük bir çocukken amcası Ebû Tâlib ile birlikte bir ticaret kervanı ile birlikte Suriye'ye seyahat etmiştir.<sup>28</sup> Ebû Tâlib, bu seyahat hadisesinin nasıl başladığı ve seyahat süresince yaşananları tasvir ettiği aşağıdaki şiirine, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) güvenilirliğini ve kendi nazarındaki değerini methederek başlamıştır. Amca ve yeğen olarak Hz. Muhammed (s.a.v.) ile akrabalık ilişkilerinden doğan şefkat ve merhamet hislerini dile getirdiği beyitlerde, Onun (s.a.v.) kendisine ataları tarafından emanet edildiğini belirtmiştir. Emanetin gereğine riayet ederek Onu (s.a.v.) nasıl koruduğunu dile getiren beyitlerde duygularını şöyle ifade etmiştir (Kâmil):<sup>29</sup>

إِنَّ الْأَمِينَ مُحَمَّدًا فِي قَوْمِهِ عِنْدِي يَفُوقُ مَنَازِلَ الْأَوْلَادِ  
 لَمَّا تَعَلَّقَ بِالزَّمَامِ ضَمَمْتُهُ وَالْعَيْسُ قَدْ قَلَصَنَ بِالْأَزْوَادِ  
 فَارْفَضَ مِنْ عَيْنِي دَمْعٌ ذَارِفٌ مِثْلُ الْجُمَانِ مُفَرَّقٌ بِيَدَادِ  
 رَاعَيْتُ فِيهِ قَرَابَةَ مَوْصُولَةٍ وَحَفِظْتُ فِيهِ وَصِيَّةَ الْأَجْدَادِ  
 وَدَعَوْتُهُ لِلسَّيْرِ بَيْنَ غُومَةٍ بِيضِ الْوُجُوهِ مَصَالِتِ أَمْجَادِ  
 سَارُوا لِأُبْعَدَ طِيَّةٍ مَعْلُومَةٍ فَلَقْدُ تُبَاعِدُ طِيَّةَ الْمُرْتَادِ  
 حَتَّى إِذَا مَا الْقَوْمُ بَصْرَى عَابَتُوا لَأَقْوَا عَلَى شَرْفٍ مِنْ الْمُرْصَادِ  
 حَبْرًا فَأَخْبَرَهُمْ حَدِيثًا صَادِقًا عَنْهُ وَرَدَّ مَعَاشِرَ الْخُسَادِ  
 قَوْمٌ يَهُودٌ قَدْ رَأَوْا مَا قَدْ رَأَوْا ظِلَّ الْعِمَامَةِ تَاغِرِي الْأَكْبَادِ  
 ثَارُوا لِقَتْلِ مُحَمَّدٍ فَتَهَاؤُمُو عَنْهُ وَجَاهَدَ أَحْسَنَ التَّجَاهِدِ  
 وَثَى بَجِيرَاءَ ذَرِيرًا فَانْتَنَى فِي الْقَوْمِ بَعْدَ تَجَادُلٍ وَتَعَادِي  
 وَنَهَى دَرِيْسًا فَانْتَهَى لَمَّا نَهَى عَنْ قَوْلِ جَبْرِ نَاطِقِ بَسْدَادِ

*“Muhakkak ki kavminin arasında güvenilir Muhammed benim nazarımda çocukların mertebelerinin üstündedir.*

*Develer yola çıkmaya hazır olmuşken devenin yularına yapıştığında onu bağırama bastım.*

*Gözlerimden atın yeleleri üzerine düşen dağılmış inci taneleri gibi gözyaşı aktı.*

<sup>28</sup> Bu seyahat hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/204-208.

<sup>29</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 38-39.

*Onu yakın bir akraba olarak gözettim. Atalarımın emaneti olarak korudum.*

*Onu ihtiyaçlarını gideren cömert amcalarının arasında yolculuğa çağırdım.*

*Bilinen en uzak yöne doğru yürüdüler. Zira yola çıkmaya talip olan kişi, bulunduğu yerden uzaklaşır.*

*Ta ki kabile Busrâ'yı<sup>30</sup> gördüğü zaman yol üstündeki bir tepede konakladılar.*

*Yahudi bir âlim onun hakkında onlara doğru bir haber verdi. Hasetçiler topluluğunu geri çevirdi.*

*Yahudi bir kavim ciğerleri ferahlatan bulutun gölgesinde ne gördüyse gördü.*

*Muhammed'i öldürmeye harekete geçtiler. Bunun üzerine Bahîra onları engelledi ve onlarla en güzel şekilde mücadele etti.*

*Bahîra, Zerîr'e<sup>31</sup> engel oldu. Bunun üzerine kavmi içinde mücadele ve düşmanlıktan sonra o vazgeçti.*

*Derîs'i de bu işi yapmaktan alıkoymdu. Doğru sözlü Yahudi âlimin sözleriyle engellenince o da vazgeçti."*

Hız Muhammed'in (s.a.v.) erdemli birtakım niteliklerini dile getirerek başladığı aşağıdaki şiirinde, kavminin onu terk etmesini adeta şaşkınlıkla karşılamakta ve Onun (s.a.v.) ismi anılarak yağmur talep edildiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yetimlere, dullara ve fakirlere kol kanat gerdiği ve onlar için bir sığınak ve hami olduğu gerçeğini dile getirdiği bu şiirinde, ihtiyaç sahibi kimselerin Onun (s.a.v.) yanında ikram görüp nimetler içinde olduklarını da şöyle dile getirmektedir (Tavîl):<sup>33</sup>

وما تَرَكَ قَوْمٍ، لَا أَبَا لَكَ، سَيِّدًا      يَحُوطُ الدَّمَارَ غَيْرَ ذَرْبٍ مَوَاكِلِ؟  
وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِوَجْهِهِ      ثِمَالُ الْيَتَامَى عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ

<sup>30</sup> Busrâ, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinden önce iki defa gittiği Suriye'nin güneyinde yer alan tarihî bir şehirdir. (Bk. Mustafa Fayda, "Busrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/470-472.)

<sup>31</sup> İbn Hişâm, bu şiirdeki kişilerin Ehl-i kitap'tan olduklarını ve isimlerinin Züreyr, Temmâm ve Derîs olduğunu zikretmiştir. Bu kişilerin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) bir kötülük yapmayı istediklerini fakat Bahîrâ'nın onların kötülüklerine engel olduğunu nakletmiştir. (Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/207.)

<sup>32</sup> Ebû Tâlib'in Kâbe'de Hz. Peygamber'in elinden tutarak yeğeninin yüzü suyu hürmetine yağmur duasında bulunma hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, "Hz. Peygamber'in En Büyük Destekçisi Ebû Tâlib'in Tarihi Kişiliği ve Mezheplerin Teşekkül Sürecinde İstismarı", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -II- Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Mezhepler Tarihi, Arap Dili ve Siyer*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 434-435.

<sup>33</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 67.



يَلُودُ بِهِ الْهَلَاكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ فَهُمْ عِنْدَهُ فِي نِعْمَةٍ وَقَوَاضِلِ

*“Ey babasız kalasica! Korunması gerekenleri muhafaza eden, ne söylediğini bilen ve işinde başkasını vekil kılmayan bir efendiyi bir kavmin terk etmesi de nedir?”*

*Asil efendi hürmetine (Allah’tan) yağmur talep edilir. O yetimlerin dayanağı ve sığınağı, dulların hamisidir.*

*Hâşim ailesinden fakirler ona sığınır. Onun yanında onlar nimet ve iyilik içindedirler.”*

Hz. Peygamber’i (s.a.v.) üstün birtakım nitelikleriyle methederek başladığı aşğıdaki şiirde Ebû Tâlib, Onun (s.a.v.) insanlarla ilişkilerinde yumuşak huyunu, adaletli olmasını ve yaptığı işlerde ve söylediği sözlerde tutarlılığını dile getirmiştir. Allah’ın ondan haberdar olduğunu, yardımıyla Onu (s.a.v.) desteklediğini ve getirmiş olduğu dininin yok olup ortadan kaybolmayacağını ifade etmiştir. Ebû Tâlib, toplum içinde kınanma ve atalarına bağlılıktan ayrılma çekincesinden dolayı Hz. Peygamber’e (s.a.v.) tabi olmaktan duyduğu ıstırabı da dile getirmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) herkes tarafından doğru sözlü biri olarak bilindiğini ve Onun (s.a.v.) aslı esası olmayan sözlerle uğraşmadığını da şöyle dile getirmiştir (Tavîl):<sup>34</sup>

حَلِيمٌ رَشِيدٌ عَادِلٌ غَيْرُ طَائِشٍ يُوَالِي إِلَهًا أَيْسَ عَنْهُ بِغَافِلٍ  
فَأَيَّدَهُ رَبُّ الْعِبَادِ بِنَصْرِهِ وَأَظْهَرَ دِينًا حَقَّهُ غَيْرُ نَاصِلٍ  
فَوَاللَّهِ لَوْلَا أَنْ أَجِيءَ بِسَبْتَةٍ تَجْرُ عَلَى أَشْيَاخِنَا فِي الْمَحَافِلِ  
لَكُنَّا اتَّبَعْنَاهُ عَلَى كُلِّ حَالَةٍ مِنْ الدَّهْرِ جِدًّا غَيْرَ قَوْلِ التَّهَازُلِ  
لَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ ابْنَنَا لَا مُكَذَّبُ لَدَيْهِمْ وَلَا يُعْنَى بِقَوْلِ الْأَبَاطِلِ

*“O, yumuşak huylu, hak yolu takip eden, adaletli ve tutarsız değildir. O, kendisinden habersiz olmayan bir İlah’a dosttur.*

*Kulların rabbi onu yardımıyla güçlendirdi. Öyle bir din ortaya çıkardı ki onun hakikati zâil olmayacaktır.*

*Allah’a yemin olsun ki türlü meclislerde atalarımıza utanç sebebi olacak şeyler getirecek olmasam,*

*Her durum ve zamanda hakikaten şaka olmadan mutlaka ona tabi olurduk.*

*Oğlumuzun yanımızda yalanlanan biri olmadığını kesinlikle biliyorlar. Aslı esası olmayan sözlerle de meşgul olmaz.”*

<sup>34</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânü Ebî Tâlib ‘Ammî’n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 73.

H. Muhammed'i (s.a.v.) en güzel sıfatlara sahip olan cömert bir efendi olduğunu dile getirerek başladığı aşağıdaki şiirinde Ebû Tâlib, onun nesebinin asil bir soya dayandığını belirtmektedir. O, yeğeni Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve dostlarını çok sevdiğini belirterek Onun (s.a.v.) zaferi uğrunda verdiği mücadeleyi anlatmaktadır. Ebû Tâlib, bu şiirin dördüncü beytinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daveti uğrunda katlandığı sıkıntılara karşı adeta yeğeninün üzüntüsünü hafifleterek ileride karşılaşıacağı güzelliklere işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insanlar içindeki üstünlüğünü vurgulamış ve fazilette Onun (s.a.v.) benzerinin olmadığını ise şöyle dile getirmiştir (Tavîl):<sup>35</sup>

أشَمُّ مَنْ التَّخَمِ الْبِهَالِيلِ يَنْتَمِي إِلَى حَسَبِ فِي حَوْمَةِ الْمَجْدِ فَاضِلِ  
 لَعْمَرِي لَقَدْ كَلَّفْتُ وَجْدًا بِأَحْمَدِ وَإِخْوَتِهِ دَابَّ الْمَحَبِّ الْمَوَاصِلِ  
 أَقِيمُ عَلَى نَصْرِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ أَقَاتِلُ عَنْهُ بِالْقَنَا وَالْقَنَابِلِ  
 فَلَا زَالَ فِي الدُّنْيَا جَمَالًا لِأَهْلِهِ وَزَيْنًا لِمَا وَلَّاهُ رَبُّ الْمَشَاكِلِ  
 فَمَنْ مِثْلُهُ فِي النَّاسِ أَيُّ مُؤَمِّلٍ إِذَا فَاسَهُ الْخُكَّامُ عِنْدَ التَّفَاضِلِ

*"O en iyi sıfatları toplayan cömert bir efendidir. O şerefli ve faziletli bir soya mensuptur.*

*Ömrüm üzere yemin olsun ki Ahmed'i ve dostlarını sevenlerin sevdiği gibi çok sevdim.*

*Peygamber Muhammed'in zaferini gözlüyorum. Onun uğrunda mızraklar ve süvarilerle savaşıyorum.*

*Dünyada hala ehli için bir güzellik ve başına zorluk gelenler için de bir süs vardır.*

*Hakemler, insanlar arasında bir karşılaştırma yaptığında, fazilette kim Onun gibi olabilir?"*

Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) davetini açıklaması çağrısında bulunduğu aşağıdaki şiirinde ölünceye kadar ona destek olacağını açıkça ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in doğruyu söyleme ve güvenilirlik gibi önemli niteliklerini dile getirdiği beyitlerde; Onun (s.a.v.) davet ettiği dinin, yeryüzündeki dinlerin en hayırlısı olduğunu da vurgulamaktadır. Ayrıca Ebû Talip bu şiirinde Hz. Peygamber'in kendisi için bir nasihatçi olduğunu belirtmekle birlikte insanların kendisini kınama endişelerinden çekinmemiş olsaydı Onun (s.a.v.) davetine icabet edeceğini de dile getirmektedir (Kâmil):<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebû Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 72.

<sup>36</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebû Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 91.

وَاللّٰهُ لَنْ يَصِلُوْا اِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ      حَتّٰى اَوْسَدَ فِي التُّرَابِ دَفِينَا  
 فَصَدَّعْ بِاَمْرِكَ مَا عَلَيَّكَ غَضَاظَةٌ      وَاَبْشِرْ بِذٰلِكَ، وَقَرَّرْ مِنْهُ عَيْوُنَا  
 وَدَعَوْتِيْ، وَزَعَمْتَ اَنْكَ نَاصِحٌ      وَلَقَدْ صَدَّقْتَ، وَكُنْتَ تَمَّ اَمِيْنَا  
 وَعَرَضْتَ دِيْنًا قَدْ عَلِمْتُ بِاَنَّهُ      مِنْ خَيْرِ اٰدِيَانِ الْبَرِيَّةِ دِيْنَا  
 لَوْلَا الْمَلَامَةُ اَوْ حَذَارِي سُبَّةٌ      لَوْجَدْتَنِي سَمْحًا بِذٰلِكَ مُبِيْنَا

*“Allah’a yemin olsun ki hep birlikte onlar sana (saldırırsalar da) ben ölünceye kadar sana asla ulaşamayacaklar.*

*Sen emrini açıkla, sana söylenecek bir söz yoktur. Onu yay, onunla gönülleri rahatlığa erdir.*

*Beni davet ettin. Senin bana nasihat veren biri olduğuna inanmaktayım. Sen hakikati söyledin. Sen güvenilir biriydin.*

*Sen bir din sundun. Onun yeryüzündeki dinlerin en hayırlısı olduğunu bilmekteyim.*

*Şayet ben insanların yergi ve ayıplarından endişelenmeseydim, sen beni bu dine apaçık bir müntesip olarak bulurdun.”*

Soyları Hz. İbrahim’e dayanan Hz. Muhammed’in (s.a.v.) on dördüncü nesilden dedesi olan Kinâne b. Huzeyme’ye nispet edilen Kinâne, Adnânîler’e mensup büyük bir Arap kabilesidir.<sup>37</sup> Ebû Talip, Kinâneliler’in birtakım üstün meziyetlerini dile getirerek başladığı aşağıdaki şiirinde, onlara Allah’tan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir elçi olarak gönderildiğini dile getirmektedir. O, bu şiirinde Kinâneliler’i güzel işlerle Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yönelmeye şöyle teşvik etmektedir (Haffî):<sup>38</sup>

قُلْ لِمَنْ كَانَ مِنْ كِنَانَةَ فِي الْعُرِّ      زِ وَأَهْلِ النَّدَى وَأَهْلِ الْفَعَالِ  
 قَدْ أَنَاكُمْ مِنْ الْمَلِكِ رَسُولٌ      فَاَقْبَلُوهُ بِصَالِحِ الْأَعْمَالِ  
 فَاَقْبَلُوا أَحْمَدًا فَإِنَّ مِنْ اللَّ      هِ رِدَاءَ عَلَيِّهِ غَيْرَ مُذَالِ

*“Kinâne’den asil, cömert ve övgüye layık olanlara söyle.*

*Size Allah’tan bir elçi geldi. Bu yüzden güzel işlerle ona yönelin.*

<sup>37</sup> Casim Avcı, “Kinâne (Benî Kinâne)”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/31-32.

<sup>38</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib ‘Amî’n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 62.

*Yönelin Ahmed'e çünkü onun üstünde Allah'tan ayakaltına alınmayan bir elbise vardır."*

Ebû Talip, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) methettiği bir şiirinde onun Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğuna vurgu yaparak ona kitaplar indirilmesini şöyle dile getirmiştir (Basît):<sup>39</sup>

أَنْتَ الرَّسُولُ رَسُولُ اللَّهِ تَعَلَّمَهُ عَلَيْكَ نَزَلَ مِنْ ذِي الْعِزَّةِ الْكُتُبُ

*"Sen gerçekten Allah'ın resulüsün. Kendisini bildiğimiz izzet sahibi tarafından sana kitaplar indirildi."*

Onun şu beyitlerinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.), önceki kutsal kitaplarda peygamber olarak gönderileceğinin belirtildiğini işaret etmiş ve Onun (s.a.v.) Allah'ın muhabbetine mazhar ve insanların en hayırlısı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Tâlib, bu şiirinde Kâbe'nin rabbine yemin ederek her ne şart altında olursa olsun Onu (s.a.v.) düşmanlarına teslim etmeyeceklerini açıkça şöyle dile getirmiştir (Tavîl):<sup>40</sup>

أَلَمْ تَعَلَّمُوا أَنَا وَجَدْنَا مُحَمَّدًا نَبِيًّا كَمُوسَى خُطَّ فِي أَوَّلِ الْكُتُبِ؟  
وَأَنَّ عَلَيْهِ فِي الْعِبَادِ مَحَبَّةً وَلَا خَيْرَ مِمَّنْ حَصَّهُ اللَّهُ بِالْحُبِّ  
فَلَسْنَا وَرَبِّ الْبَيْتِ نُسَلِّمَ أَحْمَدًا لِعَزَاءِ مِنْ عَضِّ الزَّمَانِ وَلَا كَرْبِ

*"Bizim, Muhammed'i ilk kitaplarda ismi geçen Musa gibi bir peygamber olarak bulduğumuzu bilmediniz mi?*

*Kullar içinde kendisine muhabbet duyulduğunu bilmez misiniz? Allah'ın kendisine sevgiyi tahsis ettiği kimseden daha hayırlısı yoktur.*

*Kâbe'nin Rabbine yemin olsun ki! Ahmed'i ne zor ne de felaket zamanında teslim edecek değiliz."*

Yukarıdaki şiiri Ebû Tâlib Mekkeli müşriklerin Müslümanlara karşı başlatmış olduğu sosyal, ekonomik ve psikolojik mahiyetli baskıları içeren ve yaklaşık üç yıl süren boykot hadisesinin başlaması üzerine söylemiştir.<sup>41</sup>

Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yalnız ve yardımsız bırakıldığı hususundaki serzenişini dile getirdiği aşağıdaki beyitlerde kabilesinin asaletine vurgu yaparak Hz. Muhammed'i (s.a.v.) düşmanlarının eline bırakmayacaklarını açıkça ifade etmiştir. Allah'ın birtakım insanlarla ona yardım edeceğini ifade ettikten sonra kutsal değerler

<sup>39</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 21.

<sup>40</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 27-28.

<sup>41</sup> Bulut, "Hz. Peygamber'in En Büyük Destekçisi Ebû Tâlib'in Tarihi Kişiliği", 438-439.

üzerine ettikleri yeminlerle ölünceye kadar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çevresinden ayrılmayacaklarını ve Ona (s.a.v.) destek olacaklarını şöyle dile getirmiştir (Tavîl):<sup>42</sup>

وما نَنْبُ مَنْ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ      وَدِينِ قَدِيمِ أَهْلِهِ عَيْرُ خَيْبٍ؟  
 وما ظَلَمَ مَنْ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَالنَّقَى      وَرَأْبُ الثَّأْيِ فِي يَوْمِ لَاحِينَ مَشْعَبٍ؟  
 فلا تَحْسِبُونَا خَاذِلِينَ مُحَمَّداً      لِذِي غُرَبَةٍ مِنَّا وَلَا مُتَّقَرِّبِ  
 سَتَمَنَعُهُ مِنَّا يَدٌ هَاشِمِيَّةٌ      مُرَكَّبُهَا فِي الْمَجْدِ خَيْرُ مُرَكَّبِ  
 وَيُنْصُرُ اللَّهُ الَّذِي هُوَ رَبُّهُ      بِأَهْلِ الْعَفِيرِ أَوْ بِسُكَّانِ يَثْرِبِ  
 يَمِينًا صَدَقْنَا اللَّهَ فِيهَا وَلَمْ نَكُنْ      لِنُخْلِفِ بَطْلاً بِالْعَتِيقِ الْمُحَجَّبِ  
 نُفَارِقُهُ حَتَّى نُصْرَعَ حَوْلَهُ      وَمَا بَالُ تَكْذِيبِ النَّبِيِّ الْمُقَرَّبِ؟

*“Tek başına Allah’a ve inanlarının hüsrana uğramadığı eski dine (Hz. İbrahim dinine) davet edenin günahı nedir?*

*Bozgunculuğu düzeltmeye vaktin olmadığı bir günde, takvaya ve iyiliğe davet edene karşı bu zulüm nedir?*

*Ne bizden uzak ne de yardımsız kalmış Muhammed’i terk edeceğimizi zannetmeyin.*

*Asalette en iyi şekilde oluşmuş Hâşimî bir güç buna engel olacak.*

*Rabbi olan Allah Ukayr<sup>43</sup> veya Yesrib halkı ile ona yardım edecek.*

*Kâbe ile yaptığımız yeminin boş olmadığı halde içinde Allah’ı tasdik ettiğimiz bir yeminle yemin ettik.*

*Ölünceye kadar onun etrafından ayrılmayacağız. Allah’a dost nebiyi yalanlamak da nedir?”*

Mekkeli müşrikler Ebû Tâlib’in Hz. Muhammed’i (s.a.v.) terk etmeyiip desteklemeye devam edeceğini anladıkları zaman Kureys kabilesinin en güçlüsü ve en yakışıklısı olarak kabul ettikleri Hz. Peygamber’in azılı düşmanı Velîd b. Muğîre’nin (ö. 1/622) oğlu ‘Umâre’yi yanlarına almışlardır. Onu evlat edinmesini, onun aklından ve yardımından faydalanmasına karşılık öldürmeleri için Hz. Muhammed’i (s.a.v.)

<sup>42</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib ‘Ammî’n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 26-27.

<sup>43</sup> Eskiden Arabistan’ın Hicr bölgesinin karşısında yer alan küçük bir sahil köyü iken Günümüzde Suudi Arabistan’ın eş-Şarkiyye bölgesinde yer alan önemli bir ticaret ve liman şehridir. (Bk. Ebû ‘Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. ‘Abdillâh el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4/138); Mustafa L. Bilge, “Laşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/59-60.

kendilerine teslim etmelerini istemişlerdir. Ebû Tâlib, ise onların bu isteğini: “Siz kendi çocuğunuzu beslemem için bana veriyorsunuz buna karşılık öldürmek için kendi oğlumu size vermeme istiyorsunuz” diyerek reddetmiş<sup>44</sup> ve aşağıdaki şiirle kavmine şöyle cevap vermiştir (Tavîl):<sup>45</sup>

يَقُولُونَ لِي: دَعِ نَصْرَ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ      وَغَالِبٍ لَنَا غَالِبٌ كُلِّ مُغَالِبٍ  
وَسَلِّمْ إِلَيْنَا أَحْمَدًا وَاكْفَلْنَا لَنَا      بُنْيَا وَلَا تَحْفَلْ بِقَوْلِ الْمُعَاتِبِ  
فَقُلْتُ لَهُمْ: اللَّهُ رَبِّي وَنَاصِرِي      عَلَىٰ كُلِّ بَاغٍ مِنْ لُؤْيِ بْنِ غَالِبٍ

“Bana: “Hidayeti getireni terk et ve tüm galip gelenlerin savaşması gibi bizim için mücadele et,

Ahmed'i bize teslim et, oğlumuzu bizim için bak ve kınayanın sözüne aldırış etme!” diyorlar.

Bunun üzerine onlara: “Lüey b. Gâlib soyundan gelen her zalime karşı Allah rabbim ve yardımcımıdır.” dedim.”

Ebû Tâlib, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inanmayanları, “Siz, Muhammed'i (s.a.v.) yeneceğiniz konusunda yanılıyorsunuz. Çünkü benim gibi Muhammed'in (s.a.v.) yanında olanlar henüz savaşmadı.” diyerek onları şöyle uyarmıştır. (Tavîl):<sup>46</sup>

كَدَّبْتُمْ وَبَيْتِ اللَّهِ نَيْرِي مُحَمَّدًا      وَلَمَّا نَطَاعِنُ دُونَهُ وَنُتَاضِلِ  
وَنُسَلِّمُهُ حَتَّىٰ نُصْرَعَ حَوْلَهُ      وَنُدْهَلُ عَنْ أَبْنَانِنَا وَالْحَلَائِلِ

“Allah'ın evine yemin olsun ki Muhammed ile birlikte mağlup olacağımız konusunda yanıldınız. Biz, henüz Onun uğrunda mücadele edip savaşmadık.

Çocuklarımızı ve eşlerimizi terk edip etrafında yere serilmedikçe Onu bırakmayacağız.”

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşadığı toplum içinde artık kimsenin kendisine güç yetiremeyeceği şekilde kökleştiğini vurgulayarak başladığı aşağıdaki şiirinde Ebû Tâlib, Onun (s.a.v.) her türlü batıla karşı yapmış olduğu mücadeleyi dile getirmiştir. Hz. Peygamber'i (s.a.v.) korumak için tüm bedeniyle mücadele ettiğini ve Onu (s.a.v.) savunduğunu ifade ederek Onun (s.a.v.) hem bu dünyada hem de ahirette Allah tarafından değerinin yükseltileceğini ise şöyle dile getirmiştir (Tavîl):<sup>47</sup>

فَأَصْبَحَ فِينَا أَحْمَدُ فِي أَرْوَمَةٍ      تُقْصِرُ عَنْهَا سَوْرَةُ الْمُتَطَاوِلِ

<sup>44</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 299-300.

<sup>45</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 23.

<sup>46</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 66.

<sup>47</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânu Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 74.

كَأَنِّي بِهِ فَوْقَ الْجِبَادِ يَفُودُهَا إِلَى مَعْشَرٍ زَاغُوا إِلَى كُلِّ بَاطِلٍ  
وَجَدْتُ بِنَفْسِي دُونَهُ وَحَمِيئُهُ وَدَافَعْتُ عَنْهُ بِالطَّلَى وَالْكَلاَكِلِ  
وَلَا شَكَّ أَنَّ اللَّهَ رَافِعُ أَمْرِهِ وَمُعْلِيهِ فِي الدُّنْيَا وَيَوْمَ الثَّجَادِلِ

*“Ahmed aramızda saldıranın güç yetiremeyeceği bir kök haline geldi.*

*Sanki ben onu savaş atlarının üzerinde her türlü batıla sapmış bir topluluğa doğru onları sevk ederken görüyorum.*

*Onun uğrunda kendimi siper ettim ve onu korudum. Tüm bedenimle onu savundum.*

*Şüphesiz ki Allah dünyada da kıyamet gününde de onun durumunu yükseltip kıymetini artıracaktır.”*

Ebû Tâlib Mekke'nin kutsiyetini belirttiği aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zekâ ve cesaretini şöyle ifade etmiştir (Tavîl):<sup>48</sup>

وَعَزَبَةٌ دَارٌ لَا يُحِلُّ حَرَامَهَا مِنْ النَّاسِ إِلَّا اللَّوْذَعِيُّ الْخُلَاجِلُ

*“Arapların yurdu, insanlardan ancak keskin zekâlı, cesur efendi tarafından haramı helal kılınan bir yurttur.”*

## SONUÇ

Ebû Tâlib'in şiirlerinde Hz. Peygamber (s.a.v.), dürüstlük, adalet, cömertlik ve erdemlilik gibi üstün ahlaki niteliklerle tasvir edilmektedir. Ayrıca, bu şiirlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğu açıkça vurgulanmıştır. Ebû Tâlib'in, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yalnız kaldığı dönemlerde dahi Ona maddi ve manevi destek sunduğu, şiirlerinde de bu desteği güçlü bir şekilde dile getirdiği tespit edilmiştir. Bu durum, yalnızca akrabalık bağından değil, Hz. Peygamber'in üstün niteliklerine olan hayranlıktan da kaynaklanmaktadır. Ayrıca onun bu şiirleri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik mücadelesinin ilk yıllarına ışık tutmakta ve Onun (s.a.v.) ahlaki erdemlerini ve İslam'ın yayılma sürecindeki zorlukları anlamaya katkı sunmaktadır.

Diğer yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) için ilk methiyelerin İslam dininin yayılması ve Müslümanların Medine'de güç kazanmaya başlamasından itibaren ortaya çıktığına dair genel bir kanaat hâsıl olmuştur. Bunula birlikte Ebû Tâlib'in Müslüman olup olmadığı tartışmaları bir kenara bırakılıp Hz. Peygamber'i (s.a.v.) öven şiirleri dikkate alındığında bu konuda ilk örneklerin Ebû Tâlib tarafından verildiği görülecektir.

<sup>48</sup> Ebû Tâlib, *Dîvânü Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)*, 62.

Bu çalışma, Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında yazdığı şiirleri inceleyerek, onun edebi kişiliğini ve bu şiirlerin içerik ve tematik özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Elde edilen bulgular, bu şiirlerin hem edebi hem de tarihi açıdan büyük bir değer taşıdığını göstermektedir.

#### KAYNAKÇA

- Avcı, Casim. "Kinâne (Benî Kinâne)". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/31-32. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bilge, Mustafa L. "Lahsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 27/59-60. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. 'Abdümü'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bulut, Halil İbrahim. "Hz. Peygamber'in En Büyük Destekçisi Ebû Tâlib'in Tarihi Kişiliği ve Mezheplerin Teşekkül Sürecinde İstismarı". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -II- Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Mezhepler Tarihi, Arap Dili ve Siyer*. ed. Hidayet Aydar vd. 431-452. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- el-Câhiz, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'*. thk. Taha Ahmed İbrahim. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Çiçekler, Mustafa. "Na't". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32/437. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Tâlib. *Dîvânü Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebi (sallallahu aleyhi ve sellem)*. thk. Muhammed Altuncî. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1994.
- el-Esed, Nâsıruddîn. *Masâdirü's-şiri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Busrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 6/470-472. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: ty, 1957.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *Cemheretü'l-ensâbi'l- Arab*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer 'Abdusselâm Tadmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- el-Kummî, 'Abbâs. *el-Kunâ ve'l-alkâb*. Beyrut: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1329.



- Muhammed Muhammed, Ali Kâsım. *Ebû Tâlib ve Hassân b. Sâbit'in Divanlarında Hz. Peygamber'in Methi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sarıçam, İbrahim. "Hâşim b. Abdümenâf". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/405-406. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- 'Uleyvî Keşkül, Hanâ 'Abbâs. *Şi'ru Ebî Tâlib: Dirâse Edebiyye*. Necef: Mektebetü'r-Ravda el-Hayderiyye, 2011.
- Ünal, Ömer. "Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebi Kişiliği". *Ekev Akademi Dergisi* 17 (Güz 2003), 113-132.
- Tüccar, Zülfikar. "İbn Sellâm el-Cumahî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Lütfullah. "Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 305-326.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 539-569

**MUHAMMED B. FÜTÛH EL-HUMEYDÎ (Ö. 488/1095) VE CEZVETÛ'L-MÛKTEBİS ADLI ESERİNDE RÂVİ DEĞERLENDİRME METODU**  
**Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (d. 488/1095) and His Method of Evaluating Narrators in His Work Cazwat al-Muqtabis**

**Hüsamettin KAYA**

Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, husamettinkaya@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6033-9917.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	26.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	04.12.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	539-569

**Atıf / Cite as:** Kaya, Hüsamettin. "Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095) ve Cezvetü'l-Müktebis Adlı Eserinde Râvi Değerlendirme Metodu" (Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (d. 488/1095) and His Method of Evaluating Narrators in His Work Cazwat al-Muqtabis) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 539-569. Doi: 10.17859/pauifd.1539027.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 539-569*  
**MUHAMMED B. FÜTŪH EL-HUMEYDÎ (Ö. 488/1095) VE CEZVETÜ'L-MŪKTEBİS**  
**ADLI ESERİNDE RÂVİ DEĞERLENDİRME METODU\***

**Hüsamettin KAYA\*\***

**Öz**

Râvilerin kimliklerini ve güvenilirliklerini tespit etmeyi hedefleyen ricâl ilmi, H. 3. asırdan itibaren cerh ve ta'dil'e dair eserlerin yazılmasıyla geniş kapsamlı bir edebiyata sahip olmuştur. Bu bağlamda telif edilen çalışmalardan biri de Endülüslü muhaddis Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin *Cezvetü'l-Muktebis* adlı eseridir. *Cezvetü'l-muktebis*, H. 5. asır ve öncesine ait Endülüs ricâlini konu edinen önemli çalışmalardan bir tanesidir. Bu nedenle söz konusu eserin içeriğini ve Humeydî'nin bölgesel ricâl edebiyatındaki râvi değerlendirme metodunu tespit etmek önem arz etmektedir. Bu cihetle önce Humeydî'nin ilmi kişiliği ortaya konulmuş daha sonra bahsi geçen eserindeki cerh ve ta'dil metodu incelenmiştir. Ayrıca takip ettiği metodu da diğer cerh ve ta'dil âlimlerin yöntemleriyle karşılaştırılmıştır. Bu mukayese ile Humeydî'nin râvi değerlendirmesinde özgün yaklaşımlara sahip olup olmadığının tespiti de hedeflenmektedir. Eserinde râvilerin kimliklerinin tespitini yapmakta, onları cerh ve ta'dile de tabi tutmaktadır. Yer yer ricâl âlimlerin görüşlerine başvuran Humeydî'nin, özgün değerlendirmeler yapmaktan da geri durmadığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, Cerh ve Ta'dil, Râvi.

**Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (d. 488/1095) and His Method of Evaluating  
Narrators in His Work *Cazwat al-Muqtabis***

**Abstract**

The science of Rijâl, dedicated to determining the reliability of hadith narrators, flourished into a rich and extensive literature from the 3rd century AH, primarily through works focused on Jarh wa Ta'dil (criticism and accreditation). A significant contribution to this field is *Jawzat al-Muqtabis*, authored by the Andalusian scholar Muhammad ibn Futuh al-Humaydi, which examines the lives and reliability of Andalusian narrators from the 5th century AH and earlier. This study seeks to delve into the content of *Jawzat al-Muqtabis*, analyzing al-Humaydi's approach to evaluating narrators within the broader context of regional Rijâl literature. It also aims to compare his methods with those of other prominent scholars in the field of Jarh wa Ta'dil. The analysis reveals that al-Humaydi not only identified the identities of narrators and assessed their reliability through Jarh wa Ta'dil but also made original contributions to the field, while occasionally referencing the opinions of other Rijâl scholars.

**Keywords:** Hadith, al-Humaydi, *Cazwat al-Muqtabis*, al-Jarh wa al-Ta'dil, Narrator.

\* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, husamettinkaya@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6033-9917.

### Structured Abstract

One of the specialized rijal works focusing on a specific region is “Cazwat al-Muqtabis” a supplement written by the Andalusian muhaddith Muhammad ibn Futuh al-Humaydi to Ibn al-Faradi's (d. 403/1013) “Tarikh Ulama al-Andalus.” This work, which deals with the rijal of Andalusia up to the 5th century AH and earlier, is a valuable source containing significant information about the narrators of the region. Therefore, it is important to identify the content of this work and al-Humaydi's method of evaluating narrators in the regional rijal literature. In this regard, first, al-Humaydi's scholarly personality will be examined, followed by an analysis of his jarh and ta'dil methodology in the mentioned work. Furthermore, his adopted method will be compared with those of other jarh and ta'dil scholars. This comparison aims to determine whether al-Humaydi had original approaches in evaluating narrators. Our research reveals that al-Humaydi, who settled in Baghdad to escape political pressure and to undertake journeys of seeking knowledge (rihla), authored the mentioned work there. In his work, al-Humaydi deals with the biographies of 988 individuals, including three women, identifying their identities and subjecting them to jarh and ta'dil. He tries to determine the identities of the individuals he deals with by specifying aspects such as their place and date of birth, name, father's name, nickname, nisba, kunya, the teachers from whom they narrated hadiths, the students to whom they narrated hadiths, their journeys, the people they met during these journeys, the regions they resided or settled in, and the works they authored. Al-Humaydi, who did not compromise on this method for all the narrators he addressed, did not or could not apply the same systematic approach to jarh and ta'dil. In fact, he subjected only 44 individuals to jarh and ta'dil in his work. Out of these 44 individuals, he criticized only five with jarh terms such as “munkar al-hadith”, “idkhal hadith fi hadith”, “layisa bima'ruf” and “majhul la yu'raf”. For the remaining 39 individuals, he used terms indicating their trustworthiness such as “thiqatun dabit”, “thiqatun ma'mun”, “hafizun mutqin”, “sabtun”, “thiqatun”, “saduqun” or conditional ta'dil expressions like “kane athbata al-nasi likitabihi”, “mutqin fi nuskhathihi al-masmua”. Considering the total number of individuals in his work, the number of those he subjected to jarh and ta'dil corresponds to a very small percentage, around 5%. Based on these numerical data, it is concluded that this work is not solely a jarh and ta'dil study. Nevertheless, al-Humaydi, while evaluating narrators or determining their identities, exhibited original approaches and also referred to the opinions of other rijal scholars. Among these scholars are Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm al-Andalusi al-Qurtubi (d. 456/1064) and Abu Umar Jamal al-Din Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Abd al-Barr al-Namari (d. 463/1071), from whom al-Humaydi received education in Andalusia. Apart from those mentioned, he also benefited from many other critics such as Tayalisi (d. 204/819), Ibn Ma'in (d. 233/848), Bukhari (d. 256/870), Nasa'i (d. 303/915), and Tabari (d. 310/923). When necessary, he compared the approaches of these scholars with each other and reached a conclusion accordingly.

### GİRİŞ

Hicri 1. asrın son çeyreği itibarı ile fitne olarak nitelendirilen hâdiseler meydana gelmiştir. Bu tür olayların meydana gelmesiyle güven ortamı kaybolmuş ve hadislerin sahihini sakiminden ayırma zorunlu bir hal almıştır. Bu da doğrudan ricâl tenkit

kaidelerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.<sup>1</sup> Zaman içerisinde olgunlaşmaya başlayan rical tenkidi Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ile birlikte sistemli bir şekilde pratiğe konulmuş ve hadis rivayetinde olduğu gibi râvi tenkidine de belli vakitler ayrılmıştır.<sup>2</sup> Cerh ve ta'dil ile ilgili temel eserlerin yazıldığı H. 3. asır ise rical ilminin zirveye çıktığı dönem olarak kabul edilmiştir. Zira bu asırda bir yandan temel hadis eserlerini oluşturma gayesiyle rivayetler kayıt altına alınırken diğer taraftan kimlerin hadislerine yer verileceğinin belirlenmesi adına râviler ile ilgili bilgiler toplanmış ve kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu durum geniş bir cerh ta'dil edebiyatının oluşmasını sağlamıştır.<sup>3</sup>

Râvilerin kimliklerini ve güvenilirliklerini tespit etmeyi hedefleyen rical eserleri, cerh ve ta'dilin pratiğe yansımaları günümüze kadar intikal ettiren çalışmalar olmuştur.<sup>4</sup> Hadis ilminin en kapsamlı kısmı olan rical edebiyatı *Tabakât, Tarihu'r-ruvât, Esmâu'r-ricâl* gibi birçok telif türünü konu edinmektedir. Bu tür eserlerin yazımında râvinin nesebi, mensup olduğu tabaka, yaşadığı şehir, adının alfabetik sırası veya kronolojik tertip şeklindeki yöntemler takip edilse de bazen müellifin kendine özgü bir metotla da eserini telif ettiği görülmektedir. Rical edebiyatına dair yazılan eserler, sunuştaki tertip ve muhteva başta olmak üzere râvilerin cerh ve ta'dil durumu, genel veya özel nitelikli olmak üzere birden fazla gruba ayrılmıştır. Özel nitelikteki rical edebiyatı ise, belli râvi tabakaları, belli kitap ricali, belli bölge ricali ve belli vasıflara sahip rical türü eserler şeklinde tasnif edilmiştir.<sup>5</sup> İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine dair genel nitelikli tarih eserleri de yazıla gelmiştir. Bu tarihlerin büyük yekûnu siyasi tarihlerle birlikte ilim adamlarının, râvilerin ve muhaddislerin biyografilerine tahsis edilmiştir.

Bölgesel tarihlere ilişkin çalışmalar başta Bağdat, Şam ve İsfahan başta olmak üzere San'a, Mısır, Horasan, Afrika ve Endülüs'ü içine alan geniş bir coğrafyayı içerdikleri gibi her bölge için hususi telif edilenler de olmuştur.<sup>6</sup> Belli bir bölge tarihini ele alan eserlerden

<sup>1</sup> M. Emin Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1977), 28; Yavuz Köktaş - İsmail Kurt, "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu", *Turkish Studies* 14/4 (2019), 716.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Dımaşk: Muessesetü'r-risâle en-nâşirûn, 2013), 45; Bekir Kuzudışli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022), 115; Köktaş - Kurt, "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu", 716.

<sup>3</sup> Köktaş - Kurt, "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu", 716.

<sup>4</sup> Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 21; Sezai Engin, "Megâni'l-ahyâr fî şer-i esâm ricâli meâni'l-âsâr' İsimli Eseri Bağlamında Aynî'nin Ricâl Tenkidi ve Edebiyatındaki Yeri", *Uluslararası Bedreddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 231.

<sup>5</sup> Mehmet Eren, "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları - II", *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/7 (ts.), 55-72; İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 270-302; Engin, "Megâni'l-ahyâr fî şer-i esâm ricâli meâni'l-âsâr' İsimli Eseri Bağlamında Aynî'nin Ricâl Tenkidi ve Edebiyatındaki Yeri", 232.

<sup>6</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 291; Eren, "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları - II", 58-60.

biri de konu edindiğimiz Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti (fî târîhi 'ulemâ'i)'l-Endelüs* adlı eseridir.<sup>7</sup> Bu bağlamda, Humeydî'nin *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserindeki râvi değerlendirme metodunun incelenmesi, hadis ilminin temel taşlarından birini oluşturan râvi değerlendirme sürecinin anlaşılmasına ve günümüzdeki hadis araştırmalarının derinleştirilmesine katkı sağlayacaktır.

### 1. Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh b. Humeyd b. Yesıl el-Ezdî el-Humeydî el-Mağribî el-Endelüsî el-Mayurkî el-Fakîh ez-Zahirî,<sup>8</sup> Endülüs'ün Mayurka şehrinde doğmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmese de kaynaklar H. 420 senesine işaret etmektedir.<sup>9</sup> Küçük yaşlardan itibaren ailesi tarafından ilim meclislerine götürülen Humeydî, bu vesileyle erken yaşlarda hadis ve fıkıh gibi ilimlerle meşgul olmuştur. Endülüs'te İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Abdülber (ö. 463/1071) gibi dönemin önde gelen âlimlerine talebelik yaptıktan sonra hadis rivayetinde bulunmak ve rical bilgisine sahip olmak için birçok bölgeye ilmi seyahatler yapmıştır. Bu gaye ile başta Kayrevan, Mekke ve Medine olmak üzere Mısır, Şam, Irak, Vâsıt ve Bağdat'a rihle yapmıştır. En son gittiği Bağdat'a yerleşmiş ve 17 Zilhicce 488 (18 Aralık 1095) senesinde yaklaşık yetmiş yaşlarında vefat edinceye kadar orada ikamet etmiştir.<sup>10</sup> Humeydî, her ne kadar ilmi gerekçelerle doğruya doğru rihleler yapmışsa da dönemin siyasi baskılarının rihlelerine etkisi göz ardı edilmemelidir. Nitekim iktidarın taassup seviyesindeki Mâlikî mezhepçiliğine karşın Zâhirî mezhebini benimsemesi onun türlü mihnelere yaşamasına neden olmuştur.<sup>11</sup>

Yaşadığı H. 5. asrın büyük hadis hafızlarından sayılan Humeydî, hadiste "imâm, hâfiz, mutkin, kudve, el-eserî, şeyhu'l-muhaddisin, el-allâme, sika ve hüccet" olarak

<sup>7</sup> Endülüs ricâli ile ilgili birçok çalışma mevcuttur. Bunlardan biri kaçısı Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (Mektebetu hancî, 1988) ve Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşküvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî, *Kitâbü's-Sıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs* (Kahire:Dâru'l-kitâbi'l-misrî, 1989) adlı eserleridir.

<sup>8</sup> Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-cenân, 1988), 4/262-263; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-risâle, 1405), 19/120.

<sup>9</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/122; Salâhuddîn Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, 2000), 4/225.

<sup>10</sup> Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebna'iz-zaman* (Beyrut: Dâru's-sadr, 1978), 4/283; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/431.

<sup>11</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/126; İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah Kâdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 8/508; Ebü'l-Kâsım Halef b Abdülmelik b Mesud İbn Beşküval, *Kitabü's-Sıla fî tarihi e'immeti'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Mısri, 1989), 1/181; İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan*, 4/282.

nitelendirilmiştir.<sup>12</sup> Gecesini ve gündüzünü ilme adayan Humeydî'nin, eserlerini telif ederken hava sıcaklığının kendisini ilimden alkoymaması için su dolu kabin içinde oturduğu nakledilmektedir. Rivayet konusundaki güvenilirliğinin yanı sıra hadis ilminin inceliklerine vakıf ve rical bilgisine hâkim olan Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, "ricâl ilmine vakıf, hadislerin illetini bilen, sika ve takva sahibi bir kimse" minvalinde birçok âlim tarafından övülmüştür.<sup>13</sup> Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561), Humeydî'yi Eimme-i tis'a'dan<sup>14</sup> sayması ve bu bağlamda onun şöhretinden bahsetmesi de bu yaklaşımı desteklemektedir.<sup>15</sup>

Humeydî, hadis ilminin yanı sıra fıkhıta da etkin olmuştur. Endülüs'te baskın Mâlikî mezhebinin aksine hocası İbn Hazm ile birlikte sistematik bir hal alan Zâhirî mezhebini benimsemiştir. Muhammed b. Fütûh, açık bir şekilde kendisinin Zâhirî mezhebine mensup olduğunu dile getirmese de Humeydî'nin özellikle Endülüs ve doğuda İbn Hazm'ın eserleri üzerinden Zâhirî mezhebini yaymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

Eser telif etmede velûd olan Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, başta hadis olmak üzere tarih, edebiyat, ahlak, tasavvuf ve akâid gibi birçok alanda kitap kaleme almıştır. Humeydî'nin hadislerle ilgili eserlerinden bazıları ise *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*, *Tefsîru garîbi mâ fi's-Sahîhayn*, *Cezvetü'l-muktebis fi târîh-i ulemâi'l-Endelüs* ve *el-Mu'telif ve'l-muhtelifi* saymak mümkündür.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/120-123.

<sup>13</sup> İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan*, 4/282; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/123.

<sup>14</sup> Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde hadis ilminde telif edilen, selef ve halef âlimlerin tamamının en sahih olarak ittifaken kabul ettikleri eserlere yer vermiştir. Taşkoprizâde, belli bir tertip ile sıraladığı kütüb-i sitte'ye üç eser daha ekleyerek bu sayıya dokuza tamamlamaktadır. Bu nedenle de yedinci sırada Rezîn b. Muaviye'nin *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-Sünen'ini*, sekizinci sırada ise Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin *el-Cem' beyne's-sahihayn* adlı eserine yer vermektedir. Dokuzuncu sırada da el-Burkânî veya İbrahim b. Muhammed b. Ubeyd ed-Demaşkî'nin olması gerektiğini belirtmektedir. Taşkoprizâde, bunları Eimmet-i tis'a olarak isimlendirmektedir. Bkz. Ahmed Efendi Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde* ve *misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1405), 2/124.

<sup>15</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde* ve *misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, 2/124; Neslihan Uyanık, *Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Tefsîru garîbi mâ fi's-sahîhayn Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 29.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/120.

<sup>17</sup> Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin diğer eserleri: *Cümelü târihi'l-İslâm*, *Bülğatü'l-musta'cil fi't-târîh*, *Muhâtabatü'l-esdikâ fi'l-mükâtabâti ve'l-likâ*, *Teshîlü's-sebîl ilâ ilmi't-tersîl*, *Tezkiratü'l-Humeydî*, *el-Emânî es-sâdika*, *Edebü'l-esdikâ*, *ez-Zehebî'l-mesbûk fi va'zi'l-mülûk*, *Tahîyyetü'l-müştâk fi zikri sûfiyyeti'l-İrâk*, *Zemmü'n-nemîme*, *Mâ câe mine'n-nusûsi fi hifzi'l-câr*, *Merâtibü'l-cezâ yevme'l-kıyâme al âmâ câ'et bihî nusûsü'l-Kur'ân ve's-süneni's-sâbite 'an Resûlillâh*, *Kitâbü men iddeâ'l-emân min ehli'l-îmân*, *Dîvanü şî'r*, *Kâsîdetü Ebî Abdillâh el-Humeydî fi'r-raddi 'alâ men 'âbe'l-hadîs ve ehlehû*. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/123; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab*

## 2. Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin *Cezvetü'l-Muktebis* Adlı Eseri

Tam ismi *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs ve esmâ'i ruvâti'l-hadîss ve ehli'l-fikh ve'l-edeb ve zevi'n-nebâhe ve's-şî'r* olan bu eser, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî tarafından İbü'l-Faradî'nin *Târihu ulemâ'i'l-Endelüs* adlı eseri üzerine yazılan bir zeyl<sup>18</sup> çalışmasıdır.

Muhammed b. Fütûh, rihle için gittiği Bağdat'ta kıramayacağı bazı kimselerin yoğun talebi üzerine söz konusu eserini telif etmiştir.<sup>19</sup> O, mukaddimesinde de belirttiği gibi daha önce Endülüs'te edindiği bilgilerden hareketle eserini hiçbir kaynağa başvurmadan tamamını hafızasından yazmıştır.<sup>20</sup> On bölümden müteşekkil *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde Humeydî, birinci bölümde Endülüs'ün fethi olan H. 92/711 tarihinden itibaren hac farızası ve rihle gayesi ile Endülüs'ten ayrıldığı H. 450/1058 senesine<sup>21</sup> kadar devam eden siyasî süreci ele almaktadır. Daha sonra sekiz bölüm boyunca Endülüslü veya aslen Endülüslü olmamakla beraber Endülüs'te yetişen başta muhaddis ve fakihler olmak üzere dilci, edebiyatçı ve şairlerin hayatlarına alfabetik sıraya göre yer verir.<sup>22</sup> Ancak kendisinden önce de örnekleri görüldüğü gibi<sup>23</sup> alfabetik sırayı göz ardı ederek önem atfettiği Ahmed ve Muhammed gibi isimlere öncelik vermiştir. Humeydî, eserin son bölümünde ise ismine vakıf olmadığı halde künyesi, atalarından birine nispeti veya beldesine nispeti ile bilinen kişilerin yanı sıra ismini bilmediği halde sıfatı ile bilinen kişiler ile Endülüs'ün önde gelen kadın şahsiyetlerine yer vermiştir.<sup>24</sup>

H. Peygamber'e olan saygısını göstermek adına eserinde öncelikle Muhammed ve Ahmed isimli kişilere yer veren Humeydî, 3'ü kadın olmak üzere toplam 988 kişinin biyografisini ele almıştır.<sup>25</sup> O, konu edindiği kişilerin neseplerinin yanı sıra yaşadıkları veya doğdukları beldelerine, hocalarına, talebelerine, ilmi seyahatlerine, eserlerine ve şiirlerine değinmektedir. Humeydî bu bilgilerin yanında şahısların öne çıkan ilmi

<sup>18</sup> *ve'l-müstarebîn ve'l-müştşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-elâyin, 1984), 6/328; Uyanık, *Ebü Abdullah Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Tefsîru garîbi mâ fi's-sahîhayn Adlı Eseri*, 32-34. Bk. İsmail Durmuş, "Zeyil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/339-342.

<sup>19</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf - Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Darü'l-garbi'l-İslâmiyye, 2008), 12.

<sup>20</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 12.

<sup>21</sup> Ahmet Yücel, "Muhammed b. Fütûh el-Humeydî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/358.

<sup>22</sup> Abdulkerim Özyayın, "Cezvetü'l-Muktebis" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/516.

<sup>23</sup> İbn Ebî Hâtîm'in metodu için bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 2/55; Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu –İbn Ebî Hâtîm Örneği-* (İstanbul: Nida Adakemi, 2020), 132.

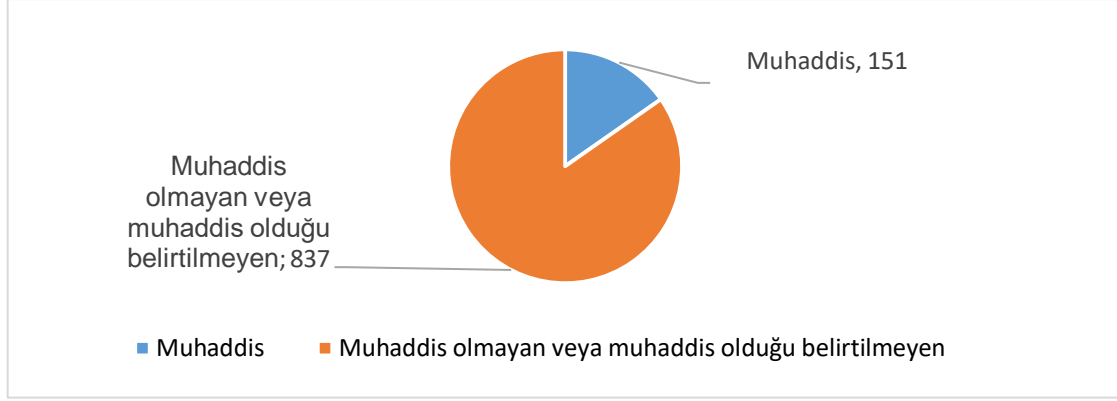
<sup>24</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 507-609.

<sup>25</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 600-602.



yetkinliklerini de belirtmektedir. Konu edindiği şahısların uzmanlık alanlarına dikkat edildiğinde sadece 151 kişinin muhaddis olduğu görülmektedir. Bunlardan ise sadece 44 kişi hakkında cerh veya ta'dil değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu da eserin telif amacının salt bir cerh ve ta'dil olmadığını göstermektedir.

Şekil-1. Humeydî'nin *Cezvetü'l-Müktebis* Adlı Eserinde Konu Edindiği Ricâlin Dağılımı



Şekil-2. Humeydî'nin *Cezvetü'l-Müktebis* Adlı Eserinde Yaptığı Cerh ve Ta'dilin Dağılımı



### 3. Humeydî'nin Eserinde Takip Ettiği Rical Değerlendirme Metodu

#### 3.1. Râvilerin Kimlik Tespiti

Râvilerin kimlik analizleri, cerh ve ta'dilin diğer bir ifade ile ricâl ilminin önemli mevzularından biridir. Nitekim bir haberin isnad açısından sahih veya sakim olup olmadığını tespit edebilmek için öncelikle râvinin ismini, lakabını, künyesini ve nisbesini bilmek elzemdir. Bu doğrultuda Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde konu edindiği kişilerin rical bilgilerinin ele alırken onların isimlerini, neseplerini, lakaplarını ve

künyelerini vermeyi ihmal etmemektedir. Örneğin Gulamü'l-Fasih el-Endelüsî'nin isminin Ubeydullah b. Mehdî olduğunu söylemektedir. Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz'in Utbî; Muhammed b. İbrahim b. Said'in ise İbn Ebî Karamîd künyesi ile maruf olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, es-Serrâc künyesi ile Muhammed b. Reşîk<sup>26</sup> ve Ebu Hârûn künyesi ile de Muhammed b. Harun'un<sup>27</sup> kastedildiğini açıklamaktadır.

Humeydî aynı şekilde râvilerin nisbelerine de yer vermektedir. Ancak konu edindiği kişilerin genellikle Endülüslü olmaları nisbe dağılımlarında Endülüs coğrafyasının ağır bastığını belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle genellikle "Endülüsiyyun"<sup>28</sup> nisbesini kullanmakla beraber bazen "İsticiyye,<sup>29</sup> İlbiriyye,<sup>30</sup> Kurtubiyye,<sup>31</sup> Tartûşiyye,<sup>32</sup> Şemnatâniyye,<sup>33</sup> Bâhiliyye,<sup>34</sup> Şerefiyye,<sup>35</sup>" gibi Endülüs coğrafyasına bağlı farklı belde nisbeleri de kullanmaktadır. Humeydî, yeri geldiğinde "İbrahim b. Muhammed, Şerefiyyelidir. Şerefiyye ise İsbiliyye'ye bağlıdır"<sup>36</sup> şeklinde râvinin nisbesini daha anlaşılır ve belirgin hale getirmektedir.

*Cezvetü'l-muktebis min ulemai'l-Endelüs* adından da anlaşılacağı üzere Humeydî, eserinde sadece Endülüslü şahsiyetlerin hayatlarına yer vereceği izlenimi vermektedir. Fakat vakıanın böyle olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim Endülüslü olmayan bazı kimseleri de konu edinmiştir. Musul nisbesi ile zikredilen İbrahim b. Bekr,<sup>37</sup> Malazgirt doğumlu Diyarbakır'a nisbet ettiği İsmail b. Kasım<sup>38</sup> ve Dımaşklı Sa'sa'a b. Sellâm'ı<sup>39</sup> örnek olarak zikretmek mümkündür. Ancak Endülüslü olmadığı halde eserine aldığı kişilerin biyografileri incelendiğinde söz konusu kişilerin bir şekilde ya Endülüs'e rihle yaptıkları ya da daha sonra oraya göç edip ikamet etmeye başlayanlar oldukları görülmektedir. Bu da Humeydî'nin Endülüslü âlimlerden kastının sadece Endülüs'te doğup büyüyen veya orada yetişen kişiler olmadığına orada yaşayan herkesi Endülüslü olarak gördüğüne işaret etmektedir.

<sup>26</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 86.

<sup>27</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 142-143.

<sup>28</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 140, 135, 133.

<sup>29</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 132.

<sup>30</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 126.

<sup>31</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 189.

<sup>32</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 208.

<sup>33</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 209.

<sup>34</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 210.

<sup>35</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 213.

<sup>36</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 213.

<sup>37</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 217.

<sup>38</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 231.

<sup>39</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 350.

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, kimlik tespiti gayesiyle râvinin ikamet ettiği şehrin yanı sıra rihle yaptığı yerlerin de bilgisini vermiştir. Bunun yanı sıra râvinin rihle yaptığı yerlerde hadis aldığı hocalarının isimlerine de değinmiştir. Humeydî'nin "İsmail b. Kasım'ın Malazgirt'te doğmuştur ve Diyarbakır'da yaşamaktadır. Rihle için Irak'a doğru hareket eden İsmail b. Kasım, H. 303'te Bağdat'a gelmiştir. Bağdat'ta Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdulaziz el-Beğâvî (ö. 317/929), Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929), Ebû Bekr Muhammed b. es-Serrî İbn Serrâc (ö. 316/929) ve Ebî İshâk İbrahim b. Serrî ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibi kimselere talebelik yapmıştır. Yirmi beş sene Bağdat'ta kaldıktan sonra H. 328 yılında batıya doğru rihle yapmıştır. Bu amaçla da H. 333 yılında Endülüs'e gelmiştir." şeklindeki ifadeleri tespitlerimizi desteklemektedir.<sup>40</sup>

Humeydî'nin râvilerin kimliklerini tespit etmek için başvurduğu diğer bir yöntem ise mensup oldukları fikhî veya itikadî mezhebi açıklamaktır. Bu konuda standart bir metot benimsememiş olsa da Abdurrahman b. Mervan ve Ömer b. Hafs'ın Hariciyye'ye mensup olduğunu belirtir. Yahya b. Yahya,<sup>41</sup> Yusuf b. Metrûh<sup>42</sup> ve Malik b. Alî'nin<sup>43</sup> Mâlikî; Kâsım b. Muhammed b. Kâsım<sup>44</sup> ile Yusuf b. Abdullah'ın<sup>45</sup> Şafî; Mûnzir b. Said el-Bellutî (ö. 355/966)<sup>46</sup> ile Mes'ud b. Süleyman b. Muflit'in<sup>47</sup> Zâhirî; Sa'sa'a b. Sellam ise Evzâî<sup>48</sup> mezhebine mensup olduğunu ifade eder. O, aynı şekilde râvinin kimliğini açıklayıcı aile ve akraba bağları bilgilerini de paylaşır. Örneğin, Hâkem Ebî Şâkir Abdulvâhid b. Muhammed'in babası olan Muhammed b. Mevheb el-Kabrî, anne tarafından Ebü'l-Velid Süleyman b. Helef el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) dedesi olan Muhammed b. Mevheb el-Kabrî,<sup>49</sup> Kâdî Ebü'l-Velid Yunus b. Abdullah'ın babası olan Abdullah b. Muhammed b. Muğîs,<sup>50</sup> Câbir b. Ebî İdris'in yeğeni (kardeşinin oğlu) olan Câbir b. Süfyân b. Ebî İdris el-Bâhilî<sup>51</sup> ve Muhammed b. Zeyd el-Endelüsî'nin kardeşi olan Said b. Zeyd et-Temimî<sup>52</sup> gibi birçok kişi zikredilebilir.

<sup>40</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 231-234.

<sup>41</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 566-567.

<sup>42</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 547.

<sup>43</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 510.

<sup>44</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 484.

<sup>45</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 544.

<sup>46</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 514.

<sup>47</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 516.

<sup>48</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 350.

<sup>49</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 137.

<sup>50</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 363.

<sup>51</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 269.

<sup>52</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 331.

Humeydî, birçok yerde kimlik tespiti gayesiyle râvinin kaleme aldığı eserlere de yer vermektedir. Örneğin İbn Abdülber olarak bilinen Yusuf b. Abdullah b. Muhammed ile ilgili genel bilgilere yer verdikten sonra onun *et-Temhid limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd, el-İstîâb, Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî* gibi birçok eserinin ismini zikretmektedir.<sup>53</sup> Aynı şekilde Ebu Abdurrahman Bakî b. Mahled'e (ö. 276/889) dair temel bilgileri zikrettikten sonra onun *Tefsirü'l-Kur'an ve el-Musannef fi fetâva's-sahâbe ve'tâbiîn ve men dûnehüm* gibi eserleri telif ettiğini söylemektedir.<sup>54</sup> Humeydî, bu şekilde konu edindiği âlimleri tanınır kılmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla ricâl âlimlerinden biri sayılan Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, eserinde râvilerin kimlik tespitine önem vermiştir. Onun, bu bağlamda şahıslara ait tanıtıcı kimlik bilgilerine, mensup oldukları mezheplere, telif ettikleri kitaplara ve tanınan akrabalarına dair açıklamalara yer verdiği görülmüştür.

Humeydî, râvilerin kimliklerinin tespitinde birçok ricâl âliminin bilgisinden de faydalanmıştır. Râvilerin isim, künye veya nisbelerine ilişkin ihtilaflara da atıfta bulunmuştur. Örneğin, Münzir b. Sebbâh b. İsmet'in biyografisine yer verirken kendisine ulaşan Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Sellâc ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ali es-Sûrî' nüshalarındaki farklılıkları açıklamıştır. İbn Sellâc'ın nüshasını dikkate almasına rağmen es-Sûrî'nin nüshasında Münzir b. Sebbâh yerine Münzir b. Esbâğ olarak kaydedildiğini bildirmektedir.<sup>55</sup>

### 3.2. Cerh ve Ta'dil

Fitne hadisesi ile birlikte başlayan hadis uydurma eğilimleri muhaddisleri isnadı geliştirmeye ve yaygınlaştırmaya sevk etmiştir. Bu durum beraberinde râvilerin hallerini araştırmayı da gerekli kılmıştır. Genellikle sahâbe ve tâbiîlerin yaşadığı H. 1. asrın ilk yarısında güven duygusu hâkim olduğu için râvilerin araştırmaya tabi tutulmaları engellenmişse de<sup>56</sup> H. 1. asrın son çeyreği itibarı ile râvi tenkidine dair ıstılahların ortaya çıkmaya başladığını söylemek mümkündür.<sup>57</sup> Nitekim bu asırdan itibaren râvi tenkidinde "ثقة صدوق دجال كذاب حافظ ثبت متقن" gibi cerh ve ta'dil lafızlarının kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Dolayısıyla H. 2. asırda râviler adalet ve zabt cihetiyle araştırmaya tabi tutulmuşlardır. Araştırma neticesinde ise râvilerin durumunu açıklayan cerh veya ta'dil lafızları kullanılmıştır.<sup>58</sup> Nihayetinde cerh ve ta'dil, müstakil eserlerin telif edilmesi ve

<sup>53</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 544-546.

<sup>54</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 251.

<sup>55</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 515.

<sup>56</sup> Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî ilk Üç Asır* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 113.

<sup>57</sup> Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî ilk Üç Asır*, 113.

<sup>58</sup> Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 35-50.

kaidelerinin belirlenmesiyle H. 3. asırda teşekkülünü tamamlayan bir ilim olarak ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>59</sup>

H. 3. asırla birlikte cerh ve ta'dilin sistemli hale gelmesi tabii olarak birçok kaide ve ölçütlere sahip olmasını da gerekli kılmıştır. Bu ölçüt ve kaideler sadece cerh ve ta'dil edileni değil cerh ve ta'dil yapanı da bağlamaktadır. Zira münekkidin de sıdk, takva ve verâ sahibi olması beklenir.<sup>60</sup> Müstakil bir ilmi saha haline gelen ricâl tenkid ve tetkiki, birçok âlimin dikkatini çekmiş ve bu alanda çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır.<sup>61</sup> Kendisi hakkında söylenenlerden<sup>62</sup> ve onun bizatihi eserlerinden hareketle söz konusu âlimlerden bir tanesinin de Muhammed b. Fütûh olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim eserlerinde konu edildiği rical bilgileriyle sıklıkla karşılaşılmaktadır. Onun bu minvaldeki eserlerinden bir tanesi de çalışmamızın konusunu teşkil eden *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserdir. Humeydî'nin söz konusu eserinde kullanmış olduğu cerh ve ta'dil lafızlarının dağılımları önemli hadis münekkitlerinden İbn Ebû Hâtim, Irâkî, Zehebî, İbn Hacer ve Sehâvî'nin tesnifleri dikkate alınarak kategorize edilmeye çalışılmıştır.

### 3.2.1. Kullandığı Cerh Lafızları ve Delâletleri

*a. Münkerü'l-hadis (منكر الحديث)*: Çokça münker hadis rivayet eden anlamına gelen münkerü'l-hadis kavramı, salt bir cerh lafzı olmasa da tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa H. 2. Asırda Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) tarafından kullanılmıştır.<sup>63</sup> El-Kattân söz konusu kavramı, rivayetinde teferrüd eden 550ürsel delalet için kullanmayı tercih etmiştir. H. 3. Asırdan itibaren ise birinci kullanımının yanı sıra sistematik bir cerh ifadesi olarak da kullanılmıştır. Nitekim bahsi geçen asırdan itibaren Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve en-Nesâî (ö. 303/915) gibi hadis âlimleri tarafından münkerü'l-hadis kavramı, rivayetinde teferrüd eden kişiler için;<sup>64</sup> Ebu Zür'a (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim

<sup>59</sup> Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 54-55; Huriye Martı, "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 135.

<sup>60</sup> Ahmed Naim Babanzâde, *Hadis Usûlü ve İstılahları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 363; Salahattin Polat, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 225-247.

<sup>61</sup> Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları -tarih-usul- tenkid -yorum* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 41.

<sup>62</sup> İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan*, 4/282; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/123.

<sup>63</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Darü'l-fiker, 1404), 8/388-389; Ahmet Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 202.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/388; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah*, thk. Rebi' b. Hadi Umeyr (Riyad: Dârü'r-riyâ, 1988), 2/674; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 212-213.

(ö.277/890) gibi münekkitlerce ise zayıf râvilerin tespiti için kullanılmıştır. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim söz konusu kavramı genellikle "hadisleri itibar için yazılır (يكتب حديثه)<sup>65</sup> gibi tabirlerle mürekkeb olarak kullanmışlardır. Buhârî (ö. 256/870) ve Fesevî (ö. 277/890) gibi H. 3. Asrın münekkitleri ise bahsi geçen kavramı "onu terk etti (تركه), hadisi terk edilmiş (ترك حديثه), 551ürsel 551ürsel551n551551 hiçbir farkı yoktur (شبيه بالمتروك)<sup>66</sup>" minvalinde râvinin rivayetinin terkinin elzem kılan cerh ifadeleri ile birlikte kullanmışlardır. Bu nedenle münkerü'l-hadisın çoğunlukla 551ürsel râviler; nadiren de zayıf veya rivayetinde teferrüd eden râviler için kullanıldığı söylenebilir.<sup>67</sup>

Cerh ve ta'dil lafızları İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ile birlikte mertebelere ayrılmış;<sup>68</sup> Zehebî (ö. 748/1348), Irâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi âlimlerle de kategorileştirme gelişim göstermiştir. Bu cihetle münkerü'l-hadis kavramına bakıldığında Zehebî ve Irâkî'nin bahse konu olan lafzı cerhin dördüncü;<sup>69</sup> İbn Hacer ve Sehâvî'nin ise beşinci mertebede zikrettikleri görülmektedir.<sup>70</sup>

Birçok münekkit gibi Muhammed b. Fütûh'un da münkerü'l-hadis kavramını cerh için kullandığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda *Cezvetü'l-muktebis* adlı eseri incelendiğinde birkaç örnek görmek mümkündür. Mesela o, Muhammed b. İshak el-Endelüsî'yi, "münkerü'l-hadis bir kimse" olarak değerlendirmektedir. Bu konuda yalnız olmadığını belirten Humeydî, İbn Âdî'nin de Muhammed b. İshak'ı "münkerü'l-hadis" olarak değerlendirdiğini söylemektedir. Ancak İbn Âdî'nin Muhammed b. İshak'ı sadece Buhârî ve Evzâî rivayetlerinde "münkerü'l-hadis" olduğunu savunduğunu;<sup>71</sup> kendisinin ise İbn Ebî Able'den aldığı hadislerde de onun "münkerü'l-hadis" olduğunu benimsediğini dile getirmektedir. Dolayısıyla verilen örnek bağlamında değerlendirildiğinde Humeydî'nin

<sup>65</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1953), 3/530; 4/133.

<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 4/281.

<sup>67</sup> Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", 205.

<sup>68</sup> Recep Emin Gül, "Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 363.

<sup>69</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.s.), Mukaddime; Zeyneddin Abdurrahim b. Husayn Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh Şerhu Mukaddimetu İbn Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1969), 1/6; Gül, "Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri", 368-370.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/9-11; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *Şerhi Elfıyyeti'l-Hadis li'l-Irakî* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), 2/289-301; Gül, "Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri", 372-375.

<sup>71</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl* (Beyrut: Benâyetü'l-merkeziyye, 1998), 6/114.

münkerü'l-hadis kavramını, rivayetlerinde teferrüd eden râviyi cerh etmek için kullandığı söylenebilir.<sup>72</sup>

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, söz konusu eseri bağlamında münkerü'l-hadis olarak nitelendirdiği diğer bir kişi ise Ebû Abdullah Şemr b. Numeyr'dir. Humeydî, Muhammed b. İshâk'ın aksine Şemr için kullandığı münkerü'l-hadis kavramının ne amaçla tercih ettiğini belirtmemektedir.<sup>73</sup> Buna karşın diğer münekkitlerin ricâl eserlerinde Şemr b. Numeyr'in durumu analiz edildiğinde onun için “أحادثه منكراً, تركه, غير ثقته” gibi lafızlarla cerh edildiği görülmektedir.<sup>74</sup> Bu tür değerlendirmeler dikkate alındığında Humeydî'nin bu kullanımının “râvinin rivayetinde teferrüd etmesi” anlamının dışında zayıf veya metruk râvi bağlamında kullandığı söylenebilir. Sonuç itibari ile iki farklı örnekte de görüldüğü gibi Humeydî'nin cerh ifadesi olarak münkerü'l-hadis lafzını standart bir manada kullanmadığı görülmüştür. Bu durum onun münkerü'l-hadis kavramı konusunda diğer ricâl âlimleriyle aynı anlayışa sahip olduğunu da göstermektedir.

*b. Mechulün/ Leyse 552ürse'rufun* (ليس بمعروف, مجهول): “Hadisle meşgul olmayan, hadis öğrenim ve öğretimiyle tanınmayan, fazla hadis rivayet etmeyen ve bundan dolayı da hadisçiler arasında tanınmayan kimse”<sup>75</sup> anlamında kullanılan 552ürsel kavramı, râviyi nitelemede bir cerh ifadesi olarak tercih edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken dönemde hem râvinin zatının bilinmemesi hem de vasfının bilinmemesi durumu 552ürsel kavramı ile ifade edilirken sonraki dönemlerde ise iki durum için birbirinden farklı kavramların kullanımı tercih edilmiştir. Bu bağlamda râvinin zatının bilinmemesini nitelemek için “552ürsel552'l-ayn”; râvinin adaletinin bilmemesini nitelemek için ise “552ürsel552'l-hal, mestur, 552ürsel552'l-adale” gibi kavramlar kullanılmıştır.<sup>76</sup> Genel geçer bir kaide olmasa da bu durum genellikle kendisinden yalnızca bir kişinin nakilde bulunması sebebiyle meydana geldiği söylenebilir.<sup>77</sup> Mechul kavramının ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmese de<sup>78</sup> kaynaklar Ebû Hanîfe'nin Zeyd

<sup>72</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 65-66.

<sup>73</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 344.

<sup>74</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lamî, 1986), 3/153.

<sup>75</sup> el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 111,149; Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü'l-fiker, 1986), 112-113; Ahmet Yücel, “Cehâletü'r-Râvi ve İlgili Terimler”, *İlam Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 147.

<sup>76</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1990), 24.

<sup>77</sup> el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 111.

<sup>78</sup> Fatma Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 137-138.

b. Ayyâş hakkında “553ürsel553n” tabirini kullandığını göstermektedir.<sup>79</sup> Ebû Hanîfe’nin kullanımdan hareketle söz konusu kavramının H. 2. Asrın ilk yarısından itibaren kullanılmaya başlandığını ve giderek yaygınlık kazandığını söylemek mümkündür. Mechul kavramı süreç içerisinde isnadın vasfı olarak kullanıldığı gibi râvi niteliği olarak da kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Ebû Hâtim ön plana çıkmaktadır. Nitekim ona “kişiye hanımını niçin dövdüğü sorulmaz” hadisinin isnadı sorulduğunda “isnadı bilinmemektedir, râvileri 553ürsel553n553.” Şeklinde cevap vermesi birinci kullanımını desteklemektedir.<sup>80</sup> Aynı şekilde “مجھول, لايعرف, ليس بالمعروف” gibi lafızlarla da râvinin ricâl âlimleri tarafından tanınmadığını ifade etmesi ise ikinci kullanımı örneklemektedir.<sup>81</sup> “Mechulün, lâ yu’ref, leyse 553ürse’rufun” gibi kavramların cerh için kullanılması Ebû Hâtim dışında da birçok münekkit tarafından tercih edilmiştir.<sup>82</sup> Onlardan birisi de Muhammed b. Fütûh el-Humeydî’dir.

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis* adlı eserinde ricâl değerlendirmelerinde bulunurken bahsi geçen lafızları kullandığı görülmektedir. Örneğin Humeydî, sonradan Endülüs’e taşınan Ahmed b. Hâzım’ı değerlendirirken öncelikle onun hadis hocalarına yer vermektedir. Humeydî, ondan ise sadece Abdullah b. Lehîa’nın nakilde bulunduğunu belirtmektedir. Nisbesi üzerinde de duran Humeydî, onun Medenî veya Mısırî olduğuna dair farklı görüşlere yer vermektedir; Ancak kendisi onun Mısırî olduğunu kabul etmektedir. Humeydî netice itibari ile onun “tamamı müstakim olan hadisler naklettiğini ancak leyse 553ürse’ruf bir kimse” olduğunu söylemektedir.<sup>83</sup> Onun “leyse 553ürse’ruf” lafzıyla cerh edilmesini kendisinden yalnızca bir kişinin nakilde bulunduğundan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Humeydî’nin Ahmed b. Hâzım’a dair değerlendirmesini diğer ricâl eserlerindeki bilgilerle karşılaştırdığımızda bazı farklılıkların göze çarptığı görülmekle beraber genel anlamda bu bilginin desteklediği görülmektedir. Örneğin İbn Hacer ile Zehebî, Humeydî gibi Ahmed b. Hâzım’dan sadece İbn Lehiâ’nın rivayette bulunduğunu söylerken;<sup>84</sup> İbn Yunus, İbn Lehiâ dışında Vakidî’nin de ondan hadis naklettiğini ifade etmektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla diğer münekkitlerle uyumlu

<sup>79</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/424.

<sup>80</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, 3/251-252; Yücel, “Cehâletü’r-Râvi ve İlgili Terimler”, 149.

<sup>81</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, 3/114, 4/61, 5/398.

<sup>82</sup> Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâ’ir-ricâl*, 3/112; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr* (Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 1477), 2/170.

<sup>83</sup> el-Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis*, 175-176.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizan*, 1/165; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi’d-du’afâ* (Katar: İdâretü ihyâ’it-turâsi’l-İslâmî, 1987), 1/38.

<sup>85</sup> Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila’lâ es-Sadeff el-Mısırî, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısırî* (Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 1421), 1/9



bir şekilde Humeydî de kendisinden yalnızca bir kişinin nakilde bulunması nedeniyle râviyi “lâ yu’ref” lafzıyla cerh ettiği tespit edilmiştir.

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî’nin “554ürsel554n, lâ yu’ref” gibi cerh lafızlarına başvurduğu diğer bir örneği ise Muhammed b. İshâk el-Endelusî hakkındaki değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Nitekim Humeydî, Muhammed b. İshâk’a dair genel bilgiler verdikten sonra onun “Ezâî’ tarikiyle çok az hadis aldığını ve meçhulün lâ yu’ref bir kimse” olduğunu söylemektedir.<sup>86</sup> Humeydî’nin, Muhammed b. İshâk’ı “mechlün lâ yu’ref” lafzıyla cerh etmesini ifadelerin bağlamları üzerinden anlamaya çalıştığımızda râvinin hadis öğretimi ile yeterince meşgul olmadığı bu nedenle de muhaddisler arasında tanınmadığı için böyle bir nitelermeyi uygun gördüğü kanaati oluşmaktadır. Bu yönüyle de Humeydî’nin söz konusu cerh kavramlarını hadis münekkitleleriyle aynı cihette kullandığı görülmektedir.

*c. İdhâlu hadisin fi hadisin ( إدخال حديث في حديث )*: Râvinin hadisi yanlışlıkla, olduğundan farklı şekilde nakletmesi olarak kabul edilen vehm, râvinin isnadı kopuk olan hadisi muttasıl, muttasıl hadisi ise 554ürsel veya munkatı olarak nakletmesi yahut bir hadisin metnini veya isnadını başka bir hadisin metnine veya isnadına dâhil etmek gibi cerh edilmeye neden olan hatalara sahip olmasıdır. Bu tür hatalara sahip olan râvinin rivayeti muallal olarak değerlendirilirken râvi de cerh edilmektedir.<sup>87</sup> Ricâl eserlerinde bu tür râvileri nitelermek için birbirinden farklı birçok cerh lafzı kullanılmıştır. Bu lafızlardan biri de “idhâlu hadisin fi hadisin” tabiridir. Ricâl âlimlerinin sıklıkla başvurduğu bu ifade,<sup>88</sup> Muhammed b. Fütûh el-Humeydî tarafından da kullanılmıştır. Örneğin Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ferec b. Abdulvelî el-Ensârî’nin(Ebû Abdullah b. Ebû’l-Feth) biyografisine yer verdikten sonra onun da isnadında bulunduğu Ebû Abdullah b. Ebî Feth > Hasan b. Kâsım > Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed > Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Tarhân > Muhammed b. Mesleme el-Vâsiti> Muhammed b. Harb b. Süleym > Leys b. Sa’d > Bukeyr b. Abdullah > Nâbil >İbn Ömer > Suheyb > Ebû Hüreyre: Allah’ın Resulü’nün: “Allah’ım dört şeyden sana sığınırım: Fayda vermeyen ilimden, senden korkmayan kalpten, doymak bilmeyen nefisten ve kabul olmayan duadan” dediğini nakleden bir rivayete yer vermiştir. Ona göre Ebû Abdullah b. Ebû’l-Feth bu rivayette iki farklı hadisi birbiriyle karıştırmıştır. Nitekim zikredilen dua hadisinin gerçek tariki Leys > Saîd el-Makberî > Ebû Hureyre üzerinden nakledilmesidir. İbn Ömer > Suheyb tariki ile nakledilen

<sup>86</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 66.

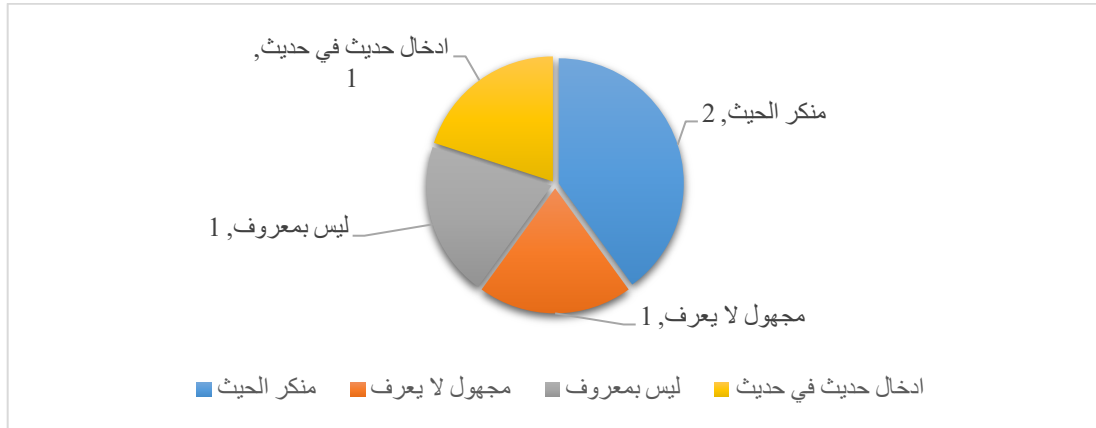
<sup>87</sup> Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 295; M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 186.

<sup>88</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 1/349; İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir'-ricâl*, 4/255; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/9-11

hadisin metni ise “İnsanlar Hz. Peygamber’in yanına geldiklerinde onu selamlıyorlardı. Bunun üzerine Allah’ın Resulü de işaretle (baş veya el hareketiyle) selamlarını alıyordu.” Şeklinde. Dolayısıyla söz konusu râvinin iki hadisin isnadını vehme düşerek birbirine kattığı görülmektedir. Bu nedenle de râvi “idhâlu hadisin fi hadisin” tabiri ile cerh edilmiştir.<sup>89</sup> Sonuç olarak Humeydî’nin, tıpkı diğer cerh ifadelerinde olduğu gibi vehme dalalet eden lafızların kullanımında da diğer hadis münekkitleriyle aynı anlayışı paylaştığı söylenebilir.

Humeydî, söz konusu eserinde konu edindiği 151’i muhaddis olan 988 kişi içinde sadece 5 râvi için cerh ifadesi kullanmıştır. Kullandığı cerh lafızlarında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla da özgün bir yaklaşım sergilememiştir.

Şekil-3. Humeydî’nin *Cezvetü’l-Muktebis* Adlı Eserinde Kullandığı Cerh Lafızlarının Dağılımı



### 3.2.2. Kullandığı Ta’dil Lafızları ve Delâletleri

*a. Sikatün zâbitün (ثقة ضابط) “güvenilirdir ve zabtı iyidir”, Sikatün me’münün (ثقة مأمون) “sikadır ve hadiste güvenilirdir”, Hâfizen mütkinen (حافظا متقنا) “hadis hafızıdır ve sağlamdır”:* Bu tür mürekkep ifadelerle yapılan ta’dil, hadis münekkitleri arasında oldukça rağbet görmektedir. Ricâl âlimleri tarafından sıklıkla kullanılan bahsi geçen tabirler ta’dil’in üst mertebelerini teşkil etmektedir. Cerh ve ta’dil lafızlarını ilk defa derleyen ve ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandıran İbn Ebû Hatim er-Râzî’nin, zikredilen mürekkep ta’dil lafızları ile sikatün (ثقة) veya sebtün (ثبت) şeklinde müfred olarak kullanılan ta’dil lafızları arasına ayırım koymadığı, ikisini de ta’dilin birinci mertebesinde ele aldığı görülmektedir.<sup>90</sup> İbn Ebû Hâtim’den sonra kullanımı yaygınlaşmaya başlayan mürekkep ta’dil ifadeleri, Zehebî ve Irâkî tarafından mücerred kullanımlarının üstünde birinci sırada

<sup>89</sup> el-Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis*, 129.

<sup>90</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, 1/10.

zikretmişlerdir.<sup>91</sup> Onlardan sonra gelen İbn Hacer ve Sehâvî gibi hadis münekkitleri ise söz konusu tabirleri ism-i tafdil sığalarıyla yapılan ta'dilin altında ikinci sırada yer vermişlerdir.<sup>92</sup>

Ricâl değerlendirmelerinde ta'dil için mürekkep ifade kullanmayı tercih eden muhaddislerden bir tanesi de Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'dir. O, *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde adalet ve zabt yönüyle üst seviyede bulduklarını belirtmek gayesiyle birçok râvi için pekiştirici mürekkep ifadelerle ta'dilde bulunmuştur. Örneğin, İbn Cebbâb olarak bilinen Ahmed b. Hâlid b. Yezîd<sup>93</sup> ve İbn Faradî olarak bilinen Abdullah b. Muhammed b. Yusuf<sup>94</sup> için "hadis hafızıdır ve sağlamdır (حافظًا متقنًا)"; Ebû Abdullah Muhammed b. Ferec b. Abdulvelî için "sikadır ve zabtı iyidir (ثقة ضابطًا)"<sup>95</sup>; İbn Ahmer olarak bilinen Muhammed b. Muaviye b. Abdurrahman için "sikadır ve hadis ilminde saygındır (ثقة جليلًا)"<sup>96</sup>; İsmâil b. Abdurrahman b. Ali için "sikadır ve hadiste sağlamdır (ثقة مأمون)"<sup>97</sup>; Velid b. Bekr b. Mahled b. Ebî Ziyâd için ise "sikadır ve güvenilirdir (ثقة أمينًا)"<sup>98</sup> gibi ta'dil lafızları kullandığı görülmektedir. Humeydî'nin kullandığı mürekkep ta'dil ifadelerinin verilen örneklerle sınırlı olmadığını da altını çizmek gerekmektedir.

*b. Sebtün (ثبت), sikatün (ثقة), mütkin (متقن), me'münün (مأمون)*: İbn Ebû Hâtim'in birinci, Zehebî ve Irâkî'nin ikinci, İbn Hacer'in ise ta'dilin üçüncü mertebesi olarak değerlendirdiği bu tür mücerred kavramları Sehâvî, iki kısma ayırmıştır. O, "imâmün (امام), hüccetün (حجة) ve mütkinün (متقن)" gibi lafızlara ta'dilin üçüncü mertebesinde yer verirken, "sebtün (ثبت) ve sikatün (ثقة)" sığalarını dördüncü mertebede zikretmiştir. Hadis münekkitleri arasında yaygın bir kullanıma sahip olan<sup>99</sup> bu ifadelerin Muhammed b. Fütûh el-Humeydî tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Humeydî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ b. Cemil için "sikadır (ثقة)"<sup>100</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbihî b. Hebîb b. Hudeyr b. Sâlim için "sebt (ثبت)"<sup>101</sup> Abdullah b. İbrahim b. Muhammed için ise "mütkin (متقن)"<sup>102</sup> ta'dil lafzını kullanmaktadır.

<sup>91</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Mukaddime; Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İrakî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglîka min Kitabi İbni's-Salâh* (Mısır: Dâru İbn Affân, 2011), 1/6.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/9-11; Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 2/289-301; Gül, "Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri", 370-378.

<sup>93</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 177.

<sup>94</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 366.

<sup>95</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 128.

<sup>96</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 133-134.

<sup>97</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 230.

<sup>98</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 534-535.

<sup>99</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/351; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 1/160; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/167.

<sup>100</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 224.

<sup>101</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 151-152.

<sup>102</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 368-369.

c. *Sadûk* (صدق) , *Lâ be'se bih* (لا بأس به): İbn Ebû Hâtim tarafından ta'dilin ikinci mertebesinde yer verilen bu ta'dil lafızlarını,<sup>103</sup> Zehebî ve Irâkî üçüncü,<sup>104</sup> İbn Hacer dördüncü,<sup>105</sup> Sehâvî ise beşinci<sup>106</sup> mertebede zikretmiştir. Muhaddisler arasında rivayetleri i'tibar için alınabilecek râvileri nitelemede<sup>107</sup> kullanımı tercih edilen bu lafızların Muhammed b. Fütûh el-Humeydî tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Zikri geçen hadis münekkitlerince aynı kategoride beraber değerlendirilen “sadûk” ve “lâ be'se bih” lafızları Humeydî tarafından aynı oranda kullanılmamıştır. Nitekim o, *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde “sadûk” lafzını “lâ be'se bih” lafzına göre daha sık tercih etmektedir.<sup>108</sup> Zira bahsi geçen eserinde değerlendirmeye aldığı şahıslar arasında sadece Ebü'l-Hasan Abdürrezzâk b. Hüseyin için “lâ be'se bih” lafzını kullanmıştır.<sup>109</sup> Buna karşın “sadûk” lafzını ise Ebû İshâk İbrahim b. Nasr,<sup>110</sup> Osman b. Abdurrahman b. Ebî Zeyd<sup>111</sup> ve İbrahim b. Musâ b. Cemil<sup>112</sup> başta olmak üzere birçok râvi hakkında kullanmıştır.

d. *Şeyhün* (شيخ): Hadis münekkitlerinin “sadûk (صدق)” ve “lâ be'se bihi (لا بأس به)” lafızlarında olduğu gibi “şeyhün” tabirini de itibar için kullanmalarına rağmen ikisini aynı mertebede değerlendirmemişlerdir.<sup>113</sup> Onlara göre “şeyhün” ifadesi daha alt mertebededir. Bu cihetle bakıldığında İbn Ebû Hâtim ve Zehebî bahsi geçen lafzı ta'dil bağlamında “sadûk ve lâ be'se bihi” gibi kavramlardan sonra üçüncü,<sup>114</sup> Irâkî dörd, İbn Hacer ise beşinci mertebede de zikretmiştir. Sehâvî ise farklı bir tasnif benimseyerek “şeyh” lafzını “sadûk ve lâ be'se bihi” lafızlarından ayırmayarak bunların tamamını ta'dilin beşinci mertebesinde ele almıştır.<sup>115</sup> Muhammed b. Fütûh'un da söz konusu kavramı kullandığı görülmektedir. Nitekim Muhammed b. Ebân b. Osman ve Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Nebât'ı “şeyh” olarak nitelendirerek onlar hakkında ta'dilde bulunduğu söylenebilir.<sup>116</sup>

e. *Kutibe anhu* (كتب عنه) , *Yuktebu hadisuhu* (يكتب حديثه): Adalet konusunda kusursuz olmakla beraber zabt yönüyle sıkıntılı râvileri niteleyen bu ta'dil lafzı, genellikle başka

<sup>103</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 1/10.

<sup>104</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, mukaddime; el-Irakî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglîka min Kitabi İbni's-Salâh*, 1/6.

<sup>105</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/9-11.

<sup>106</sup> Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 2/2/289-301.

<sup>107</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 261.

<sup>108</sup> Bk. Grafik-4

<sup>109</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 426.

<sup>110</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 225.

<sup>111</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 393.

<sup>112</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 224.

<sup>113</sup> Geniş bilgi için bk. Gül, “*Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri*”, 367-378.

<sup>114</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 1/10; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Mukaddime; Gül, “*Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri*”, 7-9.

<sup>115</sup> Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 2/277-288.

<sup>116</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 65; 93.

tabirlerle kullanılmakta ve kullanıldığı bağlam üzerine anlamlandırılmaktadır.<sup>117</sup> Örneğin mevzu veya metruk olduğunu bildirmek için “Yuktebu hadisuhu li'l-ma'rifeti ( يكتب حديثه ( للمعرفة) ”; zabtı araştırılması gerektiğini bildirmek için ise “yuktebu hadisuhu li'l-i'tibâr ( يكتب حديثه للاعتبار) ” tabiri kullanılmaktadır.<sup>118</sup> Sehâvî tarafından ta'dilin altıncı ve son mertebesi olarak ele alınan bu tabirin,<sup>119</sup> hadisi itibar için alınan râvi hakkında kullanılması konusunda muhaddisler hem fikirdir.<sup>120</sup> *Cezvetü'l-muktebis* adlı eseri bağlamında Muhammed b. Fütûh'un da ricâl değerlendirmelerinde mevzu bahis kavramı kullandığı görülmektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bilinenin dışında farklı bir manada kullanmıştır. Nitekim Humeydî, hadis ve fıkıh ilimlerinde üstün meziyetlere sahip olan Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî'yi güzel niteliklerle överken aynı zamanda onun için “kutibe anhu ( كتب عنه) ” tabirini kullanmaktadır. Kavramın bağlamına bakıldığında Humeydî'nin söz konusu lafzın “kane ezbetü'n-nâsi li kutubihi ( كان اضبط الناس لكتبه) ” ifadesiyle beraber kullandığı görülmektedir.<sup>121</sup> Bağlamıyla değerlendirilen bu kullanım, hadis münekkitlerinin aksine ta'dilin üst mertebelerine çıktığı söylenebilir.

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin kullandığı ta'dil lafızları ve bağlamları dikkate alındığında genel itibarı ile ricâl âlimleri arasında kabul gören bir yöntem izlediği tespit edilmiştir. Onun kullanmayı tercih ettiği ta'dil ifadeleri arasında bir sınıflandırma yapılmaya çalışılırsa ilk iki kısım lafızlarının rivayeti makbul ve hüccet olan râviler, geri kalan üç kısmı ise rivayetleri araştırılmak suretiyle alınabilecek râviler için kullandığı söylenebilir. Kullandığı lafızların sıklığı ise grafikte belirtilen şekildedir.

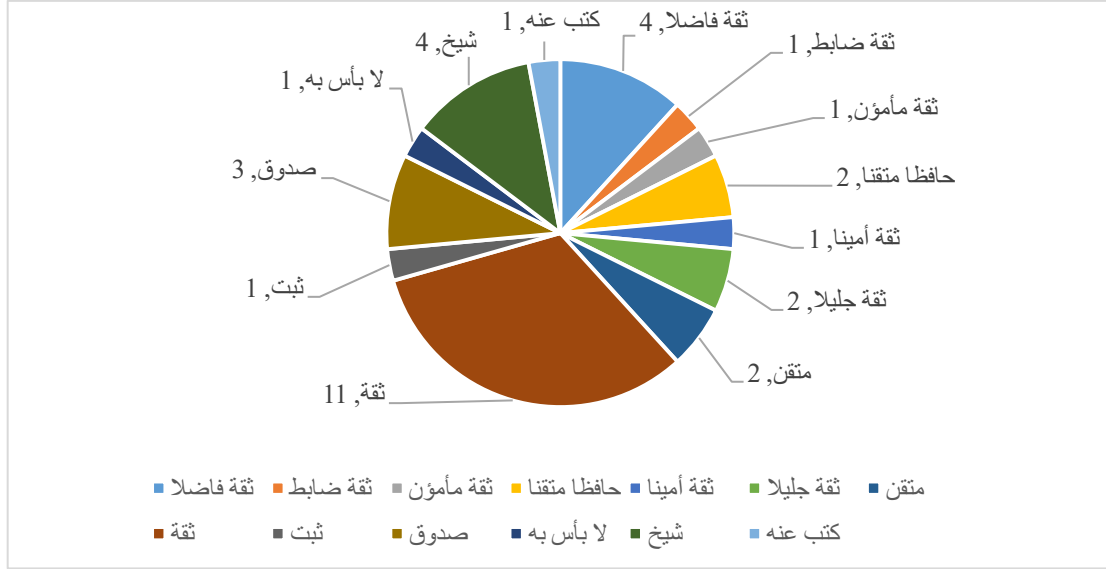
<sup>117</sup> Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*, 122.

<sup>118</sup> Geniş bilgi için bk. Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*, 119-122.

<sup>119</sup> Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 2/277-288.

<sup>120</sup> Gül, “*Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri*”, 370-378.

<sup>121</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 187.

Şekil-4. Humeydî'nin *Cezvetü'l-Muktebis* Adlı Eserinde Kullandığı Ta'dil Lafızlarının Dağılımı

### 3.2.3. Kullandığı Şartlı Cerh ve Ta'dil Lafızları ve Delaletleri

Ricâl ilminde dikkate değer diğer bir husus ise râvi ile ilgili cerh ve ta'dilin herhangi bir şarta bağlı olup olmadığının tespitidir.<sup>122</sup> İlk dönemlerden itibaren bir râvi hakkındaki cerh ve ta'dilin hoca-talebe ilişkisi, zaman, mekân, rivayet konusu, rivayet lafızları ve rivayet kaynağı gibi bir takım unsurla şartlı hale getirilmesinin yapıldığı görülmektedir.<sup>123</sup> Hadis münekkitlerinden Ebü'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081), İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ve Sehâvî'nin bu konuyu irdeledikleri bilinmektedir.<sup>124</sup> Nitekim Bâcî, cerh ve ta'dilin şarta bağlanmasını kastederek muaddil ve cârihin kullandığı lafızları buldukları ortama veya kendilerine yöneltilen sorulara göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>125</sup> Aynı şekilde Sehâvî de bu konuya temas ederek aslında cerh ve ta'dil açısından orta hale sahip bir râvinin sika râvi ile mukayesesinde zayıf olarak değerlendirilebileceğinin altını çizmektedir.<sup>126</sup> Bu nedenle de cerh ve ta'dil için kullanılan lafızların bağlamları önemlidir. Ricâl âlimlerince sıkça kullanılan şartlı cerh ve ta'dil Muhammed b. Fütûh el-Humeydî tarafından da *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde râvi

<sup>122</sup> Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 162; Fikret Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi(Şartlı Cerh ve Ta'dil)* (İstanbul: Nida Yayınları, 2021), 25.

<sup>123</sup> M. Emin Aşıkutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 51.

<sup>124</sup> Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi(Şartlı Cerh ve Ta'dil)*, 30.

<sup>125</sup> Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buḥârî fi'l-Câmi'i's-saḥîḥ* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye,2010), 1/283-284; Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 162.

<sup>126</sup> Sehâvî, *Fethü'l-Muḡis*, 1/374-375; Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, 162.

değerlendirmelerinde kullanılmıştır. Humeydî'nin kullandığı şartlı cerh ve ta'dil lafızları zikredilen unsurlar bağlamında şu şekilde sıralamak mümkündür:

*a. Belli kişilerle sınırlı olan şartlı cerh ve ta'dil:* Râvilerin, hadis aldıkları hocaların rivayetlerini öğrenme, muhafaza etme ve sonraki nesle aktarma beceri ve başarıları aynı olmamıştır. Bu nedenle hocasından aldığı hadisi nakledeceği vakte kadar sağlam bir şekilde koruyabilen ile bunları muhafaza edemeyen râvilerin hoca talebe ilişkisi çerçevesinde ta'dil veya cerh edildikleri görülmektedir. Örneğin Humeydî'nin kırk sene boyunca Mâlik b. Enes'in hadis meclislerine iştirak ettiği için Ebû Muhammed Abdullah b. Nâfi' es-Sâîğ el-Mahzûmî'yi (ö. 206/822), "Mâlik b. Enes özelinde insanların en sağlamıdır (أثبت الناس في مالك بن أنس)"<sup>127</sup> şeklinde hoca talebe ilişkisi bağlamında şartlı ta'dil ettiği tespit edilmiştir. Aynı şekilde Mâlik b. Enes'e olan yakınlığı nedeniyle Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî (ö. 197/813) "Mâlik'in özelinde insanların en sebt olan İbn Vehbtir (أثبت الناس في مالك ابن وهب)" şeklinde şartlı ta'dilde bulunmuştur.<sup>128</sup> Ebû'l-Velid el-Bâcî'ye yakınlığı ve ondan çok hadis naklettiği için onun özelinde Saîd b. Seyyid'i;<sup>129</sup> Münzir b. Saîd el-Bellûtî'ye yakınlığı ve onunla ilgili meselelerde uzmanlaştığı için de Münzir b. Saîd özelinde Ahmed b. Kasım b. Abdurrahman'ı ta'dil etmiştir.<sup>130</sup>

*b. Kitap veya nüshalarla sınırlı olan şartlı cerh ve ta'dil:* Hadis münekkitleri bazı râvilerin rivayetlerinin kabul veya reddini, kitaptan veya ezberden rivayet etme şartına bağlamışlardır. Örneğin Ebû Zür'a, Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî'yi (ö. 186/802) ezberi kötü olduğu için hafızasından naklettiği hadislerde cerh etmiş, yazılı nüshadan yaptığı rivayetlerde ise tevsik etmiştir.<sup>131</sup> Bu yöntem Muhammed b. Fütûh el-Humeydî tarafından da *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde tatbik edilmiştir. Nitekim Humeydî de İbn Ebî Kerâmîd olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Said<sup>132</sup> ve İbn Bâcî olarak bilinen Ebû Ömer Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Ali<sup>133</sup> için "kitaplarından yaptığı nakillerde insanların zabtı en sağlam olanıdır (كان من أصيب الناس لكتبه)" şeklinde değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. İsmail b. Muvassil b. İsmail b. Abdullah b. Sülayman b. Dâvûd b. Nâfi' el-Yahsûbî için "Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Yezîd el-Mısrî > Ebî'l-Feth b. Mesrûr > İbn Yunus tarikiyle sema ettiği nüshasında mutkindir (متقن في نسخته المسموعة من أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن ابن أبي يزيد المصري، عن أبي الفتح بن (مسرور، عن ابن يونس)"<sup>134</sup> Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbihî b. Habîb b. Hudayr

<sup>127</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 131.

<sup>128</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 393.

<sup>129</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 331.

<sup>130</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 201.

<sup>131</sup> Aşikkutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", 57.

<sup>132</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 64.

<sup>133</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 187.

<sup>134</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 235.

b. Sâlim için ise “yazısı hüccettir (خطه حجة)” minvalinde değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>135</sup>

c. *Konu veya rivayetin durumu şartına bağlı olarak yapılan şartlı cerh ve ta'dil*: Ricâl âlimleri, şartlı cerh ve ta'dilde râvilerin ihtisas alanlarını veya rivayet ettikleri hadislerin konularını da dikkate almaktadırlar. Zira naklettikleri hadislerin dinin temel konularından olup olmadıklarına dikkat ettikleri gibi rivayetin meşhur veya ferd olmasına bağlı da değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin, Yahya b. Mâin, Musâ b. Ubâde'den (ö. 253/770) yalnızca rekâik; Ziyâd el-Bekkâi'den ise (ö. 183/799) sadece meğâzî konularında hadis alınabileceğini belirtmiştir.<sup>136</sup> Aynı şekilde Tirmizî'nin (ö. 279/892) “kizb ile itham edilen veya kesretü'l-gaflet olan ravînin teferrüd ederek naklettiği hadis ile ihticâc edilmez”<sup>137</sup> sözünü İbn Receb şu şekilde yorumlamıştır: “Tirmizî'nin maksadı, böyle bir kimsenin hadisi ile dini hükümlerde ve ilmi konularda ihticac edilemeyeceğidir. Eğer böyle ravilerin hadisleri rekaik ve terğib-terhib ile ilgili ise, İbn Mehdi ve Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu pek çok hadis âlimi, bu konularda zayıf ravilerden hadis rivayet etmeye ruhsat vermişlerdir.”<sup>138</sup> İbn Receb'in bu açıklamasından da hareketle bahsi geçen hasletlere sahip ravîlerin belli bazı konularda rivayetlerinin alınabileceği söylenebilir. Şartlı cerh ve ta'dilin diğer kısımlarında olduğu gibi Humeydî az da olsa eserinde bu yöntemi de kullanmıştır. Humeydî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Mukrî için “Meşhur rivayetlerde sikadır (ثقة في الرواية مشهوراً)”<sup>139</sup> değerlendirmesini yapmış ve sadece meşhur rivayetleri naklettiğinde râviyi sika olarak kabul etmiştir.

Bu örneklerden yola çıkarak Humeydî'nin rical değerlendirmelerinde -kullandığı yöneme binaen- nisbî cerh ve tadile başvurduğu söylenebilir. Kullandığı şartlı cerh ve ta'dil lafızlarının sıklığı grafikteki gibidir.

<sup>135</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 152.

<sup>136</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin Itr (Dârü'l-melâh, ts.), 75-76; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/474; 10/358; Aşikkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, 56.

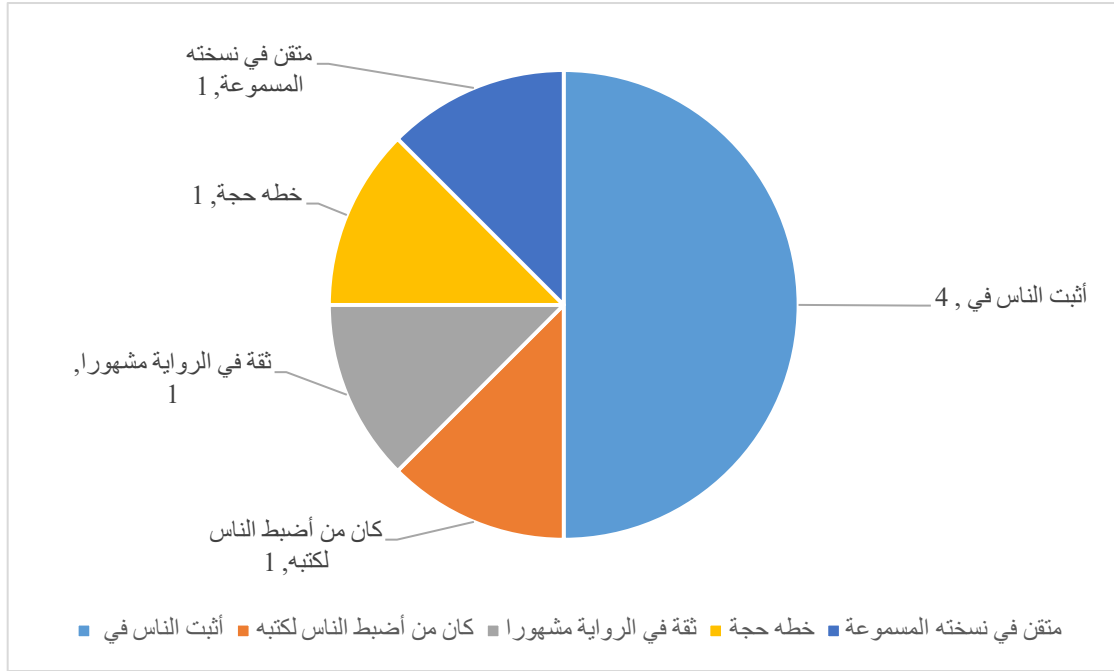
<sup>137</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 75-76.

<sup>138</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 75-76; ayrıca bk. Aşikkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, 56.

<sup>139</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 166.



Şekil- 5. Humeydî'nin *Cezvetü'l-Muktebis* Adlı Eserinde Kullandığı Şartlı Cerh ve Ta'dil Lafızlarının Dağılımı



### 3.2.4. Ricâl Hakkındaki Bilgi Kaynakları

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* adlı eserinde ricâl değerlendirmelerinde bulunurken tabii olarak çağdaşı veya kendisinden önce yaşamış olan birçok hadis münekkidin yaklaşımlarından da faydalanmıştır. Humeydî'nin, eserini oluştururken istifade ettiği ricâl âlimlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî b. Hassân el-Basrî el-Anberî (ö. 198/813-14)<sup>140</sup>
2. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)<sup>141</sup>
3. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî (ö. 233/848)<sup>142</sup>
4. Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî (ö. 234/848-49)<sup>143</sup>
5. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855)<sup>144</sup>

<sup>140</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 503.

<sup>141</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 503.

<sup>142</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 503.

<sup>143</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 294, 503.

<sup>144</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 501.

6. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870)<sup>145</sup>
7. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915)<sup>146</sup>
8. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923)<sup>147</sup>
9. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (ö. 311/923)<sup>148</sup>
10. Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadeffî el-Mısrî (ö. 347/958)<sup>149</sup>
11. Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö. 365/976)<sup>150</sup>
12. Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018)<sup>151</sup>
13. Ebü'l-Velîd İbnü's-Saffâr Yûnus b. Abdillâh b. Muhammed b. Mugîs el-Kurtubî (ö. 429/1038)<sup>152</sup>
14. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064)<sup>153</sup>
15. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071)<sup>154</sup>
16. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071)<sup>155</sup>
17. Ebü'l-Kâsım Yahyâ b. Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Hadramî İbnü't-Tahhân (ö. ??)<sup>156</sup>
18. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Âbidî (ö.???)<sup>157</sup>
19. Ebû Salih Muhammed b. Hafs (ö. ??)<sup>158</sup>
20. Ahmed b. Muhammed b. İsâ (ö. ??)<sup>159</sup>

<sup>145</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 293, 503.

<sup>146</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 224.

<sup>147</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 503.

<sup>148</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 501.

<sup>149</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 344, 350.

<sup>150</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 503.

<sup>151</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 466.

<sup>152</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 364.

<sup>153</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 349, 352, 369.

<sup>154</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 361.

<sup>155</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 468, 535.

<sup>156</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 467.

<sup>157</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 382.

<sup>158</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 502.

<sup>159</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 502.

21. Ebû Zekeriyya Abdurrahim b. Ahmed el-Buhârî (ö. ??)<sup>160</sup>

22. Ebû Muhammed el-Kaysî el-Hafsunî (ö. ??)<sup>161</sup>

Verilen listede de görüldüğü gibi Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, erken dönemlerden itibaren ricâl ilminde söz sahibi olan birçok hadis münekkidin bilgisinden faydalanmıştır. Ancak tabii olarak ismi zikredilen münekkitlerin tamamından aynı oranda faydalanmamıştır. Bu doğrultuda İbn Yûnus es-Sadeî, İbn Hazm ez-Zâhirî ve İbn Abdülber en-Nemerî isimleri ön plana çıkmaktadır. Özellikle İbn Hazm ve İbn Abdülber'e talebelik yapmış olması hasebiyle onlardan daha çok faydalandığı söylenebilir.

Ricâl ilminde yetkin olan Humeydî'nin özgün yaklaşımları da göz ardı edilmemelidir. Humeydî faydalandığı kişilerden olduğu gibi bilgiler aktarmamakta, hatta yer yer de onlardan aldığı bilgileri analiz ederek hataya düşmeyi engellemektedir. Örneğin Tâbiînden Haneş b. Abdullah'ın biyografisine yer verirken Buhârî'den faydalanmıştır. Ancak Buhârî'den iktibas yaptıktan sonra onun Haneş b. Abdullah'ı Haneş b. Ali ile karıştırdığını, farklı kişiler olmalarına rağmen aynı kişi olarak zikrettiğini söylemekte ve konuya açıklık getirmektedir.<sup>162</sup> Diğer bir örnekte Humeydî, Ahmed b. Hanbel ve Hatîb el-Bağdâdî'nin Zeyd b. Hubâb b. Reyyân hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Onların Zeyd hakkındaki görüşlerini iktibas ettikten sonra yaklaşımlarını analiz etmekte ve gerekli açıklamaları yapmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in "Zeyd b. Hubâb'ın Muâviye b. Salih'ten Endülüs'te hadis almıştır" sözüne itiraz ederek onu bu konuda vehm etmekle suçlamaktadır. Hatîb el-Bağdâdî ise Ahmed b. Hanbel'in aksine Zeyd'in Muâviye b. Salih'ten hadis dinlemesinin Mekke'de gerçekleştiğini söylemektedir. Bu iki yaklaşımı değerlendiren Humeydî, Hatîb el-Bağdâdî'yi kesin bir delili olmaksızın Ahmed b. Hanbel'i vehm ile tenkit ettiğini ve bu tenkidinde haksız olduğunu söylemektedir. Ona göre el-Bağdâdî'nin kendisi de zanna dayanarak Zeyd'in Muâviye'den hadis dinlemesinin Mekke'de gerçekleştiğini söylemektedir. Bununla beraber Zeyd'in Endülüs'e gitmesi ve Endülüs'te Muâviye b. Salih'ten hadis almasında herhangi bir engel görülmediğini ve bunun ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmektedir.<sup>163</sup>

Humeydî bazı râvilerin vefat tarihleriyle ilgili de âlimlerin ihtilaflarına değinmekte ve gerekli müdahaleleri yapmaktadır. Örneğin, Ubâde b. Abdullah'ın biyografisine yer verirken İbn Hazm'ın söz konusu kişinin H. 421 yılının Sefer ayında sağ olduğunu ve ondan şiir naklettiğini söylediği; Ebû Âmir b. Şuheyd'in ise Ubâde b. Abdullah'ın H. 419 yılının Şevvâl ayında vefat ettiği bilgisinden faydalanmıştır. Birbiriyle çelişen bu iki bilgiyi analiz eden Humeydî, ikisinden birinde vehm olduğunu söylemekte ise de tarih bilgisi daha güçlü

<sup>160</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 559.

<sup>161</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 370.

<sup>162</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 293-294.

<sup>163</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 315-316.

olan İbn Hazm'ın yaklaşımının daha isabetli olabileceğinin altını çizmektedir.<sup>164</sup> Humeydî, Muâviye b. Salih'in de vefat tarihindeki ihtilaflara değinmiştir. Zira Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl Muâviye'nin H. 168 yılında hacca gittiğini; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İsâ ise Muâviye'nin H. 158 yılında vefat ettiğini nakletmektedir. Bu iki çelişkili bilgiyi analiz eden Humeydî, bunlardan birisinin kesinlikle hatalı olduğunu ifade etmektedir. Ancak buna rağmen doğrudan Endülüslü kimselerden bununla alakalı bilgiler nakledilmediği için hangisinin isabetli olduğuna karar veremediğini söylemektedir.<sup>165</sup>

## SONUÇ

H. 1. asrın son çeyreği itibarı ile meydana gelen siyasî, dini ve kültürel gelişmeler doğrudan hadislerle de sirayet etmiş, tabii olarak İslâm âlimlerini hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etme gayreti içine sokmuştur. Hadislerin sahihini sahih olmayandan ayırma çabası râvi tenkit kriterlerinin de oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şu'be b. Haccâc ile birlikte bir sisteme bürünen ricâl tenkidi ilmi, müstakil eserlerin yazılmasıyla H. 3. asırda zirveye çıkmıştır.

Râvilerin kimliklerini ve güvenilirliklerini tespit etmeyi hedefleyen ricâl eserleri günümüze kadar intikal etmişlerdir. Bu konuda telif edilen çalışmalar İbn Ebû Hâtûm'ın *el-Cerh ve ta'dil* adlı eseri gibi genel nitelikte olabildiği gibi İbn Hibbân'ın *Kitâbu's-sikât* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserleri gibi hususî konu, bölge veya kimseler hakkında da olabilmektedir. Hususî bir bölgenin ricâlî ele alan çalışmalardan biri de H. 5. asırda yaşayan Endülüslü hadis âlimi Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin *Cezvetü'l-muktebis* isimli eseridir. Endülüs ricâlî tanıtın söz konusu eserinin birinci kısmında Endülüs siyasî tarihine yer veren Humeydî, daha sonra Endülüslü olan veya farklı nedenlerden ötürü Endülüs'e gelen muhaddis, fâkih, şair, edip ve dilcilerden üçü kadın olmak üzere 988 kişinin biyografisine yer vermiştir. Eserinde alfabetik sırayı dikkate alan Humeydî, Hz. Peygamber'e saygı göstergesi gayesiyle Ahmed ve Muhammed isimlerine öncelik vererek metodu bağlamında bir istisna yapmıştır. Ancak bu gibi metodik istisnalar erken dönemden itibaren telif edilen birçok eserde de farklı şekilde kendini göstermiştir.

Humeydî, konu edindiği kişilerin kimliklerinin tespiti bağlamında neseplerinin yanı sıra yaşadıkları veya doğdukları beldelerine, hocalarına, talebelerine, ilmi seyahatlerine, eserlerine, şiirlerine ve müntesib oldukları fikhî mezheplerine değinmektedir. Humeydî bu bilgilerin yanında şahısların öne çıkan ilmi yetkinliklerine de belirtmektedir. O, söz konusu eserinde az da olsa cerh ve ta'dilde de bulunmaktadır. Yaptığı râvi değerlendirmeleri dikkate alındığında eserinin tipik bir cerh ve ta'dil çalışmasını anımsatmadığı görülmektedir. Buna karşın râvi değerlendirmelerinde münkerü'l-hadis, mechul, lâ yu'ref, idhâlu hadis in fi hadis gibi cerh; sikatün sebtün, sikatün, saduk, lâ be'se bihi, şeyhun, kutibe

<sup>164</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 424-425.

<sup>165</sup> el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 502.

anhu gibi ta'dil lafızları kullanmıştır. Humeydî'nin kullandığı cerh ve ta'dil lafızlarının bağlamları dikkate alındığında kendinden önceki ricâl âlimlerinkinden farklı bir manada kullanmadığı görülmektedir. Humeydî, ricâl değerlendirmelerinde bulunurken râvilerin cerhini veya ta'dilini belli şartlara bağladığı da tespit edilmiştir. Nitekim o, bazı râvileri belli hocalardan yaptığı nakiller özelinde sika veya zayıf olarak nitelendirmiştir. Bazı râvileri ise yazılı nüshalardan hadis rivayet ettiği sürece sika ezberinden yaptığında ise zayıf kabul etmiştir. Aynı şekilde bazı râvileri ise tek başına rivayet ettikleri hadislerde zayıf; meşhur veya yaygın olarak bilinen hadislerin rivayetinde sika olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Humeydî, hem kendi döneminin hem de erken dönem cerh ve ta'dil âlimlerin ricâl bilgisinden faydalanmıştır. Yeri geldiğinde onlardan alıntı yapmaktan geri durmayan Humeydî, kendisiyle çeliştiklerinde iradesini ortaya koymaktadır. Ayrıca râviler hakkında kendisine ulaşan ihtilafı bilgileri de analiz etmekte şayet bir sonuca varmış ise kendi kanaatini bildirmektedir. O, söz konusu eserindeki özgün yaklaşımlarıyla kendisinden sonraki ricâl âlimlerin iltifatına mazhar olmuştur. Bu yönüyle kendisinden Endülüs ricâli ile ilgili birçok iktibas da yapılmıştır.

## KAYNAKÇA

- Aşıkkutlu, M. Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (2001), 49-80.
- Aşıkkutlu, M. Emin. Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977.
- Aydınlı, Abdullah. Hadis İstılahları Sözlüğü. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Babanzâde, Ahmed Naim. Hadis Usûlü ve İstılahları. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. et-Ta'dil ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye,2010
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye. Dımaşk: Muessesetü'r-risâle en-nâşirûn, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, et-Târîhu'l-kebir. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1477.
- Çakan, İsmail Lütfü. Hadis Edebiyatı. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Zeyil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/339-342. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Engin, Sezai. "Megâni'l-ahyâr fi şer-i esâm ricâli meâni'l-âsâr' İsimli Eseri Bağlamında Aynî'nin Ricâl Tenkidi ve Edebiyatındaki Yeri". Uluslararası Bedreddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı. 231-254. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Eren, Mehmet. "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları - II". Dini Araştırmalar Dergisi 3/7 (ts.), 53-82.
- Gül, Recep Emin. "Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil Mertebeleri". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2015), 362-386.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah. Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf - Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Darü'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2008.
- İrakî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin. et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglıka min Kitabi İbni's-Salâh. Mısır: Daru İbn Affân, 2011.
- İrâkî, Zeyneddin Abdurrahim b. Husayn. et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimetu İbn Salah. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. el-Kâmil fi du'afâ'ir'-ricâl. Beyrut: Benâyetü'l-merkeziyye, 1998.
- İbn Beşküval, Ebû'l-Kâsım Halef b Abdülmelik b. Mesud. Kitabü's-Sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelüs. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Mısri, 1989.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. el-Cerh ve't-Ta'dil. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1953.

- İbn Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. el-Kâmil fi't-Târih. thk. Abdullah Kâdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî. Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs. Kahire: Mektebetu hancî, 1988
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. en-Nüket ala kitâbi İbnu's-Salah. thk. Rebi' b. Hadi Umeyr. Riyad: Dâru'r-Raye, 1988.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Nüzhetü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 1990.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Tehzîbü't-Tehzîb. Darü'l-fiker, 1404.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. Lisânü'l-Mizan. Beyrut: Müessesetü'l-a'lamî, 1986.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed. Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman. Beyrut: Dâru's-sadr, 1978.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. Şerhu İleli't-Tirmizî. thk. Nureddin Itr. Dâru'l-melâh, ts.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî. Ulûmü'l-hadîs. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-fiker, 1986.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadeî el-Mısrî, Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Köktaş, Yavuz - Kurt, İsmail. "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu". Turkish Studies 14/4 (2019), 713-725.
- Kuzudişli, Bekir. Hadis Tarihi. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Martı, Huriye. "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi". Hadis. ed. Zişan Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Özaydın, Abdülkerim. "Cezvetü'l-Muktebis". 7/516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Özçelik, Fikret. Rivayet Bağlamında Ravî Tenkidi (Şartlı Cerh ve Ta'dil). İstanbul: Nida yayınevi, 2021.
- Özçelik, Fikret. Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtim Örneği-. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Polat, Salahattin. "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1985), 221-248.
- Polat, Salahattin. Hadis Araştırmaları -tarih-usul- tenkid -yorum. Kayseri: Kimlik Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. el-Vâfi bi'l-Vefeyât. Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. el-Ensâb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1. Basım, 1988

- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irakî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1405.
- Uyanık, Neslihan. Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Tefsîru garîbi mâ fi's-sahîhayn Adlı Eseri. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.
- Yücel, Ahmet. "Cehâletü'r-Râvi ve İlgili Terimler". İlam Araştırma Dergisi 1/2 (1996), 145-160.
- Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13-14-15 (1997 1995), 199-210.
- Yücel, Ahmet. Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Yıldız, Fatma. Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. thk. Şuayb el-Arnâvut. Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. Mîzânü'l-İ'tidâl. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Darü'l-ma'rife, t.y.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. el-Muğnî fi'd-du'afâ. Katar: İdâretu ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, 198.
- Zirikli, Hayreddin. el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1984.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 570-592

**RÜKÂNE B. ABDİYEZİD: HAYATI, RİVAYETLERİ VE HZ. PEYGAMBER İLE GÜREŞ  
OLAYININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Rukana b. Abdiyezid: His Life, Narrations, and the Evaluation of the  
Wrestling Event with the Prophet**

**Aşur AKYOL**

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Başiskele Müftülüğü,

asurakyol2304@hotmail.com orcid: 0000-0001-9211-5777

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 22.10.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 02.12.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa / Pages:** 570-592

**Atıf / Cite as:** Akyol, Aşur. "Rükâne b. Abdiyezîd: Hayatı, Rivayetleri Ve Hz. Peygamber İle Güreş Olayının Değerlendirilmesi" (Rukana b. Abdiyezid: His Life, Narrations, and the Evaluation of the Wrestling Event with the Prophet). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 570-592. DOI: 10.17859/pauifd.1571576

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 570-592*

## **RÜKÂNE B. ABDİYEZİD: HAYATI, RİVAYETLERİ VE HZ. PEYGAMBER İLE GÜREŞ OLAYININ DEĞERLENDİRİLMESİ\***

Aşur AKYOL\*\*

### **Öz**

Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Kureyş'in güçlü pehlivanlarından Rükâne b. Abdiyezîd arasındaki güreş, İslam'ın tebliğ sürecinde önemli bir olaydır. Rivayetlere göre, Bathâ vadisinde gerçekleşen bu güreş sırasında Hz. Peygamber, Rükâne'yi üç kez yenmesine rağmen, Rükâne hemen İslam'ı kabul etmemiştir. Güreşten sonra Hz. Peygamber'in bir ağacı ikiye ayırarak eski haline getirmesi mucizesine de tanık olmasına rağmen, Rükâne bunu sihir olarak değerlendirmiştir. Rükâne'nin İslam'ı kabul edişi Mekke'nin fethi sonrası gerçekleşmiştir. Bu olay, Hz. Peygamber'in tebliğde fiziki güç ve mucizeleri kullanarak farklı yöntemler benimsediğini göstermektedir. Rükâne'nin İslam'ı kabul süreci ve bu olay, erken dönem İslam kaynaklarında sıklıkla yer almış olup, Mekke toplumunun İslam'a geçişte yaşadığı toplumsal değişimleri yansıtmaya açısından önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Rükâne b. Abdiyezîd, Hadis, Sahabe, Güreş.

### **Rukana b. Abdiyezid: His Life, Narrations, and the Evaluation of the Wrestling Event with the Prophet**

#### **Abstract**

The wrestling match between Prophet Muhammad (peace be upon him) and Rukana b. Abdiyazid, a renowned wrestler of the Quraysh, holds significance in the early spread of Islam. According to narrations, this match occurred in the Batha Valley, where the Prophet defeated Rukana three times, yet Rukana did not immediately embrace Islam. Even after witnessing the Prophet's miracle of splitting and rejoining a tree, Rukana dismissed it as sorcery. His conversion only took place after the conquest of Mecca. This event illustrates how the Prophet used both physical strength and miracles in his efforts to spread Islam. The story of Rukana's eventual acceptance of Islam appears frequently in early sources, symbolizing the cultural transformations Meccan society underwent during its transition to Islam.

**Keywords:** Prophet Muhammad, Rukana b. Abd Yazid, Hadith, Companion, Wrestling.

#### **Structured Abstract**

This study examines the narrations surrounding the wrestling match between Prophet Muhammad and Rukana, one of the prominent figures during the early Islamic period. It focuses on the life of Rukana and the significance of this event in the context of early Islamic society. The wrestling match between the Prophet and Rukana is highlighted as a critical incident that sheds light on the societal and cultural dynamics of early Islam, with attention drawn to its role in the spread of the religion.

In the section dedicated to Rukana's Life, the study explores Rukana's genealogy, family background, and his encounter with Islam in detail. As a figure renowned for his

\* Yazar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Başiskele Müftülüğü, asurakyol2304@hotmail.com orcid: 0000-0001-9211-5777

physical strength and honor, Rukana's interactions with the Prophet are linked to the broader Arab concepts of physical power and bravery. His wrestling match with the Prophet serves as a cultural reference point in a society that highly valued physical prowess.

The section titled Rukana and His Family delves into the details of Rukana's family lineage, highlighting his status as a member of the powerful Quraysh tribe. The study emphasizes Rukana's familial ties to Prophet Muhammad and notes his fame as a wrestler. Further details are provided about his mother, siblings, and marriages, with a discussion of the various sources offering differing accounts of these relationships.

In the Conversion to Islam and Settlement in Medina section, the focus shifts to Rukana's conversion to Islam and how his wrestling match with the Prophet played a role in this process. According to the narrations, Rukana initially hesitated to accept Islam but was eventually convinced of the Prophet's divine assistance after witnessing the extraordinary events during their match. Following the conquest of Mecca, Rukana's decision to embrace Islam and settle in Medina, where the Prophet provided him with grain aid, offers insights into the structure of early Islamic society and the values of mutual support within the community.

The chapter on Rukana's Death reviews various accounts regarding the date of his death, emphasizing the challenges of establishing a reliable timeline. Different sources suggest that he may have passed away either during the caliphate of Muawiya or under the rule of Uthman.

In the section titled The Wrestling Match between the Prophet and Rukana, the study examines the details of this encounter. Although Rukana lost the match, he did not immediately accept Islam. However, over time, the miracles he witnessed and the Prophet's integrity influenced him to become a Muslim. The event's significance is underscored in relation to Islamic history and culture.

The wrestling match between Prophet Muhammad and Rukana holds substantial importance for understanding the social and cultural dynamics of early Islam. Rukana, a figure known for his unmatched wrestling abilities and physical strength, began to show interest in Islam following this encounter with the Prophet during a time when concepts of courage and strength were deeply embedded in Arab society. The miraculous elements witnessed during the match played a crucial role in Rukana's eventual conversion.

Rukana's family ties to the Prophet and his position within the Quraysh tribe further highlight his significance in Islamic history. His conversion to Islam, as a respected and physically powerful individual, contributed to the religion's legitimacy in the eyes of Arab society. His life and experiences also provide valuable insights into the themes of solidarity, generosity, and unity that characterized early Islamic communities.

The study concludes by analyzing the hadiths attributed to Rukana. The narrations, transmitted through various channels and chains of transmission, focus primarily on his interactions with the Prophet. These include the wrestling match, his conversion to Islam, and the legal ruling regarding his divorce case involving the "triple talaq" (threefold divorce). However, the study also highlights the weaknesses in the chains of transmission for these hadiths, including unreliable narrators and missing links. While the narrations are included in collections by prominent scholars such as Ibn Ishaq, Ma'mar ibn Rashid, and Abu Dawud, they are often critiqued due to their weak chains of transmission.

## GİRİŞ

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in hayatını anlatan hadis ve sîre kaynakları hem dini hem de tarihsel açıdan zengin bir içeriğe sahiptir. Bu kaynaklarda yer alan birçok olay, İslam'ın ilk dönemlerindeki toplumsal, siyasi ve dini dinamikleri anlamak için önemli birer anahtardır. Hadis ve sîre literatürü, Hz. Peygamber'in hayatındaki olayları kronolojik bir biçimde aktarırken, aynı zamanda İslam toplumunun sosyo-kültürel yapısını da gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede, özellikle Hz. Peygamber'in güreş müsabakaları gibi fiziksel faaliyetlere dair rivayetler, onun bireysel özellikleri ve toplumsal etkisi hakkında fikir vermektedir.

Bu makalede, Rükâne b. Abdüyezîd ile Hz. Peygamber arasındaki güreş müsabakası ekseninde rivayetler değerlendirilecektir. Bu konu, bir kısım hadis kaynaklarında<sup>1</sup> ve sîre literatüründe geniş bir yer tutmaktadır. Örneğin, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in Rükâne ile olan güreşi, onun peygamberliğini göstermek amacıyla yaptığı bir mücadele olarak aktarılmaktadır. Aynı şekilde İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında da bu olay detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca, İbn İshâk'ın, (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk* adlı eserinde de bu rivayetlere yer verilmiş, Hz. Peygamber'in olağanüstü bedensel gücüne dair yorumlar yapılmıştır. Konuyu ele alan rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'in peygamberliğinin Mekke toplumu içerisinde şüyu bulmaya başladığı zaman, döneminde iri yapılı, güçlü kuvvetli, güreşteki pehlivanlığı ile maruf Kureyşli Rükâne b. Abdiyezîd ile Mekke'nin Bathâ vadisinde karşılaşmış onu İslam'a davet etmiş, "Seni güreşte yenersen Müslüman olur musun" diye de güreş yapma teklifinde bulunmuştur. Yapılan güreşte, Hz. Peygamber olağanüstü bir güreşle İslam'ı üç defa yenmiş ve ne olduğunu anlayamayan, elinin kolunun bağlandığını ifade eden Rükâne, ortada olağanüstü bir durum olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır.

Rükâne b. Abdiyezîd'in Hz. Peygamber ile güreş müsabakalarının incelenmesi bu çalışma, Arap toplumunun o dönemdeki sosyal yapısının anlaşılması açısından ilgili literatüre önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Güreş, o dönemde cesaret ve güç gösterisi olarak büyük bir öneme sahipti ve Rükâne gibi pehlivanlar toplumda saygı gören figürlerdi. Rükâne b. Abdiyezîd ile Peygamber Efendimiz arasında gerçekleşen bu olay, İslam'ın yayılma sürecinde meydana gelen toplumsal dönüşümlerin önemli bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bu olayın derinlemesine incelenmesi, yalnızca Hz. Peygamber'in bedenî gücünü değil, aynı zamanda İslam'ın erken döneminde meydana gelen bireysel dönüşümleri de anlamamıza katkı sağlayacaktır. Rükâne'nin bu karşılaşmadan önceki hayatına, İslam ile olan ilişkisine ve İslam ile tanışma sürecine dair detaylara göz atmak bu bağlamda gereklidir. Şimdi, Rükâne'nin hayatını daha yakından ele alalım.

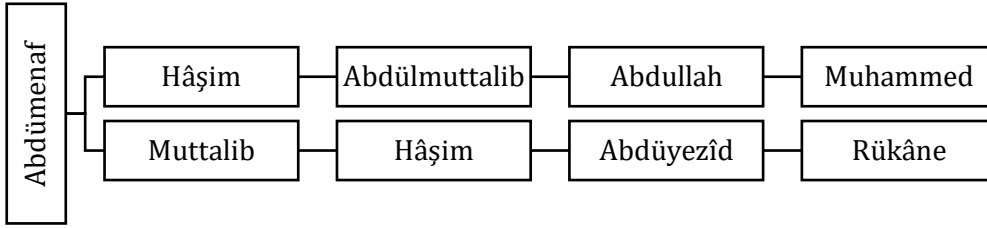
<sup>1</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Süneni Ebû Dâvûd*, "Libâs", 22; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996/1417), "Libâs", 42; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. 'Âdil Murşid, Ahmed Berhûm, Muhammed Kâmil Karâ Belî, Sa'îd el-Leḥḥâm (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2018/1439), 3/452; Ebû Ya'la Ahmed b. Alî b. el-Müḡennâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Sa'îd b. Muhammed es-Senârî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2013/1434), 3/5.

## 1. Rükâne'nin Hayatı

### 1.1. Rükâne b. Abdiyezîd ve Ailesi

Rükâne'nin ne zaman doğduğu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte Kureyş kabilesinden olduğu anlaşılmakta ve Hz. Peygamber ile şeceresi büyük dedeleri Abdümenâf'da birleşmektedir. Nesebi Muṭṭalibî'dir. Şeceresi, Rükâne b. Abdiyezîd b. Hâşim b. el-Muṭṭalib b. Abdimenâf b. Kuşây b. Kilâb b. Mürre el-Kureyşî el-Muṭṭalibî şeklinde verilmiştir. Babası Abdüyezîd'e, "el-Mahḍ" denirdi. Bu lakap, Abdüyezîd'in annesi Şifâ bnt. Hâşim b. Abdimenâf'ın, Kureyş'in önemli ailelerinden birine mensup olmasından ve erdemli özellikleriyle tanınmasından kaynaklanmaktadır. Annesi, Benî Leys kabilesinden el-'Acile bnt. el-'Aclân b. el-Beyyâ'dır.<sup>2</sup> Ḥayyât'ın (ö. 240) *et-Ṭabaḳât*'ında annesinin ümmüveled olduğu geçmekle beraber Ḥuzâ'a kabilesine mensup olan Eslem'in Benî Efşâ kolundan olduğu da ifade edilmiştir. Ancak diğer kaynaklarda bu konuya dair bir bilgiye rastlanmamıştır.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber ve Rükâne'nin soy ağacını şema halinde şöyle gösterebiliriz:



Yukarıda sunulan soy ağacından da anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber ile Rükâne, aynı kuşakta yer almaktadırlar. Ancak bu durum, onların aynı yaşta olduklarını göstermemektedir. Hz. Peygamber'in doğum ve ölüm tarihleri hakkında oldukça kesin bilgilere sahip olmamıza rağmen, Rükâne için aynı durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber ile Rükâne arasında geçen güreşe dair rivayetlerde, Rükâne'nin "Ey kardeşimin oğlu, senin haberin bana ulaşmıştır"<sup>4</sup> ifadesinden, onun Hz. Peygamber ile yaklaşık olarak yaşıt olduğu, hatta Hz. Peygamber'den yaşça büyük olabileceği sonucuna varılabilir. Bu hitabın altında yatan bir diğer sebep ise büyük dedeleri Muṭṭalib ile Hâşim'in kardeş olmalarıdır. Dolayısıyla, soy ağaçlarının karşılaştırılması

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 2001/1421), 6/44; Ebû 'Amr Ḥalîfe b. Ḥayyât b. Ḥalîfe eş-Şeybânî el-Uşfurî el-Basrî, *Kitâbü't-Ṭabaḳât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982/1414), 37; Ebû Ömer, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Kahire, Mektebetü Nehḍeti Mısır, 1960/1380), 2/507; İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu'avvaz - 'Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016/ 1437), 2/294; Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmecûd - Alî Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415), 3/413, 414.

<sup>3</sup> Ḥalîfe b. Ḥayyât, *Ṭabaḳât*, 37.

<sup>4</sup> İbn Ḥacer, *el-İşâbe*, 2/497.

sonucunda, Rükâne ile Hz. Peygamber'in aynı kuşakta yer aldıkları ve yaklaşık olarak aynı yaşta oldukları tahmin edilebilir.

el-'Acile bnt. el-'Aclân b. el-Beyyâ', Rükâne b. Abdiyezîd ile kardeşlerinin annesidir. Rükâne'nin babası Abdüyezîd, el-'Acile bnt. el-'Aclân'dan ayrılarak Müzeyne kabilesinden bir kadınla evlenmiştir. Müzeyneli kadın, Peygamberimize (s.a.v.) gelerek, kocasının iktidarsız olduğunu ima eden bir şikâyetle bulunmuş ve bu durumu, "Bu saç teli kadar bile bana fayda sağlamıyor," diyerek ifade etmiştir. Kadın, Peygamberimizden (s.a.v.) kocasından ayrılmasını talep etmiştir. Bu duruma karşılık Peygamberimiz (s.a.v.), Abdüyezîd'in çocuklarının fiziksel özelliklerini incelediği bir konuşma yaparak, onların babalarıyla olan benzerliklerini ortaya koymuştur. Mecliste bulunanlar da bu benzerliği onaylamışlardır. Böylece, kadının kocasının iktidarsız olduğu iddiasının asılsız olduğu ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), Abdüyezîd'e Müzeyneli eşini boşamasını söylemiş ve Abdüyezîd de bu talebi yerine getirmiştir. Ancak, Hz. Peygamber, Abdüyezîd'e eski eşi olan Rükâne'nin annesine geri dönmesini tavsiye etmiştir. Abdüyezîd, eşini üç kez boşadığını belirtmişse de Hz. Peygamber (s.a.v.), Talak Suresi'nin birinci ayetine atıfta bulunarak, Abdüyezîd'in eski eşiyle tekrar evlenebileceğini belirtmiştir.<sup>5</sup> Şayet bu rivayet sahihse -ki sahih olmadığını söyleyenler vardır- Abdüyezîd o sıralar en azından seksenli yaşlarda olmalıdır.

Rükâne b. Abdiyezîd'in anne baba bir kardeşleri 'Uceyr, 'Umeyr, 'Ubeyd b. Abdiyezîd'dir. Ayrıca Yezîd ve Ca'fer b. Abdiyezîd adında iki kardeşinin daha olduğu ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Rükâne'nin babasından itibaren dört beş nesil birer kuşak arayla Yezîd isminin kullanılması dikkat çekici bir husustur.

Rükâne, dayısının kızı Qarîbe bnt. Abdillâh b. el-'Aclân ile evlenmiş ve bu eşinden Yezîd<sup>7</sup>, Ma'bed, Şeddâd, Nâfi' adında dört oğlu, Ümmü Külsüm ve Zeynep

<sup>5</sup> İbn Sa'd, *Ṭabaqât*, 6/44; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/507; Ebû Dâvûd, "Talâk", 10; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî Beyhaqî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Hacer Arap ve İslam Araştırmaları Merkezi, 2011/1432), 15/359; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/294; İbn Hacer, *İşâbe*, 3/413, 414; Halîl Ahmed b. Mecîd es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İlmiyye, 2006), 8/183-187.

<sup>6</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Müntehab min Zeyli'l-Müzeyyel* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1939/1358), 39; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-İşfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatân li'n-Neşr, 1998/1419), 6/3360; İbnü'l-Emin Ebû İshâk İbrahim et-Ṭuleytilî, *el-İstidrâk 'alâ'l-İstî'âb*, thk. Hânnân el-Ḥaddâd (Fas: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2008/1429), 1/62; Cemâleddîn Ebü'l-Ḥaccâc Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992/1413) 9/ 223, 19/508; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/594; Şemseddin Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-laṭife fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe* (Medine: Araştırma ve İncelemeler Merkezi, 1437), 3/200.

<sup>7</sup> Kaynaklarda Rükâne'nin oğlu Yezîd'in de sahabe olduğu ifade edilmiş hatta Hz. Peygamber'in cenazelerde okuduğu bazı duaların da Yezîd tarafından rivayet edildiği belirtilmiştir. Yezîd'in Alî adında bir oğlunun olduğu ve dedesi Rükâne gibi çok güçlü ve mahir bir güreşçi olduğu anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdilazîz'in Medine valiliği döneminde kuvveti ile meşhur olan Alî b. Yezîd b. Rükâne, valiyi bir ziyareti sırasında kuvveti denenmek istemiş, valinin tahtının altına girerek onu kaldırmıştır. (Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Cümelün min Enşâbi'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr – Riyâd Zürkelî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417), 9/392-393; Ebü'l-Hüseyin Abdülbâkî

adında iki kızı olmuş<sup>8</sup>, diğer eşlerinden ise Zeyd, Faḍl, Alî ve Hâlid adında dört oğlu olmuştur.<sup>9</sup>

İbn Hıyyât'ın *et-Tabakât*'ında Talha adında bir oğlundan ve onun da Muhammed ve Yezîd isimli iki oğlundan bahsedilmektedir. Muhammed'in 106 veya 107 senesinde öldüğü kardeşi Yezîd'in ise ondan kısa bir süre sonra öldüğü zikredilmektedir.<sup>10</sup> Yezîd ve Muhammed b. Talha hadis ravisi olup, Hişâm b. Abdilmelik'in hilafetinin ilk zamanlarında vefat etmişlerdir.<sup>11</sup> Ayrıca Tirmizî,<sup>12</sup> Ebû Ya'la, Hâkim ve Taberânî'nin rivayet zincirlerinde yer alan bilgilere göre, Rükâne'nin Muhammed b. Rükâne isminde bir oğlunun varlığına dair ipuçları bulunmaktadır. Bu bağlamda, genel bir değerlendirme yapıldığında, Rükâne'nin Yezîd, Ma'bed, Şeddâd, Nâfi', Zeyd, Faḍl, Alî, Hâlid, Talha ve Muhammed adında on oğlu, Ümmü Külsüm ve Zeynep iki kızı bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>13</sup>

Rükâne'nin Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) Sehle, İbn Kâni'nin (ö. 351/962) ise Sefiha bnt. 'Umeyr el-Müzeniyeye olarak ifade ettiği ancak çoğu kaynakta Süheyme bnt. 'Uveymir adında bir eşinin daha olduğu, bu eşini Medine'de bir celsede üç talak ile boşadığı ardından büyük pişmanlık duyduğu görülmektedir. Rükâne, Hz. Peygamber'e gelerek, "Ey Allah'ın Resülü! Karımı kesin olarak boşadım" dedi. Hz. Peygamber, "Bundan neyi kastettin?" diye sordu. Rükâne, "Bir talak kastettim" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah adına yemin eder misin?" diye sordu ve Rükâne yemin etti. Hz. Peygamber, "O halde bu, senin kastettiğin gibidir" buyurdu. Bu hadisin, İbn Abbas'tan gelen farklı bir rivayetine göre, Rükâne'nin eşini üç talakla boşadığı belirtilmiştir. Rükâne, karısını bir mecliste üç talakla boşadığında, Hz. Peygamber durumu öğrenip, "Onu nasıl boşadın?" diye sormuş, Rükâne de "Üç talakla" demiştir. Hz. Peygamber, "Bir mecliste mi?" diye sormuş ve Rükâne bunu doğrulamış ancak tek celsede üç talak ile boşarken niyetinin tek talak olduğunu ifade etmiş, eşini boşadığı için pişman olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona eşine iki talak ile tekrar dönebileceği iznini vermiştir. Rükâne, Hz. Ömer döneminde eşi Süheyme'yi ikinci defa boşamış, daha sonra Hz. Osman döneminde ise üçüncü boşamayı da gerçekleştirmiştir.<sup>14</sup>

b. Kâni' b. Merzûk b. Vâsık el-Ümevî, *Mu'cemu's-şahabe* thk. Şalâh b. Sâlim el-Muşarrâti (Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ el-Eşeriyye, 1418), 3/222-224.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/44.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Zâyed b. Sultan Âli Nehyân Hayır ve İnsani İşler Kurumu, 2004/1425), 6/105; Ebû Abdillâh el-Muş'ab b. Abdillâh b. el-Muş'ab ez-Zübeyrî, *Nesebi Kureys*, nşr. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 85; Hâlife b. Hıyyât, *Tabakât*, 419; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân Ebû Hâtim et-Temîmî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdilmecîd Hân (Haydarabat: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1973/1393), 5/360.

<sup>10</sup> Hâlife b. Hıyyât, *Tabakât*, 419.

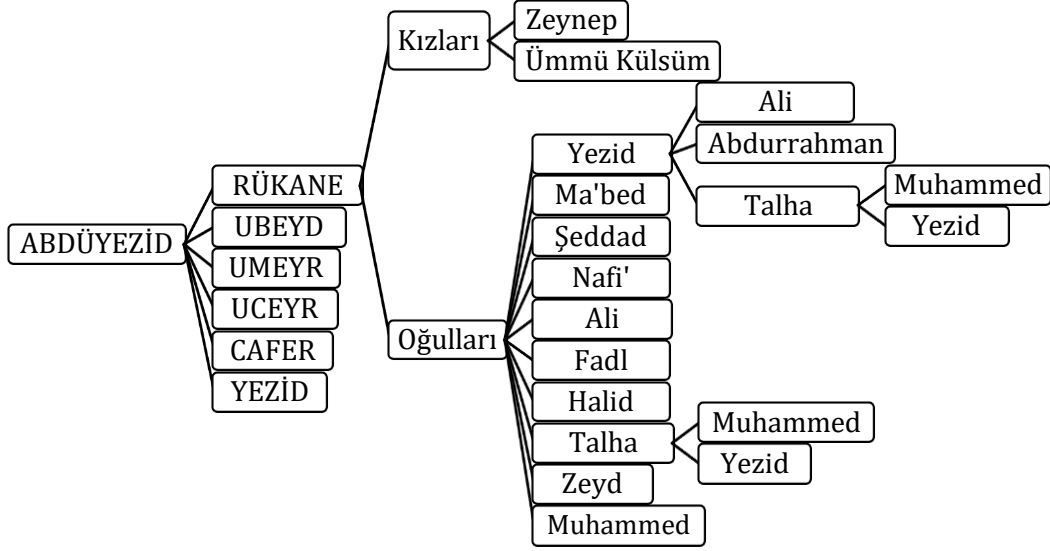
<sup>11</sup> Belâzürî, *Enşâbu'l-esrâf*, 9/392-393.

<sup>12</sup> Tirmizî, "Libâs", 42.

<sup>13</sup> Ebû Ya'la, *Müsned*, 2/553; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mütîr el-Laḥmî eş-Şâmî, Ebû'l-Kâsım eṭ-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hâmdî b. Abdilmecîd es-Selfî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1432), 2/143; Hâkim, *Müstedrek*, 9/776; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/203.

<sup>14</sup> Tirmizî, "Talâk", 2; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-şahabe*, 2/1113; Beyhakî, *Sünen*, 15/259; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/507; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/294; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/221, 222, 223; Alâeddin Moğultay b. Kılıç el-Hanefî, *İkmâl Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-*

Rükâne'nin babasını, kardeşlerini, çocuklarını ve bazı torunlarını gösterir soy ağacı şu şekilde gösterebiliriz:



## 1.2. Rükâne'nin Müslüman Olması ve Medine'ye Yerleşmesi

Hız. Peygamber (s.a.v.), İslam öncesi dönemde Mekke'de dönemin en güçlü kişilerinden biri olarak bilinen Rükâne ile gürleşmiş ve onu iki ya da üç kez yenmiştir. Bu olay, Rükâne'nin İslam'ı kabul etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Rükâne, başlangıçta Peygamberimizin olağanüstü gücünü gördüğünde onu bir sihirbaz zannetmiş, ancak zamanla bu gücün kaynağının Allah'ın yardımı olduğuna inanarak Müslüman olmuştur. Mekke'nin fethinden sonra İslam'ı kabul eden Rükâne ve çocukları, Medine'ye yerleşmiştir. Peygamber Efendimiz, kendisine Muṭṭalib oğullarından olması hasebi ile Hayber'den<sup>15</sup> elli vesak (yaklaşık 1500 kile) tahıl vermiştir. Rükâne, Medine'de yaşamış ve burada vefat etmiştir.<sup>16</sup> Bu olay, Hız. Peygamber'in insanları İslam'a davet ederken farklı yöntemler kullandığını ve bu süreçte fiziksel güç gibi olağanüstü yeteneklerini de Allah'ın izniyle insanları ikna etmek için kullandığını göstermektedir.

*ricâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3/65; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8/194.

<sup>15</sup> Hayber'de üzerinde Yahudi burçlarının bulunduğu Ahyel dağı müteakiben Vatîh mezrası ve bahçeleri bulunmaktaydı. Buranın ürün ve gelirlerinden Hız. Peygamber'in zevceleri ve Benî Muṭṭalib'in iâşesi sağlanırdı. Muhammed Hamidullah, "Hayber", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/21.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, *Ṭabakât*, 6/44; Belâzûrî, *Enşâbu'l-eşraf*, 1/155; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/507; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/294; Moğultay, *İkmâl Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/65; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/318; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/221, 222, 223; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/595; 3/413, 414; Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Ebü'l-Kâsım er-Râfî el-Kazvîni, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân (Katar: Vakıflar ve İslami İşler Bakanlığı, İslami İşler Müdürlüğü, 2007/1428), 70.



### 1.3. Rükâne'nin Vefatı

Rükâne'nin vefatıyla ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklara göre Rükâne, Muaviye'nin halifeliğinin başlarında, Medine'de Hicri 41 (661) veya 42 (662) yılında vefat etmiştir. Diğer bir görüşe göre ise Hz. Osman'ın hilafetinin son döneminde vefat etmiştir. Mus'ab ez-Zübeyrî (236/851), Rükâne'nin Hicri 40 yılında öldüğünü belirtirken, Ebû Nu'aym onun Hz. Osman'ın hilafeti süresince yaşadığını ifade etmektedir. Tüm bu rivayetler, Rükâne'nin kesin ölüm tarihini belirlemeyi zorlaştırmakla birlikte, genel olarak Muaviye'nin halifeliğinin ilk dönemlerinde veya hemen öncesinde Medine'de vefat ettiği kabul edilmektedir.<sup>17</sup>

### 1.4. Hz. Peygamber'in Rükâne ile Güreşmesi

Rükâne b. Abdüyezîd, Kureys'in en güçlü pehlivanlarından biri olarak, İslâmiyet'in ilk yıllarında Hz. Peygamber (s.a.v.) ile yaptığı güreşlerle tanınmıştır. Rivayetlere göre, Rükâne, bu güreşlerde yenildiği takdirde İslâmiyet'i kabul edeceğini belirtmiş, ancak her seferinde yenilmesine rağmen Müslüman olmayı kabul etmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'de davetini açıkça yapmaya başladığında, o dönemde Mekke'de bulunmayan Rükâne, döndüğünde durumu öğrenmiş ve Hz. Peygamber hakkında bilgi edinmiştir. Mekke dağları arasındaki Bathâ vadisinde Hz. Peygamber ile karşılaşan Rükâne, "Ey kardeşimin oğlu, seninle ilgili duyduğum var; benim gözümde doğruluğundan şüphe etmediğim birisin. Eğer beni yere serersen, sadakatin konusunda ikna olurum ve sana olan inancım tam olur" diyerek ona güreş meydanında bir sınav teklif etmiştir. Hz. Peygamber, Rükâne'yi üç kez yenmiştir. Ardından, Rükâne, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kendisine bir mucize göstermesini talep etmiştir. Bu talep üzerine, Hz. Peygamber, yakınlarındaki bir ağaca işaret ederek, "Allah'ın izniyle gel" demiş, ağaç ikiye ayrılarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önüne kadar gelmiştir. Rükâne bu mucizeyi gördüğünde, ağacın eski haline dönmesini istemiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) de ağacı eski haline döndürmüştür. Ancak, Rükâne, gördüğü bu mucizeye rağmen Müslüman olmayı kabul etmemiş ve oradan uzaklaşmıştır. Sonrasında Mekke'nin ileri gelenlerinin yanına gidip, Hz. Peygamber'in büyük bir sihirbaz olduğunu ve sihriyle insanlara üstün gelebileceğini ifade etmiş, yaşadıklarını onlara anlatmıştır.<sup>18</sup>

Bu güreş hadisesi Hişâm b. el-Kelbî'nin rivayetinde şöyle anlatılmaktadır: Rükâne, bir sefer dönüşünde, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilan ettiği haberi kendisine ulaşmış ve bu haber Mekke müşrikleri arasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Mekke dağlarında Hz. Peygamber ile karşılaşan Rükâne, Hz.

<sup>17</sup> Hâlife b. Hayyât *Tabakât*, 37; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-şahabe*, 2/1112; İbn Abdilber, *el-İstî'âb* 2/507; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/294; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/318; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/223; Moğultây, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/65; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3/413, 414; Yavuz Ünal, "Rükâne b. Abdiyezîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/284-285.

<sup>18</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1998/1378), 293; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Alî Kutûb ve Muhammed ed-Dêlbalta (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1994/1415) 2/35-36; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/44; Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/155; İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1952/1371), 3/319; İbn Kâni', *Mu'cemu's-şahabe*, 3/222-224; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/360; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/507; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/294; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/221-223; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3/413, 414; 6/514, 515.

Peygamber'e "Allah'a yemin olsun ki şu ağacı çağırmadıkça Müslüman olmayacağım" demiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise, "Allah'ın izniyle gel" diyerek ağacı çağırması ve ağaç sürünerek gelmiştir. Rükâne, bu olayı sihir olarak nitelendirip, ağacın geri dönmesini istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ağacı geri gönderdikten sonra, Rükâne'ye Müslüman olmasını teklif etmiş, ancak Rükâne, "Şayet beni yere yıkarsan Müslüman olurum, Müslüman olmazsam koyunlarım senindir" diyerek güreşmek için tekrar meydan okumuştur. Hz. Peygamber, Rükâne'yi üç kez yere yıkmış, ancak Rükâne Müslüman olmayı reddetmiştir. Sonrasında Hz. Peygamber koyunları almak istediğinde Rükâne, Kureyşlilere ne diyeceğini sormuş; Hz. Peygamber ise "Onunla güreştim ve yendim" diyerek cevap vermiştir. Ancak Rükâne bu açıklamanın kendisini küçük düşüreceğini ifade ederek, "Onu kumarda yendim" demesini önermiştir. Hz. Peygamber böyle bir ifadenin yalan olacağını belirttiğinde, Rükâne alaycı bir şekilde, "Sen sabahtan akşama kadar yalan söylemiyor musun?" diye karşılık vermiştir. Hz. Peygamber, buna rağmen koyunlarını almasını söylemiş, Rükâne ise "Sen benden daha hayırlı ve iyisin" diyerek Hz. Peygamber'in dürüstlüğüne teslim etmiştir. Hz. Peygamber ise "Bu durumda koyunlar üzerinde senden daha fazla hak sahibiyim" diyerek, doğruluğunu vurgulamıştır.<sup>19</sup> Ancak Rükâne, Hz. Peygamber'in dürüstlüğüne kabul etmiş olmasına rağmen Müslüman olmamış; ta ki Mekke'nin fethi sırasında İslam'ı benimsemiştir. O esnada "Vallahi, seninle güreştığımızde sana semavi bir yardım indiğini anlamıştım" diyerek, Hz. Peygamber'e ilahi bir yardımın geldiğini kabul etmiştir. Bazı rivayetlerde ise, Rükâne'nin bu güreşin ardından Müslüman olduğu da belirtilmektedir.<sup>20</sup>

## 2. Kaynaklarda Hz. Peygamber Rükâne Güreşi

Hz. Peygamber ile Rükâne arasındaki güreş hadisesi, ilk olarak Muhammed İbn İshak'ın *es-Sîre* adlı siyer eseri ve hadis âlimi Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'* isimli eseri gibi erken dönem kaynaklarında zikredilmiştir. Bu rivayet, daha sonraki dönemlerde diğer birçok kaynakta da yer almıştır. Hz. Peygamber ile Rükâne arasındaki güreş hadisinin güvenilirliği hadis ilmi açısından isnad zincirinin ve metnin derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. Hadisin sahih olup olmadığının tespitinde, rivayetin Hz. Peygamber'e kadar ulaşan nakil zinciri (isnad), metnin içeriği ve benzer rivayetlerle olan ilişkisi dikkate alınmalıdır. Hadis ilminin kabul ettiği ölçütler çerçevesinde yapılan bu değerlendirmeler, rivayetin güvenilirliği ve tarihi doğruluğuna dair önemli ipuçları sunacaktır.

### 2.1. İbn İshâk'ın *Sîre*'sinde Yer Alan Rivayet

نَا أَحْمَدُ: نَا يُونُسُ عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ قَالَ وَالِدِي إِسْحَاقُ بْنُ يَسَارٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِرُكَّانَةَ بِنِ عَبْدِ بَرِيدٍ: أَسْلَمْتُ، قَالَ: لَوْ أَعْلَمْتُ مَا تَقُولُ حَقًّا لَفَعَلْتُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَانَ رُكَّانَةُ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ - : أَفَرَأَيْتَ إِنْ صَرَ عَنَّا؟ تَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ حَقٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَرَ عَهُ فَقَالَ لَهُ: غَدَا يَا مُحَمَّدُ، فَعَادَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذَهُ الثَّانِيَةَ فَصَرَ عَهُ، وَأَنْطَلِقَ رُكَّانَةُ يَقُولُ: هَذَا سَاحِرٌ، لَمْ أَرِ مِثْلَ سَاحِرٍ هَذَا قَطُّ، وَاللَّهِ مَا مَلَكَتُ مِنْ نَفْسِي شَيْئًا حَتَّى وَضَعَ جَنْبِي إِلَى الْأَرْضِ.

Ahmed (bize rivayet etti): Yûnus, İbn İshâk'tan nakletti ki, babası İshâk b. Yesâr şöyle demiştir: Resulullah (s.a.v.), Rükâne b. Abdiyezîd'e "Müslüman ol" dedi. Rükâne, "Eğer söylediklerimin gerçek olduğunu bilseydim, yapardım" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) ona, "Seni yere sersem, bunun hakikat olduğunu anlar mısın?" diye sordu. Rükâne, "Evet" dedi. Resulullah (s.a.v.) kalktı ve onu yere serdi. Rükâne, "Bir

<sup>19</sup> Belâzürî, *Enşâbu'l-esrâf*, 1/175.

<sup>20</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe*, 2/497.

daha yap, ya Muhammed” dedi. Resulullah (s.a.v.) onu tekrar tuttu ve yine yere serdi. Rükâne oradan ayrılırken şöyle dedi: “Bu bir büyücü, hayatımda bu kadar güçlü bir sihir görmedim. Vallahi, nefsim üzerinde hiçbir kontrolüm yoktu; ta ki O, beni yere yatırana kadar.”<sup>21</sup>

Hadisin senedi şu şekildedir: Ahmed ← Yûnus ← İbn İshâk ← İshâk b. Yesâr.

İbn İshâk, her ne kadar hadisle ilgilenmiş olsa da *es-Sîre* adlı eserinde yer verdiği rivayetlerde senetlerin muttasıl olmasına aynı ölçüde önem göstermemiştir. Bu bağlamda, Rükâne rivayetini babasından almış, ancak bu rivayeti kimden duyduğunu belirtmemiştir. Bu durum, senette bir kopukluğa, yani inkitâyâ işaret etmektedir. Hadis ilmi açısından bakıldığında, bu rivayeti en azından tâbiîn mürseli olarak kabul etmek gerekmektedir. İbn İshâk’ın, rivayeti naklettiği hocasını zikretmemesinin muhtemel sebepleri arasında, hocasının zayıf bir râvî olması,<sup>22</sup> o dönemde senedin fazla önemsenmemesi ya da Hz. Peygamber’in hayatından bir hatırayı oğluyla paylaşma isteği sayılabilir.

Rical kitaplarını incelediğimizde, İbn İshâk b. Yesâr’ın, Abdullâh b. el-Ĥâris’in mevlâsı Miksem’den hadis rivayet ettiğini öğrenmekteyiz.<sup>23</sup> Ancak, İbn Ebî Ĥâtim, (ö. 327/938) İbn İshâk’ın bu rivayeti Miksem aracılığıyla Abdullah b. el-Ĥâris’ten almış olabileceğini ifade etmektedir.<sup>24</sup> Dahası, İbn İshâk’ın bu rivayeti, Rükâne ailesinden bir torundan almış olma ihtimali de vardır ve bu ikinci ihtimal daha kuvvetli görünmektedir. Zira, Abdullah b. el-Ĥâris’in Basra’ya yerleştiği, mevlâsı Miksem’in de muhtemelen orada bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan, Muṭṭalibîlerden, özellikle de Rükâne ailesinin Medine’de ikamet ettiği göz önüne alındığında, İbn İshâk’ın rivayetinin kaynağının Medine ve Rükâne oğulları olması kuvvetle muhtemeldir.

## 2.2. Ma’mer b. Râşid’in Câmî’in’de Yer Alan Rivayet

Ma’mer b. Râşid, ilgili rivayeti “Bâbu Kuvveti’n-nebî” başlığı altında ele almıştır. Rivayet şu şekildedir:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ، قَالَ: أَحْسَبُهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: صَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَا رُكَّانَةَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ شَدِيدًا، فَقَالَ: شَاءَ لِشَاءَةٍ، فَصَرَعهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ أَبُو رُكَّانَةَ: عَاوَدَنِي، فَصَارَعهُ، فَصَرَعهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: عَاوَدَنِي فِي أُخْرَى، فَعَاوَدَهُ، فَصَرَعهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ أَبُو رُكَّانَةَ: مَاذَا أَقُولُ لِأَهْلِي؟ شَاءَ أَكَلَهَا الذِّئْبُ، وَشَاءَ تَكَسَّرَتْ، فَمَاذَا أَقُولُ لِلثَّالِثَةِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا كُنَّا لِنَجْمَعَ عَلَيْكَ أَنْ نَصْرَعَكَ وَنُغْرَمَكَ". خُذْ غَنَمَكَ

Abdürrezzâk, Ma’mer’den, o da Yezîd b. Ebî Ziyâd’dan nakletti ki, sanırım bu Abdullâh b. Ĥâris’ten, dedi ki: Hz. Peygamber (s.a.v.) cahiliye döneminde Ebû Rükâne ile güreşti. Ebû Rükâne güçlüydü. Hz. Peygamber (s.a.v.), “Koyun karşılığı koyun,” dedi. Peygamber (s.a.v.) onu yere serdi. Ebû Rükâne, “Tekrar güreşelim,” dedi. Peygamber (s.a.v.) tekrar güreşti ve onu tekrar yere serdi. Ebû Rükâne, “Bir kez daha güreşelim,” dedi. Peygamber (s.a.v.) tekrar güreşti ve onu yine yere serdi. Ebû Rükâne dedi ki: “İlk koyunu aileme kurt yedi derim, ikinci koyun kırıldı derim, üçüncü koyun

<sup>21</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 276; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2/28.

<sup>22</sup> Mustafa Fayda, “İbn İshâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 93-96.

<sup>23</sup> İbn Ĥibbân, *Sikât*, 6/48.

<sup>24</sup> İbn Ebî Ĥâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/237; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemal*, 2/495.

için ne derim?" Peygamber (s.a.v.) dedi ki: "Seni yenerken aynı zamanda zararına da neden olmayacağız; koyunlarını al."<sup>25</sup>

Hadisin senedi şu şekildedir: Abdürrezzâk ← Ma'mer ← Yezîd b. Ebî Ziyâd ← Abdullâh b. el-Hâris.

Bu hadis, Abdürrezzâk aracılığıyla rivayet edilmiştir; ancak isnadı zayıf olarak değerlendirilmiştir. Zayıflığın nedenleri arasında, Ma'mer güvenilir, faziletli ve sağlam bir ravi olarak kabul edilmesine rağmen onun, Sâbit, el-A'meş, Hişâm b. 'Urve, 'Âsım b. Ebî Necûd ve Katâde'den yaptığı rivayetlerde bazı sorunlar tespit edilmiştir. Ma'mer'in kendisi, Katâde ile henüz genç yaşlarda tanıştığını ve sadece isnadları ezberlediğini ifade etmektedir. Abdürrezzâk, Mâlik'e Ma'mer hakkında soru sorduğunda, Mâlik'in "Eğer Katâde'den rivayet etmemiş olsaydı" şeklinde olumsuz bir değerlendirme yaptığı nakledilmiştir.<sup>26</sup> İbn Ma'in ise Ma'mer'in Iraklılardan rivayet ettiği hadislerden sakınılması gerektiğini, ancak Zührî ve İbn Tâvus'tan rivayet ettiğinde hadislerinin güvenilir olduğunu belirtmiştir.<sup>27</sup> Dâreku'nî, Ma'mer'in Katâde ve A'meş'ten naklettiği hadislerde hafıza zayıflığı yaşadığını ifade etmiştir. İbn Recep de bu duruma dikkat çekerek, Ma'mer'in Katâde'den yaptığı rivayetlerin güçlü olmadığını söylemiştir. Ma'mer'in Katâde'den on dört yaşındayken hadis duyduğuna dair rivayet ise zayıf kabul edilmektedir.<sup>28</sup>

Abdullah b. el-Hâris (ö. 84), sahabe nesline mensup olup, Hz. Peygamber döneminde doğmuş ve onun tarafından tahnik yapılmıştır. Bu durum, bazı âlimler tarafından onun sahabe olarak kabul edilmesine neden olurken, diğerleri onun sahabe olmadığını savunmuştur. Abdullah b. el-Hâris, Basra'ya yerleşmiş ve Yezîd b. Muaviye'nin ölümünden sonra Basralılar tarafından vali olarak seçilmiştir. Birçok sahabeden hadis rivayet eden Abdullah b. el-Hâris'in mürsel rivayetleri de bulunmaktadır. Hicri 84'te Umman'da vefat etmiştir. Güvenilirliği konusunda âlimler arasında ittifak bulunan Abdullah b. el-Hâris, genel kanaat tâbiîn neslinden olduğu için doğrudan Hz. Peygamber'den hadis nakletmemiştir.<sup>29</sup>

Yezîd b. Ebî Ziyâd el-Kûfî (ö. 137), Abdullah b. el-Hâris'in mevlâsıdır. Hüseyin b. Al'nin (ö. 61) şehit edildiği dönemde on üç veya on dört yaşlarında olduğu bilindiğinden, hicri 45-50 yılları arasında doğmuş olmalıdır. Ma'mer, bu rivayeti Yezîd b. Ebî Ziyâd'dan ya Basra'da ya da Kûfe'de almış olabilir. Ancak Yezîd b. Ebî Ziyâd, bazı münekkitlerce zayıf bir râvî olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, onun yaşlandıkça hafızasının zayıflaması ve rivayetlerinde tutarsızlıkların ortaya çıkmasıyla ilgili olarak önemli bir etken teşkil etmektedir.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Başrî es-San'ânî el-Ezdî, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1983/1403), 10/438; 11/427; Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Merkezü'l-Buḥûş ve Teknîku'l-Me'lûmât (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2013/1437), 10/438.

<sup>26</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Ḥayseme Züheyr b. Ḥarb en-Nesâî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, thk. Şalâh b. Fethî Hilel (Kahire: el-Farûkü'l-Ḥadîseti li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşr, 1424/2004), 3/327.

<sup>27</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîḫ*, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umrî (Bağdat: Maṭba'atü'l-İrşad, 1974/1393), 2/281.

<sup>28</sup> Zeyneddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb b. Hasan es-Selâmî el-Bağdâdî, *Şerḫü 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987/1407), 2/501-612.

<sup>29</sup> Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-şahabe*, 3/1617; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/396-399.

<sup>30</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/135-140.

Rivayette Yezîd b. Ebî Ziyâd'ın, "Zannediyorum Abdullah b. el-Hâris'ten" ifadesi dikkat çekicidir. Yezîd'in Abdullah b. el-Hâris'ten hadis işittiğini kesin bir şekilde belirtmemesi ve hadisin mürsel olması, isnadın zayıflığını artırmıştır. Ayrıca, Abdullah b. el-Hâris'in bu rivayeti kimden aldığı bilinmemekte olup, bu durum senette bir kopukluk (inkitâ) gözlemlenmesine neden olmaktadır.

### 2.3. Ebû Dâvûd'da Yer Alan Rivayet

Konuyla ilgili olarak, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde kayıtlı bulunan rivayet ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ رُكَّانَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رُكَّانَةَ صَارَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَرَغَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُكَّانَةُ وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ «فَرَّقَ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ الْعَمَائِمَ عَلَى الْقَلَائِسِ».

Muhammed b. Rebî'a hadisi Ebü'l-Hasan el-Askalânî'den o da, Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. Rükâne'den, onun da babasından naklen rivayet etti ki, Rükâne, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ile güreşti ve Peygamber Efendimiz onu yere serdi. Rükâne şöyle dedi: "Peygamber Efendimizin (s.a.v.) şöyle dediğini duydum: 'Bizi müşriklerden ayıran fark, sarıklarımızı külahlarımızın üzerine sarmamızdır'"<sup>31</sup>.

Hadisin senedi şu şekildedir: Ebû Dâvûd ← Kuteybe b. Sa'îd ← Muhammed b. Rebî'a ← Ebü'l-Hasan el-Askalânî ← Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. Rükâne ← Muhammed b. Alî b. Rükâne.

İbn Hacer "*Tehzîbü't-Tehzîb*" adlı eserinde Muhammed b. Rebî'a'nın, Ebü'l-Hasan el-Askalânî'den yaptığı rivayeti esas alan kaynaklarda, Ebü'l-Hasan el-Askalânî'nin, Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Rükâne'den hadis naklettiği, ondan ise Muhammed b. Rebî'a el-Kilâbî'nin rivayette bulunduğu belirtilmiştir.<sup>32</sup> Ancak "*et-Taqrîb*" adlı eserinde ise Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Rükâne'nin meçhul olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Münzirî de bu konuda şunu dile getirmiştir: Tirmizî, bu hadisi rivayet etmiş ve hadisin "garîb" olduğunu, isnadının sağlam olmadığını belirtmiştir. Ayrıca, Ebü'l-Hasan el-Askalânî ve İbn Rükâne'nin tanınmadığını da eklemiştir. "*Tehzîbü't-Tehzîb*"de, Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Rükâne'nin babasından hadis rivayet ettiği ve ondan da Ebü'l-Hasan el-Askalânî'nin rivayette bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>34</sup> Ebû Dâvûd'un çeşitli nüshalarında, isnadın "Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. Rükâne" şeklinde yer aldığı, ancak "*Tehzîbü't-Tehzîb*" ve "*et-Taqrîb*"de "Alî" isminin geçmediği gözlemlenmektedir. İbn Reslân (844/1440), bu isnadın Ebû Dâvûd'un genel rivayetlerinde ve Tirmizî'de aynı şekilde yer aldığını, ayrıca Ebû Hâtim ve diğer âlimler tarafından da zikredildiğini belirtmiştir.<sup>35</sup> Lü'lû rivayetinde ise "Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. Rükâne" şeklinde geçmektedir. Bazı râvîler, bu şahsın "Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Yezîd b. Rükâne" olduğunu, babası Muhammed b. Rükâne'den hadis naklettiğini ve Rükâne'nin Abdüyezîd b. Hâşim b. el-Muṭṭalib b. Abdimenâf'ın oğlu

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, "Libâs", 23.

<sup>32</sup> İbn Hacer Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabat: Maṭb'atü Dâireti'l-Me'ârif, 1909/1327), 12/55, 73.

<sup>33</sup> İbn Hacer Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Taqrîbü't-Tehzîb*, Muhammed 'Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986/1406), 478.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* 12/ 73.

<sup>35</sup> Şihâbüddîn Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Reslân el-Makḍisî, er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Hâlid er-Ribât (Mısır: Dâru'l-Felâh li'l-Baḥsi'l-İlmî ve Taḥkîki't-Türâs, 2016/1437), 16/307.



Bu hadis, Beyhakî tarafından Ebû Dâvûd yoluyla rivayet edilmiştir. Aynı zamanda, Ebû Nu'aym Yezîd b. Hârûn yoluyla, Ebû Şeyh Muhammed b. Kesîr yoluyla, Hâfîb el-Bağdâdî Hâfîs b. Ömer ve Ebû Bekir eş-Şâfiî yoluyla, ayrıca Ebû Şeyh Abdullah b. Yezîd yoluyla da rivayet edilmiştir. Bu hadis, dört râvî (Yezîd, İbn Kesîr, Hâfîs ve İbn Yezîd) tarafından Hammâd b. Seleme'den benzer şekilde nakledilmiştir. Ancak Hâfîs ve İbn Yezîd, bu rivayeti Hammâd'dan, 'Amr b. Dinâr üzerinden, Sa'îd b. Cübeyr ve İbn 'Abbâs'a kadar uzanan daha detaylı bir isnadla nakletmişlerdir.

Hadisin isnadı mürsel olduğu için zayıf kabul edilmiştir. İbn Hacer, Sa'îd b. Cübeyr'in Rükâne'ye yetişmediğini belirterek hadisin zayıflığına işaret etmiştir.<sup>40</sup> Beyhakî ise bu hadisi "iyi bir mürsel" olarak nitelendirmiştir.<sup>41</sup> Hammâd b. Seleme'nin isnadı iki farklı yoldan gelmektedir: İlki, Hammâd'dan 'Amr b. Dinâr ve Sa'îd b. Cübeyr üzerinden mürsel olarak nakledilmiş; bu isnad, Mûsâ b. İsmâîl ve Yezîd b. Hârûn gibi güvenilir râvîler tarafından desteklenmiştir. Ancak isnadın bir diğer râvîsi olan Muhammed b. Muhammed b. el-Ezher hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, yalnızca Hâfîb el-Bağdâdî'nin onu *et-Târîh* kitabında zikrettiği bilinmektedir.<sup>42</sup> Diğer bir râvî olan Muhammed b. Kesîr ise sadûk (doğru sözlü) bir râvî olmasına rağmen çokça hata yapan biri olarak bilinmektedir.<sup>43</sup>

İsnadın ikinci yolu, Hammâd'dan 'Amr b. Dinâr ve Sa'îd b. Cübeyr üzerinden İbn 'Abbâs'a ulaşan bir muttasıl (kesintisiz) senettir. Bu yolda Hâfîs b. Ömer eđ-Darîr el-Mukrî'nin güvenilirliği kabul edilmekte,<sup>44</sup> ancak rivayet eden Ahmed b. Atâb el-Mervezî hakkında, Zehebî'nin eleştirileri yer almaktadır. Zehebî, Ahmed b. Atâb'ın salih bir şeyh olduğunu, ancak münker (zayıf ve garip) rivayetler naklettiğini belirtmiştir. Zehebî, bu tür rivayetler nedeniyle onun tek başına rivayet ettiği hadislerde tereddüt edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>45</sup> İsnadın son râvîsi Abdullah b. Yezîd el-Mekkî el-Mukrî ise güvenilir ve faziletli bir râvî olarak kabul edilmiştir. İbn Kayyim ve İbn Kesîr de bu isnadı kabul etmişlerdir.<sup>46</sup>

Sonuç olarak, bu hadisin zayıf olduğu kanaati daha baskındır. Hammâd b. Seleme, güvenilir iki râvî (Tabûzekî ve İbn Yezîd) tarafından nakledilen bu hadiste hata yapmıştır; zira birisi hadisi mürsel, diğeri ise muttasıl olarak rivayet etmiştir. Hammâd, Sâbit el-Bennânî ve Humejd eđ-Tavîl dışındaki rivayetlerinde hata yapma eğilimindedir. Müslim de Hammâd'ın, Sâbit dışındaki râvîlerden hadis naklettiğinde

<sup>40</sup> İbn Hacer Ebû'l-Fağl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *el-Telhîşu'l-ħabîr*, Muhammed es-Şânî b. Ömer b. Mûsâ (Kahire: Dâru Ağvâ es-Selef, 2007/1428), 6/3094.

<sup>41</sup> Beyhakî, *Sünenü'l-Kebîr*, 20/25.

<sup>42</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hâfîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002/1422), 4/353.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 504.

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 173.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, et-Türkmânî el-Fârikî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1963/1382), 1/118.

<sup>46</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî, *el-Fürûsiyye*, nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan (Suudi Arabistan Hâil: Dâru'l-Endülüs, 1414/1993), 202.

sıkça hata yaptığını belirtmiştir. Bu durum, hadisin zayıf olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır.<sup>47</sup>

### 3. Rükâne'den Gelen Rivayetler

Rükâne'den iki farklı rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerden ilki, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*'lerinde, ayrıca Hâkim'in *el-Müstedrek*'i ile Ebû Ya'la'nın *Müsned*'inde yer almaktadır. Rivayetin metni şu şekildedir.

1. حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ النَّفَّيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ رُكَّانَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رُكَّانَةَ صَارَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَصَرَ عَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ رُكَّانَةَ وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ «فَرَّقْ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ الْعَمَائِمَ عَلَى الْقَلَانِسِ».

Bize Kuteybe b. Sa'îd es-Şekâfî, Muhammed b. Rabi'a'dan, Ebü'l-Hasan el-Askalânî'den, Ebu Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. Rükâne'den, babasından naklen şöyle rivayet etti: Rükâne Hz. Peygamberle (s.a.v.) gürüşmüş, Hz. Peygamber (s.a.v.) onu yenmiştir. Rükâne şöyle demiştir: "Hz. Peygamberden şu sözü işittim: 'Bizimle müşrikler arasındaki fark, sarıkların külahlar üzerinde olmasıdır.'"<sup>48</sup>

Kaynaklarda, Rükâne'nin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile gürüştiği ve bu müsabakada mağlup olduğu rivayet edilmiştir. Bu olayın akabinde Rükâne'nin, Hz. Peygamber'den "Müşriklerle aramızdaki fark, fes üzerine sarık sarmaktır" şeklindeki ifadeyi duyduğu ve bunu aktardığı belirtilmiştir. Söz konusu hadisle ilgili değerlendirme ise yukarıda ele alınmıştır.

2. حَدَّثَنَا ابْنُ السَّرْحِ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ خَالِدِ الْكَلْبِيِّ أَبُو ثَوْرٍ - فِي آخِرِينَ - قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ السَّائِبِ عَنْ نَافِعِ بْنِ عُجْبَرِ بْنِ عَبْدِ يَزِيدِ بْنِ رُكَّانَةَ أَنَّ رُكَّانَةَ بِنْتُ عَبْدِ يَزِيدٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ سَهَيْمَةَ الْبَيْتَةَ فَأَخْبَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِذَلِكَ وَقَالَ وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً» . فَقَالَ رُكَّانَةُ وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً. فَرَدَّهَا إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَطَلَّقَهَا الثَّانِيَةَ فِي زَمَانِ عُمَرَ وَالثَّلَاثَةَ فِي زَمَانِ عُثْمَانَ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ أَوْلُهُ لَفْظَ إِبْرَاهِيمَ وَأَجْرُهُ لَفْظَ ابْنِ السَّرْحِ.

Ebû Dâvûd, İbnü's-Serh ve İbrâhîm b. Hâlid el-Kelbî Ebû Sevr, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, Muhammed b. Alî b. Şafî, Abdullah b. Alî b. es-Sâib, Nâfî' b. 'Uceyr b. Abdiyezîd b. Rükâne senedi ile rivayet ettiğine göre Rükâne b. Abdiyezîd eşi Süheyme'yi üç talakla boşamış ve bunu Hz. Peygamber'e "Vallahi bir talakı murat ettim" diyerek haber vermiştir. Hz. Peygamber de "Vallahi bir talak mı murat ettin?" diye sorduğunda O da "Vallahi bir talak murat ettim" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Süheyme ile evliliğine devam etmesini söylemiştir. Rükâne ikinci boşamasını Hz. Ömer, üçüncü boşamasını da Hz. Osman zamanında gerçekleştirmiştir. Sonunda üç talak ile eşi Süheyme'den boşanmıştır.<sup>49</sup>

Rükâne'nin eşi Süheyme'yi bâin talâk ile boşaması hadisesine ilişkin bu rivayet, Ebû Dâvûd et-Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd, Hâkim, Dârekuṭnî ve Beyhaḳî gibi önde gelen hadis

<sup>47</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Kitâbü't-temyîz*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1410), 218; İbn Receb *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/783.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, "Libâs", 22; Tirmizî, "Libâs", 42; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/452; Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, 3/5.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk", 14; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/200; Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekuṭnî *Sünen*, thk. Şu'ayb el- Arnaût - Hasan Abdülmun'im Çelebi- Sa'îd el-Lahhâm (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424-2004), 5/59-62.



âlimlerinin eserlerinde yer almaktadır. Rivayetin râvîlerinden Ahmet b. 'Amr Abdillâh b. Serh hakkında İbn Hacer güvenilir olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> İbrahim b. Hâlid el-Kelbî, İmam Şâfiî'nin önde gelen öğrencilerinden biri olup güvenilir bir râvî olarak tanınmaktadır. İlk dönemlerinde fıkıh öğreniminde re'y metodunu (akıl yürütme yoluyla hüküm çıkarma) benimsemişken, İmam Şâfiî'nin Bağdat'a gelişiyle birlikte onun ilmî meclislerine katılmış ve bu süreçte mezhebini Şâfiî'ye tâbi olacak şekilde değiştirmiştir.<sup>51</sup> Muhammed b. Alî b. Şâfi' ve Abdullâh b. Alî b. Sâib'in güvenilir olduğu, İmam Şâfiî tarafından *el-Ümm* adlı eserinde açıkça ifade edilmiştir.<sup>52</sup> İbn Hibbân, Nâfi' b. 'Uceyr'in oğlu Muhammed'in bu hadisi rivayet ettiğini ve onun sahabî olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Dâreku'nî, *Sünen*'inde Ebû Dâvûd'dan bu senetle rivayette bulunmuş ve hadisin sonunda Ebû Dâvûd'un "Bu hadis sahihtir" dediğini nakletmiştir.<sup>54</sup> Hâkim hadisin sıhhatine dair şunları ifade etmiştir: "Bu rivayet sahih kabul edilmiştir, zira İmam Şâfiî, bu hadisi titizlikle incelemiş ve ailesinden nakletmiştir. Sâib b. Abdiyezîd, Rükâne'nin kardeşidir. Muhammed b. Alî b. Şâfi' ise Şâfiî'nin amcası ve dönemin Kureyş şeyhidir."<sup>55</sup> İbn Kesîr, *İrşâdü'l-fakîh* adlı eserinde, "Bu hadis, inşallah, hasen bir hadistir" ifadesini kullanmıştır.<sup>56</sup> İbn Abdilber ise *el-İstizkâr* adlı eserinde şu değerlendirmede bulunmuştur: "Şâfiî'nin, amcasından Rükâne hadisini rivayet etmesi hadisin bütünlüğünü pekiştirir. Zira rivayet ettiği ayrıntılar ana metinlere aykırı değildir. Ayrıca Şâfiî ve ailesi güvenilir râvîler olup Rükâne ailesine mensuptur. Dolayısıyla bu hadis ile ilgili en doğru bilgiye sahip olmaları tabii kabul edilmelidir."<sup>57</sup>

Bu rivayetin senedine bakıldığında, hadisin doğrudan Rükâne'den gelmediği anlaşılabilir. Bu nedenle, rivayetin Ebû Dâvûd'un *Talâk* kitabındaki "el-Bette" babında yer alan diğer hadislerle birlikte ele alınması gerekmektedir. Söz konusu diğer rivayetler ise şu şekilde aktarılmaktadır:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ النَّسَائِيُّ أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ حَدَّثَهُمْ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِدْرِيسَ حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ، عَنْ ابْنِ السَّائِبِ ، عَنْ نَافِعِ بْنِ عَجَّيْرٍ ، عَنْ رُكَانَةَ بْنِ عَبْدِ يَزِيدَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ.

Bize Muhammed b. Yûnus en-Nesâî, Abdullah b. Zübeyir'in kendilerine Muhammed b. İdrîs'ten, onun da amcası Muhammed b. Alî'den, İbnü's-Sâib'den, Nâfi' b. 'Uceyr'den, Rükâne b. Abdiyezîd'den, Hz. Peygamberden (s.a.v.) bu hadisi (yukarıdaki) rivayet ettiğini naklettiğini bildirdi.<sup>58</sup>

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِيُّ، نَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ ، عَنْ الزُّبَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَزِيدَ بْنِ رُكَانَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ «أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَيْتَةَ فَاتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا أَرَدْتُ؟ قَالَ: وَاحِدَةٌ، قَالَ: اللَّهُ قَالَ: اللَّهُ، قَالَ هُوَ عَلَى مَا أَرَدْتُ.» قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ جُرَيْجٍ: أَنَّ رُكَانَةَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا لِأَنَّهَا أَهْلُ بَيْتِهِ، وَهُمْ أَعْلَمُ بِهِ، وَحَدِيثُ ابْنِ جُرَيْجٍ رَوَاهُ عَنْ بَعْضِ بَنِي أَبِي رَافِعٍ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.

Bize Süleymân b. Dâvûd el-'Atakî, Cerîr b. Hâzim'den, Zübeyir b. Sa'îd'den, Abdullah b. Alî b. Yezîd b. Rükâne'den, babasından, dedesinden şöyle nakletmiştir:

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 83.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 89.

<sup>52</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5/174.

<sup>53</sup> İbn Hibbân, 3/413.

<sup>54</sup> Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, ed-Dâreku'nî, *Sünen*, 5/60.

<sup>55</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/658.

<sup>56</sup> İsmâil b. Kesîr ed-Dimaşkî, *İrşâdü'l-fakîh ilâ ma'rifet edilleti'l-tenbîh*, thk. Behce Yûsuf Hamd Ebu't-Ṭayyib (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1416), 2/197.

<sup>57</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed Alî Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000/1421), 6/12.

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk", 14.

Rükâne, eşini kesin bir şekilde boşamış ve Hz. Peygambere (s.a.v.) gelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Ne niyet ettin?” diye sormuş, Rükâne “Bir boşama” demiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Allah adına mı?” diye sormuş, Rükâne “Allah adına” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) “Bu, niyetine göre gerçekleşmiştir” demiştir. Ebû Davud, bu hadisin İbn Cüreyc’in “Rükâne eşini üç kez boşadı” hadisine göre daha doğru olduğunu çünkü bu hadisin Rükâne’nin ailesi tarafından rivayet edildiğini ve onların bu meseleyi daha iyi bildiklerini söylemiştir. İbn Cüreyc’in hadisi ise, bazı Ebû Rafi oğullarından, İkrime’den, İbn Abbas’tan rivayet edilmiştir.<sup>59</sup>

İkinci rivayet, Muhammed b. Yûnus en-Nesâî, Abdullah b. Zübeyir, Muhammed b. İdrîs, amcası Muhammed b. Alî, İbnü’s-Sâib, Nâfi’ b. ‘Uceyr ve nihayet Rükâne b. Abdiyezîd’den aktarılmıştır. Bu senedde yer alan ravilerle ilgili farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Muhammed b. Yûnus en-Nesâî hakkında Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl* adlı eserinde onun güvenilir addedildiğini, Ebû Dâvûd tarafından güvenilir olarak nitelendirildiğini ifade etmiştir. Ancak Zehebî, onun pek tanınmayan bir ravi olduğunu da vurgular.<sup>60</sup> İbn Hacer ise *Takrîb*’de Muhammed b. Yûnus’un güvenilir bir ravi olduğunu belirtmiştir.<sup>61</sup>

Rivayetin senedinde yer alan Abdullâh b. Zübeyir b. Sa’îd el-Hâşimî, senedin zayıf olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Abdullâh’ın yalnızca İbn Hibbân tarafından güvenilir kabul edildiği, diğer âlimlerce meçhul raviler arasında sayıldığı belirtilmiştir. Akili, Abdullâh’ın rivayetlerinde isnadın karışık olduğunu ve güvenilir olmadığını ifade eder. Aynı şekilde İbn Hacer, *Takrîb*’de onun rivayetlerini zayıf olarak nitelemiştir.<sup>62</sup>

Seneddeki diğer bir ravi olan Alî b. Yezîd b. Rükâne’nin durumu ise belirsizdir. Buḥârî, *et-Târîḫü’l-Kebîr* adlı eserinde, Alî b. Yezîd’in rivayetlerinin sahih olmadığını ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Sonuç olarak, rivayetin hasen olduğu belirtilmişse de, senedindeki Abdullâh b. Zübeyir b. Sa’îd el-Hâşimî’nin zayıf kabul edilmesi, rivayetin genel olarak zayıf olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, rivayetin başka bir yoldan hasen olarak nakledildiği de ifade edilmiştir.<sup>64</sup>

Üçüncü rivayet, Süleymân b. Dâvûd’un Cerîr b. Hâzim’den, onun Zübeyir b. Sa’îd’den, onun Abdullâh b. Alî b. Yezîd b. Rükâne’den, onun da babası ve dedesi yoluyla naklettiği bir senede dayanmaktadır. Bu rivayet Tirmizî ve İbn Mâce tarafından aktarılmıştır. Tirmizî, bu rivayetin yalnızca bu senedle bilindiğini belirtmiştir. Buḥârî’ye hadisle ilgili görüşünü sorduğunda, Buḥârî’nin sened ve metin açısından rivayette karışıklıklar olduğunu ifade ettiğini, hadisin en doğru yorumunun, Rükâne’nin eşini kesin olarak boşadığı ve metinde geçen “üç boşama” ifadesinin anlam itibarıyla zikredilmiş olabileceği belirtmiştir.<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, Nâfi’ b. ‘Uceyr’den

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, “Talâk”, 14.

<sup>60</sup> Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 4/74.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 515.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 314.

<sup>63</sup> Buḥârî, *Târîḫ*, 6/301.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve İdâḫü ‘ilelihi ve müşkilâtıh*, thk. Alî b. Muhammed el-‘Umrân, Nâbil b. Naşşâr es-Sindî, (Beirut: Dâru İbn Hâzım, 2. Basım, 2019/1440), 1/537.

<sup>65</sup> Tirmizî, “Talâk”, 2.

gelen rivayetin sahih olduğunu ifade etmişse de, İmam Ahmed, rivayet yollarının zayıf olduğuna işaret etmiştir. Bu değerlendirmeler, rivayetin güvenilirliği konusunda ihtiyatlı bir yaklaşımın gerekli olduğunu göstermektedir.<sup>66</sup>

Hadisin râvîlerinden Zübeyir b. Sa'îd hakkında, Zehebî *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eserinde farklı değerlendirmeler nakletmiştir. İbn Ma'în bir değerlendirmesinde onu güvenilir kabul etmiş, başka bir sefer ise "bir şey değil" ifadesini kullanmıştır. Ebû Zur'a, Zübeyir b. Sa'îd'i "Şeyh" olarak nitelendirirken, Nesâî ve Zekeriyâ es-Sâcî onun zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Dârekuţnî, onun rivayetlerinin ibret alınabilecek türden olduğunu ifade etmiş, Hâkim ise "onlara göre güçlü değil" değerlendirmesinde bulunmuştur. İbnü'l-Medînî de onu zayıf kabul etmiş, 'Aclûnî ise özellikle boşanma konusundaki bir rivayetin garip olduğunu kaydetmiştir. Buna karşın, İbn Hibbân, Zübeyir b. Sa'îd'i güvenilirler arasında zikretmiştir.<sup>67</sup> Abdullâh b. Alî b. Yezîd b. Rükâne, dedesi hakkında rivayet ettiği hadisi babası Alî b. Yezîd b. Rükâne'den nakletmiştir. Zehebî, Abdullâh b. Alî'nin, "dedesi" ifadesiyle büyük dedesi Rükâne'yi kastettiğini belirtmiştir.<sup>68</sup> Bütün bu rivayetler Rükâne'nin hayatına ve onun Hz. Peygamber ile olan etkileşimlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

### SONUÇ

Bu çalışmada, Hz. Peygamber ile Rükâne arasında gerçekleşen güreş rivayetlerinin incelenmesi, İslam'ın erken dönemindeki önemli figürlerden biri olan Rükâne'nin hayatı ve onun Peygamberimiz ile yaşadığı bu önemli olayın İslam toplumuna etkileri ele alınmıştır. İslam'ın ilk döneminde toplumsal dinamiklerin anlaşılması için Hz. Peygamber'in Rükâne ile güreşine dair rivayetlerin önemine değinilmiş, bu olayın İslam'ın yayılma sürecindeki rolüne dikkat çekilmiştir. Rükâne'nin Hayatı başlığı altında ise Rükâne'nin soy ağacı, aile yapısı ve İslam'la olan tanışma süreci ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Güçlü ve saygın bir figür olarak Rükâne'nin Hz. Peygamber ile olan karşılaşmalarının, Arap toplumundaki fiziksel güç ve cesaret kavramlarına da atıfta bulunulmuştur.

Rükâne b. Abdiyezîd ve Ailesi başlığı, Rükâne'nin ailesi ve soyuna dair detayları içerir. Hz. Peygamber ile aynı kuşakta yer alan Rükâne'nin Kureyş kabilesinden güçlü bir kişi olduğu, güreşle ün kazandığı ve peygamberimizle akrabalık bağlarına sahip olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca, annesi, kardeşleri ve evlilikleri hakkında da bilgiler sunulmuş, bu bilgilere ek olarak kaynaklardaki farklı rivayetler tartışılmıştır.

Rükâne'nin Müslüman olması ve Medine'ye yerleşmesi bölümünde, Rükâne'nin İslam'a nasıl girdiği ve Hz. Peygamber'le güreşmesinin bu süreçteki etkileri anlatılmıştır. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in olağanüstü gücünü gören Rükâne başlangıçta tereddüt etmişse de zamanla bu gücün ilahi bir yardım olduğunu kabul etmiş ve İslam'a girmiştir. Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan Rükâne'nin, Medine'ye yerleşmesi ve burada Hz. Peygamber'in kendisine tahıl yardımı yapması gibi olaylar, İslam toplumunun yapısına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

<sup>66</sup> Ebû Dâvûd, "Talak", 15.

<sup>67</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/67.

<sup>68</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/463; Abdülhak b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Hüseyin b. Sa'îd İbrâhim el-Ezdî Eşbîlî İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü'l-vüştâ min hadîsi'n-nebî*, thk. Hamdî es-Selefi, Şubhî es-Sâmîrâî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995/1416), 3/196; İbn Kayyim, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd*, 1/537. Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 8/213-214.

Rükâne'nin vefatı başlığı altında Rükâne'nin ölüm tarihi hakkındaki çeşitli rivayetler ele alınmış ve güvenilir bir tarih vermenin zorluğu vurgulanmıştır. Rükâne'nin vefatına dair farklı görüşler sıralanmış, özellikle Muaviye döneminde ya da Hz. Osman'ın halifeliği sırasında vefat ettiği tahmin edilmiştir.

Hız. Peygamber'in Rükâne ile gürleşmesi başlığı, bu olayın ayrıntılarına odaklanır. Rivayetlere göre, Hız. Peygamber ile gürleşen Rükâne, her ne kadar yenilse de başlarda İslam'ı kabul etmemiştir. Ancak, gördüğü mucizeler ve Hız. Peygamber'in dürüstlüğü onu etkileyerek daha sonra Müslüman olmasına neden olmuştur. Olayın İslam tarihi açısından önemi vurgulanmıştır.

Hız. Peygamber ile Rükâne arasında gerçekleşen gürleş olayı, İslam'ın erken dönemindeki toplumsal dinamikleri anlamak açısından önemli bir yer tutmaktadır. Gürleşte yenilmeyen bir figür olarak bilinen ve fiziksel gücüyle öne çıkan Rükâne, Arap toplumunun cesaret ve güç kavramlarına yönelik algıların şekillendiği bir dönemde, Hız. Peygamber ile yaptığı karşılaşma sonrasında İslam'a ilgi duymuştur. Rivayetlere göre, Peygamberimiz ile yaptığı gürleş ve bu esnada tanık olduğu olağanüstü olaylar, Rükâne'nin İslam'ı kabul sürecinde etkili olmuştur.

Rükâne'nin hayatı ve Peygamberimizle olan akrabalık bağları, onun İslam toplumundaki yeri ve önemi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Rükâne'nin Kureys kabilesine mensup olması, onun Arap toplumunda ne kadar güçlü ve saygın bir konumda olduğunu göstermektedir. Ayrıca, İslam'ın yayılma sürecinde, Rükâne gibi güçlü bir figürün Müslüman olması, toplum nezdinde İslam'ın yayılmasını ve tanınmasını artıran ve bu süreçte fiziksel güçten daha büyük manevi bir gücün varlığını ortaya koyan bir olay olarak değerlendirilebilir.

Rükâne'nin Müslüman oluşu ve Medine'ye yerleşmesi, İslam toplumunun dayanışma, yardımseverlik ve Peygamberimizin önderliğinde nasıl bir birliktelik oluşturduğuna dair de önemli veriler sunmaktadır. Rükâne'nin vefatına dair farklı rivayetler olsa da onun İslam tarihindeki yeri, sadece bir gürleşçi olarak değil, aynı zamanda Peygamberimizin mesajına tanık olan ve onu kabul eden bir figür olarak hatırlanmaktadır. Bu bağlamda, Hız. Peygamber'in Rükâne ile gürleşinin, İslam'ın yayılma süreci ve kültürel dinamikler üzerindeki etkisi tartışılmaz bir öneme sahiptir.

Rükâne b. Abdiyezîd'e nispet edilen rivayetler, hadis literatüründe farklı kanallardan ve senetlerle aktarılmıştır. Bu rivayetlerin ortak noktasını, Rükâne'nin Hız. Peygamber ile olan bireysel etkileşimleri oluşturmaktadır. Hadislerde, Rükâne'nin Hız. Peygamber ile gürleşmesi, Müslüman oluşu ve üç talak meselesi öne çıkan olaylar arasındadır. Rivayetlerin isnadları incelendiğinde, çeşitli zayıflıkların ve kopuklukların bulunduğu tespit edilmiştir. Özellikle İbn İshâk, Ma'mer b. Râşid ve Ebû Dâvûd gibi büyük muhaddislerin eserlerinde yer alan rivayetlerin isnadları, râvîlerin güvenilirliği ve rivayetlerin mürsel olması nedeniyle tenkit edilmiştir.

Rükâne'nin Hız. Peygamber ile gürleşmesi hadisesi farklı şekillerde aktarılmış ve bu rivayetlerin senetlerinde meçhul veya zayıf râvîlerin bulunması, hadislerin sıhatine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir. Ebû Dâvûd, Tirmizî, Beyhakî ve Hâkim gibi muhaddisler, bu rivayetleri çeşitli eserlerinde zikretmiş, ancak genellikle zayıf olarak değerlendirmişlerdir. Bunun yanı sıra, Rükâne'nin eşini bair talak ile boşama meselesi de hadis kaynaklarında farklı isnadlarla aktarılmış ve Hız. Peygamber'in verdiği hükümlerle İslam hukukunda önemli bir yer edinmiştir.

Rükâne'den gelen bu rivayetler, onun Hz. Peygamber ile olan münasebetlerini, dini ve toplumsal hayat içerisindeki rolünü anlamak açısından dikkate değerdir. Ancak rivayetlerin sıhhat derecesi, râvîlerin güvenilirliği ve isnadların kopukluğu göz önünde bulundurulduğunda, bu hadisler ele alınırken dikkatli bir değerlendirme yapılması gerektiği açıktır.

#### KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdât*. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002/1422.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümelün min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr – Riyâd Zürkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezi Hicri li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011/1432.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Şâlih b. Muhammed ed-Dübâsî - Mahmûd b. Abdurrahmân en-Naḥḥâl. 12 Cilt. Riyad: Mütameyyiz Matbaası ve Yayıncılık, 2019/1440.
- Dârekuṭnî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî ed-Dârekuṭnî. *Sünen ed-Dârekuṭnî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelbî, Abdullaṭîf Hîrzallâh, Ahmed Berhûm. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, t.s.)
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1998/1419.
- Ebû Ya'la Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'la*. thk. Sa'îd b. Muhammed es-Senârî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2013/1434.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyan. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-'Umri. 3 Cilt. Bağdat: Matba'atü'l-İrşad, 1974/1393.
- Ḥâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîḥayn*. thk. Âdil Mursîd, Ahmed Berhûm, Muhammed Kâmil Karâ Belî, Sa'îd el-Leḥḥâm. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2018/1439.
- Halîfe b. Ḥayyât, Ebû 'Amr Halîfe b. Ḥayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-'Uşfurî el-Basrî. *Tabakât Ḥalîfe b. Ḥayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982/1414.
- Hamidullah, Muhammed. "Hayber". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/21. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Ḳurṭubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Nehḍeti Mısır, 1960/1380.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Ḳurṭubî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Aṭâ, Muhammed Alî Muavviz 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421.
- İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952/1371.

- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Şalâh b. Fethi Hâllâl. 4 Cilt. Kahire: el-Farûkü'l-Hadîseti li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 1424/2004.
- İbn Hacer Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Asḫalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarabat: Maḥb'atü Dâireti'l-Me'ârif, 1909/1327.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Asḫalânî. *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmecîd - Alî Muhammed Mu'avviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Asḫalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Muhammed 'Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986/1406.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Asḫalânî. *el-Telhîşu'l-ḥabîr*. Muhammed es-Şânî b. Ömer b. Mûsâ. 7 Cilt. Kahire: Dâru Aḍvâ es-Selef, 2007/1428.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Şikât*. thk. Muhammed Abdülmecîd Han. 9 Cilt. Haydarabat: Matba'atü Meclisi Dâirâti'l-Me'ârifî'l-'Osmânî, 1973/1393.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Alî Kutub - Muhammed ed-Dêlibalta. 7 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994/1415.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998/1378.
- İbn Kânî, Ebü'l-Hüseyn Abdülbâki b. Kânî' b. Merzûk b. Vâsık el-Ümevî. *Mu'cemu's-Şahâbe*. thk. Şalah b. Sâlim el-Muşarrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ el-Eşeriyye, 1997/1418.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Kesîr ed-Dımaşkı. *İrşâdü'l-fakîh ilâ ma'rifet edilleti'l-tenbîh*. thk. Behce Yûsuf Hamd Ebu't-Tayyib. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Matbaa ve Yayıncılık, 1996/1416.
- İbn Receb, Zeyneddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb b. Hasan es-Selâmî el-Bağdâdî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahim Sa'îd . 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987/1407.
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Reslân el-Maḫdisî, er-Remlî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Hâlid er-Ribât. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâḥ li'l-Baḫsî'l-İlmî ve Taḫkîki't-Türâs, 2016/1437.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 2001/ 1421.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî. *el-Fürûsiyye*. nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan. Suudi Arabistan Hâil: Dâru'l-Endülüs, 1993/1414.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Hanbelî. *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve idâḫhu 'ilelihi ve müşkilâtih*, thk. Alî b. Muhammed el-'Umrân, Nâbil b. Naşşâr es-Sindî, 3 Cilt Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2. Basım, 2019/1440.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Alî Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmecîd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Kazvîni, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim, Ebü'l-Kasım. *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*. thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehran. 4 Cilt. Katar: Vakıflar ve İslami İşler Bakanlığı, İslami İşler Müdürlüğü, 2007/1428.

- Kılıç, Alâeddin Moğultay. *el-Haneñ. İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'îr-ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011/1432.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî el-Ezdî. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 2. Baskı, 1983/1403.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Zâyed b. Sultan Âli Nehyân Hayır ve İnsani İşler Kurumu, 2004/1425.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'îr-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992/1413.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü't-Temyîz*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Suudi Arabistan: Mektebetül-Kevser, 3. Baskı, 1989/1410.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şan'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. thk. Merkezü'l-Buhûs ve Tekniyyetü'l-Ma'lûmât. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2. Baskı, 2013/1437.
- Sehârenpûrî, Hâlîl Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İlmiyye, 2006.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tuḥfetü'l-laṭife fî târiḫi'l-Medîneti's-şerife*. 9 Cilt. Medine: Araştırma ve İncelemeler Merkezi, 2015/1437.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2. Basım, 1990/1410.
- Ṭaberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mütîr el-Lahmî eş-Şâmî, Ebû'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selfî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Baskı, 2009/1432.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Ṭaberî. *el-Müntehab min Zeyli'l-Müzeyyel*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maṭbû'ât, 2010/1431.
- Ṭayâlisî, Ebu Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned-i Ebî Dâvûd et- Ṭayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdilmuḥsin el-Türki. 4 Cilt. Mısır: Daru Hacer, 1999/1419.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-şâḫiḫ (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996/1417.
- Ṭuleyṭilî, İbnü'l-Emin Ebû İshâk İbrâhîm. *el-İstidrâk 'alâ'l-İstî'âb*. thk. Ḥannân el-Ḥaddâd. 2 Cilt. Fas: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, 2008/1429.
- Ünal, Yavuz. "Rükâne b. Abdüyezîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/285. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1963/1382.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh el-Muş'ab b. Abdillâh b. el-Muş'ab. *Nesebü Kureys*. nşr. E. Léfi-Provensal. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Baskı, ts.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 593-612

**KUR'AN'DA TEKRARLI ANLATIMLARDA KULLANILAN BAZI KELİMELERE**  
**TERÂDÜF VE FURÛK AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM**  
**An Approach to Some Words Used in Repeated Expressions in the Qur'ân in**  
**Terms of Terâduf and Furûq**

**Kerim YILMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir  
Anabilim Dalı, yilmazkerim@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0712-6725.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	01.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	03.10.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	593-612

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Kerim. "Kur'an'da Tekrarlı Anlatımlarda Kullanılan Bazı Kelimelere Terâduf ve Furûk Açısından Bir Yaklaşım" (An Approach to Some Words Used in Repeated Expressions in the Qur'ân in Terms of Terâduf and Furûq) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 593-612. Doi: 10.17859/pauifd.1526149.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 593-612*  
**KUR'AN'DA TEKRARLI ANLATIMLARDA KULLANILAN BAZI KELİMELERE  
TERÂDÜF VE FURÛK AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM\***

**Kerim YILMAZ\*\***

**Öz**

Kur'an'da bazı olayların anlatımında konuya dikkat çekmek için tekrarlı anlatım yöntemi kullanılmaktadır. Tekrarlarda aynı olayların veya birbirine benzer hadiselerin anlatımı esnasında farklı kelimelerin kullanıldığı müşahede edilmektedir. Çalışmanın amacı, Kur'an'da tekrarlı anlatımlarda kullanılan bazı kelimeleri geçmişten günümüze tartışılabilir terâdüf ve furûk disiplini açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda örneklem olarak *inbecese-infecera*, *veled-ğulâm* ve *baħr-yemm* kelimeleri seçilmiştir. Seçilen örneklem doğrudan ilgili kelimelerin etimolojisini, cahiliye döneminde ve Kur'an'daki kullanımlarını genel anlamda inceledikten sonra terâdüf ve furûk olgusu açısından ele alınması çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır. Sonuç olarak verilen örnekler Kur'an'ı anlamada önemli bir faktör olan furûk olgusunun Kur'an'daki bütün kelimelere uygulandığında zaman zaman zorlama yorumlara sebep olabileceğini göstermektedir. Benzer bir şekilde terâdüf olgusunun da furûk olgusunu dikkate almadan bütün ayetlere uygulanmaya çalışılması da hatalı yorumlara sebep olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Kelime, Terâdüf, Furûk.

**An Approach to Some Words Used in Repeated Expressions in the Qur'ân in  
Terms of Terâduf and Furûq**

**Abstract**

The Qur'ân uses repetition in the narration of some events to draw attention to the subject. In repetitions, it is observed that different words are used to describe the same events or similar events. The aim of this study is to examine some of the words used in repetitive expressions in the Qur'ân in terms of terâduf and furûq, which have been discussed from past to present. For this purpose, the words *inbajasa-infajara*, *walad-ğulâm* and *baħr-yemm* were chosen as the sample. In line with the selected samples, the etymology of the related words, their usage during the Jahiliyyah period and in the Qur'ân are examined in general terms, and then discussed in terms of the phenomenon of terâduf and furûq constitute the limits of the study. In conclusion, the examples given show that the phenomenon of furûk, which is an important factor in understanding the Qur'ân, can sometimes lead to forced interpretations when applied to all words in the Qur'ân. Similarly, it is possible to state that trying to apply the phenomenon of terâduf to all verses without considering the phenomenon of furûk may lead to erroneous interpretations.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Word, Furûk, Terâduf.

\* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, yilmazkerim@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0712-6725.

### Structured Abstract

This study, whose aim is to examine some of the words used in repetitive expressions in the Qur'ān in terms of *terāduf* and *furūq*, which have been discussed from past to present, has reached the following conclusions: Those who prioritize the phenomenon of *furūk* in the Qur'ān draw attention to the differences between words, while those who accept the possibility of *terāduf* argue that words can be used interchangeably. However, it is possible to state that those who try to understand and interpret the Qur'ān are influenced by their scholarly background as well as their perspective/intellectual background in defending the phenomenon of *terāduf* or *furūq*. In the examples given, there are different approaches to the words, which proves this. For example, those who prioritize the phenomenon of *furūq* in the miracle of twelve springs gushing out of the ground when Moses struck his staff on the ground point out that there is a difference between the words *infajera* and *inbajasa*. In this context, the word *inbajese* is used to refer to gushing from a narrow place, a little gushing, or the beginning of gushing, while the word *infajera* is given different meanings such as gushing from a wide place, gushing abundantly, or gushing continuously. Those who argue for the phenomenon of *terāduf* state that these two words have the same meaning. In addition, although the commentaries emphasize the meaning of intending in the root *y-m-m* in order to point out the difference between the word *yemm* and *baḥr*, the fact that the early dictionaries do not include such a meaning from this root weakens this claim. If we are to approach the subject in terms of *furūq*, it is possible to state that this word was carefully chosen to reinforce the meaning of drowning in water Pharaoh by referring to the meaning of drowning in the sea in the root of the word. However, the fact that many commentators explain this word as "sea" suggests that the words *baḥr* and *yemm* are more appropriate to the phenomenon of *terāduf*.

It has been concluded that when evaluating words with close meanings in the phenomenon of *terāduf* or *furūk*, the verses should be handled individually instead of generalizing. This is because two closely related words may be used synonymously in some verses in accordance with the phenomenon of *terāduf*, while in other verses there may be nuances of meaning between them in accordance with the phenomenon of *furūk*. For example, when the Qur'ān is analyzed in a general sense, it is seen that the word *walad* is used in the sense of son, daughter, child regardless of whether it is a boy or a girl and the word *ghulām* is used in the sense of a newborn or a boy who has reached a certain age. However, in the verses where Jesus is heralded as a miracle to Maryam and Maryam expresses her chastity, it is possible to state that both words mean a male child. In conclusion, the examples given show that the phenomenon of *furūk*, which is an important factor in understanding and interpreting the Qur'ān, can sometimes lead to forced interpretations when applied to all words in the Qur'ān. Similarly, it is possible to state that trying to apply the phenomenon of *terāduf* to all verses without considering the phenomenon of *furūk* may lead to erroneous interpretations. As in the case of *Ālūsī*, it can be said that where the difference between words is clear, it is necessary to indicate these differences, and where the words are in accordance with the *terāduf*, it is necessary to focus on the intended message by avoiding forced interpretations.

## GİRİŞ

Arapça dilbilimsel çalışmalar İslam ilim tarihinde erken dönemde başlamış, tarihi süreçte devam ederek gelişmiştir. Arapça kelimelerin anlam bilgisine katkıda bulunan garîb lafızlar, vucûh ve nezâir, lügat, terâdüf ve furûk alanındaki çalışmalar bunlar arasında gösterilebilir. Arap dilinde 3/9. asırda ilk nüvelerinin oluştuğu görülen terâdüf<sup>1</sup> ve furûk<sup>2</sup> edebiyatı, 4/10. asırdan itibaren dilbilimsel çalışmalar arasında net bir şekilde kendini göstermiştir. Erken dönemde ortaya çıkan ve birbirinin mukabilinde konumlanan terâdüf ve furûk alanındaki edebiyat türleri tarihsel süreçte gelişimini sürdürmüş, günümüzde de halen canlılığını korumaya devam etmiştir.<sup>3</sup> Bu süreçte Asmaî (öl. 216/831), İbn Cinnî (öl. 392/1002), İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) ve Fîrûzabâdî (öl. 815/1415) gibi müellifler terâdüf olgusunun varlığını kabul ederken<sup>4</sup> Kutrub (öl. 210/825), Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), Râğîb el-İsfahânî (öl. 425/1033) ve Ebû'l-Bekâ (1095/1684) gibi müellifler de furûk olgusunu savunmuştur.<sup>5</sup>

Terâdüf olgusunu savunanlar teorik veya pratik yönü fark etmeksizin bir anlam paydasında birleşen kelimelere ortak anlam cihetinden yaklaşarak bunları müterâdîf kabul etmiştir. Furûk nazariyesini benimseyenler ise dilin vaz' mantığı ve şekilci

- 
- <sup>1</sup> Terâdüf: "Arapça farklı kelimelerin bir anlamda kullanılması" veya "Arapçada iki veya daha fazla lafzın aynı zaman diliminde bir manaya delalet etmesi" şeklinde tanımlanabilir. Terâdüfü tam ve şibh-i/cüz'î olarak ikiye ayırmanın mümkün olduğu, bunlardan tam terâdüfün çok az olduğu, dilbilimcilerin kabul ettiği terâdüfün ise cüz'î terâdüf olduğu ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sabri Türkmen, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri (Furûk Bağlamında)* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 37-43, 55-57, 67.
- <sup>2</sup> Furûk: "Arapça kelimelerin anlam ve kullanım farklarının yanında Arapça kelimeler arasındaki farklı yazılan eserleri" ifade etmektedir. Bu konuda detaylı malumat için bk. Hulusi Kılıç, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/222.
- <sup>3</sup> Terâdüf ve furûkla ilgili geçmişten günümüze yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Türkmen, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri*, 26-33, 37-57; Emin Cengiz, *Terâdüf ve Furûk İlmi Bağlamında Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek* (Ankara: İlâhiyât Yayınları 2022), 35-38, 40-43. Terâdüf ile ilgili çalışmalar için ayrıca bk. Muhammed Nûriddîn el-Müneccid, *et-Terâduf fi'l-Kur'an'il-Kerim (beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk)* (Beyrut - Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 17-29; Furûk alanında yapılan çalışmalar için ayrıca bk. Ömer Kara, *Tefsir Tetkikleri III (Furûk Nazariyesi Özelinde)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 337-339.
- <sup>4</sup> Terâdüf kabul edenlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Abdurrahmân b. Salih eş-Şâyi', *el-Furûk el-lugaviyye ve eseruhâ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1993), 46-58; Galip Yavuz, "Eşanlamlılık ve Kur'an Bağlamı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (June 2002), 126-127; ez-Zerkeşi, es-Süyûtî ve İbn Teymiyye gibi müelliflerin Arap Dilinde terâdüf olgusunu kabul etmekle birlikte Kur'an'da varlığını kabul etmediği tespit edilmiştir. Cengiz, *Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*, 48.
- <sup>5</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, *Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*, 40-43. Terâdüf ve furûk edebiyatının tarihsel gelişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Literatürünün 'Furûk' Paralelinde Tespit ve Tahlili - el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (II)-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (Ağustos 2004), 219-253.

yapısı gereği bir payda altında toplanan kelimeler arasında anlam nüansları olması gerektiğinden hareketle anlam farkları olduğunu savunmuştur.<sup>6</sup> Arap dilinde ortaya çıkan furûk ve terâdüfle ilgili gelişmeler Kur'an'ı anlama üzerinde de etkili olmuştur. Bu bağlamda Kur'an kelimelerini anlamada terâdüf ve furûk disiplininin istifade edilip edilemeyeceği hususu tartışılmış; Taberî (öl. 310/923), Râğıb el-İsfahânî, Zemahşerî (öl. 538/1144), İbn Atiyye (öl. 541/1147), Zerkeşî (öl. 794/1392), Süyûtî (öl. 911/1505) ve Âişe Abdurrahmân (öl. 1998) gibi müelliflerin yanında ülkemizde Ömer Kara<sup>7</sup> ve Sabri Türkmen<sup>8</sup> gibi akademisyenlerden oluşan çoğunluk Kur'an'da aynı anlamda görünen kelimeler arasında anlam nüansları olması gerektiği kanaatine ulaşmıştır.<sup>9</sup> Bunun yanında İbnü'l-Esîr, İbn Arabî (öl. 638/1240) Subhî es-Sâlih (öl. 1986) ve İbrahim Enîs (öl. 1977) gibi müellifler Kur'an'da terâdüfün olabileceğini savunmuştur.<sup>10</sup> Bunların dışında Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi müellifler bazı kelimelerde furûk olgusunu savunurken başka kelimelerde terâdüf olgusunun olabileceğini kabul etmiştir.<sup>11</sup>

Kur'an'da bazen aynı olayların veya birbirine benzer hadiselerin anlatımının tekrar edildiği görülmektedir. Kur'an'da bahsedilen bu olaylar, konunun durumuna ve verilmek istenen mesaja göre farklı yerlerde farklı şekillerde geçebilmektedir. Bu anlatım tarzının Kur'an'ın sözlü hitap olarak nazil olmasının gereği, muhataplarını inanç, ibadet ve ahlaki değerler konusunda eğitmek için "tekrar hatırlatmak, konuyu pekiştirmek, ders ve ibretler vermek, muhatabı korkutmak, uyarmak, muhataptan verilen mesajı kabul etmesini beklemek ve Kur'an'ın i'cazını göstermek" amacıyla kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Bu tekrarlar esnasında aynı olaylardan veya

<sup>6</sup> Kara, *Tefsir Tetkikleri III*, 149-151; Terâdüf ve furûkun tarihsel süreçteki gelişimi ve dönüşümü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı - el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (I)", *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (Kış 2003), 197-220.

<sup>7</sup> Ömer Kara, terâdüf ve furûk ilmi üzerine birçok makale yazmış, bunlardan bir kısmını 2018 yılında *Tefsir Tetkikleri III* isimli kitabında bir araya getirmiştir. Bu çalışma ve diğer makaleleri kaynakçamızda mevcuttur.

<sup>8</sup> Sabri Türkmen Kur'an'da furûk olgusunu incelediği çalışmasında Arap dilinde az da olsa terâdüfün olabileceğini kabul ederken Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen mucize bir kitap olduğuna dikkat çekerek terâdüfün Kur'an'da olamayacağını savunmaktadır. Türkmen, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri*, 91, 200.

<sup>9</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şâyi', *el-Furûk el-luğaviyye*, 175-211; Cengiz, *Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*, 48-52; Kur'an'da terâdüf üzerine yapılan bir çalışmada sonuç olarak Kur'an'da terâdüfün olamayacağı kanaatine varılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Münecid, *et-Terâduf fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 254-255.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şâyi', *el-Furûk el-luğaviyye*, 165-174; Cengiz, *Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*, 45-47.

<sup>11</sup> Âlûsî'nin, ileride geleceği gibi konumuzla ilgili olarak *inbecese* ve *infecera* kelimelerinde terâdüfünü savunurken *rabb* ve *rahmân* kelimeleri arasındaki farka değindiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şihâbu'd-Dîn Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'an'î'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/80, 271; 9/88.

<sup>12</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 41-46; Mahir Elcudi, "Kur'an'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları", *Kalemname* 5/9 (Haziran 2020), 162.

birbirine yakın hadiselerden bahsedilirken bazen farklı kelimelerin kullanıldığı müşahede edilmektedir. Örneğin Hz. Mûsâ kıssasının anlatımında Hz. Mûsâ'nın kavminin su talep etmesi üzerine mûcize olarak suyun yerden fışkırması için bir yerde *infecera* (انفجر),<sup>13</sup> başka bir yerde ise *inbecese* (انبعس);<sup>14</sup> Hz. Meryem kıssasında bir erkek dokunmamışken kendisinin çocuğunun olamayacağını ifade ederken bir yerde *veled* (ولد),<sup>15</sup> başka bir yerde ise *gûlâm* (غلام);<sup>16</sup> denizin mûcizevi olarak yarılmasıyla Hz. Mûsâ ve kavminin geçtiği yer hakkında *baħr* (بحر),<sup>17</sup> Firavun ve yandaşlarının, Hz. Mûsâ ve kavminin geçtiği yerde boğulmasından bahsedilirken *yemm* (يَمِّ)<sup>18</sup> kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı Kur'an'da tekrarlı anlatımlarda kullanılan bazı kelimeleri geçmişten günümüze tartışılabilen terâdüf ve furûk disiplini açısından incelemektir. Çalışmanın amacı doğrultusunda örneklem olarak Kur'an'da tekrarlı anlatım yöntemiyle aynı olayları veya birbirine yakın hadiseleri<sup>19</sup> anlatmak için kullanılan *inbecese-infecera*, *baħr-yemm* ve *veled-gûlâm* kelimeleri seçilmiştir. Konumuzla ilgili Kur'an'daki tüm örnekleri incelemenin makalenin sınırlarını aşacağı düşünüldüğünde bu örnekleri seçmemizin sebebi Kur'an'da tekrarlı anlatımda bu kelimelerin kullanılmasının yanında bunlarda furûk ve terâdüf olgusunu destekleyen unsurların bulunmasıdır.<sup>20</sup> Ayrıca Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Furûkul-Lugaviyye* isimli eserinde ilgili kelimelere yer verilmemesi bu örneklerin seçilmesinde etkili olan bir diğer husustur. Seçilen örnekler doğrultusunda b-c-s ve f-c-r, b-ħ-r ve y-m-m, ğ-l-m ve v-l-d köklerinin etimolojisi, cahiliye döneminde ve Kur'an'daki kullanımları genel anlamda incelenecektir. Bunlarla birlikte konumuzun odak noktası mahiyetinde olan ayetlerde geçen kelimelerin terâdüf ve furûk olgusu açısından ele alınması çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır. Bu kelimelerin Kur'an'daki farklı kullanımına detaylı bir şekilde girilmeyecek sadece konumuzla ilgili ayetlerdeki anlamları destekleyici

<sup>13</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>14</sup> el-A'râf 7/160.

<sup>15</sup> Âl-i 'Imrân 3/47.

<sup>16</sup> Meryem 19/20.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/50; el-A'râf 7/138; Yûnus 10/90; eş-Şu'arâ' 26/63; ed-Duhân 44/24.

<sup>18</sup> el-A'râf 7/136; Tâhâ 20/78; el-Kasas 28/40; ez-Zâriyât 51/40.

<sup>19</sup> Aynı olay veya birbirine benzer hadiseler ifadesinin kullanılmasında terâdüfü savunanların aynı olayın farklı ayetlerde farklı kelimelerle anlatılabileceğini kabul etmesi; furûku savunanların ise kelimeler arasındaki anlam farkını göstermek için benzer hadiseler ifadesini tercih etmesine ek olarak *inbecese/infecera* ve *veled/gûlâm* kelimelerinin geçtiği yerlerde aynı olaydan bahsedilmesi, *baħr/yemm* kelimelerinin geçtiği yerlerde ise birbirine yakın olayın anlatılması etkili olmuştur.

<sup>20</sup> Konuyla ilgili başka örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın esasının mûcize olarak yılan dönüşmesinden bahsedilirken (حَيَّةٌ) *hayyetun* (Tâhâ 20/20), (سُحُبَانٌ) *su'bânun* (Ârâf 7/107; Şuarâ 26/32) ve (جَانٌّ) *cânnun* (Neml 27/10) kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimelerden *hayyetun* ve *su'bânun* kelimelerinin muhatapları farklı olduğu için aradaki anlam farkı bulunduğu; *cânnun* ve *hayyetun* kelimelerinin ise bir birinin anlamını desteklediği ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 112-114; Farklı bir yorum için ayrıca bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kardelen Yayınları, 2013), 50-51.

unsurlar varsa onlara yer verilecektir. Konuya furûk ve terâdüf dışında nazım teorisi açısından yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bu konu araştırmamızın sınırları dışında kaldığı için kısaca değinilecek detaylarına girilmeyecektir. Arapça kelimeler veya Kur'an'daki kelimelere terâdüf veya furûk nazariyesi bağlamında yaklaşan birçok çalışma olmasına<sup>21</sup> rağmen ele aldığımız kelimelerle ilgili terâdüf ve furûk bağlamında müstakil bir çalışmaya ulaşılamamış olması bu makaleyi önemli kılmaktadır. Ayrıca aynı veya benzer olaylardan bahseden ayetlerdeki aynı anlamda gibi görünen kelimelere terâdüf ve furûk açısından somut örnekler üzerinden yaklaşılması bu makaleyi önemli kılan bir diğer husustur. Çalışmada dil ve tefsir alanındaki klasik ve modern kaynakların verilerinden hareketle betimleyici ve karşılaştırmalı bir yöntem kullanılacaktır. Ayrıca tüme varım yöntemiyle sonuçta bazı bulgulara yer verilecektir.

Konumuzla ilgili terâdüf ve furûk konusunda birçok çalışma olduğundan bahsetmiştik. Bu çalışmaların bir kısmında ele aldığımız kelimelere hiç yer verilmediği görülmektedir.<sup>22</sup> Ülkemizde Arap diline ait Kur'an'da terâdüf üzerine yapılan bir doktora tezi bulunmaktadır. Bizim çalışmamızda incelediğimiz *infecera-incece* ve *veled-gulâm* kelimeleri bu çalışmada Kur'an'da cümle tekrarı başlığında incelenmektedir.<sup>23</sup> Bizim çalışmamızda olayın aynı veya benzer olmasına dikkat çekilmesinin yanında kelimelerin anlam alanının tespiti için cahiliye dönemindeki anlamlarına ve Kur'an'daki diğer kullanımlarına yer verilmesiyle bu çalışmadan ayrılmaktadır. Ayrıca çalışmamızda bu kelimelerin yanında *yemm* ve *baħr* kelimeleri de ele alınmaktadır. Bütün bunlara ek olarak terâdüf ve furûk olgusunda konuyu ele alan kişinin bakış açısının yanında bilgi birikiminin de etkili olduğunun ortaya konmaya çalışılması bizim makalemizi bu çalışmadan ayıran yönler olarak kabul edilebilir.

## 1. Hz. Mûsâ ve On İki Pınar Mûcizesi: İncece ve İncece Kelimeleri

Kur'an'da Hz. Mûsâ kıssasının farklı surelerde çokça geçtiği müşahede edilmektedir.<sup>24</sup> Bu kıssada Hz. Mûsâ'ya verilen birçok mûcizeden bahsedilmektedir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Örnekler için bk. Celâlettin Divlekçi, "Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 149-169; Kara, *Tefsir Tetkikleri III*, 11-428; İrfan Kara, "Eşanlamlılık ve Kur'an Lafızlarında Eşanlamlılık Olgusu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2016), 61-96; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 1-163; Türkmen, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri*, 9-200; Cengiz, *Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*, 9-158.

<sup>22</sup> Şâyi', *el-Furûk el-lugaviyye*, 215-298; Türkmen, *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri*, 97-196; Cengiz, *Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*, 53-154. Bu çalışmalarda muhtemelen örnek kelimeler üzerinde durulduğundan bizim ele aldığımız kelimelere yer verilmemiştir.

<sup>23</sup> Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 97, 109-111, 121-123.

<sup>24</sup> Örnekleri için bk. el-Bakara 2/51-73, 87, 92; el-Mâide 5/20-24; el-A'râf 7/103-160; Yûnus 10/75-88; Hûd 11/ 96-99, 110; el-İsrâ' 17/101; eş-Şuarâ' 26/32-66; en-Neml 27/7-14; el-Kasas 28/7-46.

<sup>25</sup> el-A'râf 7/133; el-İsrâ' 17/101; eş-Şuarâ' 26/32-66; en-Neml 27/12.

Bunlardan biri de esasını taşa vurunca taştan on iki pınar fişkırmasıdır. Bu olay anlatılırken el-Bakara suresinde (فَأَنْفَجَرْتُمْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا)<sup>26</sup> *infecera*, el-A'râf suresinde ise (فَأَنْبَجَسْتُمْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا)<sup>27</sup> *inbecese* kelimesinin kullanılması dikkat çekmektedir. Anlatılan olayın bağlamı dikkate alındığında Hz. Mûsâ'nın kavmi için su talebinde bulunduğu, Allah'ın emriyle esasını taşa vurunca taştan on iki pınar fişkırdığı anlatılmaktadır.

B-c-s (ب-ج-س) kökü sözlüklerde, *su fişkırmak, suyun yerden kaynayıp akması, hayrı çok kişi, kırba veya kayanın yarılıp suyun akması, yarayı yarıp içindeki sıvıyı akıtmak, birine sövmek*<sup>28</sup> gibi anlamlara gelmektedir. *İnbecese* kelimesinin ise kök anlamına uygun bir şekilde *yerden su fişkırdı* anlamında olduğu ifade edilmektedir.<sup>29</sup> F-c-r (ف-ج-ر) kökü ise *yerden su kaynamak, suyu akıtmak, fecr vaktindeki sabahın ışıkları, şafak sökmek, haktan sapmak, günah işlemek* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>30</sup> Konumuzla ilgili olarak bu kökten türeyen *infecera* kelimesinin *infecera's-subhu*, şafak söktü; *infecera'l-mâu*, yerden su fişkırdı; *infecera'r-racülü* adamın malı ve ihsanı çok oldu, *infecera aleyhim el-'adüvvü* düşman vs. her taraftan üzerlerine ansızın geldi<sup>31</sup> gibi anlamlarda kullanıldığı belirtilmektedir. Kelimeler arasındaki anlam nüansına önem verenler *inbecese*'nin dar bir yerden çıkan; *infecera*'nın ise geniş bir yerden çıkan şey için kullanıldığı ifade etmektedir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>27</sup> el-A'râf 7/160.

<sup>28</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "bcs", 1/114; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964), "bcs", 10/599; Sâhib b. 'Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1994), "bcs", 7/17; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), "bcs", 1/199; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "bcs", 1/212; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), "bcs", 15/436-437.

<sup>29</sup> Halîl b. Ahmed, "bcs", 1/114; İbn Manzûr, "bcs", 1/212; Zebîdî, "bcs", 15/436-437.

<sup>30</sup> Halîl b. Ahmed, "fcr", 3/302; Ezherî, "fcr", 11/48-50; Sâhib b. 'Abbâd, "fcr", 7/91-92; İbn Fâris, "fcr", 4/475-476; İbn Manzûr, "fcr", 5/3351-3352; Zebîdî, "fcr", 13/298-304.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, "fcr", 5/3351-3352; Zebîdî, "fcr", 13/298-304.

<sup>32</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem - Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2011), "bcs", 108; Ebü'l-Bekâ' Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât mu'cemun fi'l-mustalahâti ve'l-furûku'l-lugaviyye*, thk. Adnan Dervîş ve Muhammed el-Mısri (Şam-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), "el-İnbicâs/el-İnficâr", 166.

F-c-r kökü cahiliye dönemi şiirlerinde günah işleyen,<sup>33</sup> yalancı,<sup>34</sup> meyletmek,<sup>35</sup> sabahın ışıkları,<sup>36</sup> coşkulu olunan vakit,<sup>37</sup> cömertlik<sup>38</sup> ve *suyun fişkırması*<sup>39</sup> gibi anlamlarda; b-c-s kökü ise sadece *suyun fişkırması*<sup>40</sup> anlamında kullanılmaktadır. Bu açıklamalar Kur'an öncesi dönemde f-c-r kökünün b-c-s köküne göre daha geniş anlamda kullanıldığını göstermekle birlikte her ikisinin de *suyun fişkırması* anlamında birleştiğini ortaya koymaktadır.

B-c-s kökünün Kur'an'da sadece *inbecese* şeklinde suyun fişkırması anlamında kullanıldığı müşahede edilmektedir.<sup>41</sup> F-c-r kökü ise on dokuz ayette yirmi iki defa geçmektedir. Bu kökten *fecr* kelimesi fecir vakti<sup>42</sup> ve fecir vaktinin girmesiyle başlayan sabah namazı;<sup>43</sup> *fâcir* kelimesi ve türevleri günah ve günah işleyen;<sup>44</sup> *feccera* kelimesi ve türevleri yarılıp fişkırma<sup>45</sup> gibi anlamlara gelirken konumuzla ilgili olarak bir defa geçen *infecera* kelimesi ise suyun fişkırması<sup>46</sup> anlamında kullanılmaktadır.<sup>47</sup> Yapılan açıklamalar her iki kökün Kur'an'daki anlamlarının cahiliye dönemindeki anlamlarıyla örtüştüğünü ve f-c-r kökünün b-c-s köküne göre farklı anlamlarının olduğunu göstermektedir.

Râgıb el-İsfahânî, İbn 'Atiyye, Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve Ebü'l-Bekâ' gibi furûk olgusunu önceleyen âlimlerin bu iki kelime arasında fark bulunduğuna

- 
- 33 Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 166. Günah işlemekle meşhur olmuş kişi anlamında özel isim anlamı için bk. Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985), 55.
- 34 İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 32; Nâbiğa, *Dîvânu'n-Nâbiğa*, 156.
- 35 Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî, *Şerhu dîvâni Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî*, thk. İhsân 'Abbâs (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1962), 222; Haktan meyledip günah işlemek anlamı için bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. İshâk el-'Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdullâh b. Dehîş (Beyrût: Dâru Hazar, 1993), 5/155.
- 36 *Şuarâu 'Abdulkays ve şî'ruhum fî 'asri'l-câhilî*, nşr. Müessesetü'l-Bâbitîn, thk. 'Abdulhamîd el-Mu'aynî (Kuveyt: y.y. 2002), 327.
- 37 Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Şî'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, şrh. el-A'lem eş-Şentemerî, nşr. Fahreddîn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 133.
- 38 Abdullah b. Aclân en-Nehdî, *Dîvânu Abdillâh b. Aclân en-Nehdî*, thk. İbrahim Salih (Ebu Dabi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2010), 53.
- 39 'Antere b. Şeddâd el-'Absî, *Dîvânu 'Antere*, şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî. thk. Mecîd Tarâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 82; İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, 145.
- 40 Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *'Asratu şuarâu mukillûn* (Bağdat: Vizâratu't-Tağlîmi'l-'Âlî ve'l-Bahsu'l-İlmî Câmîatu Bağdad, 1990), 36.
- 41 el-A'râf 7/160.
- 42 el-Bakara 2/187; el-Fecr 89/1; el-Kadr 97/5.
- 43 el-İsrâ' 17/78; en-Nûr 24/58.
- 44 Sâd 38/28; Nûh 71/27; 'Abese 80/42; el-İnfîtâr 82/14; el-Mutaffifîn 83/7; eş-Şems 91/8.
- 45 el-Bakara 2/74; el-İsrâ' 17/91; el-Kehf 18/33; Yâsîn 36/34; el-Kamer 54/12; el-İnsân 76/6; el-İnfîtâr 82/3.
- 46 el-Bakara 2/60.
- 47 Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), "fcr", 3/203-204.



dikkat çektiği görülmektedir. Bu bağlamda *inbecese* kelimesinin daha çok dar bir yerden fışkıрма, *infecera* kelimesinin ise geniş bir yerden fışkıрма anlamında olduğunu belirtilmektedir.<sup>48</sup> *Infecera* kelimesinin kullanıldığı ayetin bağlamında İsrailoğullarına övgü ve lütuftan bahsedildiği için bol bol fışkıрма; *inbecese* kelimesinin kullanıldığı bağlamda ise İsrailoğullarına yergi ifade edildiği için az fışkıрма anlamına geldiği ifade edilmektedir. İlk başta fışkırmanın bol olduğu (*infecera*), İsrailoğulları günah işleyince fışkırmanın azalmasını (*inbecese*) ifade etmek için bu şekilde kullanıldığına da dikkat çekilmektedir.<sup>49</sup> Surelerin nüzul sırası dikkate alındığında el-A'râf suresi Mekki olduğu için *inbecese* kelimesinden hareketle az fışkırmanın önce geçtiği, Medeni bir sure olan el-Bakara<sup>50</sup> suresinde *infecera* kelimesinden hareketle çok fışkırmanın sonra kullanıldığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ayrıca anlatılan olay bu şekilde değerlendirildiğinde iki ayrı olaydan bahsediliyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Başka bir yorumda ise *inbecese* kelimesinin fışkırmanın başlangıcını, *infecera* kelimesinin ise devamında fışkırmanın tekrarıyla sürekli olmasından bahsedildiği ifade edilmektedir.<sup>51</sup> Bu yorum, surelerin nüzul sırası dikkate alındığında daha isabetli görünmektedir.

*Infecera* ve *inbecese* kelimelerin yapısı incelendiğinde morfolojik<sup>52</sup> olarak birbirine uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bazı tefsirlerde *infecera* kelimesi açıklanırken *inbecese* ile arasındaki farklara dikkat çekilmeye çalışıldığı;<sup>53</sup> *inbecese* kelimesinin ise bazı tefsirlerde *infecera* kelimesiyle açıklandığı görülmektedir.<sup>54</sup> Vâhidî (öl. 468/1076) ve Âlûsî ise her iki kelimenin aynı anlamda olduğunu ifade etmektedirler.<sup>55</sup> Bu durumda ayetlerde kullanılan kelimelerin terâdüf olgusuna uygun bir şekilde aynı anlamda kullanıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

<sup>48</sup> Râgıb el-İsfahânî, "bcs", 108; Ebü'l-Bekâ', "el-İnbicâs/el-İnficâr", 166.

<sup>49</sup> Ebü Muhammed Abdu'l-Hâlık b. Çâlib b. 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abdu's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/466; Ebü Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir ev mefâtihi'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 8/34; Fâzıl Salih es-Semerrâî, *Belâgatu'l-kelime fi ta'bîri'l-Kurân* (Kahire: el-Âtikî li Sinâati'l-Kitâb, 2006) 109-113; Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*, 110.

<sup>50</sup> Mekki ve Medeni sureler hakkında detaylı malumat için bk. Celâlüddîn es-Suyûtî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 34-36.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâveridî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye - Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 1/52; Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/34.

<sup>52</sup> Morfoloji: şekil bilgisi anlamında kullanılmakla birlikte burada Sarf ilmi kastedilmektedir.

<sup>53</sup> İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/466; Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/34. Bu tefsirlerde *inbecese* kelimesi açıklanırken de farklara dikkat çekildiği görülmektedir. İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/466; Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/34.

<sup>54</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Mü'essesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 2/68; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî - câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansûr Abdulhamîd (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010), 5/524; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/163.

<sup>55</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/34; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/271; 9/88.

Bazı araştırmacılar *infecera* ve *inbecese* örneğinde olduğu gibi Kur'an'da aynı anlamdaki kelimelerin birbirinin yerine kullanımını incelerken konuya terâdüf veya furûk olgusundan ziyade i'caz açısından yaklaşmakta ve aynı olayı anlatmada kullanılan farklı kelimelerin, geçtiği siyak ve sibaka uygun seçildiğini ifade etmektedir. Bu görüşte olanların Kur'an'da aynı anlamda kullanılan farklı kelimelerden nazmın i'cazına en uygun olan kelimenin seçilmesini kabul ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>56</sup>

## 2. Hz. Meryem'e Müjdelenen Mûcize Çocuk: Veled ve Ğulâm Kelimeleri

Kur'an'da Hz. Meryem'in hayatından kesitler sunulmaktadır. Bu bağlamda Hz. Meryem'in iffetinden, mûcize olarak babasız bir şekilde Hz. İsa'ya hamile kalmasından ve onu doğurmasından farklı surelerde bahsedilmektedir. Hz. Meryem'e çocuk müjdelendiğinde iffetini ifade etmek için Âl-i 'İmrân suresinde Rabbine niyazda bulunduğu bir bağlamda (قَالَتْ رَبِّ اِنِّيْ يَكُوْنُ لِيْ وَلَدٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشْرٌ)<sup>57</sup> *veled*; Meryem suresinde ise (قَالَتْ اِنِّيْ يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشْرٌ)<sup>58</sup> *ğulâm* kelimesinin geçtiği görülmektedir.

*V-l-d* (ول-د) kökü sözlüklerde *çocuk doğurmak, doğum zamanı, beslemek, terbiye etmek, insan veya hayvanın bizzat kendisinden olma yavrusu, yeni doğmuş çocuk, köle, cariye, genç hizmetçi ve ebe kadın*<sup>59</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Konumuzla ilgili *veled* kelimesinin ise erkek ve kız çocuk için kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>60</sup> *Ğ-l-m* (-ġ-م-ل) kökü ise *şehveti artmak, ergenlik çağına varmak, ergenlik çağında bıyığın çıkması, orta yaşlı kişi, denizin dalgalarının coşması, doğumdan gençlik çağına kadar olan çocukluk dönemi, kuyulardaki su gözü, başının ortasında yassı saç çok delikanlı, cima etmeyi arzulayan cariye, hizmetçi, güzel kadın*<sup>61</sup> gibi anlamlara gelmektedir. *Ğulâm* kelimesinin ise *bıyığı yeni çıkmış çocuk, orta yaşlı kişi veya doğumdan gençlik çağına kadar olan çocukluk dönemi* anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>62</sup> Ayrıca *ğulâm* kelimesinin sadece erkek çocuk için kullanıldığı da belirtilmektedir.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Fâzıl Salih es-Semerrâî, *Belâğatu'l-kelime fi ta'bîri'l-Kurân*, 112-114.

<sup>57</sup> Âl-i 'İmrân 3/47.

<sup>58</sup> Meryem 19/20.

<sup>59</sup> Halîl b. Ahmed, "vld", 4/398; Ezherî, "vld", 14/176-179; Sâhib b. 'Abbâd, "vld", 9/356-357; İbn Fâris, "vld", 6/143; İbn Manzûr, "vld", 6/4917-4916; Zebîdî, "vld", 9/321-329.

<sup>60</sup> Halîl b. Ahmed, "vld", 4/398; Sâhib b. 'Abbâd, "vld", 9/356.

<sup>61</sup> Halîl b. Ahmed, "glm", 3/289; Ezherî, "glm", 8/140; Sâhib b. 'Abbâd, "glm", 5/88-89; İbn Fâris, "glm", 4/387; İbn Manzûr, "glm", 5/3289-3290; Zebîdî, "glm", 33/175-178.

<sup>62</sup> Zebîdî, "glm", 33/176.

<sup>63</sup> Ezherî, "glm", 8/141.

Ġ-l-m kökü, cahiliye döneminde oğul<sup>64</sup> ve ergenlik çağına yaklaşmış çocuk<sup>65</sup> gibi anlamlarda kullanılırken v-l-d kökünün ise çocuk,<sup>66</sup> birinin soyundan gelenler,<sup>67</sup> oğul<sup>68</sup> ve hayvan yavrusu<sup>69</sup> gibi anlamlarda kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu açıklama cahiliye döneminde her iki kelimenin de *oğul/erkek çocuk* anlamında kullanıldığını göstermektedir.

*Ġulâm* ve *veled* kelimelerinin Kur'an'daki kullanımlarını incelediğimizde *ġ-l-m* kökünün Kur'an'da on üç defa geçtiği görülmektedir. Bunlardan on iki tanesi *ġulâm* şeklinde olup genç delikanlı<sup>70</sup> yeni doğmuş veya belli bir yaşa gelmiş erkek çocuk;<sup>71</sup> biri ise *ġilmân* kelimesi olup köle/hizmetçi<sup>72</sup> anlamında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>73</sup> *V-l-d* kökü ise Kur'an'da yüz iki defa kullanılmaktadır. *Veled* kelimesi ve türevleri ise elli iki ayette atmış altı kez geçmektedir.<sup>74</sup> Bunlardan özellikle miras ayetlerindeki *veled* kelimesi<sup>75</sup> erkek çocuk için kullanılmaktadır. İslam miras taksimi uygulaması dikkate alındığında ayetlerde bahsedilen erkek çocuk, ister yeni doğmuş, isterse yetmiş yaşında olsun *veled* kelimesinin kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Bazı ayetlerde müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak betimlemesine cevap olarak Allah'ın çocuk edinmediğinden bahsedilmektedir.<sup>76</sup> Bazı ayetlerde doğrudan kız çocuk;<sup>77</sup> bazılarında ise kız veya erkek fark etmeksizin evlat anlamında<sup>78</sup> kullanıldığı müşahede edilmektedir.

Yapılan açıklamalar Kur'an'da *ġulâm* kelimesinin genç delikanlı yeni doğmuş veya belli bir yaşa gelmiş erkek çocuk; *veled* kelimesi ve türevlerinin erkek evlat, kız evlat, erkek veya kız fark etmeksizin çocuk anlamında kullanıldığını göstermektedir.

<sup>64</sup> Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allâkâti's-seb'*, thk. Yûsuf 'Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 171; Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 19.

<sup>65</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allâkâti's-seb'*, 65; İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, 20, 173, 174, 175; Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 50.

<sup>66</sup> Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyin es-Sükkerî, *Şerhu eş'âri'l-Huzeliyyîn*. nşr. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Mektebetu Dâri'l-Urûbe, ts.), 1/326; Nâbiġa, *Dîvânu'n-Nâbiġa*, 26, 98; 'Antere b. Şeddâd el-'Absî, *Dîvânu 'Antere*, 209; Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî, *Şerhu dîvâni Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî*, 158.

<sup>67</sup> Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu hamâseti Ebî Temmâm*, thk. 'Ali el-Mufaddal Hammûdân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/172.

<sup>68</sup> A'sâ el-Kebîr, *Dîvânu'l-A'sâ'l-Kebîr*, nşr. Muhammed Hüseyin (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1950), 132-133.

<sup>69</sup> İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, 96.

<sup>70</sup> el-Kehf 18/74, 80, 82.

<sup>71</sup> Âl-i 'İmrân 3/40; Yûsuf 12/19; el-Hicr 15/53; el-Kehf 18/74, 80, 82; Meryem 19/7, 8, 19, 20; es-Sâffât 37/101; ez-Zâriyât 51/28.

<sup>72</sup> et-Tûr 52/24.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/402.

<sup>74</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'an'i'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, H. 1364), "vld", 763-764.

<sup>75</sup> en-Nisâ' 4/11, 12, 171, 176.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/116; el-En'âm 6/101; Yûnus 10/68; el-İsrâ' 17/11; el-Kehf 18/4; Meryem 19/35, 88, 91, 92; el-Enbiyâ', 21/26; el-Mu'minûn 23/91; el-Furkân 25/2; ez-Zumer 39/4; ez-Zuhruf 43/81; el-Cinn 72/3.

<sup>77</sup> el-En'âm 6/137, 140, 151; el-İsrâ' 17/31; el-Mumtehine 60/12.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/233.

Bazı araştırmacılar Âl-i ‘İmrân suresindeki ayetin öncesinde geçen “*Ey Meryem, Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor.*”<sup>79</sup> ifadesinde geçen *kelime* (كَلِمَةً) kelimesinden hareketle anlamın genel olduğunu; bu nedenle *veled* kelimesinin çocuk anlamında genel olarak kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>80</sup> Bununla birlikte ilgili ayette “Meryem oğlu” ifadesinin geçmesi, çocuğun erkek olduğunu göstermektedir. Meryem suresinde ise ayetin hemen öncesinde Cebrâil’in çocuk müjdelemesinden bahsedilirken *gulâm* kelimesi geçmektedir.<sup>81</sup> *Gulâm* kelimesinin sadece erkek çocuk anlamında kullanılmasından hareketle bu ayette müjdelenen çocuğun erkek olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan açıklamalar ilgili ayetlerdeki *veled* ve *gulâm* kelimelerinin erkek çocuk anlamında olduğunu göstermektedir.

Ebü'l-Bekâ’ ve sözlük sahiplerinin verdiği bilgilerden hareketle genel olarak *veled* kelimesinin kız veya erkek fark etmeksizin çocuk, *gulâm* kelimesinin ise erkek çocuk anlamında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>82</sup> Bu ifadenin yukarıda da açıklandığı gibi genel anlamda değerlendirildiğinde doğru olduğu anlaşılmaktadır. Ancak konumuzla ilgili ayetler incelendiğinde ise her iki kelimenin de erkek çocuk anlamında olduğu müşahede edilmektedir. Yapılan açıklamalar ve ayetlerin bağlamı dikkate alındığında bu ayetlerdeki iki kelime arasında terâdüf olgusunun daha ağır bastığını<sup>83</sup> ifade etmek mümkündür.

### 3. Hz. Mûsâ Kıssasında Deniz Yarılması Mûcizesi ve Firavunun Boğulması: Bahır ve Yemm Kelimeleri

Kur’an’da Hz. Mûsâ’ya birçok mûcize verildiğinden bahsedilmiştir. Bu mûcizelerden birinin anlatıldığı kıssada Hz. Mûsâ Allah’ın emriyle asasını denize vurunca deniz yarılmış, yarılan yerden o ve ona inananlar sağ salim geçmiş, Firavun ve ona tabi olanlar ise orada boğulmuştur.<sup>84</sup> Kur’an’da Hz. Mûsâ’nın deniz mûcizesi ve firavunun boğulması anlatılırken her iki olayın gerçekleştiği yer aynı olmasına rağmen Hz. Mûsâ ve kavminin geçtiği yer ( *وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ لَا تَنْتَبِهُونَ*)<sup>85</sup> örneğinde *bahır*; Firavun ve askerlerinin boğulduğu yer ise ( *فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ (فِي الْيَمِّ*)<sup>86</sup> örneğinde olduğu gibi *yemm* kelimesiyle ifade edilmektedir.

*B-h-r* (ب-ح-ر) kökünün sözlüklerde *yarmak, ilimde derinleşmek, malı çok olmak, suyun tuzlu olması, cömert olmak, mekânın geniş ve yaygın olması, deniz, denize*

<sup>79</sup> Âl-i ‘İmrân 3/45.

<sup>80</sup> Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 121-123; Elcudi, “Kur’an’da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları”, 145-147.

<sup>81</sup> Meryem 19/19-20.

<sup>82</sup> Halîl b. Ahmed, “vld”, 4/398; Ezherî, “glm”, 8/141; Sâhib b. ‘Abbâd, “vld”, 9/356; Ebü'l-Bekâ’, “el-gulâm”, 566; “el-veled”, 796; Ayrıca bk. Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 121-123.

<sup>83</sup> Oğuz, *Kur’an-ı Kerim’de Terâdüf*, 122-123.

<sup>84</sup> eş-Şuarâ’ 26/61-66.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/50.

<sup>86</sup> el-A’râf 7/136.

*açılmak, çok su*<sup>87</sup> gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Konumuzla ilgili *baħr* kelimesinin ise *deniz* anlamında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> Y-m-m (ي-م-م) kökünün ise *kastetmek, deniz, Nil nehri, denizde boğulan, suyun taşması, her istediğine ulaşan, yabani güvercin*<sup>89</sup> gibi anlamlarda kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu kökteki *kastetmek* anlamının ilk dönem sözlüklerde yer almadığı, ancak 4/10. asrın sonlarından itibaren bu anlamın y-m-m köküyle birlikte verilmeye başladığı görülmektedir.<sup>90</sup> İlk dönem sözlüklerde *kastetmek* anlamının “e-m-m” (ع-م-م) kökünden olduğu ifade edilmektedir.<sup>91</sup> *Yemm* kelimesi ise *derinliği idrak edilemeyen derin deniz* anlamındadır.<sup>92</sup> Bu kelimenin İbranice veya Süryaniceden Arapçaya geçtiği ifade edilmektedir.<sup>93</sup> Tevrat, Yeni Ahit ve bunlarla ilgili sözlüklerde *deniz, körfez, su birikintisi, büyük nehir ve Nil nehri* gibi anlamlara geldiğinin tespit edilmesi<sup>94</sup> bunu destekler niteliktedir. Ayrıca *yumme'r-racülü* ifadesinin *adam denizde boğuldu* anlamında olması dikkat çekicidir.<sup>95</sup>

Cahiliye döneminde *baħr* kelimesi *deniz*<sup>96</sup> ve *cömert/ikramı bol*<sup>97</sup> anlamlarında kullanılırken y-m-m kökünden türeyen *yemm* kelimesi *deniz*,<sup>98</sup> (4/10. asrın sonlarından itibaren kaleme alınan sözlüklerden hareketle bu kökten olduğu kabul edilirse) *teymîm* ve *teyemmum* kelimelerinin ise bir yöne *yönelmek, kastetmek*<sup>99</sup> anlamında olduğu görülmektedir. Bu açıklamadan cahiliye döneminde her iki kelimenin de *deniz* anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

- 
- 87 Halîl b. Ahmed, “bħr”, 1/116; Ezherî, “bħr”, 5/37-42; Sâhib b. ‘Abbâd, “bħr”, 3/91-92; İbn Fâris, “bħr”, 1/201-202; İbn Manzûr, “bħr”, 1/215-218; Zebîdî, “bħr”, 10/110-129.
- 88 Halîl b. Ahmed, “bħr”, 1/116; İbn Fâris, “bħr”, 1/201; İbn Manzûr, “bħr”, 1/215-216.
- 89 Ayrıntılı bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, “ymm”, 4/414; Ezherî, “ymm”, 15/641-642; Sâhib b. ‘Abbâd, “ymm”, 10/463; İbn Fâris, “ymm”, 6/152-153, İbn Manzûr, “ymm”, 6/4966-4967; Zebîdî, “ymm”, 34/139-142.
- 90 Ayrıntılı bilgi için bk. Sâhib b. ‘Abbâd, “ymm”, 10/463; İbn Fâris, “ymm”, 6/152.
- 91 Ayrıntılı bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, “emm”, 1/87-89; Ezherî, “emm”, 15/641.
- 92 Halîl b. Ahmed, “ymm”, 4/414; Ezherî, “ymm”, 15/641.
- 93 Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahran: Merkezu Neşr Âsar el-‘Allâme el-Mustafavî, 1385), 14/56.
- 94 Bu ve diğer anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Ünsal – Mürsel Ethem, “‘Ymm’ Kökünün Art Süremlî Semantik İncelemesi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* 10/2 (2017), 114-121.
- 95 Halîl b. Ahmed, “ymm”, 4/414; Ezherî, “ymm”, 15/641.
- 96 ‘Abîd b. el-Ebras, *Dîvânu ‘Abîd b. el-Ebras*, şrh. Eşref Ahmed ‘Adra (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1994), 76; Muhelhil b. Rabî‘a, *Dîvânu Muhelhil b. Rabî‘a*, şrh. Talâl Harb (b.y.: ed-Dâru'l-‘Âlemiyye, ts.), 31.
- 97 Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî*, thk. ‘İzzet Hasan (Dimeşk: Matbû‘âtu Mudîriyyeti İhyâ‘i't-Turâsi'l- Kadîm, 1960), 38; Nâbiğa, *Dîvânu'n-Nâbiğa*, 152.
- 98 A‘şâ el-Kebîr, *Dîvânu'l-A‘şâ'l-Kebîr*, 367; Muhammed b. Mubârek b. Muhammed b. Meymûn, *Muntehe't-taleb min eş‘âri'l-‘Arab*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî (Beirut: Dâru Sâdır, 1999), 7/373.
- 99 Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 292, 339; Bişr b. Ebî Hâzim, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim*, 64; A‘şâ el-Kebîr, *Dîvânu'l-A‘şâ'l-Kebîr*, 121.

Y-m-m kökü türevleriyle birlikte Kur'an'da on bir kez kullanılmaktadır. Bunlardan sekiz tanesi *yemm*<sup>100</sup> şeklinde olup deniz ve Nil nehri;<sup>101</sup> üç tanesi ise *teyemmüm*<sup>102</sup> şeklinde olup yönelmek, kastetmek anlamındadır.<sup>103</sup> B-ğ-r kökü ise 42 defa geçmektedir. Bunlardan 41 tanesi *baħr* ve türevleri olup<sup>104</sup> deniz; bir tanesi ise *baħîra* şeklinde olup develerden on kez doğum yaptıktan sonra kulağı yarılarak binilmeyen ve yük taşınmayan deve anlamındadır.<sup>105</sup>

Müfessirlerin çoğu *yemm* kelimesine deniz anlamı vermiştir.<sup>106</sup> Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi müfessirler derinliği idrak edilemeyecek kadar derin deniz anlamı verdikten sonra *baħr* kelimesiyle arasındaki farka dikkat çekmek istemiş olmalı ki kastetmek/yönelmek anlamına vurgu yapmışlar, denizden istifade etmek isteyenlerin ona yöneldiğini söylemişlerdir.<sup>107</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi ilk dönem sözlüklerde bu kökten böyle bir anlama yer verilmemesi bu iddiayı zayıflatmaktadır. Eğer konuya furûk açısından yaklaşacak isek kelimenin kökünde bulunan *denizde boğulma* anlamına atıfla *Firavunun boğulması* anlamını pekiştirmek için bu kelimenin özenle seçildiğini ifade etmek mümkündür. Ancak birçok müfessirin bu kelimeyi deniz şeklinde açıklaması, câhiliye döneminde her iki kelimenin de *deniz* anlamında kullanılması *baħr* ve *yemm* kelimelerinin terâdüf olgusuna daha uygun olduğunu çağrıştırmaktadır.

## SONUÇ

Geçmişten günümüze Arap dilinde ve Kur'an kelimelerini anlama konusunda tartışmalara sebep olan furûk ve terâdüf konusunda furûk olgusunu savunanların çoğunlukta olduğu, bunun yanında terâdüfün olabileceğini kabul edenlerin de olduğu müşahede edilmektedir. Kur'an'da furûk olgusunu önceleyenlerin kelimeler arasındaki farklara dikkat çektiği, terâdüfün olabileceğini kabul edenlerin ise kelimelerin birbirinin yerine kullanılabileceğini savunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışanların terâdüf veya furûk olgusunu savunmasında bakış açısının/fikri arka planının yanında ilmi birikiminin de etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Verilen örneklerde kelimelere farklı yaklaşımların olması bunu kanıtlar niteliktedir. Örneğin Hz. Mûsâ'nın asasını yere vurmasıyla mucize olarak yerden on iki pınar fişkırması olayında furûk olgusunu önceleyenlerin *infecera*

<sup>100</sup> el-A'râf 7/136; Tâhâ 20/39, 78, 97; el-Kasas 28/7, 40; ez-Zâriyât 51/40.

<sup>101</sup> Nil nehri anlamı için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/27.

<sup>102</sup> el-Bakara 2/267; en-Nisâ' 4/43; el-Mâ'ide 5/6.

<sup>103</sup> Râğıb el-İsfahânî, "ymm", 893; Semîn el-Halebî, "ymm", 4/357.

<sup>104</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülbâkî, "bħr", 114. Konumuzla ilgili ayetler için bk. el-Bakara 2/50, el-A'râf 7/138, Yûnus 10/90; eş-Şu'arâ' 26/63; ed-Duhân 44/24.

<sup>105</sup> Râğıb el-İsfahânî, "bħr", 108-109; Semîn el-Halebî, "bħr", 1/161.

<sup>106</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 5/466; Râğıb el-İsfahânî, "ymm", 893; İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/446; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an-i'l-Azîm*, thk. Yûsuf 'Ali Bedevî - Hasen es-Semâhî Suveydân (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013), 2/444; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 9/36; Mukâtil b. Süleymân Firavunun boğulmasından bahsedilen ayette *yemm* kelimesini *baħr* şeklinde açıkladıktan sonra Mısır'da bir nehir şeklinde izah etmektedir. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/59.

<sup>107</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/498; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 7/410.

ve *inbecese* kelimeleri arasında fark bulunduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Bu bağlamda *inbecese* kelimesi hakkında dar bir yerden fişkırmayı, az fişkırmayı veya fişkırmamanın başlangıcını ifade ettiği belirtilirken *infecera* kelimesine ise geniş bir yerden fişkırmayı, bol bol fişkırmayı veya fişkırmamanın sürekli olması gibi farklı anlamlar verilmektedir. Terâdüf olgusunu savunanlar ise bu iki kelimenin aynı anlamda olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca tefsirlerde *yemm* kelimesini *baħr* kelimesi arasındaki farka işaret etmek için y-m-m kökündeki kastetmek anlamına vurgu yapılmakla birlikte ilk dönem sözlüklerde bu kökten böyle bir anlama yer verilmemesi bu iddiayı zayıflatmaktadır. Eğer konuya furûk açısından yaklaşacak isek kelimenin kökünde bulunan *denizde boğulma* anlamına atıfla *Firavunun boğulması* anlamını pekiştirmek için bu kelimenin özenle seçildiğini ifade etmek mümkündür. Ancak birçok müfessirin bu kelimeyi deniz şeklinde açıklaması, *baħr* ve *yemm* kelimelerinin terâdüf olgusuna daha uygun olduğunu çağrıştırmaktadır.

Terâdüf veya furûk olgusunda birbirine yakın anlamlı kelimeler değerlendirilirken genelleme yerine ayetlerin tek tek ele alınması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü yakın anlamlı iki kelime bazı ayetlerde terâdüf olgusuna uygun şekilde eş anlamlı kullanılırken başka ayetlerdeki kullanımında furûk olgusuna uygun şekilde aralarında anlam nüansları bulunabilir. Örneğin Kur'an genel anlamda incelendiğinde *veled* kelimesinin erkek evlat, kız evlat, erkek veya kız fark etmeksizin çocuk; *gulâm* kelimesinin ise yeni doğmuş veya belli bir yaşa gelmiş erkek çocuk anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ancak Hz. İsa'nın Hz. Meryem'e mucize olarak müjdelendiği ve Hz. Meryem'in de iffetini ifade ettiği ayetlerde her iki kelimenin de erkek çocuk anlamında olduğunu ifade etmek mümkündür. Yine *yemm* kelimesi bazı ayetlerde nehir anlamında kullanılırken Hz. Musa'nın geçtiği yerde Firavunun boğulmasından bahsedilen ayetlerde deniz manasında kullanılmıştır. *Yemm* kelimesi nehir anlamında kullanıldığında *baħr* kelimesiyle arasındaki fark net bir şekilde görülürken deniz anlamında kullanıldığında terâdüf olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak verilen örnekler, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir faktör olan furûk olgusunun Kur'an'daki bütün kelimelere uygulandığında zaman zaman zorlama yorumlara sebep olabileceğini göstermektedir. Benzer bir şekilde terâdüf olgusunun da furûk olgusunu dikkate almadan bütün ayetlere uygulanmaya çalışılmasının hatalı yorumlara sebep olabileceğini ifade etmek mümkündür. Kelimeler arasındaki farkın net olduğu yerlerde bu farkları belirtmenin yararlı olacağı, kelimelerin terâdüfe uygun olduğu yerlerde ise zorlama yorumlardan kaçınarak verilmek istenen mesaja odaklanmak gerektiği söylenebilir.

Kur'an'daki aynı veya benzer olaylardan bahsedilirken kullanılan farklı kelimelere furûk ve terâdüf açısından yaklaşılması Kur'an'ı anlama konusunda zenginlik oluşturmaktadır. Bu bağlamda ayetlerdeki kelime farklılıkları, bu ayetlerdeki kelimelere yönelmeyi ve detaylı bir şekilde incelenmesi gerektirdiği için tefsir ilmine olumlu katkıları olduğu söylenebilir.

Kur'an'da tekrarlı anlatımlarda kullanılan bazı kelimelerin fûruk ve terâdüf açısından incelendiği bu çalışmaya ek olarak diğer araştırmacılar Kur'an'da tekrarlı anlatımlarda kullanılan bu ve diğer kelimelerin anlamlarının furûk ve terâdüf açısından meallere yansımalarını araştırabilir.



**KAYNAKÇA**

- Abdubâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'an'î'l-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, H. 1364.
- ‘Abîd b. el-Ebras. *Dîvânu ‘Abîd b. el-Ebras*. şrh. Eşref Ahmed ‘Adra. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1994.
- ‘Absî, ‘Antere b. Şeddâd. *Dîvânu ‘Antere*. şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî. thk. Mecîd Tarâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1993.
- Âlûsî, Şihâbu'd-Dîn Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'an'î'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- A‘şâ el-Kebîr. *Dîvânu'l-A‘şâ'l-Kebîr*. nşr. Muhammed Hüseyin. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1950.
- Cengiz, Emin. *Terâdüf ve Furûk İlmi Bağlamında Kur'an'ın Anlam İnceliklerini Keşfetmek*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Divlekçi, Celâlettin. “Kur'an'da Eşanamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 149-169.
- Ebü'l-Bekâ', Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyinî el-Kefevî, *el-Kulliyât mu'cemun fi'l-mustalahâti ve'l-furûku'l-lugaviyye*. thk. Adnan Dervîş ve Muhammed el-Mısırî. Şam-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 2012.
- Elcudi, Mahir. “Kur'an'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları”. *Kalemname* 5/9 (Haziran 2020), 135–166.
- Esedî, Bîşr b. Ebî Hâzim. *Dîvânu Bîşr b. Ebî Hâzim el-Esedî*. thk. ‘İzzet Hasan Dîmeşk: Matbû'âtu Mudîriyyeti İhyâ'i't-Turâsi'l- Kadîm, 1960.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebir ev mefâtihi'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Fâkihî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İshâk el-‘Abbâs. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdullâh b. Dehîş. 6 Cilt. Beyrût: Dâru Hazar, 1993.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-‘ayn*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2003.
- Hâtim Sâlih ed-Dâmin. *Aşratu şu'arâu mukillûn*. Bağdat: Vizâratu't-Tağlîmi'l-‘Âlî ve'l-Bahsu'l-‘İlmî Câmîiatu Bağdad, 1990.
- İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hâlik b. Ğâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-‘azîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abdu'ş-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an-i'l-azîm*. thk. Yûsuf ‘Ali Bedevî – Hasen es-Semâhî Suveydân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-‘Arab*. thk. ‘Abdullah ‘Aliyyu'l-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, ts.

- İbn Meymûn, Muhammed b. Mubârek b. Muhammed. *Muntehe't-taleb min eş'âri'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- İmru'u'l-Kays. *Dîvânu İmri'i'l-Kays*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- Kara, İrfan. "Eşanlamlılık ve Kur'an Lafızlarında Eşanlamlılık Olgusu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2016), 61-96.
- Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Literatürünün 'Furûk' Paralelinde Tespit ve Tahlîli – el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (II)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (Ağustos 2004), 219-253.
- Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı – el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (I)". *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (Kış 2003), 197-220.
- Kara, Ömer. *Tefsir Tetkikleri III (Furûk Nazariyesi Özelinde)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kılıç, Hulusi. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 222-223. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî. *Şerhu dîvâni Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî*. thk. İhsân 'Abbâs. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1962.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen'Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Mufaddal ed-Dabbî. *el-Mufaddaliyyât*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Mustafavî, Allâme. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 14 Cilt. Tahran: Merkezu Neşr Âsâr el-'Allâme el-Mustafavî, 1385.
- Mühelhil b. Rabî'a. *Dîvânu Mühelhil b. Rabî'a*. şrh. Talâl Harb. b.y.: ed-Dâru'l-'Âlemiyye, ts.
- Müneccid, Muhammed Nûriddîn. *et-Terâduf fî'l-Kur'ân'il-Kerîm (beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk)*. Beyrut - Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Nâbiğa ez-Zubyânî. *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985.
- Nehdî, Abdullah b. Aclân. *Dîvânu Abdillâh b. Aclân en-Nehdî*. thk. İbrahim Salih. Ebu Dabi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2010.
- Oğuz, Orhan. *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râgib el-İsfahânî. *Müfredâtu elfâzi'l Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem - Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2011.
- Sâhib b. 'Abbâd, *el-Muhît fî'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1994.

- Semerrâî, Fâzıl Salih. *Belâgatu'l-kelime fî ta'bîri'l-Kurân*. Kahire: el-Âtiku li Sınâati'l-Kitâb, 2006.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn. *Şerhu eş'âri'l-Huzeliyyîn*. nşr. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri'l-Urûbe, ts.
- Süyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Şâyî', Muhammed b. Abdurrahmân b. Salih. *el-Furûk el-lugaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1993.
- Şentemerî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ el-A'lem. *Şerhu hamâseti Ebî Temmâm*. thk. 'Ali el-Mufaddal Hammûdân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. Konya: Kardelen Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Şuarâu 'Abdulkays ve şî'ruhum fî 'asri'l-câhilî, nşr. Müessesetü'l-Bâbitîn. thk. 'Abdulhamîd el-Mu'aynî. Kuveyt: y.y. 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî - Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. İslam Mansûr Abdulhamîd. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Türkmen, Sabri. *Kur'an'ı Kerim'de Anlam İncelikleri (Furûk Bağlamında)*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Ünsal, Ramazan - Ethem, Mürsel. "'بیم/Ymm' Kökünün Art Süremliliği Semantik İncelemesi". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* 10/2 (2017), 113-132.
- Yavuz, Galip. "Eşanlamlılık ve Kur'an Bağlamı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (June 2002), 123-132.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs*. thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâfan hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdusselâm Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-mu'allâkâti's-seb'*. thk. Yûsuf 'Ali Bedevî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Şî'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*. şrh. el-A'lem eş-Şentemerî, nşr. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 613-633

**TARİHİ VE ETİMOLOJİK TÜRKİYE TÜRKÇESİ LÜGATİ'NDEKİ ARAPÇA KÖKENLİ  
KELİMELELERLE İLGİLİ BAZI EKSİK VE HATALI TESPİTLER**  
**Some Incomplete and Erroneous Determinations Regarding Arabic Origin  
Words in the Historical and Etymological Turkish Dictionary**

**Yunus İNANÇ**

Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, yunus.inanc@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3659-1634.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	04.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	23.10.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	613-633

**Atıf / Cite as:** İnanç, Yunus. "Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatî'ndeki Arapça Kökenli Kelimelerle İlgili Bazı Eksik ve Hatalı Tespitler" (Some Incomplete and Erroneous Determinations Regarding Arabic Origin Words in the Historical and Etymological Turkish Dictionary) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 613-633. Doi: 10.17859/pauifd.1528051.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 613-633*  
**TARİHİ VE ETİMOLOJİK TÜRKİYE TÜRKÇESİ LÜGATİNDEKİ ARAPÇA  
KÖKENLİ KELİMELERLE İLGİLİ BAZI EKSİK VE HATALI TESPİTLER\***

**Yunus İNANÇ\*\***

### Öz

Etimoloji çalışmaları dil çalışmalarının en zor ve tartışmaya açık alanlarından olmuştur. Türk dili ile ilgili pek çok etimolojik çalışma yapılmış, çokça sözlük hazırlanmıştır. Türkçe kelime hazinesinin kökeni ile ilgili çalışmalar yapan önemli araştırmacılardan biri Avusturyalı ünlü Türkolog Andreas Tietze'dir. Tietze etimoloji alanındaki diğer çalışmalarının yanında 65 yıllık çalışmasının ürünü olarak "Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati" adlı bir sözlük hazırlamıştır. Sözlük yabancı araştırmacılar tarafından yapılan çoğu yayının aksine Türkiye'de ve Türkçe olarak basılmıştır. Bu çalışmada Tietze'nin sözlükte yer verdiği bazı kelimelerin kökenleri üzerinde durulmuştur. Tietze'nin köken bilgisine yer vermediği ve çift soru işaretiyle belirttiği kelimelerle hatalı veya eksik köken bilgisine yer verdiği kelimelerden Arapça kökenli olduğu düşünülenler ele alınmıştır. Çalışma Arapça merkezli olarak yapılmış, kelimeler değerlendirilirken Arapça köken bilgilerine odaklanılmıştır. Bu çerçevede köken bilgisine yer vermeyip tarafımızdan Arapça kökenli olduğu değerlendirilen 19 kelime ile köken bilgisi verildiği halde tarafımızdan hatalı veya eksik olduğu değerlendirilen 41 kelime incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, Arapça, Etimoloji, Anderas Tietze, Köken.

### **Some Incomplete and Erroneous Determinations Regarding Arabic Origin Words in the Historical and Etymological Turkish Dictionary**

#### **Abstract**

Etymology studies have been one of the most difficult and controversial areas of language studies. Many etymological studies have been conducted on the Turkish language and many dictionaries have been prepared. One of the important researchers working on the origin of Turkish vocabulary is the famous Austrian Turcologist Andreas Tietze. In addition to his other studies in the field of etymology, Tietze prepared a dictionary titled "Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati" as a product of his 65 years of work. Unlike most publications made by foreign researchers, the dictionary was published in Turkey and in Turkish. In this study, the origins of some words that Tietze included in the dictionary are emphasized. The words that Tietze did not include the origin information and indicated with a double question mark, as well as the words with erroneous or incomplete origin information, and those that are thought to be of Arabic origin are discussed. The study is Arabic-centered, focusing on Arabic origin information while evaluating the words. In this framework, 19 words that did not include the origin information but were considered to be of Arabic origin by us and 43 words that were considered to be incorrect or incomplete by us although they were given origin information were analyzed.

\* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, yunus.inanc@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3659-1634.

**Keywords:** Turkish, Arabic, Etymology, Anderas Tietze, Origin.

**Structured Abstract:** Austrian Turcologist, scholar of Turkish language and folk literature and lexicographer Andreas Tietze was born in Vienna in 1914. He belongs to a family of Jewish origin. He speaks many languages. In 1937, he moved to Istanbul to work on Ottoman history and lived in Istanbul for twenty years. He gave lectures at various universities. In his old age, he stopped lecturing and devoted himself entirely to the historical and etymological dictionary of Turkish. Tietze was worried about dying before completing his work "Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati" (Historical and Etymological Turkish Dictionary), the product of 65 years of work, and he expressed this concern as follows: "If I die, these will die with me. Therefore, let me do them so that they can become a book. Then I decided on this dictionary." Andreas Tietze's etymological dictionary was originally planned to be published in seven volumes, six volumes and an index volume, and the first volume of the work was published by Simurg Kitapçılık in 2002. Tietze was right in his concern and died in Vienna on December 22, 2003, without seeing the complete work published. Tietze was unable to complete his dictionary while he was alive, but his colleagues took action in 2009 to complete this important work left unfinished by Tietze. The copy prepared by Simurg Kitapçılık was printed in 7 volumes. The Austrian Academy of Sciences and the Austrian Fund for the Support of Scientific Studies contributed to the preparation of this edition. In 2016, the Turkish Academy of Sciences (TÜBA) Publications reprinted the dictionary in 10 volumes. Although it is a very comprehensive dictionary, it contains incomplete and erroneous information as in every study. However, this does not diminish the value of the dictionary. For he himself confessed as follows: "As in any etymological dictionary, the number of double question marks in the book is quite large because the root (and sometimes the meaning) of many words cannot be determined. At first we thought of not including such doubtful words in the dictionary at all, but then we decided against it, thinking that it might be useful to ask questions to which we do not know the answer. We wanted these question marks to give those who read our book with the intention of criticizing it an opportunity to show their superior knowledge." As can be seen, Tietze accepts the existence of words with incomplete origin information. From this point of view, we wanted to draw attention to the incomplete and erroneous information in the dictionary. However, we would like to state that we do not see this as "an opportunity to show their superior knowledge" as Tietze says and that we do not aim to devalue the dictionary.

## GİRİŞ

Avusturyalı Türkolog, Türk dili ve halk edebiyatı uzmanı ve sözlükçü Andreas Tietze 1914 yılında Viyana'da doğmuştur. Yahudi kökenli bir aileye mensuptur. Çok sayıda dil bilmektedir. 1937 yılında Osmanlı tarihi ile ilgili çalışmalar yapmak üzere İstanbul'a yerleşmiş ve yirmi yıl İstanbul'da yaşamıştır. Çeşitli üniversitelerde dersler vermiştir. Yaşının ilerlemesiyle ders vermeyi bırakmış ve kendini tamamen Türkçenin tarihi ve etimolojik sözlüğüne vermiştir.<sup>1</sup> Tietze 65 yıllık çalışmasının ürünü "Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati" adlı eserini tamamlayamadan ölme endişesini taşımış ve bu endişesini "*Ben ölürsem bunlar ölmüş olacak benimle beraber. Onun için onları yapayım da bunlar kitap hâline gelsin. O zaman bu lügate*

<sup>1</sup> Helga Anetshofer, "Tietze, Andreas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

karar verdim.” şeklinde ifade etmiştir.<sup>2</sup> Andreas Tietze'nin etimolojik sözlüğü başlangıçta altı cilt ve bir indeks olmak üzere toplamda yedi cilt olarak planlanmış ve eserin birinci cildi 2002 yılında Simurg Kitapçılık tarafından yayımlanmıştır. Tietze endişesinde haklı çıkmış ve eserin tamamının yayımlandığını göremeden 22 Aralık 2003'te Viyana'da ölmüştür.

Tietze hayatta iken sözlüğünü tamamlayamamış; fakat çalışma arkadaşları Tietze'nin yarım bıraktığı bu önemli çalışmayı tamamlamak üzere 2009 yılında harekete geçmişlerdir. Simurg Kitapçılık tarafından hazırlanan nüsha 7 cilt olarak basılmıştır. Bu nüshanın hazırlanmasında Avusturya İlimler Akademisi ve Avusturya Bilimsel Çalışmaları Destekleme Fonu'nun katkıları olmuştur.<sup>3</sup> 2016 yılına gelindiğinde ise Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları sözlüğü 10 cilt olarak yeniden basmıştır. Sözlüğün genel çerçevesi şu şekildedir: A-B 1. ciltte, C-E 2. ciltte, F- J 3. ciltte, K-L 4. ciltte, M-N 5. ciltte, O-R 6. ciltte, S-Ş 7. ciltte, T-V 8. Ciltte, Y-Z 9. ciltte, dizin kısmı ise 10. ciltte yer almaktadır.

Sözlükle ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Tespit edilen çalışmaların ilki Galip Güner'e ait olup sözlüğün sadece 2. Cildinin ele alındığı “*Andreas Tietze, Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati (Cilt 2, F-J, Wien 2009)'na Katkılar*” adıyla 2010 yılında yayınlanmıştır.<sup>4</sup> İkincisi kitap değerlendirmesi kapsamında Mustafa Durmuş tarafından 2017 yılında “*Andreas Tietze (2017). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati. Cilt 1-4. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları.*” adıyla yayınlanmıştır.<sup>5</sup> Bir diğeri de Mehmet Zeki Gelir tarafından 2022 yılında “*Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati: Katkı ve Düzeltmeler*” adıyla yayınlanmıştır.<sup>6</sup> Bir diğeri de Emine Yılmaz tarafından 2023 yılında “*Andreas Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati'nde Kıbrıs Ağzı Verileri*” adıyla yayınlanmıştır.<sup>7</sup>

Tietze'nin sözlüğü Türkçe ile ilgili etimolojik sözlüklerin en önemlilerinden biridir. Ancak bunun yanında Tietze'nin çalışmaları dışında pek çok çalışma yapılmıştır. Sir Gerard Clauson'a ait *An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (1972) eser<sup>8</sup>, İsmet Zeki Eyuboğlu'na ait *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (1991) adlı eser<sup>9</sup>, Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan ve kısaca *Derleme*

<sup>2</sup> Andreas Tietze, “Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati ve Gelişme Safhaları”, *Türk Dili* 618 (2003), 565.

<sup>3</sup> Andreas Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati* (Ankara: Simurg, 2009), 2/7.

<sup>4</sup> Galip Güner, “Andreas Tietze, Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati (Cilt 2, F-J, Wien 2009)'na Katkılar”, *Bellekten*, (2010).

<sup>5</sup> Mustafa Durmuş, “Andreas Tietze (2017). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati. Cilt 1-4. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları”, *Bilgi* 83 (2017), 351-358.

<sup>6</sup> Mehmet Zeki Gelir, “Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati: Katkı ve Düzeltmeler”, *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2022), 918-942.

<sup>7</sup> Emine Yılmaz, “Andreas Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati'nde Kıbrıs Ağzı Verileri”, *Türkbilgi* 46 (2023), 221-225.

<sup>8</sup> Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (London: Oxford University Press, 1972).

<sup>9</sup> İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991).

Sözlüğü olarak bilinen *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (1993)<sup>10</sup> adlı eser, Hasan Eren’e ait *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (1999) adlı eser<sup>11</sup>, Tuncer Gülensoy’a ait *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (2007) adlı eser<sup>12</sup> bu çerçevede dikkat çeken önemli çalışmalardan bazılarıdır.

Tietze’nin kelime kökenleri ile ilgili bilgi verme şeklini görmek açısından bir örnek vermenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Söz gelimi “abara/abbara” kelimesini şöyle ele almıştır:

“AD. **abara/abbara** ‘oluk’ DS 11, ZTS 1976 s. 1 <Ar. (Suriye diyal.) ‘**abbâra** ‘geçiş, geçiş yeri’ (krş. A. Barthélemy 1935 s. 508) \* **Değirmenin abarasından akan suyun...** (Yaşar Kemal 1955i s. 194). ‘Güney Doğu Anadolu ve Arap şehirlerinde kısmen yer altında devam eden yaya yolu’ \* **Halk dilinde bu tünelli sokaklara ‘abbara’ denir.** (M. Mungan 1965 s. 25).”<sup>13</sup>

Söz konusu kelimenin ele alınış şeklinden anladığımıza göre bu kelime bir isimdir. *Abara* ve *abbara* şeklinde iki kullanımı vardır. Kökeni Arapça olup Suriye lehçesinde kullanılmaktadır. Derleme Sözlüğü’nde ve Zanaat Terimleri Sözlüğü’nde geçmektedir. İki anlamı vardır ve her iki anlam da kaynaklarda geçtiği yerlere işaret edilerek örneklendirilmiştir.

Tietze’nin bu çalışması oldukça kapsamlı bir sözlük olmakla birlikte her çalışmada olduğu gibi eksik ve hatalı bilgiler içermektedir. Ancak bu durum sözlüğün değerini düşürmemektedir. Zira kendisi de şöyle bir itirafta bulunmuştur: “*Her etimolojik lugatte olduğu gibi birçok kelimenin kökü (bazen de ifade ettiği mânâ) tespit edilemediği için kitaptaki çift soru işaretlerinin sayısı bir hayli dolgundur. Önce bu gibi şüpheli kelimeleri lugate hiç koymamayı düşündük, fakat sonra cevabını bilmediğimiz sorular sormanın da faydası olabileceği düşüncesiyle bundan vazgeçtik. Bu soru işaretleri, kitabımızı tenkid etmek niyetiyle okuyanlara üstün bilgilerini göstermek için fırsat versin istedik.*”<sup>14</sup> Görüldüğü üzere Tietze eksik köken bilgisinin olduğu kelimelerin varlığını kabul etmektedir. Buradan hareketle sözlükte yer alan eksik ve hatalı bilgilere dikkat çekmek istedik. Ancak bunu Tietze’nin dediği gibi “üstün bilgilerini gösterme fırsatı” olarak görmediğimizi ve sözlüğü değersizleştirme amacı gütmendiğimizi ifade etmek isteriz.

On ciltlik sözlüğün baştan sona taranması sonucunda Tietze’nin bazı kelimelerin köken bilgilerine yer vermediği ve bu kısımları çift soru işaretiyle belirttiği görülmüştür. Bu çerçevede öncelikle Tietze’nin köken bilgisine yer vermediği kelimelerden Arapça kökenli olduğunu düşündüğümüz 19 kelime;

<sup>10</sup> *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993).

<sup>11</sup> Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara: Bizim Büro, 1999).

<sup>12</sup> Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007).

<sup>13</sup> Andreas Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati* (Ankara: Tüba, 2016), 1/203.

<sup>14</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/36.



ardından hatalı köken bilgisine yer verdiğini düşündüğümüz 43 kelime ele alınacaktır.

### Köken Bilgisi Verilmeyen Kelimeler

**1. abala-/apala-:** Tietze abalamak/apalamak kelimelerini “bacakları gere gere, ayırarak yürümek, sallanarak, sendeleyerek yürümek” şeklinde açıklamıştır.<sup>15</sup> Bu kelime Derleme Sözlüğü'nde de benzer anlamlarıyla yer almıştır.<sup>16</sup> Tietze bu kelime için köken bilgisine yer vermemiştir. Ancak kelimenin Arapçadaki “ayaklanmak, yürümeye başlamak, emeklemek, dizler ve eller üzerinde yürümek” gibi anlamları olan “حبا”<sup>17</sup> (habâ) fiili ile irtibatlı olduğu ve kelime başında bulunan “h” harfinin zamanla atılarak fiil kalıbına sokulduğu (habalamak<abalamak<apalamak) düşünülmektedir. Zira Arapçadan Türkçeye geçtiği düşünülen bazı kelimelerin halk ağzında zamanla çeşitli değişimlere maruz kaldığı görülmüştür. “خفان” (hafakân) kelimesinin “afakan”<sup>18</sup> şekline dönüşerek kullanılmasını da bu çerçevede düşünmek mümkündür.

**2. çom:** Tietze çom kelimesi için “küme, bir tutam (saç: küçük tümsek, yumru ağaçlarda)” açıklamasına yer vermiş; fakat kelimenin kökeninin bilinmediğini söylemiştir.<sup>19</sup> Kelime Derleme Sözlüğü'nde de yer almıştır.<sup>20</sup> Çom kelimesinin Arapçadaki “toplamak, biriktirmek, yağmak, bir araya getirmek” gibi anlamları olan “جمع”<sup>21</sup> (ceme'a) fiilinin masdarı olan “جمع” (cem') kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir.

**3. ehliz:** Tietze ehliz kelimesi için “uslu, sakin, ağırbaşlı” anlamlarını vermiş, Derleme Sözlüğü'ndeki<sup>22</sup> anlamlarına işaret etmiş<sup>23</sup> fakat köken bilgisine yer vermemiştir. Kelimenin Arapçadaki “evcil, yerli, milli, sivil, ehli, doğal”<sup>24</sup> gibi anlamlara sahip “أهلي”<sup>25</sup> (ehlî) kelimesiyle irtibatlı olduğu ve ünsüz türemesi yoluyla Türkçe kalıba sokulduğu düşünülmektedir.

<sup>15</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/410.

<sup>16</sup> *Derleme Sözlüğü*, 1/6, 7, 283.

<sup>17</sup> Ebûbekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, nşr. Remzî Munîr Be'albek (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1987), 1/286; 2/1017; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehtîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 5/171; Muhammed b. Mukrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 14/161; Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (Kahire: Mektebetü'ş-şuruku'd-devliye, 2004), 153.

<sup>18</sup> *Derleme Sözlüğü*, 1/68, 69.

<sup>19</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/251.

<sup>20</sup> *Derleme Sözlüğü*, 3/1264.

<sup>21</sup> Cübân Mes'ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1992), 281; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 134; Luis Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra* (Beyrut: Dâru'l-maşrik, 2000), 216.

<sup>22</sup> *Derleme Sözlüğü*, 5/1690.

<sup>23</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/566.

<sup>24</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-meâcim*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru mek, 2003), 1/96; Mes'ûd, *er-Râid*, 151.

<sup>25</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/96; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, nşr. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1996), 3/360.

**4. farı-/feri-:** Tietze “bütün kuvvetini harcamak, yorulmak; kuvvetten düşmek, zayıflamak, ihtiyarlamak” anlamlarına işaret edilen *farımak* ve *ferimek* kelimeleri için köken bilgisi vermemiştir.<sup>26</sup> Kelimenin Derleme Sözlüğü’nde “ihtiyarlamak, yıpranmak, eskimek, zayıflamak, yorulmak, yorgunluktan halsiz düşmek, kuvvetten düşmek, kuvvetsiz kalmak” gibi pek çok anlamına yer verilmiştir.<sup>27</sup> Tietze’nin köken bilgisi vermediği *farımak* ve *ferimek* kelimelerinin Arapçadaki “yaşlanmak, ihtiyarlamak, kocamak” gibi anlamları olan “هَرِمَ”<sup>28</sup> (herime) fiili ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir. Zira aralarında telaffuz ve anlam bakımından güçlü bir benzerlik bulunmaktadır.

**5. goraf:** Tietze “topluluk, birikinti, yığın” anlamıyla zikrettiği kelime için köken bilgisi vermemiştir.<sup>29</sup> Kelimenin Derleme Sözlüğü’nde de aynı kullanımlarına yer verilmiştir.<sup>30</sup> *Goraf* kelimesinin Arapçadaki “oda, dernek, salon, toplanma yeri, bir avuç miktarı” gibi anlamları olan “عُرْفَة”<sup>31</sup> (gurfe) kelimesinin çoğulu “عُرْف” (guraf) kelimesiyle irtibatlı olduğu düşünülebilir. Tietze’nin ilgili başlık altında verdiği örnek cümlede geçen “... dört yandan goraf goraf her gün görücüler gelir...” ifadesindeki kullanımı Arapça kökeninde yer alan “avuç” anlamını çağrıştırmaktadır. Cümledeki *goraf goraf* ikilemesinin “avuç avuç, öbek öbek” gibi anlamlarla karşılaştırılması durumunda aralarındaki yakınlık belirginleşecektir.

**6. itegü/iteği:** “Un elerken dökülmemesi için yere serilen bez; içinde hamur saklanan ya da üzerine yufka serilen örtü; tahıl kurutmaya yarayan yün battaniye, kilim” anlamlarında kullanılan söz konusu kelimeler için Tietze köken önerisinde bulunmamıştır.<sup>32</sup> Kelimenin kullanım alanlarına bakıldığında “bez ve örtü” anlamları öne çıkmaktadır. Arapça “غِطَاء”<sup>33</sup> (ğitâ) kelimesine bakıldığında “bez ve örtü” anlamlarının yanında “kaplama, kapak, kap, çarşaf, masa örtüsü” gibi anlamları da barındırdığı görülmektedir. Dolayısıyla Arapçadaki *ğitâ* kelimesinin zamanla *itegü/iteği* şekline döndüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca sözlüğün ilerleyen sayfalarında “manda yavrusu derisinden yapılan sofranın altı” anlamıyla yer alan *ito* kelimesi için de aynı kökenin değerlendirilmesi mümkündür.

<sup>26</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/39.

<sup>27</sup> *Derleme Sözlüğü*, 5/1835, 1836.

<sup>28</sup> İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sıhâhi'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 5/2057; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/64; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, nşr. Mektebu tahkiki't-turâsi fi müesseseti'r-risâle (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2005), 1169; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Heyet (Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1969), 34/82; Mes'ûd, *er-Râid*, 838; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 983; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 1480. 1481.

<sup>29</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/246.

<sup>30</sup> *Derleme Sözlüğü*, 6/2104.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/168; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2008), 2/1610.

<sup>32</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/667.

<sup>33</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 7/244; Mes'ûd, *er-Râid*, 581; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 656; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 1058.

7. **kofra**: Tietze “Kahvelerde beş on kişilik özel bölmeler ya da belirli kişiler için ayrılan toplantı yeri, loca” kelimesi için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>34</sup> Söz konusu kelimenin Arapçadaki “oda, dernek, salon, toplanma yeri” gibi anlamları olan “عُرْفَةٌ”<sup>35</sup> (gurfe) kelimesiyle doğrudan irtibatlı olduğu düşünülebilir. Kelimede metatez<sup>36</sup> yoluyla bir değişim gerçekleşmiştir.

8. **muzmahil et-**: Tietze “mahvetmek, perişan etmek” anlamıyla ele aldığı kelime için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>37</sup> *Muzmahil* kelimesinin Arapçadaki “yok olmak, gözden kaybolmak, perişan olmak, mahvolmak” gibi anlamlara sahip “اضمحل”<sup>38</sup> (ıdmehalle) fiilinin ism-i fâil kalıbı olan “مُضْمَحِل” (mudmahil) kökünden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

9. **müsmi'**: Tietze “ışittiren” anlamıyla yer verdiği *müsmi'* kelimesi için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>39</sup> Kelime Arapça “أَسْمَعُ”<sup>40</sup> fiilinden ism-i fâil kalıbında türetilen ve “ışittiren, duyuran” anlamlarındaki “مُسْمِع” (musmi') kökeninden gelmektedir.

10. **mütekâ**: Tietze “kanepa” anlamındaki *mütekâ* kelimesi için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>41</sup> Ancak kelimenin Arapçadaki “divan, destek, yastık, minder, dayalı, dayanmış, koltuk, kol dayama yeri, payanda” anlamlarındaki “مُتَّكَ”<sup>42</sup> (müttekâ) kökeni ile irtibatı güçlü görünmektedir. Anlam ve telaffuz benzerliği bârizdir.

11. **sept et-**: Tietze *sept etmek* fiilini anlamına işaret etmeksizin “Şu Zeynel midir nedir, Allah'a septediyor, hem de ağalarımızın söğülmedik yerini koymuyor.” şeklinde örneklendirmiştir.<sup>43</sup> Köken bilgisine ve anlamına yer vermediği fiilin Arapçadaki “sövmek, küfretmek, yermek, hicvetmek” gibi anlamları olan “سَبَّ”<sup>44</sup> “sebba” fiilinden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>34</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 4/335.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/168; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1610.

<sup>36</sup> **Göçüşme (Metatez)**: Kelime içindeki komşu veya uzak seslerin yer değiştirmesi olayı. Ünsüzlerin birbiri ile karşılaşmasından doğan telaffuz zorluklarını giderme amacına dayanan bu olay daha çok r ve l akıcı ünsüzlerinin bulunduğu kelimelerde ve ağızlarda görülür: köprü>körpü, kibrit>kirbit, karyola>kayrola...Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 74.

<sup>37</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 5/267.

<sup>38</sup> Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sıhâhu'l-arabiyye*, 4/1493; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/147; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 1064; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 29/356; Mes'ûd, *er-Râid*, 85; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 543.

<sup>39</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 5/282.

<sup>40</sup> Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1108.

<sup>41</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 5/288.

<sup>42</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/333; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/200, 201; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 1/499; Mes'ûd, *er-Râid*, 710; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 362; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 1058.

<sup>43</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 7/263.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/456; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 10/442; Mes'ûd, *er-Râid*, 430; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 411; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 641.

**12. seyil:** *Seyil* kelimesi için “kuytu, ılık yer” anlamına yer vermiş fakat köken bilgisine işaret etmemiştir.<sup>45</sup> Söz konusu kelimenin kökeninin Arapçadaki “sahil, kıyı” anlamındaki “ساحل” (sâhil) kelimesi olması muhtemel olduğu gibi “düz, düz yer, hafif, kolay, ova, basit, düzlük, vadi” gibi anlamları olan “سهل” (sehl) kelimesi olması da muhtemeldir.

**13. sıfrülyed:** “Beş parasız” anlamıyla yer verdiği *sıfrülyed* kelimesi için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>46</sup> Ancak kelime Arapça “sıfır” anlamındaki “صفر” (sıfr) ve “el” anlamındaki “يد” (yed) kelimelerinin birleşimi “صفر اليد” (şıfru'l-yed) tabirinden gelmiş olmalıdır. Klasik sözlüklerde söz konusu tabir “elinde avucunda bir şey kalmamış, eli boş, beş parasız adam” anlamında “رجلٌ صفرُ اليد” şeklindeki kullanımına yer verilmiştir ki aynı anlama işaret etmektedir.<sup>47</sup>

**14. teberik:** “Armağan, andıç; fetiş” anlamlarındaki *teberik* kelimesi için köken bilgisine yer verilmemiştir.<sup>48</sup> Bunun için anlam ve telaffuz bakımından yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda Arapçadaki “bir şeyi uğurlu saymak, kutlu, değerli saymak” anlamlarındaki “تَبْرُكٌ”<sup>49</sup> (teberruk) kelimesine dikkat çekilmesinde yarar vardır.

**15. tehril:** “İpekten yapılmış, örülmüş kalınca iplik” anlamındaki *tehril* kelimesi için köken bilgisine yer verilmemiştir.<sup>50</sup> Derleme Sözlüğü’nde söz konusu kelimeye benzer bir şekilde “ince ipekli, tel ve pulla işlenmiş gelin duvağı” anlamında *heril* kelimesine yer verilmiştir.<sup>51</sup> Hem Tietze’nin köken bilgisine yer vermediği *tehril* kelimesi hem de Derleme Sözlüğü’nde yer alan *heril* kelimesi için Arapçadaki “ipek, ipekli” anlamlarını taşıyan “حَرِيرٌ”<sup>52</sup> (harîr) kelimesinin göz önünde bulundurulması mümkündür.

**16. tüfe/tüfe taşı:** Tietze “topraktan yapılmış frenk ocağı” anlamındaki *tüfe* kelimesi ve “sacayağı gibi kullanılan üç taş” anlamındaki *tüfe taşı* kelimeleri için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>53</sup> Her iki kelime için Arapçadaki “أُفَيْيَّةٌ”<sup>54</sup> (üsfiyye) kelimesi yakın görünmektedir. Zira söz konusu kelime de yer alan “ث” harfinin “t”ye dönmüş olması muhtemeldir. Arapçadaki söz konusu kelime de “ocak ayaklığı, tencere altı için üç ayak, sacayağı, ocak altlığı” gibi anlamlara gelmektedir.

<sup>45</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 7/285.

<sup>46</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 7/301.

<sup>47</sup> İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, 2/740; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/452.

<sup>48</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/116.

<sup>49</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 36/354; Mes'ûd, *er-Râid*, 191; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 51; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 84.

<sup>50</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/122.

<sup>51</sup> *Derleme Sözlüğü*, 7/2345.

<sup>52</sup> İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 165; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 1/470.

<sup>53</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/290.

<sup>54</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 15/108; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/3; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 791; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 23/5; Mes'ûd, *er-Râid*, 19; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 6.

**17. ümük/ümmük/ünük:** “Boğaz, gırtlak” anlamındaki kelimeler için köken bilgisine yer verilmemiştir.<sup>55</sup> Kelimenin Arapçadaki “boyun, boynun ön kısmı, gerdan” anlamlarındaki “عُنُق”<sup>56</sup> (‘unuk) kökeninden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

**18. vaty et-:** Tietze “üste çıkmak” anlamındaki *vaty etmek* fiili için köken bilgisine yer vermemiştir.<sup>57</sup> Kelimenin Arapçadaki “indirmek, alçaltmak” anlamındaki “وَطِي”<sup>58</sup> (vaty) kelimesi ile irtibatı güçlü görünmektedir. Zira bir şeyin indirilmesi veya alçaltılması onun üstüne çıkılması anlamını da taşımaktadır.

**19. yumma:** Tietze “kadın” anlamında verdiği *yumma* kelimesi için köken bilgisinden söz etmemiştir.<sup>59</sup> Kelimenin Arapçadaki seslenme ve çağırma edatı olan “يا” ile “أم” kelimelerinin birleşimi olan ve “anne!” anlamındaki “يا أمه” ifadesinin halk ağzındaki kısaltılmış şekli “يماه” (yummâh/yammâh) kelimesinden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Örnek cümle olarak zikrettiği “bi Arap yumman mı var...” ifadesi de bu ihtimali güçlendirmektedir.

### Hatalı Köken Bilgisine Yer Verildiği Düşünülen Kelimeler

**1. aba:** “Kaba kumaştan yapılan uzun üstlük” şeklinde tanımlanan aba kelimesinin kökeni hakkında Tietze “bir nevi kollu üstlük” açıklamasıyla “قَبَاء” (qabâ) kelimesine yer vermiş ve kelimenin başındaki “k” sesinin hemzeye dönüştüğünü belirtmiştir.<sup>60</sup> “قَبَاء” kelimesi Arapça sözlüklerde “gömlek üstüne giyilen elbise”<sup>61</sup>, “bol yenli elbise”<sup>62</sup> şeklinde açıklanmıştır. Tietze’nin verdiği köken bilgisi bütünüyle yanlış olmasa da söz konusu kelimeyi Arapçadaki daha yakın bir kelime ile irtibatlandırmak mümkündür ki o da “عَبَاء\عباءة” (‘abâ) kelimesidir. “عباء” kelimesi de sözlüklerde “yün ve benzeri şeylerden yapılmış, önü yarık, geniş, yensiz ve elbise üstüne giyilen giysi” şeklinde açıklanmıştır.<sup>63</sup> Kelimenin kökeni hakkında diğer etimolojik sözlükler “عباء” kelimesine yer vermişlerdir.<sup>64</sup>

**2. abdal/ebdal:** Tietze *abdal* kelimesini “tasavvuf edebiyatında bir azizler sınıfı” şeklinde açıklamış ve kökeninin Arapçadaki “بَدَل” (bedel) kelimesinin çoğulu olan “أَبْدَال” olduğunu söylemiştir. “بَدَل” kelimesini de “bir şeyin veya kimsenin yerini tutan karşılık” anlamıyla izah etmiştir.<sup>65</sup> Oysa söz konusu kelimenin kökeninin Arapçadaki “kahraman, önder, yiğit, cesur, baş kahraman, öncü, yıldız”

<sup>55</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/379.

<sup>56</sup> Mes’ûd, *er-Râid*, 567; İbrahim vd., *el-Mu’cemu’l-vesît*, 632.

<sup>57</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/410.

<sup>58</sup> Mes’ûd, *er-Râid*, 866; İbrahim vd., *el-Mu’cemu’l-vesît*, 1041; Ma’lûf, *el-Muncid fi’l-lugati’l-arabiyyeti’l-muâsıra*, 1538, 1539.

<sup>59</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 9/437.

<sup>60</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/199.

<sup>61</sup> Mes’ûd, *er-Râid*, 618.

<sup>62</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 686.

<sup>63</sup> Mes’ûd, *er-Râid*, 537; İbrahim vd., *el-Mu’cemu’l-vesît*, 579; Ma’lûf, *el-Muncid fi’l-lugati’l-arabiyyeti’l-muâsıra*, 940.

<sup>64</sup> Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 31; Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 1/2.

<sup>65</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/206.

anlamlarındaki “بَطْلٌ”<sup>66</sup> (baṭal) kelimesinin çoğulu olan “أَبْطَالٌ” (abṭāl) olması daha uygundur. Kelimenin kökenine işaret etme konusunda bu kelimenin hem anlam hem de telaffuz bakımından Tietze'nin işaret ettiği kökenden daha öncelikli olduğu söylenebilir.

**3. abiye:** Tietze *abiye* kelimesini “resmî (giyim hakkında)” şeklinde açıklamış ve köken bilgisi olarak Fransızca bir kelimeye işaret etmiştir.<sup>67</sup> Kelimenin Arapçadaki “عَبَاءَةٌ” (‘abâe) kelimesi ile irtibatlandırılması kuvvetle muhtemeldir. “عَبَاءَةٌ” kelimesi de sözlükte “yün ve benzeri şeylerden yapılmış, önü yarık, geniş, yensiz ve elbise üstüne giyilen giysi” şeklinde açıklanmıştır.<sup>68</sup>

**4. aferide:** Tietze “mahlûk, insan” olarak açıkladığı *aferide* kelimesinin kökenini Farsçadaki “yaratılmış” anlamındaki *afârîda* kelimesine dayandırmıştır.<sup>69</sup> Fakat kelimenin Arapçadaki “şeytan, ifrit, çok kötü, şerli” gibi anlamları olan “عَفْرِيتٌ”<sup>70</sup> (‘ifrît) kelimesinin çoğulu “عَفَارِيْتٌ” (‘afârît) kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir. Kelime {قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ} şeklinde Kur’ân-ı Kerîm’de (Neml sûresi, 39. âyet) de geçmektedir.

**5. ahı:** Kelimeyi “sevilen kimse, dost, belki de bir çeşit akrabalık” şeklinde açıklayan Tietze köken bilgisi vermemiştir. Başlangıçta Eski Türkçedeki cömert anlamında kullanıldığını belirttiği *aki* kelimesine işaret etmiş, daha sonra kelimenin Arapçadaki *ahi* kelimesiyle irtibatlı olabileceği ihtimaline yer vermiştir. Her ne kadar Tietze görüşünü netlikle ifade etmese de hem kelimenin açıklamasında verdiği anlam hem de kelimenin kullanımına dair verdikleri örnekler kelimenin Arapça kökenine işaret etmektedir.<sup>71</sup> Dolayısıyla Arapçadaki “kardeş, dost, birader, ahbap, arkadaş” gibi anlamları olan “أَخٌ” kelimesinin “benim” anlamındaki iyelik eki olan “ي” harfine birleşmesinden oluşan ve “kadeşim, dostum, arkadaşım” gibi anlamlara gelen “أَخِي” (ahî) kelimesinin söz konusu *ahı* kelimesiyle doğrudan irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz.

**6. ahil:** Tietze *ahil* kelimesi için “görmüş geçirmiş, yaşlı kimse” açıklamasına yer vermiş ve kelimenin Arapçadaki “أَهْلٌ” kelimesiyle irtibatlı olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup> Kelime Derleme Sözlüğü’nde de benzer anlamıyla yer almıştır.<sup>73</sup> Tietze'nin köken olarak teklif ettiği kelimenin “bir yerde ikamet eden, bir yerin devamlı sakini, meskûn bölge, şenlenmiş, yaşanılabilir” gibi anlamları bulunmaktadır. Kelime için zikredilen “görmüş geçirmiş, yaşlı kimse” anlamı Tietze'nin zikrettiği

<sup>66</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/674; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/56; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 967; Mes'ûd, *er-Râid*, 175; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 61; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 100; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 60.

<sup>67</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/214.

<sup>68</sup> Mes'ûd, *er-Râid*, 537; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 579; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 940.

<sup>69</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/260.

<sup>70</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 2/212; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 13/87; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 2/611.

<sup>71</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/284, 285.

<sup>72</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/286.

<sup>73</sup> *Derleme Sözlüğü*, 1/129.

kökenden daha çok “عاقل”<sup>74</sup> (‘akıl) kelimesini çağrıştırmaktadır. Söz konusu kelime de “akıllı, hikmetli, arif, basiret sahibi, makul, anlayışlı, akli başında, doğru karar verebilen, kavrayan, iyi düşünebilen, kavrayışlı” gibi anlamlara gelmektedir ki *ahil* kelimesi için ifade edilen anlama daha yakın durmaktadır. Kelimedeki “ق” (kâf) harfinin zamanla “h” harfine döndüğü söylenebilir. Zira halk ağzında kelimelerin zamanla değişim geçirdiğinin örnekleri oldukça çoktur. “عقبة” (‘aķabe) kelimesinin “ahaba”<sup>75</sup>, “عاكس” kelimesinin “aķıs”<sup>76</sup>, “عقرب” (‘aķrab) kelimesinin “ahrab”<sup>77</sup>, “قصيد” (kâşil) kelimesinin “hasıl”<sup>78</sup> şekline dönüşmesini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

**7. asker:** Tietze *asker* kelimesinin Arapça kökenli olduğunu belirtmiş, başka bir ihtimale de yer vermemiştir.<sup>79</sup> Fakat kelimenin bazı kaynaklarda Arapçaya sonradan geçmiş (muarreb) kelimelerden olduğuna yer verilmiştir. Bu kaynaklara göre *asker* kelimesi Arapçaya Farsça *leşker* kelimesinden geçmiştir.<sup>80</sup>

**8. bürgü/pürgü:** Tietze “atki, çarşaf, baş örtüsü” olarak açıkladığı *bürgü/pürgü* kelimesinin kökeni olarak eski Türkçedeki sarmak, kuşatmak anlamındaki *bür-* kelimesine işaret etmiştir. Ona göre *bürgü* veya *pürgü* kelimeleri “bürmek, bürümek” eyleminden -gü ekiyle isme dönüştürülmüştür.<sup>81</sup> Tietze'nin bu görüşü kelimenin kökeni hakkında uzak ve zorlama bir yorum olarak değerlendirilmese de başka bir ihtimali düşündürmeyecek kadar da güçlü görünmemektedir. Zira Arapçadaki “برقع”<sup>82</sup> (burķu') kelimesi hem telaffuz ve hem de anlam bakımından bu kelimelere daha yakın görünmektedir. Burķu' kelimesi de “göz dışında yüzün tamamını kapatan örtü, baş örtüsü” olarak açıklanmıştır. Söz konusu kelime bu anlamıyla 609 yılına ait bir Arap şiirinde de yer almıştır.<sup>83</sup>

**9. carcar/cercer/circır:** Tietze bu kelime grubunun Türkçede “döven” anlamında kullanıldığını belirtmiş ve köken olarak Arapçadaki “جرجر/جرجار” (cercer/cercâr) kelimesine işaret etmiştir.<sup>84</sup> Fakat Tietze'nin işaret ettiği bu kelimelerin tarım hasat işlemlerinde kullanılan “döven” ile bir ilgisi

<sup>74</sup> İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 617; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1531.

<sup>75</sup> *Derleme Sözlüğü*, 1/123.

<sup>76</sup> *Derleme Sözlüğü*, 1/131.

<sup>77</sup> *Derleme Sözlüğü*, 1/133.

<sup>78</sup> *Derleme Sözlüğü*, 7/2298.

<sup>79</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/456, 457.

<sup>80</sup> Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlikî, *el-Mu'arrab mine'l-kelâmi'l-a'cemî*, nşr. F. Abdurrahim (Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1990), 453; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Şifâ'ü'l-ğalîl fîmâ fî kelâmi'l-'Arab mine'd-daħîl*, nşr. Muhammed Keşşâş (Beyrut: Darul Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 212; Eddî Şîr, *Kitâbu'l-elfâzi'l-fârisiyyeti'l-Mu'arrabe* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1908), 114.

<sup>81</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 1/830.

<sup>82</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 7/257; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/13; Mes'ûd, *er-Râid*, 170; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 51; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 84.

<sup>83</sup> *Divânu şî'ri'l-Musakkab el-'abdî*, nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Kahire: Ma'hedu'l-mahtûtâtî'l-'arabiyye, 1971), 38, 39.

<sup>84</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/45.

bulunmamaktadır. Bu kelime Türkçede “un ve bulgur çekilen makine<sup>85</sup> ve tekerlekli döğen<sup>86</sup>” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Söz konusu anlamlara işaret eden kelime için Arapçadaki “traktör, çekici, sürgülü, kayar” gibi anlamları olan “جزار”<sup>87</sup> (cerrâr) kelimesi daha yakın anlamlar taşımaktadır.

**10. cavk:** Tietze'nin “topluluk” anlamında kullanıldığına işaret ettiği *cavk* kelimesi<sup>88</sup> Derleme Sözlüğü'nde de yer almış ve “*O adam bizim cavktandır.*” cümlesiyle örneklendirilmiştir.<sup>89</sup> Tietze kelimeyi Arapçadaki “koro, grup, topluluk, kıt'a” anlamlarıyla kullanılan “جوق”<sup>90</sup> (cavķ) kelimesiyle irtibatlandırmıştır. Bu göz ardı edilemeyecek bir ihtimal olmakla birlikte kaynaklarda işaret edilen diğer ihtimalleri de zikretmekte yarar vardır. Zira kaynaklarda söz konusu kelimenin Arapça olmadığı, Farsçada “insanlardan oluşan topluluk” anlamında kullanılan “جوخ” (cûh veya cavh) kelimesinden geçtiği, bunun yanında Türkçedeki “جوق” (çok) kelimesinden geçmiş olabileceği şeklinde bilgiler yer almıştır.<sup>91</sup>

**11. cevz/ceviz:** Tietze *cevz/ceviz* kelimesinin Arapçadaki “جوز” (cevz) kelimesinden geldiğine işaret etmiştir.<sup>92</sup> Fakat kaynaklarda kelimenin Arapçaya Farsçadan geçtiğine işaret edilmiştir.<sup>93</sup>

**12. çemre-:** *Çemremek* kelimesi “kol ve paçanın sıvanması”nı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Derleme Sözlüğü'nde de “kolunu veya paçalarını sıvamak, eteğini toplamak, herhangi bir şeyin ucunu, etrafını toplamak” anlamına yer verilmiştir.<sup>94</sup> Tietze söz konusu kelimenin *çermemek*'ten geldiğini, kelimenin metateze uğrayarak *çemremek* şeklini aldığını belirtmiştir.<sup>95</sup> Söz konusu kelimenin Arapçadaki “derlemek, toplamak, yığmak, yığılmak, toplanmak, kümelenmek, biriktirmek, bir araya gelmek” gibi anlamları olan “جَمَهْرَ”<sup>96</sup> (cemhera) fiilinden veya yine “toplamak, biriktirmek, yığmak, bir araya getirmek” gibi anlamları olan “جَمَعُ”<sup>97</sup> (ceme'a) fiilinin masdarı olan “جمع” (cem') kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir. Kelimenin zamanla *cem'lemek* şekline döndüğünü söylemek mümkündür. Yine *çemrek*,

<sup>85</sup> Derleme Sözlüğü, 3/860, 861.

<sup>86</sup> Derleme Sözlüğü, 12/4469.

<sup>87</sup> Mes'ûd, *er-Râid*, 271; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 116; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 193.

<sup>88</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/49.

<sup>89</sup> Derleme Sözlüğü, 3/866.

<sup>90</sup> İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 148; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/423.

<sup>91</sup> Şîr, *Kitâbu'l-elfâzi'l-fârisiyyeti'l-Mu'arrabe*, 49; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab mine'l-keîâmî'l-a'cemî*, 231.

<sup>92</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/75.

<sup>93</sup> İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, 1/473; Şîr, *Kitâbu'l-elfâzi'l-fârisiyyeti'l-Mu'arrabe*, 48; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab mine'l-keîâmî'l-a'cemî*, 238; el-Hafâcî, *Şifâ'ü'l-galîl fimâ fi kelâmi'l-'Arab mine'd-dahîl*, 113.

<sup>94</sup> Derleme Sözlüğü, 3/1132, 1133.

<sup>95</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/186.

<sup>96</sup> İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 774; Mes'ûd, *er-Râid*, 657.

<sup>97</sup> Mes'ûd, *er-Râid*, 281; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 134; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 216.



*çemrenmek, çimrenmek, çemrenik* gibi kelimelerin de bu çerçevede bir değişime maruz kalarak halk ağzında kullanılmaya devam ettiği söylenebilir.

**13. çepiş/çebiş/çebiç:** Bir, iki yaşındaki keçi yavrusu için kullanılan bu kelimeler için köken olarak eski Türkçeye işaret edilmiştir.<sup>98</sup> Söz konusu kelimenin kökeninin eski Türkçeye dayanması muhtemel olmakla birlikte Arapçadaki aynı anlamı taşıyan “كَبْش” (kebs) kelimesiyle taşıdığı benzerlik dikkat çekmektedir. “كَبْش” kelimesinin yaklaşık olarak 573 yılına ait bir Arap şiirinde geçtiği görülmüştür.<sup>99</sup> Asıl kökeninin hangisi olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün değildir.

**14. çöm:** *Çöm* kelimesi Tietze tarafından “demet, birkaç kişinin bir arada bulunması” şeklinde açıklanmıştır. Kelimenin kökeni hakkında kesin olmamakla birlikte Çağatay Türkçesi olduğu bilgisine yer verilmiştir.<sup>100</sup> Ancak bu kelime de yukarıda geçen *çom* kelimesi gibi Arapçadaki “toplamak, biriktirmek, yığmak, bir araya getirmek” anlamlarındaki “جمع”<sup>101</sup> (cem') kelimesinden gelmiş olmalıdır. Kesin olarak bir kökene işaret edilememiş olması ve Arapçadaki söz konusu kelime ile anlam ve telaffuz benzerliğinin bulunması bu ihtimali güçlendiren bir durum olarak değerlendirilebilir.

**15. debre:** Tietze *debre* kelimesini “ot, saman, yulaf, yonca gibi hayvan yemi” şeklinde açıklamış ve köken olarak Farsçadaki “dabara” kelimesine, onun kökeni olarak da Arapçadaki “دبرة” (debra) kelimesine işaret etmiştir.<sup>102</sup> İşaret edilen “دبرة” kelimesi “savaş ve benzeri mücadelelerdeki hezimet, yenilgi” anlamına gelmekte olup söz konusu anlamları taşımamaktadır. Oysa bu kelime yerine “tohum, çekirdek, öz, tohum veya yumurtada bulunan asıl hücrecik, esas, nüve, tohum tanesi” gibi anlamlara gelen “بَدْر”<sup>103</sup> (bedre) kelimesiyle irtibatlı olarak düşünmek daha doğru görünmektedir. Söz konusu kelimenin Arapçadaki “bedre” kelimesinden metatez yoluyla *debre* şekline dönerek geçmesi, Tietze tarafından işaret edilen ve her ne kadar telaffuz bakımından daha yakın görünse de anlam bakımından ilişkili görünmeyen “دبرة” kelimesinden geçmesi ihtimalinden daha yakın görünmektedir.

**16. dehliz:** Tietze “koridor” anlamıyla Arapçadaki “دهليز” (dehlîz) kelimesine işaret etmiştir.<sup>104</sup> Fakat Arapçaya sonradan geçmiş ve Arapçalaşmış kelimelerin ele alındığı kaynaklarda kelimenin Arapçaya Farsçadan geçtiğine işaret edilmiştir.<sup>105</sup> Dolayısıyla kelime Tietze'nin işaret ettiği gibi Arapça kökenli değil, Farsça kökenlidir.

<sup>98</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/191.

<sup>99</sup> Selâmet Abdullah es-Süveydî, *Şi'ru kabileti Zübyân fi'l-câhiliyye*, nşr. Selâmet Abdullah es-(Doha: Matbûâtu câmiati Katar, 1987), 472.

<sup>100</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/260.

<sup>101</sup> Mes'ûd, *er-Râid*, 281; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 134; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 216.

<sup>102</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/330.

<sup>103</sup> Mes'ûd, *er-Râid*, 167; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 45; Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 74.

<sup>104</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/343.

<sup>105</sup> el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab mine'l-keîmi'l-a'cemî*, 318; el-Hafâcî, *Şifâ'ü'l-galîl fîmâ fî kelâmi'l-'Arab mine'd-dağîl*, 149, 150; Şîr, *Kitâbu'l-elfâzi'l-fârisiyyeti'l-Mu'arrabe*, 68.

**17. desakir:** “Kasabalar, köyler; dağ kaleleri” şeklinde açıklanan ve Arapça “دسكرة” (deskera) kelimesinin çoğulu olan “دساكر” (desâkir) kelimesinden geçtiği belirtilen<sup>106</sup> *desakir* kelimesinin kökeni hakkında Tietze'nin belirttiğinin aksine bilgiler yer almaktadır. Zira kaynaklarda “etrafında evler olan ve saraya benzeyen bina”<sup>107</sup>, “saray veya içki içilen yer”<sup>108</sup> ve “köy, manastır, şehir, belde”<sup>109</sup> şeklinde açıklanan “دسكرة” kelimesinin Arapça olmayıp Arapçaya sonradan geçtiği belirtilmiştir.

**18. emsal:** “Yaşıt” anlamındaki kelimenin kökeni için Tietze Farsça *hamsâl* kelimesine işaret etmiştir.<sup>110</sup> Fakat söz konusu kelimenin Arapçadaki “benzerlik, denklik” anlamlarını barındıran “أمثل” (emsal) kelimesiyle irtibatı daha güçlüdür. *Emsal* kelimesi için Arapçadaki *emsel* kelimesi telaffuz ve anlam benzerliği bakımından Farsçadaki *hamsâl* kelimesinden daha yakın görünmektedir.

**19. endeki:** Tietze “oradaki, yanındaki, şu” anlamlarında kullanılan *endeki* kelimesinin Çağatayca *andağı* kelimesinden geldiğini ifade etmiştir.<sup>111</sup> Kelime Derleme Sözlüğü'nde de “yanında, yanındaki, yakınındaki, bu, şu” anlamlarıyla yer almaktadır.<sup>112</sup> Kelimenin Tietze'nin işaret ettiği şekliyle Çağataycadaki ilgili kelimedenden gelmesi muhtemel olmakla birlikte Arapçadaki aynı anlamda kullanılan “عندك” (‘indeke/‘indeki) kelimesinden gelmiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Türkçede kullanılan kelime ile Arapçadaki kelime arasında hem telaffuz hem de anlam bakımından güçlü bir yakınlık görünmektedir.

**20. faça:** Tietze argoda “yüz, çehre, surat” anlamında kullanılan *faça* kelimesi için Yunanca *fatsa*, İtalyanca *faccia* ve nihai köken olarak da Latince *facies* kelimelerine işaret etmiştir.<sup>113</sup> İşaret edilen kelimelerle *faça* kelimesi arasında telaffuz ve anlam yakınlığı görünmektedir. Her ne kadar Tietze yer vermese de İngilizcedeki yüz anlamındaki *face* kelimesiyle de yakın görünmektedir. Fakat kelimenin Arapçadaki “yüz, yüzey, çehre, sima, surat” gibi anlamları olan “وَجْه”<sup>114</sup> (vech) kelimesiyle irtibatı da görmezden gelinemeyecek bir irtibattır.

**21. fak:** Tietze *fak* kelimesini “küçük kuş yakalamak için tahta parçalarından ve bir kırıştan yapılan kapan” şeklinde açıklamış ve köken olarak Arapçadaki “tuzak, kapan, hile” anlamlarına gelen “فَحْ”<sup>115</sup> (faḥ) kelimesine işaret etmiştir.<sup>116</sup> Türkçe ve Arapça kelime arasındaki telaffuz ve anlam benzerliği açıkça görülmektedir. Fakat

<sup>106</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/377.

<sup>107</sup> el-Cevâlikî, *el-Mu'arrab mine'l-kelâmi'l-a'cemi*, 310.

<sup>108</sup> el-Hafâcî, *Şifâ'ü'l-galîl fîmâ fî kelâmi'l-'Arab mine'd-daḥîl*, 147.

<sup>109</sup> Şîr, *Kitâbu'l-elfâzi'l-fârisiyyeti'l-Mu'arrabe*, 64.

<sup>110</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/601.

<sup>111</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 2/607.

<sup>112</sup> *Derleme Sözlüğü*, 5/1744, 1745.

<sup>113</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/29.

<sup>114</sup> İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 1015; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 3/2408; Mes'ûd, *er-Râid*, 856.

<sup>115</sup> İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, 1/106; es-Sâhib İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fî'l-luga*, nşr. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1994), 2/202; Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sıhâhu'l-arabiyye*, 1/428; İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 676.

<sup>116</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/32.

kaynaklarda bu kelime ile ilgili farklı görüşler yer almaktadır. Halîl b. Ahmed kelimenin Acem kelamı olduğunu söylemektedir.<sup>117</sup> Hafâcî (ö. 1069/1659) de benzer bir şekilde Arapça olmadığını, Arapçaya sonradan geçtiğini ifade etmektedir.<sup>118</sup> Fakat Eddî Şîr (1867-1915) kelimeyi tek bir kökenle irtibatlı olarak değerlendirmekten kaçınmış ve kelimeye diller arası benzerlik/ödünçleme çerçevesinde yaklaşmıştır. Zira ona göre kelime Farsça “فخ” (faḥ) kelimesi ve Türkçe *fak* kelimesiyle yakından ilişkilidir. Öte yandan Süryânice, İbranice, Yunanca, Rumca, Fransızca ve Kürtçe bazı kelimelerle de irtibatlıdır.<sup>119</sup> Bu bakımdan söz konusu kelimenin kökeni ile ilgili tek bir ihtimal bulunmamaktadır.

**22. fulâd:** Tietze “çelik” anlamındaki *fulâd* kelimesi için Arapçadaki aynı anlamda kullanılan “فولاذ” (fûlâz) kelimesine işaret etmiştir.<sup>120</sup> Fakat kelimenin aslının Arapça değil Farsça olduğuna yer verilmiş ve *bolat* (polat) kelimesine işaret edilmiştir.<sup>121</sup>

**23. futa/fita:** Tietze *futa/fita* kelimelerinin “hamamda bağlanan bel havlusu” anlamında kullanıldığını belirtmiş ve köken olarak “peçete, havlu, önlük, çocuk bezi, elbezi” anlamlarındaki Arapça “فوطَة” (fûta) kelimesine işaret etmiştir.<sup>122</sup> Kelime Derleme Sözlüğü'nde de yer almış ve “hamam havlusu, önlük, baş örtüsü, hamamda bedene sarılan örtü, peştamal” anlamlarına yer verilmiştir.<sup>123</sup> Fakat kaynaklarda kelimenin Arapça olmadığı ve Sind diline ait olduğu bilgisine yer verilmiştir.<sup>124</sup>

**24. füşarat:** Tietze “atıp tutma, caka satma, tıraş, ötüş” *füşarat* kelimesi için Arapça “فشارات” kökenine işaret etmiştir.<sup>125</sup> *Füşarat* kelimesinin Arapça sözlüklerde “böbürlenme, caka satma, palavra sıkma, yalanı abartma” gibi anlamları olan “فُشَّر”<sup>126</sup> fiili ile irtibatı var görünmektedir. Ancak “hezeyan” anlamındaki “فُشَار” (füşâr) kelimesine bakıldığında Arapça olmadığı bilgisine ulaşılmaktadır.<sup>127</sup>

**25. gâvur:** Halk ağzında *gâvur* şekliyle “Müslüman olmayan, kâfir” kimse için kullanılan kelime için Tietze Farsça *gebr* köküne işaret etmiştir.<sup>128</sup> Söz konusu kelime Farsçada “ateşperest” anlamında kullanılmaktadır. Halk ağzındaki *gâvur* kelimesi ile ilgili Tietze'nin işaret ettiği köken mümkün olmakla birlikte Arapçadaki “inkârcı,

<sup>117</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu 'l-'ayn*, 3/305.

<sup>118</sup> el-Hafâcî, *Şifâ 'ü 'l-galîl fîmâ fî kelâmi 'l-'Arab mine 'd-daḥîl*, 231.

<sup>119</sup> Şîr, *Kitâbu 'l-elfâzi 'l-fârisiyyeti 'l-Mu'arrabe*, 117.

<sup>120</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/120.

<sup>121</sup> Ezherî, *Tehzîbu 'l-Luġa*, 14/311; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab mine 'l-kelâmi 'l-a'cemî*, 480; Şîr, *Kitâbu 'l-elfâzi 'l-fârisiyyeti 'l-Mu'arrabe*, 121.

<sup>122</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/124.

<sup>123</sup> *Derleme Sözlüğü*, 5/1861; 12/4504.

<sup>124</sup> İbn Düreyd, *Cemherati 'l-luga*, 2/921; Ezherî, *Tehzîbu 'l-Luġa*, 14/37; Zebîdî, *Tâcü 'l-arûs*, 19/549; el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab mine 'l-kelâmi 'l-a'cemî*, 477; el-Hafâcî, *Şifâ 'ü 'l-galîl fîmâ fî kelâmi 'l-'Arab mine 'd-daḥîl*, 227.

<sup>125</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/127.

<sup>126</sup> Ömer, *Mu'cemu 'l-lugati 'l-arabiyyeti 'l-muâsıra*, 3/1709.

<sup>127</sup> el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu 'l-muhîd*, 456; Şîr, *Kitâbu 'l-elfâzi 'l-fârisiyyeti 'l-Mu'arrabe*, 120; el-Hafâcî, *Şifâ 'ü 'l-galîl fîmâ fî kelâmi 'l-'Arab mine 'd-daḥîl*, 227.

<sup>128</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/155.

inkâr eden, inançsız, dinsiz, ateist” gibi anlamları olan “كافر” (kâfir) kelimesi daha yakın görünmektedir. Nitekim bunu mümkün gören kaynaklar da vardır.<sup>129</sup>

**26. gıybet:** “Çekiştirme, kötüleme, arkasından kötü şeyler söyleme” anlamında kullanılan *gıybet* kelimesi için Tietze Arapça bir kelimeye (غماء) işaret etmiştir. Fakat kelimenin sözlüklerde bir karşılığı bulunamamıştır. Farklı hareke ve okunuşlarla incelendiğinde yine ifade edilen anlama yakın bir bilgiye rastlanmamıştır. Oysa kelimenin “bulunmama, gizlilik, görünmeme, gammazlık, çekiştirme, gıybet” gibi anlamları olan “غَيْبَة” (gaybe) kelimesiyle yakınlığı daha muhtemel görünmektedir. Zira bir kimsenin arkasından konuşma, yokluğunda konuşma, arkadan çekiştirme anlamıyla “gıybet” kelimesi kökenindeki “bulunmama, yokluk, görünmeme” anlamlarını içermektedir.

**27. görün/kürün/kurun:** Tietze “hayvanların su içtiği yalak, çeşme yalağı” anlamında kullanılan söz konusu kelimeler için Ermenice bir kökene işaret etmiştir.<sup>130</sup> Kelimenin işaret edildiği kökene ait olması muhtemel olmakla birlikte “havan, dibek, taş havuz, kurna, yalak” gibi anlamları olan Arapça “جُرْن”<sup>131</sup> (curn) kelimesinden gelmesi de göz ardı edilemeyecek bir ihtimaldir.

**28. haflek:** Tietze “korkak” anlamındaki kelime için *ebleh* kelimesi ile aynı kökene sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>132</sup> Tietze’nin işaret ettiği *ebleh* kelimesi daha çok “ahmak” anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden *haflek* kelimesi için Arapçadaki “korku, dehşet, kuruntu, endişe, şiddetli korku, panik” anlamlarında kullanılan “خوف” (havf) kelimesinin dikkate alınması mümkündür. Zira kelimenin *havf>haf* şeklinde bir dönüşüm sonrasında isimden isim yapan -lek, lak eklerinin (işlek, otlak kelimelerinde olduğu gibi) birleşmesiyle *haflek* şeklini aldığı düşünülebilir.

**29. ilen-:** “Beddua etmek” anlamında halk ağzında da kullanılan *ilenmek* kelimesi için Tietze Eski Türkçeye işaret etmiştir.<sup>133</sup> Bu mümkün olmakla birlikte ilgili kelimenin Arapçadaki “lanet etme, küfretme, beddua etme, sövme” anlamlarındaki “لعن” (la’n) fiili ile irtibatlı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

**30. kavsara/kalsıra:** “Hasır çuval; kıyma, yağ koymaya yarayan büyük tahta kutu; büyük kulplu ya da kulpsuz sepet, sele” anlamındaki *kavsara/kalsıra* kelimeleri için Arapçadaki “bir çeşit sepet” anlamında kullanılan “قَوْصَرَة” (kavşara) kelimesine işaret edilmiştir.<sup>134</sup> Kaynaklarda “قوصرة” kelimesinin kökeni ile ilgili farklı bilgilere yer verilmiştir. Kiminde Arapça olmadığı, Arapçaya sonradan geçtiği ifade edilirken<sup>135</sup> kiminde de “Arapça olduğu söylenmektedir.” şeklinde kesin bilgi ifade etmeyecek ifadeler ver verilmiştir.<sup>136</sup>

<sup>129</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/534.

<sup>130</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/329.

<sup>131</sup> İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/182; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 3/449; Mes’ûd, *er-Râid*, 273.

<sup>132</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/350.

<sup>133</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 3/597.

<sup>134</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 4/179.

<sup>135</sup> İbn Düreyd, *Cemherati’l-luga*, 2/743; el-Cevâlîkî, *el-Mu’arrab mine’l-keîlâmi’l-a’cemî*, 531.

<sup>136</sup> el-Hafâcî, *Şifâ’ü’l-ğalîl fimâ fi kelâmi’l-’Arab mine’d-dağîl*, 243.

**31. ma:** Tietze *ma* kelimesinin “biz” anlamında kullanıldığını ve Arapça “ماء\ماء؟” kelimesinden geldiğini söylemiştir.<sup>137</sup> Fakat Arapçadaki “biz” anlamındaki “نحن” (nahnu) kelimesi ile Tietze'nin ifade ettiği *ma* kelimesinin herhangi bir yakınlığı bulunmamaktadır.

**32. macera:** “Olan biten şey” anlamındaki *macera* kelimesi için Arapçadaki “ما جرى” (mâ cerâ) tabirine işaret eden Tietze her ne kadar köken konusunda isabet etse de köken için verdiği “ne vuku buldu” anlamında isabet etmemiştir.<sup>138</sup> Zira söz konusu tabir “meydana gelen, gerçekleşen şey, vuku bulan, olup biten şey” anlamında olup tabirin başındaki “ما” edatı soru anlamında kullanılmamıştır.

**33. oht:** Tietze “vakit” anlamında yer verdiği kelime için Arapça “وَأْت” (vaqt) kelimesine işaret etmiştir.<sup>139</sup> Kelime Tietze'nin işaret ettiği kökenden daha çok Arapçadaki “çağ, yemin, dönem, devre, zaman, devir” anlamlarındaki “عَهْد” (‘ahd) kökenine daha yakın görünmektedir.

**34. sak:** Tietze *sak* kelimesi için “uyanık, dikkatli, tetikte, müteyakkız” anlamlarına, köken olarak da Eski Türkçeye işaret etmiştir.<sup>140</sup> Kelimenin işaret edilen kökene nispeti mümkün olmakla birlikte Arapçadaki “uyanmak, uyanık olmak, ayılmak, hava açılmak” gibi anlamları olan “صَحِيحِي” (şahiye) fiilinin ism-i fâil kalıbından gelen ve “uyanık, açık göz, dikkatli” anlamlarındaki “صَاحٍ” (şah) kelimesi olması da mümkündür.

**35. tağar:** “Tandır, toprak mangal; güvece benzer kap” anlamıyla zikredilen *tağar* kelimesi için Eski Türkçe “büyük kap, büyük torba” anlamında kullanılan *tağar* kelimesine işaret edilmiştir.<sup>141</sup> İfade edilen köken bilgisinin doğru olması muhtemeldir. Ancak Arapçadaki “toprak ya da kilden yapılmış kap” anlamındaki “دَاقِرَة” (dâkıra) kelimesi de göz ardı edilemeyecek derecede yakınlık taşımaktadır.

**36. telaş:** Tietze “acelecilik, kaygı, stres” anlamıyla zikrettiği *telaş* kelimesi için Arapça “تَلَاشِي” (telâşî) kelimesine işaret etmiştir.<sup>142</sup> Söz konusu kelime Arapça sözlüklerde “yok olma, gözden kaybolma, zail olma, ortadan kaybolma, telef olma, ortadan kaybolma” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>143</sup> Her ne kadar telaffuz benzerliği görülse de anlam bakımından Arapçadaki ilgili kelime ile bir yakınlığı bulunmamaktadır. Öte yandan kelimenin Farsça “telaş, çaba, uğraşma” anlamındaki “تَلَاش” (telâş) kelimesinden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>144</sup>

**37. temesik:** “Tapu senedi” anlamındaki *temesik* kelimesi için Arapça “temeşik” kelimesine işaret edilmiştir.<sup>145</sup> Fakat Arapçada işaret edilen kelimeye rastlanmamıştır. Tietze'nin kastettiği kelimenin yine Arapçadaki “tutunma, yazılı

<sup>137</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 5/99.

<sup>138</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 5/103.

<sup>139</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 6/123.

<sup>140</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 7/149.

<sup>141</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/101.

<sup>142</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/135.

<sup>143</sup> Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, 39/454; Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 3/2010.

<sup>144</sup> Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: İntişârâtı şîrin, 1372), 191.

<sup>145</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/144.

senet, çok sıkı bağlanma” gibi anlamları olan “تَمَسُّكٌ”<sup>146</sup> (temessük) kelimesi olması muhtemeldir. Tietze’nin yanlış bilgi vermesi muhtemel olduğu gibi kelimenin bu şekilde sehven yazılması da mümkündür.

**38. uht:** Tietze “vakit, zaman” şeklinde açıkladığı” *uht* kelimesinin Arapça “وقت” (vaqt) kelimesinden geldiğini ifade etmiştir.<sup>147</sup> Oysa kelimenin Arapçadaki “çağ, yemin, dönem, devre, zaman, devir” anlamlarındaki “عَهْدٌ” (‘ahd) kökeninden gelmiş olması daha yakın görünmektedir.

**39. -vârî:** “Benzerlik yapan ek” olarak açıklanan *-vârî* kelimesinin Arapça olduğu belirtilmiştir.<sup>148</sup> Ancak Arapçadaki “وَارِي” (vârî) kelimesinin böyle bir anlam ve işlevine rastlanmamıştır. Tietze’nin verdiği bilgi eksik veya hatalıdır.

**40. verev/verep:** “Eğik, dolambaçlı, çapraz” anlamındaki kelimeler için Ermenice *ver* kelimesine işaret edilmiştir.<sup>149</sup> Tietze’nin işaret ettiği kelime ile söz konusu kelimeler arasında anlam ve telaffuz yakınlığı görünmemektedir. Buna mukabil Arapçadaki “eğim, çapraz, meyil, eğri, dolaşık, dolambaçlı” gibi anlamları olan “وَزْبٌ” (verb) kelimesi söz konusu kelimelere daha yakın görünmektedir.

**41. yörep:** Tietze *verev/verep* kelimelerine benzer şekilde *yörep* kelimesi için de “yamaç, yokuş” anlamlarına işaret etmiş fakat burada köken olarak Ermenice *verew* kelimesine yer vermiştir.<sup>150</sup> Hem *verev/verep* kelimeleri için hem de *yörep* kelimesi için benzerlik bakımından yukarıda ifade edilen Arapça “وَزْبٌ” kelimesi Ermenice *verew* kelimesinden daha öne çıkmaktadır denebilir.

## SONUÇ

Andreas Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati* adlı 10 ciltlik eserinde Türkçe kelimelerin kökenlerini ele almıştır. Kökenlerden bahsederken bazıları ile ilgili bilgi vermemiştir. Öte yandan bazıları hakkında da kanaatimizce hatalı bilgiler vermiştir. Bu çalışmada Tietze’nin incelediği ve köken bilgisi vermediği kelimelerden kökeni Arapça olan 19 kelime ele alınmıştır. Bunun yanında 41 kelimedede de bazı yanlışlıklara işaret edilmiş ve kimi hatalı köken bilgileri düzeltilmiştir. Kelimeler incelenirken Arapça köken bilgileri üstüne odaklanılmıştır. Arapça dışındaki diğer yabancı dillerle ilgili çalışan araştırmacıların sözlüğü kendi çalıştıkları dillerin penceresinden ele almaları ve o merkezde incelemeleri sözlükle ilgili farklı kapıların açılmasını sağlayacaktır.

<sup>146</sup> Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-arabiyyeti’l-muâsıra*, 3/2099.

<sup>147</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/324.

<sup>148</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/406.

<sup>149</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 8/424.

<sup>150</sup> Tietze, *TETTL*, 2016, 9/431.

**KAYNAKÇA**

- Abbâd, es-Sâhib İsmâil b. *el-Muhît fi'l-luga*. nşr. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1994.
- Anetshofer, Helga. "Tietze, Andreas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-. *el-Mu'arrab mine'l-keîâmî'l-a'cemî*. nşr. F. Abdurrahim. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1990.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lugati ve sihâhî'l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr. Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. London: Oxford University Press, 1972.
- Durmuş, Mustafa. "Andreas Tietze (2017). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati. Cilt 1-4. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları". *Bilig* 83 (2017), 351-358.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro, 2. Basım, 1999.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-meâcim*. nşr. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru mek, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. nşr. Mektebu tahkîki't-turâsi fî müesseseti'r-risâle. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2005.
- Gelir, Mehmet Zeki. "Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati: Katkı ve Düzeltmeler". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2022), 918-942. <https://doi.org/10.32321/cutad.1060181>
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Güner, Galip. "Andreas Tietze, Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati (Cilt 2, F-J, Wien 2009)'na Katkılar". *Bellekten*.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-. *Şifâ'ü'l-galîl fîmâ fî kelâmi'l-'Arab mine'd-dağîl*. nşr. Muhammed Keşşâş. Beyrut: Darul Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan. *Cemherati'l-luga*. nşr. Remzî Munîr Be'albek. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. nşr. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1996.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Kahire: Mektebetü's-şuruku'd-devliye, 2004.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İntişârâtü şîrîn, 1372.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Ma'lûf, Luis. *el-Muncid fi'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 2000.

- Mes'ûd, Cübrân. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Süveydî, Selâmet Abdullah es-. *Şi'ru kabileti Zübyân fi'l-câhiliyye*. nşr. Selâmet Abdullah es-. Doha: Matbûātu câmiati Katar, 1987.
- Şîr, Eddî. *Kitâbu'l-elfâzi'l-fârisiyyeti'l-Mu'arrabe*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1908.
- Tietze, Andreas. "Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı ve Gelişme Safhaları". *Türk Dili* 618 (2003).
- Tietze, Andreas. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*. Ankara: Simurg, 2009.
- Tietze, Andreas. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*. Ankara: Tüba, 2016.
- Yılmaz, Emine. "Andreas Tietze'nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı'nda Kıbrıs Ağzı Verileri". *Türkbilig* 46 (2023), 221-225.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. nşr. Heyet. Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1969.
- Dîvânu şî'ri'l-Musakkab el-'abdî*. nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Kahire: Ma'hedu'l-mahtûtâti'l-'arabiyye, 1971.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1993.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 634-657

**ALİ EL-KÂRÎ'NİN BEYDÂVÎ TEFSİRİNDEKİ KIRAATLARA DAİR TENKİT VE TASHİHLERİ**  
**Ali al-Qari's Criticisms and Corrections on the Recitations in the Commentary of Baydawi**

**Lachin GULİYEV**

Öğr. Görevlisi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, lachinguliyev@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5358-0550

**Mehmet EFE**

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, mehmetefe@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0154-2069

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	17.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	04.12.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	634-657

**Atıf / Cite as:** Guliyev, Lachin – Efe, Mehmet. "Ali el-Kârî'nin Beydâvî Tefsirindeki Kıraatlara Dair Tenkit ve Tashihleri" (Ali al-Qari's Criticisms and Corrections on the Recitations in the Commentary of Baydawi) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 634-657. Doi: 10.17859/pauifd.1534984.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 634-657

## ALİ EL-KÂRÎ'NİN BEYDÂVÎ TEFSİRİNDEKİ KIRAATLARA DAİR TENKİT VE TASHİHLERİ\*

Lachin GULİYEV\*\*

Mehmet EFE\*\*\*

### Öz

Bu çalışmada Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eseri üzerine Ali el-Kârî'nin kaleme aldığı *el-Feydu's-semâvî: Hâşiyetü tahrîci'l-kırâat fî tefsîri'l-Beydâvî* adlı eserindeki "tashihi'r-rivaye" mevzuu ele alınmıştır. Beydâvî'nin eserinde kıraatlerin kullanımında birtakım hatalar olduğunu düşünen Ali el-Kârî, yer yer bazı tenkit ve tashihlerde bulunmuştur. Bu tashihler; şâz kıraatlerin sıhhatiyle ilgili açıklama yapılmadığı, kıraat imamlarının isimlerinin doğru yazılmadığı veya isim sıralamalarına dikkat edilmediği, rivayet edilen kıraat farklılığıyla ilgili hatalı bilgi verildiği ve yazım hatasının yapıldığı bununla beraber tefsir bilgilerinin kıraat farkı olarak yazıldığı yerlerde görülmüştür. Ayrıca, Beydâvî'nin -kıraatlere yaklaşımından ileri gelen-mütevâtir kıraatlerin değerlendirilmesinde hata yaptığı hususlar tashihe tabi tutulmuştur. Çalışmada Ali el-Kârî'nin Beydâvî'ye yapmış olduğu tenkit ve tashihlerin ortaya konulması için iki eser mukayese edilmiş ve söz konusu hataların tashihi noktasında temel kaynaklara müracaat edilmiştir. Çalışmadaki amaç, Ali el-Kârî'nin Beydâvî'ye yapmış olduğu tashihler mevzusundan hareketle diğer tefsir kaynaklarında ne tarz kıraat hatalarının var olabileceğini tespit etmek ve bunlara karşı ne gibi tashihlerin yapılabileceği hususundaki anlayış ve yöntemi ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** Beydâvî, Ali el-Kârî, Kıraat, Tenkit, Tashih.

### Ali al-Qari's Criticisms and Corrections on the Recitations in the Commentary of Baydawi

#### Abstract

In this study, the issue of "tashihi'r-rivaye" in Ali al-Qari's work titled *el-Faydu's-semâvî fî tahrîci kırâati'l-Baydâvî*, which was written based on Beydâvî's work titled *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, was discussed. Ali al-Qari, who thought that there were some mistakes in the use of recitations in Beydâvî's work, made some criticisms and corrections here and there. These corrections are as follows; It has been seen that no explanation was made regarding the authenticity of the shaz recitations, the names of the recitation imams were not written correctly or the order of the names was not taken into consideration, incorrect information was given regarding the narrated recitation

\* Bu makale, (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı)'nda üzerinde çalışmakta olduğumuz "Ali el-Kârî'nin *el-Feydu's-semâvî: Hâşiyetü tahrîci'l-kırâat fî tefsîri'l-Beydâvî* adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Öğr. Görevlisi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, lachinguliyev@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5358-0550.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, mehmetefe@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0154-2069.

difference, a few spelling errors were made, the tafsir information was written as a recitation difference, and Baydawi made mistakes in evaluating the mutawatir recitations - which stemmed from his approach to recitations. In the study, two works were compared in order to reveal the criticisms and corrections that Ali al-Qari made to Baydawi, and primary sources were consulted regarding the correction of the errors in question. The aim of the study is to determine what kind of recitation errors may exist in other tafsir sources based on the subject of the corrections that Ali al-Qari made to Baydawi, and to reveal the understanding and method regarding what kind of corrections can be made against them.

**Key words:** Baydawi, Ali al-Qari, Recitation, Criticism, Correction.

### **Structured Abstract**

The article examines how Ali al-Qari, who transcribed the recitations in Baydawi's commentary titled *Envârü't-tenzîl*, criticized and corrected some of Baydawi's recitation errors. In his commentary, Baydawi sometimes misspelled the names of the recitation imams, made mistakes in their order, or narrated the recitation styles incorrectly. In addition, Baydawi made incorrect evaluations of the mutawatir recitations from the perspective of his approach to recitations. Ali al-Qari identified such errors, criticized Baydawi, and corrected these errors and made corrections. In particular, attention was drawn to the writing of the names of the recitation imams, the narration forms of the recitations, and the correct evaluation of the mutawatir recitations. The article analyzes the methods and concepts that Ali al-Qari used in making these corrections, and unlike previous studies that have addressed the relationship between tafsir and recitation, analyzes the impact of errors made in recitation narrations on tafsir literature. The errors in Baydawi's approach to recitations were examined through various issues such as the incorrect listing of the names of the recitation imams, the lack of information on the degree of authenticity of the 'shaz' recitations, and the incorrect evaluation of the recitation styles in the verses, and it was concluded that Ali al-Qari contributed to the work being on a more solid ground in terms of recitation by correcting these errors. The article emphasizes the critical importance of recitation narrations in tafsir literature and how important such corrections are in terms of the accuracy and comprehensibility of the tafsir. In conclusion, the following can be said: Although Baydawi's tafsir is a concise work, it contains very important issues in its content. One of the most important of these issues is the phenomenon of recitation. In his work, the commentator frequently used the shaz recitations along with the recitations of the seven mutawatir imams and the famous recitation imam Ya'qub without mentioning their followers. Ali al-Qari, who transcribed the recitations in Baydawi's work, found some errors in the commentator's recitations and the information he gave about the qurras in his footnote, and he criticized and corrected them accordingly. These criticisms and corrections generally include; It covers the correction of errors made due to the author's failure to provide explanations regarding the validity of the shaz recitations, the names of the recitation imams being written incorrectly or not being in the order of their names, sometimes not paying attention to the order of the recitation styles within the verses, sometimes making incorrect explanations in the readings of recitation differences, making a few spelling mistakes, sometimes evaluating the interpretation information as a difference in recitation, and miscalculating the mutawatir recitations and accepting them as "lahn/erroneous reading". It should also be noted that the criticisms and corrections in question are limited in number, as can be understood from the examples. In other words, when the general scope of the Baydawi interpretation is considered, these errors do not detract from the importance and value of the work. It is a known fact that many commentaries and annotations have been written on the Baydawi interpretation because it is concise and a bit difficult to understand. While writing these commentaries and annotations, some explanations or corrections were made. However, these corrections did not reduce the value of the work, but served to make it better

understood and to keep the work up-to-date. Finally, we see that there are some mistakes in the transmission of recitation information in tafsir books. Taking the tafsir of Baydawi as an example, the use of recitation in the works of other commentators can be examined with this understanding and method. In this way, it can be thought about what kind of criticisms and corrections can be made by determining which errors exist in the recitation explanations in these tafsir.

## GİRİŞ

Müfessirlerin ayetlerin yorumlanmasında müracaat ettiği yöntemlerden biri de kıraat farklılıklarından yararlanmalarıdır. Bununla birlikte kıraat farklılıklarını kullanırken kıraatin sıhhati veya kaynağına yönelik birtakım yöntem hataları yapan müfessirler de olmuştur. Bu sebeple tefsir eserlerinde yapılan bu tarz hatalara yönelik tenkit ve tashihleri içeren bazı eserler yazılmıştır. Bu eserlerden biri de Ali el-Kârî'nin Beydâvî'nin tefsiri üzerine yazmış olduğu "*el-Feydu's-semâvî: Hâşiyetü tahrîci'l-kırâat fî tefsîri'l-Beydâvî*" adlı hâşiyesidir. Burada makalenin asıl konusuna geçmeden önce Beydâvî ve Ali el-Kârî'nin önemli eserleri ve bu eserler üzerine yapılan çalışmalar hakkında kısa bilgi vermek daha faydalı olacaktır.

Tefsir ilmi alanında önemli bir yere sahip olan Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eseri üzerine 300 civarında çalışma yapılmıştır. Bu eserlerin çoğunu hâşiyeler ve ta'lîkalar oluştururken, bunlar söz konusu tefsirin tamamı üzerine yapıldığı gibi kimi zaman da belli bir bölümü üzerine yazılmıştır. Eser üzerine yazılan önemli teliflerden bazıları: Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman'nın (ö. 874/1469) *Muhtasarü Tefsîri'l-Beydâvî'si*, İbn Temcîd (İstanbul 1287), es-Siyâlkûtî (Kahire 1271), Şeyhzâde (İstanbul 1283), Muhammed el-Konevî (İstanbul 1283) gibi alimlerin hâşiyeleridir. Ayrıca eserdeki hadislerin tahrîcini yapan Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'ye ait "*el-Fethü's-semâvî fî tahrîci ehâdîsi'l-Beydâvî*"<sup>1</sup> ve kıraatlerin tahrîcini yapan Ali el-Kârî'ye ait "*el-Feydu's-semâvî: Hâşiyetü tahrîci'l-kırâat fî tefsîri'l-Beydâvî*" adlı eserler de söz konusu tefsir üzerine yazılmış önemli hâşiyelerdendir.

Neredeyse İslam dünyasının birçok ülkesinde akademik çalışmalar yapılmış olan tefsir üzerine Türkiye'de de bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunların bir kısmı yüksek lisans ve doktora çalışmaları kapsamında olup bir kısmı da makaleler şeklindedir. Ülkemizde Beydâvî tefsiri üzerine yapılmış olan lisansüstü çalışmalardan bazıları şöyledir:

Mustafa Erkekli, *Bezvavi Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthaf ve İs'af Adlı Eserlerin Tahkiki*, Harun Abacı, *Beydâvî ve Neseffî'de İtızal Etkilerinin İncelenmesi*, Selahattin Öz, *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beydâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, Müslim Yıldırım, *Bezvavi Tefsirinin İsrailiyât Açısından İncelenmesi*, Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiyeler ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde Alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Bezvavi Örneği*, Süleyman Gür, *Kâdî Bezvavi Tefsirinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı*,

<sup>1</sup> Mustafa b. 'Abdillâh Hacı Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1067/1941), 1/193-194

Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsîri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usulü Açısından Tahlili ve Sabahaddin Turgut, Envâru't-Tenzîl'de Beydâvî'nin Kıraatlere Yaklaşımı*.<sup>2</sup>

Ali el-Kârî'nin çeşitli alanlarda yazdığı birçok eser mevcuttur. Ali el-Kârî'nin toplam yazmış olduğu kitap ve risalelerin sayısının 148 ile 300 arasında olduğu söylenmiştir. Halil İbrahim Kutlay'a göre bu sayı 148,<sup>3</sup> Ebü'l-Hayr Mirdâd'a göre 180 veya 300,<sup>4</sup> Abdurrahmân eş-Şemmâ'ya göre ise 263'tür.<sup>5</sup> Yine en-Nu'mânî *Bidâatü'l-müzcât* adlı eserinde müellife ait 134 kitap ve risalenin isimlerini yazmıştır.<sup>6</sup> Kaynaklarda geçen bilgilere göre eserlerinin hemen hemen hepsinin yazma nüshaları bulunmakta olup bazılarının da baskıları yapılmıştır. Örneğin; *Mirkâtü'l-mefâtiḥ fî şerhi Mişkâti'l-mesâbih, Cem'ul-erbaûn fî fezâili'l-Kur'âni'l-mubîn, ed-Dâbidiyye li-Şâtibiyyeti'l-Lâmîyye. el-Beyyinât fî beyâni ba'di'l-âyât, el-Hebâtü's-seniyyetü'l-âliyyetü âlâ ebyâti's-Şâtibiyyeti'r-Râiyyeti. el-Masnû' fî Marifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû', el-Mes'ele bi'l-besmele, el-Minehu'l Fikriyye fî Şerhi'l Mukaddimeti'l-Cezeriyye. Envâru'l-Kur'ân ve Esrârü'l-Furkân, Fethu bâbi'l-înâye bi şerhi'n-Nükâye. Şemmü'l-avârîd fî zemmi'r-revâfid, Şerhu'l-fikhi'l-ekber, Şerhü's-Şatibiyye ve el-Cemâleyn ala'l-Celâleyn* gibi eserleri tahkik yapılarak basılmıştır.

Ayrıca hem ülkemizde hem de farklı coğrafyalarda müellifin eserleri üzerine birtakım lisansüstü çalışmalar ve makaleler şeklinde araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Çağfer Karadaş, *Ali el-Kârî'nin Akaide Dair Eserleri ve Bazı İtikadi Görüşleri*, Harun Akgöğ, *Ali el-Kârî Hayatı, Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî Şerh Metodu (Mirkâtü'l Mefâtiḥ Örneği)*, Süleyman Dede, *Molla Ali El-Kârî, Kıraat İlmindeki Yeri ve El-Minehu'l-Fikriyye Fî-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye Adlı Eserin Tahlili*, Yasir Hamza Bulşerî, *Cühûdü Molla Ali el-Kârî fî'l-kırâati ve 'ulûmihâ*, Muhammed Furkan Taha Demirbaş, *Haneî Hadîs Usûlü Anlayışı ve Aliyyü'l-Kârî'nin Bu Anlayıştaki Yeri*, Mehmet Kılıç, *Molla Ali El-Kârî'nin "Envâru'l-Kur'ân ve Esrârü'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*, Hasan Kayapınar, *İslam Hukuk Metodolojisinde Ahâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Ahâd Habere Yaklaşımı (Fethu Bâbi'l-Înâye Özelinde)*, Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), Ali Can, "Aliyyü'l-Kârî'nin Envâru'l-Kur'ân ve Esrârü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012).

<sup>2</sup> Beydâvî tefsiri üzerine ülkemizde yapılmış lisansüstü çalışmalar ve makaleler için bk. Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsîri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usulü Açısından Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 34-37.

<sup>3</sup> Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî ve eseruhû fî ilmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987), 46, 115-116.

<sup>4</sup> Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min kitâbi neşri'n-nûri ve'z-züher fî terâcimi efâdili Mekke* (Cidde: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1406/1986), 368.

<sup>5</sup> Muhammed b. 'Abdirrahmân eş-Şemmâ', "el-Mollâ Alî el-Kârî: Fehresü müellefâtiḥi ve mâ kütibe 'anhü", Mecelletü Âfâk es-Sekâfe ve't-Türâs 1, (Haziran 1993), 69.

<sup>6</sup> Muhammed Abdülhalîm en-Nu'mânî el-Ciştî, *el-Bidâ 'atü'l-müzcât limen yutâli'u'l-mirkâh fî şerhi'l-Miškâh* (Pakistan: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1392/1972), 86-91.

Çalışmamızda Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı eserindeki kıraatlerin ele alınış biçiminde Ali el-Kârî'nin tespit ettiği birtakım hatalar ve bu hatalara yönelik tenkit ve tashihler ele alınacaktır. Şöyle ki Beydâvî, bazen tefsirinde nakilde bulunmuş olduğu kıraat imamlarının isimlerini yanlış yazmış, bazen imamların isimlerindeki sıralamayı karıştırmış, bazen de kıraat vecihleriyle ilgili yapmış olduğu rivayetlerde hataya yol vermiştir. Ayrıca Beydâvî, kıraatlerle ilgili birtakım ön kabullerden hareketle bazı mütevâtir kıraatlerle ilgili rivayetleri hatalı yani lahn olarak değerlendirmiştir. Örneğin, Beydâvî kıraat vecihlerinin farklı olmasında kıraat imamlarının kendi içtihatlarının önemli yeri olduğunu söylemiştir. İşte tüm bu belirtilen hususlar üzerine Ali el-Kârî, Beydâvî'ye karşı bazı tenkitler yaparak onun tefsirinde gördüğü bu tarz hataların tashihinde bulunmuştur.

Tefsir kıraat ilişkisi açısından yapılan çalışmalar çoğunlukla kıraat farklılıklarının ayetlerin anlamına veya tefsirine etkisi bağlamında ele alınmaktadır. Bu çalışmalar arasında Prof. Dr. İsmail Karaçam ve Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'in "*Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*" adlı kitapları, Ömer Özbek'in "*Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi*" ve Lachin Guliyev ve Mehmet Efe'nin "*Mü'minûn Sûresindeki Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*" adlı çalışmaları örnek olarak gösterilebilir.

Araştırmamızın diğer çalışmalardan farkı, "*el-Feydu's-semâvî: Hâşiyetü tahrîci'l-kırâat fi tefsîri'l-Beydâvî*" adlı eseri üzerinden Beydâvî tefsirinde kıraatlerin ele alınış biçimine yapılan eleştiriler ve bunlara yönelik tenkit ve tashihleri içermesidir. Böylece çalışmamızın özgünlüğü, Ali el-Kârî'nin Beydâvî tefsiri üzerindeki kıraat tahrîcine dair tenkit ve tashihlerini sistematik bir şekilde inceleyen ilk çalışmalardan biri olma özelliğini taşımaktadır.

Ali el-Kârî eserin mukaddime kısmında Beydâvî'nin kıraatleri ele alış biçimini anlattıktan sonra kendi metodunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; Beydâvî'nin tefsirinde yedi mütevâtir kıraate ek olarak meşhur kıraatlerden sadece Ya'kûb kıraatini ele aldığını, Ebu Ca'fer ve Halef kıraatlerini dışarıda bıraktığını, ayrıca şâz kıraatlerden istifade etmesine rağmen onların sıhhati ile ilgili izahlar yapmadığını anlatmaktadır. Buna mukabil kendi eserinde Ya'kûb kıraatine ilave olarak Ebû Ca'fer (ö.130/747) ve Halef (ö. 229/844) kıraatlerini de ele aldığını ve böylece on kıraate tamamladığını belirtmektedir. Diğer taraftan Kirmânî (ö. 500/1106), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimlerin şâz kıraatlerle ilgili eserlerini ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâfı*, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *Bahru'l-Muhît'i* başta olmak üzere bazı tefsir kaynaklarını esas alarak şâz kıraatlerin sıhhatleri ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Özetle Ali el-Kârî, yazmış olduğu hâşiyede Beydâvî tefsirindeki kıraatlerin tahrîcini yaparak rivayetlerin sıhhatini araştırmakta ve aynı zamanda şâz kıraatlerin açıklamasını yapmaktadır. Müellifin bu metodu

eserin mukaddime kısmında yer alan; “حاشية مجردة لتخريج القراءات وتصحيح الروايات وتبيين الشواذ في العبارات”<sup>7</sup> ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda Ali el-Kârî'nin bu eseri üzerine herhangi bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Ali el-Kârî, İslam dünyasında esasen fıkıh ve hadis alimi olarak bilirse de tefsir ve kıraat alanında da bazı önemli eserler kaleme almıştır. Tefsir alanında yazmış olduğu “*Envâru'l-Kur'ân ve esrâru'l-furkân*” adlı eseri, kıraat alanında ise “*el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*”, “*Şerh's-Şatibiyye*” ve “*ed-Dâbidiyye li's-Şâtibiyye*” eserleri meşhur olup basılmış ve üzerlerine bazı çalışmalar yapılmıştır.

Kıraat ilmine duyduğu ilgi ve bu alandaki yetkinliğinden dolayı kendisine Kârî denilen müellifin, Beydâvî tefsirindeki kıraatlerin tahrîci ile ilgili kaleme almış olduğu “*el-Feydu's-semâvi: Hâşiyetü tahrîci'l-kırâât fi tefsîri'l-Beydâvî*” adlı eseri henüz yazma halindedir.

Ele alacağımız bu çalışmanın esas amacı, Beydâvî örneği üzerinden hareketle diğer tefsir kitaplarındaki kıraat nakillerinde de olması muhtemel yöntem hatalarının varlığının araştırılması, varsa bu hatalar üzerine ne gibi tenkitler yapılabileceği hususunda bir örnek teşkil etmesidir. Bu yönüyle çalışmamız, Ali el-Kârî'nin Beydâvî tefsiri üzerindeki kıraat tahricine dair tenkit ve tashihlerini detaylı bir şekilde inceleyerek, bu tashihlerin kıraat ilmi açısından önemini ve diğer tefsir çalışmalarına olan yansımalarını değerlendirmek suretiyle bu konuda yapılacak olan çalışmalara da katkı sunacaktır. Ali el-Kârî, İslam dünyasında kıraat ilmi alanında önemli çalışmalara imza atmış bir alim olmasına rağmen, Beydâvî tefsiri üzerindeki bu çalışması henüz yeterince incelenmemiştir. Bu çalışma, bu boşluğu doldurarak, hem Ali el-Kârî'nin kıraat metodolojisine hem de Beydâvî tefsirindeki kıraat hatalarına dair yeni bilgiler sunmayı hedeflemektedir.

Yöntem olarak çalışmada üzerinde tenkit ve tashih yapılmış olan yerler hem Beydâvî'nin hem de Ali el-Kârî'nin eserlerine bakılarak teyit edilmiş, buradaki tashihin doğruluğu kıraat kitaplarındaki bilgilerle karşılaştırılmıştır. Böylece Ali-el-Kârî'nin bu tashihlerde ne derece isabetli olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın sonunda, Ali el-Kârî'nin kıraat tahricindeki metodolojisi, Beydâvî tefsirindeki kıraat hatalarının türleri ve Ali el-Kârî'nin bu hatalara getirdiği çözümler daha iyi anlaşılmış olacaktır. Haşiye sahibinin Beydâvî üzerine yapmış olduğu tenkit ve tashihleri aşağıdaki başlıklar altında ele almak konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır.

### 1. Rivayetlerin Şâz Olduğunu Belirtmek Maksadıyla Yaptığı Tashîh:

Ali el-Kârî'nin haşiye notlarında en sık tekrarlanan kavramlardan biri olan “şâz” terimi, özellikle Beydâvî tarafından nakledilen ancak sıhhati hakkında net bir

<sup>7</sup> Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Hâşiyetü tahrîci'l-kırâât fi tefsîri'l-Beydâvî* (İstanbul: Nuruosmaniye kütüphanesi, Nuruosmaniye, 61), 1b.

değerlendirme bulunmayan rivayetlerin durumunu açıklamak için kullanılmıştır. Beydâvî'nin bu tür rivayetlerde genellikle "قرأ" ifadesine yer vererek rivayetin kaynağı ve güvenilirliği konusunda net bir bilgi vermemesi, Ali el-Kârî'yi bu rivayetlerin şâz olup olmadığını açıklığa kavuşturmaya yöneltmiştir. El-Kârî, "أي شاذاً" veya "يعني شاذاً" gibi ifadelerle bu rivayetlerin şâz olduğunu söylemiş, aynı zamanda bu bunların hangi ravi veya ravilere ait olduğunu da belirtmiştir.<sup>8</sup>

Yine Ali el-Kârî, tefsirde yer alan bazı kıraatlerin sıhhatinin şâz olduğunu belirtmek için bu kıraatlerin şâz kıraat kitaplarında yer aldığını gösteren "وفي الشواذ" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca mütevâtir kıraat imamlarından herhangi birinden rivayet edilen şâz kıraatleri belirtmek için "شاذاً" veya "رواية شاذة" ifadelerini kullanmıştır. Örneğin; Mütevâtir kıraat imamlarından İbn Kesîr'den Şibli yoluyla gelen bir rivayetin şâz olduğuna işaret etmek için "روى شبل عن ابن كثير شاذاً", imam Hamza'dan gelen bir rivayetin şâz olduğunu göstermek için ise "ورواية شاذة عن حمزة" ifadelerini kullanmıştır.<sup>9</sup>

Müellif kimi zaman da Beydâvî'nin tefsirde hiç bahsetmediği şâz kıraatlerle ilgili açıklama yapmıştır. Örneğin; Bakara sûresi 87. Ayette geçen "بالرسل" kelimesinin Hasan el-Basrî tarafından sükûnlu okunduğunu rivayet etmiş ve bunu "وعن الحسن" şeklinde bir ifadeyle anlatmıştır. Yine Mâide sûresi 16. Ayette geçen "سُبُل" ifadesindeki "سُبُل" kelimesinin Hasan el-Basrî ve diğeri<sup>10</sup> tarafından sükûnlu okunmasıyla ilgili ilaveleri şöyledir: قوله تعالى: (سُبُل السلام) عن الحسن وغيره بإسكان الباء.

Hâşiyede Ali el-Kârî'nin "şâz" kavramını sıklıkla kullanması, kıraat ilmine olan duyarlılığının ve titizliğinin bir göstergesidir. Bu sayede, Beydâvî tefsirindeki kıraat değerlendirmelerindeki eksiklikler giderilmiş ve eserde kullanılan kıraat nakilleri daha doğru bir zemine oturtulmuştur.

## 2. Kıraat İmamlarının İsimleri veya Sıralamalarıyla İlgili Yaptığı Tashih:

Ali el-Kârî, Beydâvî'nin kıraat imamlarından naklettiği rivayetlerde, ravi isimlerindeki eksiklikler, fazlalıklar veya yanlış sıralamalar gibi hataları tespit etmektedir. Ayrıca, ayetlerin okunuşu sırasında bazı kelimelerin yer değiştirmesi gibi durumları da düzeltmektedir.

<sup>8</sup> Örnek için bk. Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Hâşiyetü tahrîci'l-kırâât fi tefsîri'l-Beydâvî* (İstanbul: Nuruosmaniye kütüphanesi, Nuruosmaniye, 61), 17b, 47a.

<sup>9</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiyetü* (Nuruosmaniye, 61), 71b, 113a.

<sup>10</sup> Kirmânî bu kişinin Muhammed b. Sa'dân Ebû Ca'fer ed-Darîr el-Kûffî (ö. 331 hicri) olduğunu yazmaktadır. Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâât*, thk. Şemrân el-'Aclî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, t.y.), 152; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Mektebetü İbn Teymiyye, h 1351), 2/143.



## 2.1. Kıraat İmamlarının İsimleriyle İlgili Yaptığı Tashîh:

Ali el-Kârî, Beydâvî'nin tefsirinde naklettiği rivayette kıraat imamlarından herhangi birinin ismini atladığı veya yanlış yazdığı yerlerde “doğrusu şudur” anlamına gelen “صوابه” veya “الصواب” kelimesini kullanmaktadır. Örneğin; Beydâvî, Âli İmrân sûresi 39. Ayette geçen “أن الله” ifadesindeki hemzenin Nâfi ve İbn Âmir tarafından kesreli olarak إن şeklinde okunduğunu; “وقرأ نافع وابن عامر بكسر الهمزة” cümlesiyle ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bununla ilgili Ali el-Kârî, buradaki kıraat imamlarının Nâfi ve İbn Âmir değil, Hamza ve İbn Âmir olduğunu belirtmek için “صوابه حمزة وابن عامر بكسر الهمزة” şeklinde bir düzeltme yapmaktadır. Nitekim kıraat kitaplarındaki konuyla ilgili açıklamalar bu yönde olup Ali el-Kârî'nin burada yaptığı tashihte isabet ettiğini göstermektedir.<sup>12</sup>

Ali el-Kârî'nin haşiyede aynı maksatla kullandığı bir başka tashih kavramı “bu doğru değildir” anlamına gelen “غير صحيح” ifadesidir. Örneğin; Bakara sûresi 74. Ayette geçen تعلمون kelimesinin Beydâvî tefsirinin bazı nüshalarında İbn Kesîr'le birlikte Nâfi ve Ya'kûb tarafından da يعلمون şeklinde okunduğu bilgisini eleştiren Ali el-Kârî, “قوله: وقرأ ابن كثير بالياء أي في الغيبة وأما في بعض النسخ من زيادة ونافع ويعقوب فغير صحيح ههنا” cümlesiyle düzeltme yapmakta ve böyle bir rivayetin Nâfi ve Ya'kûb tarafından okunmadığını açıklamaktadır.<sup>13</sup> Yine başka bir örnekte Ali el-Kârî, Meryem sûresi 67. Ayette geçen يذكر kelimesinin okunuşu ile ilgili Beydâvî tarafından “وقرأ نافع وابن عامر وعاصم وقالون عن يعقوب” şeklinde yapılmış bir nakilde Kâlûn'un Ya'kûb'un râvisi gibi gösterilmesine<sup>14</sup> düzeltme yapmakta ve Kâlûn'un Ya'kûb'a nispet edilmesinin doğru olmadığını “نسبة القراءة لقالون عن يعقوب غير صحيحة” ifadeleriyle düzeltmektedir.<sup>15</sup> Nitekim buradaki rivayette Kâlûn'un rivayeti Nâfi'den aktardığı kıraat kitaplarında açık bir şekilde geçmektedir.<sup>16</sup>

Kıraat imamlarının isimleri ile ilgili yapmış olduğu tashih kavramlarından biri de “bu hatalıdır” anlamına gelen “وهذا خطأ” ifadesidir. Örneğin; Beydâvî tefsirinde Yûnûs sûresi 71. Ayette geçen “فأجمعوا” kelimesinin Nâfi tarafından “فأجمعوا” olarak vasıl hemzesi ve mim harfinin fethası ile okunduğunu söylemektedir.<sup>17</sup> Ali el-Kârî bunun doğru olmadığını, bu kıraat şeklinin Ya'kûb'un râvisi Rüveys'e ait olduğunu ve böyle

<sup>11</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyyi, t.y.), 2/15.

<sup>12</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 19b. Kıraat bilgisi için bk. Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Ubeydillâh b. Ğalbûn el-Halebî el-Mısırî, *Kitâbu't-tezkira fi'l-kirââtî's-semân*, thk. Eymen Rüşdi Suveyd (Mekke: Câmîatü Ümmülkurâ, 1412/1991), 285.

<sup>13</sup> Konuyla ilgili bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/88; Ali el-Kârî, *Hâşiye* (Nuruosmaniye, 61), 8b. Kıraat bilgisi için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyşîr fi'l-kirââtî's-seb'* (Suudi Arabistan (Mekke): Dâru'l-Endelüs Li'n-Neşr ve't-Tevzîh', 1436/2015), 281.

<sup>14</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/16.

<sup>15</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 73b.

<sup>16</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Dr. Şevki Dayfî (Kahire: Dâru'l-Meârif, h. 1119), 411; Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî, *et-Tebşîrâ fi'l-kirââtî's-seb'* (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1402/1972), 587.

<sup>17</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/119.

bir rivayetin imam Nâfi'den şâz bir yolla nakledildiğini bildirmektedir.<sup>18</sup> Yine başka bir örneğe bakıldığında Beydâvî, Fâtır sûresi 34. Ayette geçen “ولولوا” kelimesinin Hafs tarafından iki hemzeyle okunduğunu söylemekte ve “وروى حفص بهمزتين” sözleriyle bunu açıklamaktadır. Ali el-Kârî bu anlatımın doğru olmadığını böyle okumanın Cumhura ait olduğunu gösteren “هذا خطأ لأن هذا قراءة الجمهور” ifadeleriyle tashihte bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Ali el-Kârî'nin konuyla ilgili yaptığı bir başka tashih, Beydâvî'nin kıraat imamlarının isimlerini yazarken yapmış olduğu hatayı düzeltmek için “bu bilinmiyor” anlamına gelen “لم يعرف” ifadesini kullanmasıdır. Şöyle ki Beydâvî, Bakara sûresi 280. Ayette geçen “ميسرة” kelimesindeki kıraatleri açıklarken Nâfi ve Hamza tarafından “sin” harfinin zamme ile okunduğunu söylemiş ve “وقرأ نافع وحمزة” ifadelerini kullanmıştır. Ali el-Kârî burada “ne mütevâtir ne şâz kıraatlerde Hamza'nın böyle bir okunuşunun olmadığını” açıklamış ve “لم يعرف لحمزة هذه القراءة لا في المتواترة ولا في الشاذة” ifadeleriyle buna düzeltme yapmıştır.<sup>20</sup>

Müellifin haşiyede tashihte bulunduğu yerlerden biri de Beydâvî'nin özellikle Şeyh Ya'kûb kıraatini gözden kaçırdığı veya rivayetini unuttuğu yerlerdir. Çünkü Beydâvî'nin tefsirindeki yöntemi, yedi kıraate ilave olarak özellikle Ya'kûb'un kıraatini de ele almasıdır. Fakat bazı yerlerde Beydâvî'nin bu durumu gözden kaçırdığı görülmektedir. Örneğin; Bakara sûresi 96. Ayette geçen “يعملون” kelimesinin Ya'kûb tarafından “تعملون” şeklinde “te” harfiyle okunduğu bilinmektedir. Fakat “*Envârü't-tenzîl*” sahibi bunu açıklamamaktadır. Buna yönelik Ali el-Kârî bir açıklama yaparak tashih yapmakta ve “Burada “يعملون” kelimesinin Ya'kûb tarafından muhataba yönelik “te” harfiyle okunduğunu söylemek Musannif yani Beydâvî üzerine bir haktır” anlamına gelen “وكان حق المص<sup>21</sup> أن يقول وقرأ يعقوب (بما تعملون) بالخطاب” şeklinde bir cümle ile eleştiride bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Müellifin haşiyede kıraat imamlarının isimlerindeki hataları düzeltmek için kullandığı bir başka kavram ise “sorgulana bilir, üzerinde düşünülmesi gerekir” anlamına gelen “متعقب” kelimesidir. Şöyle ki Beydâvî, Bakara sûresi 210. Ayette geçen “تُرْجَعُ” kelimesinin bazı kıraat imamları tarafından “تُرْجَعُ” şeklinde okunduğunu “والباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب” sözleriyle açıklamakta ve imam Ya'kûb'u bundan istisna tutmaktadır.<sup>23</sup> Oysaki sahih kıraat olarak bu kelimenin Ya'kûb tarafından “تُرْجَعُ” şeklinde okunduğu bilinmektedir. Bu durumda Ali el-Kârî, “yazarın,

<sup>18</sup> Bk. Ebü'l-İz Muhammed b. el-Hüseyn Bendâr el-Vâsîti el-Kalânîsî, *el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-kırââtî'l-aşr* (Tanta: Daru's-Sahâbeti li't-Turâs, 2003), 189; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 50b; Buradan Beydâvî'nin bazen mütevâtir kıraat imamlarından gelen kıraatleri açıklarken onlardan başka bir yolla gelen şâz rivayetleri de ele aldığı fakat bu rivayetlerin şâz olduğuna dair bir beyanda bulunmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>19</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 80b.

<sup>20</sup> Bk. İbn. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 378; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/163; İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 132.

<sup>21</sup> Yani المصنف

<sup>22</sup> Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/95.

<sup>23</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/134.

“Ya’kûb’dan başkaları” sözleri sorgulanabilir” anlamındaki “غير يعقوب” متعقب “فقول المص” şeklinde bir cümle ile tashihte bulunmaktadır. Müellifin buradaki tashihte isabet ettiği kıraat kitaplarındaki bilgilerden anlaşılmaktadır.<sup>24</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi Beydâvî’nin başlıca yöntemlerinden biri tefsirinde yedi mütevâtir kıraat imamı yanında Ya’kûb kıraatini de ele almasıdır. Fakat müfessirin bazen bu yöntemine tam sadık kalamadığı görülmektedir. Şöyle ki tefsirde bazen Ya’kûb’un isminin diğer yedi kıraate eklenmediği veya şâz kıraatlerden ayrı olarak anılmadığı yerlere rastlanılmaktadır. Örneğin Beydâvî, Bakara sûresi 38. Ayetteki kıraatlerden bahsederken “وقرى” هدى “على لغة هذيل،” ولا خوف” بالفتح” şeklinde bir açıklama yapmakta ve ولا خوف kelimesinin fethalı okunmasını meçhul olarak قرى şeklinde anlatmaktadır. Görüldüğü gibi burada ولا خوف kelimesinin Ya’kûb tarafından fethalı okunmasına dair ayrıntıya yer verilmemektedir.<sup>25</sup> Ali el-Kârî burada tashih yapmakta ve “Beydâvî burada kendi yöntemlerine muhalif olarak Ya’kûb’un ismini zikretmemiştir” şeklinde bir itirazda bulunmaktadır. Ali el-Kârî’nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “(ولا خوف) بالفتح أي وقرئ وخالف المص<sup>26</sup> هنا أصله حيث عثر عن قراءة يعقوب بصيغة التمريض المشعر بأنه شاذ مع أنه التزم ذكر يعقوب من العشرة مع القراء السبعة وهو قد قرأ به حيث وقع في جميع القرآن.”<sup>27</sup> Yine başka bir örneğe bakıldığında; “ولا يقبل” kelimesinin “te” ile yani muhatap şeklinde okunduğunu açıklayan Beydâvî, bu kıraatin İbn Kesîr ve Ebû Amr’a ait olduğunu söylerken Ya’kûb’un isminden bahsetmemektedir.<sup>28</sup> Haşiye sahibi burada “وكان حقه أن يضم معهما يعقوب” sözleriyle kıraat imamı Ya’kûb’un da isminin buraya eklenmesi gerektiğini bildiren bir tashihte bulunmaktadır.<sup>29</sup>

Konuyla ilgili bir başka örnekte Beydâvî, Nisâ sûresi 140. Ayette geçen “نَزَّلَ” kelimesinin sadece Asım tarafından ma’lûm, diğerleri tarafından “نَزَّلَ” şeklinde meçhul okunduğunu “وقرا عاصم” نَزَّلَ “والباقون” نَزَّلَ “على البناء للمفعول” şeklinde açıklamaktadır.<sup>30</sup> Âsım’la birlikte aynı şekilde ma’lûm olarak okuyan Ya’kûb’un isminin yazılmamasını bir hata olarak gören Ali el-Kârî, kelimenin Âsım dışında diğer kıraat imamları tarafından meçhul olarak okunduğunu gösteren tabirin hatalı olduğunu beyan eden “وقرى (نَزَّلَ) أي بصيغة المجهول وتعبيره بقرئ خطأ لأن قراءة المجهول ما “şeklindeki sözlerle tashihte bulunmaktadır.<sup>31</sup>

Beydâvî bazen kıraat veçhinin kime ait olduğunu söylediği halde açıklamalarına “قرئ” ifadesiyle meçhul olarak başlamaktadır. Örneğin; Enâm sûresi 63. Ayette geçen

<sup>24</sup> Bk. İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr*, 122; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 6a-6b.

<sup>25</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/74.

<sup>26</sup> Yani المصنف.

<sup>27</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 13b.

<sup>28</sup> Bk. Bakara, 2/48; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/79.

<sup>29</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 7b.

<sup>30</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/103.

<sup>31</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 28b. Nitekim kıraat kitaplarındaki bilgi de Ali el-Kârî’nin tashihtine uygundur. Bk. İbn Ğalbûn, *Kitâbü't-tezkira*, 310; Ebû Ma’ser el-Kattân et-Taberî, thk. Muhammed b. Hüseyin b. Akîl Mûsâ eş-Şerîf, *et-Telhîs fi'l-kirâti's-semân*. nşr. el-Câmiatü'l-Hayriyye, 247; Abdü'l-Fettâh el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kirâti'l-aşerati'l-mütevâtireati* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1401/1981), 86.

"خُفِيَّةٌ" kelimesinin Âsım'ın râvisi Ebû Bekir tarafından "خُفِيَّةٌ" şeklinde kesreli okunduğunu anlatırken cümleye "وقرئ (خُفِيَّةً) بالكسر أي بكسر الخاء" şeklinde başlamakta ve sonrasında bu kıraatin Ebû Bekir'e ait olduğunu gösteren "وهو قراءة أبي بكر عن عاصم من السبعة" açıklamasını yapmaktadır.<sup>32</sup> Böyle bir durumda Ali el-Kârî yazarın cümleye "قرئ" ile başlamasının gafletten/unutkanlıktan ileri geldiğini bildiren "فتعبيره "قرئ" نشأ" şeklinde bir ifadeyle tashihte bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Enâm sûresi 33. Ayette geçen kıraat vecihlerini açıklarken "وقرئ ليحزنك" من أحزن" ifadelerini kullanan Beydâvî, kelimenin kim tarafından okunduğunu açık bir şekilde göstermemektedir.<sup>34</sup> Oysaki bu kelimenin Nâfi tarafından "لِيُحْزِنُكَ" şeklinde okunduğu bilinmektedir.<sup>35</sup> Ali el-Kârî burada "bu anlatım yanlıştır" anlamına gelen "هذا سهو" ifadesini kullanarak şöyle bir tashihte bulunmaktadır: "هذا سهو منه إذ سبق أنه قراءة نافع حيث "جاء إلا سورة الأنبياء". Buradan kelimenin Enbiyâ sûresi<sup>36</sup> dışında diğer yerlerde Nâfi tarafından "لِيُحْزِنُكَ" şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır.

Genellikle Beydâvî'nin kıraat imamlarının isimleriyle ilgili karışıklık yaptığı yerlerde düzeltmeler yapan Ali el-Kârî bazen de kullandığı diğer eserlerden naklettiği rivayetlerle ilgili açıklamalar yapmakta ve tashihte bulunmaktadır. Örneğin Bakara sûresi 64. Ayette geçen "بعوضة" kelimesinin okunmasıyla ilgili vecihleri açıklarken Ebû'l-Fazl er-Râzî'den bu kelimenin kesre ile okunduğuna dair bir rivayette bulunmaktadır. Er-Râzî'nin bunu kimin okuduğunu bilmiyorum demesi üzerine Ali el-Kârî, rivayetin Amr b. Kâid, Müerrak ve Ebû Nüheyk'ten geldiğini açıklayan "قلت قد جاء" عن عمرو بن قائد ومؤرق وأبي نهبك (بعوضة) بالجر" şeklinde bir cümle ile tashihte bulunmaktadır. Burada müellif "ben de şöyle derim" anlamındaki "قلت" kelimesiyle düzeltme yapmaktadır.<sup>37</sup>

Bu bölümde Ali el-Kârî'nin, Beydâvî'nin kıraat nakillerindeki hataları tespit etmek ve düzeltmek için kullandığı çeşitli yöntemler ve kullandığı terimler dikkat çekmektedir. Görüldüğü üzere Ali el-Kârî "لم يعرف", "وهذا خطأ", "غير صحيح", "صوابه", "غير صحيح", "وهذا خطأ", "لم يعرف", "صوابه" gibi terimleri kullanarak; Beydâvî'nin kıraat imamlarının isimlerini atlaması veya yanlış yazması, kıraat vecihlerini yanlış olarak başka bir kıraat imamına nispet etmesi, bazı kıraatleri göz ardı etmesi ve kıraat vecihlerini meçhul olarak ifade etmesi gibi hususlarda yapmış olduğu hataları tashih etmiştir. Ayrıca müellif burada kaynak metinlerdeki hataların tespiti ve düzeltilmesi yoluna da gitmiştir.

<sup>32</sup> Beydâvî tefsirinin elimizdeki nüshasında konuyla ilgili açıklamalar şöyledir: وقرأ أبو بكر هنا وفي الأعراف "وخفية" بالكسر وقرئ "خيفة" خيفة Buradan anlaşıldığına göre müfessir Ebû Bekir'in ismini ma'lum sigasıyla yazmış arkasından kelimenin bir başkası tarafından خيفة şeklinde okunduğu kaydetmiştir. Muhtemelen Ali el-Kârî burada ya tashih yaparken kendisi hataya düşmüş ya da Beydâvî tefsirinin başka bir nüshasındaki yazım hatasından yola çıkarak böyle bir değerlendirmede bulunmuştur. Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/166.

<sup>33</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 35a.

<sup>34</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/159.

<sup>35</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 257.

<sup>36</sup> Enbiyâ, 21/103.

<sup>37</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 5b.

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde müellif isim yanlışlığı üzerine tashihte bulunmuştur. Bazen de Beydâvî'nin kıraat imamlarının isimleriyle ilgili sıralamada veya ayetlerin okunuşu sırasında bazı kelimelerin yer değiştirmesi durumunda düzeltme yapmıştır. Burada Ali el-Kârî, günümüz kıraat ilmindeki uygulamayı esas alarak on kıraat imamının meşhur sıralamasına dikkat etmiştir.

## 2.2. Kıraat İmamlarının İsimlerinin veya Ayet İçindeki Kelimelerin Sıralamasıyla İlgili Yaptığı Tashîh:

Ali el-Kârî, Beydâvî'nin kıraat imamlarıyla ilgili yaptığı sıralamalara dair önemli bir tespitte bulunmuştur. Şöyle ki "önce şu imamım ismini yazması daha uygundur" anlamına gelen "حقه تقديم" ifadesini kullanarak, bir imama ait kıraatin diğerlerine göre daha önce zikredilmesi gerektiğini belirtmiştir. Örneğin; قوله: وقرأ نافع وابن عامر وأبو عمرو وحقه تقديم"38 ifadelerinde görüldüğü üzere Beydâvî, İbn Âmir'in ismini Ebû Amr'dan önce zikretmiştir. Ali el-Kârî, müfessirin buradaki kullandığı sıralamayı eleştirerek "وحقه تقديم أبي عمرو على ابن عامر" şeklinde bir tashihte bulunmuş ve Ebû Amr'ın isminin İbn Âmir'den önce yazılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Yine başka bir yerde "حمزة والكسائي وعاصم أي الكوفيين وكان حقه تقديم عاصم." ifadelerinden görüldüğü gibi İmam Asım'ın isminin Kisâî ve Hamza'dan önce yazılması gerektiğini söyleyen bir açıklama yapmıştır.<sup>40</sup> Müellif bazen de aynı maksatla "كان حقه أن يقدم" ifadesinden istifade etmiştir. Örneğin; Hamza'nın isminin Kisâî'den önce yazılması gerektiğini açıklamak için "وقرأ قوله: وأظهر" ifadelerini kullanmıştır.<sup>41</sup> Bir başka yerde: "ابن كثير ويعقوب وحفص حقه أن يقدم على يعقوب لأن أصحاب السبعة مقدم على جماعة العشرة." sözleriyle Hafs'ın isminin Ya'kûb'dan önce yazılması gerektiği savunmuş ve bunu yedi kıraat imamının on kıraat imamlarından öncelikli olduğuna dayandırmıştır.<sup>42</sup> Bu durum, kıraatlerin sayısal olarak değil, daha çok içeriksel ve tarihi önemlerine göre sıralandığını gösterir. Yine bu durum, kıraat ilminin inceliklerini ve imamların kıraatlerdeki yerlerini daha iyi anlamak için önemli bir noktadır. Ayrıca müellifin burada kullandığı ince üslup, bir ilim adamının konuya olan hassasiyetini ve derinlemesine bilgi birikimini göstermektedir.

Müellifin bu amaçla kullandığı bir başka tashih ifadesi "كان الأولى أن يقول" şeklindedir. Örneğin Beydâvî, "قوله: وقرأ غير الكوفيين ونافع بالتاء أي بالتأنيث" kelimesinin "لا تنفع" şeklinde "te" harfi ile okunduğunu belirterek, Nâfi ve Küfe imamları dışındaki tüm kıraat imamlarının bu okunuşu benimsediğini ifade etmektedir. Ali el-Kârî ise "وكان الأولى أن يقول وقرأ نافع والكوفيين بالتذكير" sözleriyle, Beydâvî'nin bu ifadesinin "Nâfi ve Küfe imamları bu kelimeyi ya harfi ile okumuşlar" şeklinde olması gerektiğini savunmaktadır. Yani, Beydâvî'nin diğer imamların "te"

38 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/91.

39 Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 9a.

40 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/14; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 19b.

41 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/15; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 19b.

42 Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/289; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 69b.

harfi ile okuduğunu söylemesi yerine, Nâfi ve Küfe imamlarının "ya" harfi ile okuduğunu belirtmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>43</sup>

Ali el-Kârî'nin bu konuda kullandığı bir başka kavram ise "itibar gören sıralamaya göre şöyle olması uygundur" anlamına gelen "حقه في الترتيب المعتبر" ifadesidir. Beydâvî, "واعدنا" kelimesinin "واعدنا" şeklinde okunduğunu açıklarken: "قوله: وقرأ ابن كثير "وعاصم ونافع وابن عامر وحزمة والكسائي (وَاعِدْنَا) أَي بِالْأَلْفِ" ifadelerini kullanmıştır. Görüldüğü gibi burada müfessir önce kıraat imamlarından İbn Kesîr'in ismini yazmıştır. Ali el-Kârî, burada Beydâvî'nin kıraat imamlarının sıralamasına bir tashihte bulunmuş ve "حقه في الترتيب المعتبر أن يقول قرأ نافع وابن كثير وابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي" sözleriyle önce Nâfi'nin isminin yazılmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.<sup>44</sup>

Müellifin kıraat imamlarının isim sıralamasına ait kullandığı bir başka tashih yöntemi ise "önce şu imamın isminin gelmesi uygundur" veya "şu imamın isminin sonra yazılması daha uygundur" manalarına gelen "وحقه تقديم" veya "وكان حقه تأخير" şeklindeki ifadeleri kullanmasıdır. Örneğin; Beydâvî: "قوله: وقرأ نافع وابن عامر وأبو عمرو" sözleriyle İbn Âmir'in ismini Ebû Amr'dan önce yazmıştır. Ali el-Kârî, burada Ebû Amr'ın isminin İbn Âmir'den önce gelmesinin uygun olduğunu söylemiş ve bunu "وحقه تقديم أبي عمرو على ابن عامر" <sup>45</sup> şeklinde bir ifadeyle açıklamıştır. Başka bir yerde ise: "قوله: وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب (لِلنُّجَيْنَةِ) وَ(مُنْجُوكَ) بِالتَّخْفِيفِ وَوَأَقْبَهُمُ أَبُو بَكْرٍ وَابْنُ كَثِيرٍ" sözleriyle kıraat imamlarından Ebû Bekir'in ismini İbn Kesîr'den önce yazan Beydâvî'ye bir eleştiri yapan Ali el-Kârî, "لكن حقه تأخير أبي بكر عن ابن كثير" ifadeleriyle Ebû Bekir'in isminin İbn Kesîr'den sonra yazılmasının daha uygun olacağına işaret etmiştir.<sup>46</sup>

Ali el-Kârî, sadece kıraat imamlarının sıralamasıyla ilgili değil, aynı zamanda ayetlerin metinsel yapısıyla ilgili de önemli tespitlerde bulunmuştur. Beydâvî'nin kıraat vecihlerini sunuş şeklindeki bazı tutarsızlıkları örnek göstererek, ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için kelime sırasının önemine vurgu yapmıştır. Örneğin; Mâide sûresi 2. Ayette geçen "وإذا حللتم فاصطادوا" cümlesinde önce "فاصطادوا" kelimesindeki "fe" harfinin kesreli okunduğu açıklayan Beydâvî, daha sonra "حللتم" kelimesinin "أحللتم" şeklinde başında hemze olarak okunduğunu açıklamıştır. Ali el-Kârî, burada "أحللتم" kelimesindeki kıraat farklılığının "فاصطادوا" kelimesinden önce açıklanması gerektiğini daha uygun görerek: "وكان حقه أن يقدم على قوله بكسر الفاء" tashihte bulunmuştur.<sup>47</sup>

Yukarıda olduğu gibi bu bölümde de müellif, "كان حقه أن يقدم", "وكان حقه", "حقه تقديم" gibi terimler kullanarak; Beydâvî'nin kıraat imamlarının isimlerini doğru sırada yazmadığı ve ayetlerdeki kelimelerin okunuş sırasını yanlış

<sup>43</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/60; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 114b.

<sup>44</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/80; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 7b.

<sup>45</sup> لا تعبدون .

<sup>46</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 9b, 98b.

<sup>47</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/114; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 29a.

belirttiği durumlarda düzeltmeler yapmaktadır. Bu yöntem Ali el-Kârî'nin, kıraat imamlarının sıralamasında genel kabul gören usullere dikkat ettiğini göstermektedir.

### 3. Rivayet Edilen Kıraat Farklılığının Okunuşuyla İlgili Tashîh:

Müellif burada "صوابه", "الصواب" ve benzeri kavramlardan istifade etmektedir. Örneğin; "قوله: وأما قراءته أي قراءة نافع من رواية قالون (أرجه) بحذف الياء فيه أنه ليس هناك ياء أصلاً حتى "تحذف ويكتفي بالكسر عنها فصوابه أن يقال بكسر الهاء وقصرها وقد يقال باختلاس كسرتها Beydâvî أرجه kelimesinin "ya" harfinin hazfi ile okunduğunu söylerken<sup>48</sup> Ali el-Kârî bunun doğru olmadığını ve "he" harfinin kesresiyle ve ihtilâs'la okunduğunu bildiren açıklama yapmaktadır.<sup>49</sup> Yine bir başka örnekte; Ebû Amr'la ilgili idğâm'lı okumadan bahsederken bu okumanın aslında idğâm'la değil de ihtilâs'la okunduğunu açıklamakta ve "وقرأ أبو عمرو بالإدغام المجرى الصواب أنه يقرأ باختلاس فتحة الهاء"<sup>50</sup> şeklinde bir cümleyle rivayete düzeltme yapmaktadır.<sup>51</sup>

Rivayetlerle ilgili yapmış olduğu tashihe "aslında şöyle demesi daha uygundur" anlamına gelen "وكان حقه أن يقول" ifadesini kullanan Kârî, Beydâvî'nin sadece "فنة" kelimesinde kesre ile okunduğunu söylediği "قوله: و(فنة) وقرئ بالجر" ifadelerine karşı "وكان حقه أن يقول" kelimesinin de aynı zamanda kesre ile okunduğuna işaret eden "و(كافرة) و(كافرة)" şeklinde bir cümleyle düzeltme yapmaktadır.<sup>52</sup>

Konuyla ilgili kullanmış olduğu bir başka kavram "bu doğru değildir" anlamına gelen "غير صحيح" ifadesidir. Müellif, Beydâvî'nin tefsirinde Şeyh Ya'kûb'un "قَطْرَان" kelimesini "(قَطْرُ أَنْ) أي بتنوين (قَطْرٍ) و(أَنْ) بهمز ممدود على كلمتين" şeklinde iki ayrı kelime olarak okuduğuna dair yapmış olduğu nakline karşı çıkmakta ve böyle bir rivayetin Ya'kûb'dan gelmediğini ifade eden "وهذا غير صحيح عنه ولذا لم يذكره الجزري في تقريبه عنه وإنما "ذكر في كتاب الشواذ عن ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة وزيد عن يعقوب شاذاً" cümlesi ile bu rivayetin şâz olduğuna ve Ya'kûb'dan sahih bir yolla gelmediğine işaret etmektedir.<sup>53</sup>

Yûsuf sûresi 11. Ayette geçen "لا تأمنا" kelimesinin işmâm ve idğâm ile okunmasıyla ilgili Beydâvî tefsirinde geçen ifadeler: "وعن نافع بترك الإشمام ومن الشواذ ترك" şeklindedir. Görüldüğü üzere Beydâvî, burada Nâfi'nin işmâm'ı terk ettiğini ve idğâm'ın terk edilmesinin şâz olduğunu açıklamaktadır. Ali el-Kârî burada hem imam ismindeki yanlışlığa hem de idğâmı terk etmenin şâz kıraat olduğuna dair

<sup>48</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/27.

<sup>49</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 41b. Kıraat bilgisi için bk. İbn Ğalbûn, *Kitâbü't-tezkira*, 536; Vasitî, *el-Kifâyetü'l-kübrâ*, 173.

<sup>50</sup> Yani لا يَهْدِي.

<sup>51</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/112; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 50a.

<sup>52</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/13; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/8; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 19a.

<sup>53</sup> Bk. İbrâhîm, 14/50; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/204; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 60b. Kelimeyle ilgili kıraat bilgisi için Bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hüccetü fi'l-kirâati's-seb'* (Beyrut: Dâru'sürûk, 1399/1979), 74; Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, thk. Ali en-Necdî Nâsif, Abdü'l-Halîm en-Neccâr, Abdü'l-Fettâh İsmâil Şiblî, *el Muhteseb fi tebyîni vuhûhi şevâ'izzil-kirâât ve'l-izâhi anhâ* (Mısır: Vüzâratü'l-Evkâf, 1386-1389/1966-1969), 1/366; Kirmânî, *Şevâz*, 263.

açıklamalara karşı çıkmaktadır. Ayrıca burada Nâfi isminin yerine Ebû Ca'fer'in yazılması gerektiğini, buna ilave olarak Ebû Ca'fer dışındaki bazı kıraat imamları tarafından da idğâmın terkedildiğini ve ihtilâs yapılarak okunduğunu söylemektedir. Müellifin bu açıklaması haşiyede yazmış olduğu "وعن نافع صوابه عن أبي جعفر ترك الإشمام أي مع الإدغام. قوله: ومن الشواذ ترك الإدغام هذا خطأ منه لأنه من المتواتر أيضا ويسمي إخفاء واختلاسا وهو المشهور عن الجمهور" şeklindeki cümleden anlaşılmaktadır. Müellif burada "bu hatalıdır" anlamına gelen "وهذا خطأ" ifadesini kullanarak tashihte bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Kıraat farklılığıyla ilgili bir başka tashih örneği Enfâl sûresi 9. Ayette geçen "أني" kelimesinin okunuşu ile ilgilidir. Şöyle ki Beydâvî bu kelimenin Ebû Amr tarafından "إني" şeklinde kesre ile okunduğunu söylemektedir.<sup>55</sup> Ali el-Kârî, burada bir tashih yaparak Ebû Amr'dan böyle bir kıraatin gelmediğini ve on kıraat imamına göre bu kelimenin fethalı okunduğunu açıklamaktadır. Müellifin konuyla ilgili tashih ifadeleri: "وهذا لا يصح عنه بل العشرة متفقون على الفتح"<sup>56</sup> şeklindedir.

#### 4. Yazım Hatasını Düzeltmek İçin Kullandığı Tashîh:

Beydâvî, tefsirde Ya'kûb'un "المُعْذِرُونَ" kelimesiyle ilgili okuyuşunu anlatırken "وقرأ يعقوب (معذرون) أي بتخفيف الذال" ifadelerini kullanmaktadır. Burada Ali el-Kârî, "والصواب أن يقال (المُعْذِرُونَ) لأنه يقرأ بلام التعريف كغيره" sözleri ile, kelimenin nekreye değil, marife şeklinde yani elif-lam takısıyla yazılmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Yazıyla ilgi tashih yaptığı bir başka kavram ise "şöyle demesi daha uygun olurdu" anlamına gelen "وكان الأحصر أن يقول" ifadesidir. Şöyle ki müellif haşiyede Beydâvî'nin "dal" harfi ile ilgili kullandığı "غير المعجمة" ifadesinin Arapçada bir karşılığının olmadığını ve aslının "المهملة" şeklinde olması gerektiğini açıklamaktadır. Müellifin konuyla ilgili ifadeleri: "وكذب) بالبدال غير المعجمة وفي نسخة، الغير المعجمة وهي: "ضعيفة في العربية وكان الأحصر أن يقول بالبدال المهملة وهو مروى عن الحسن وأبي السكاك" şeklindedir.<sup>58</sup>

Konuyla ilgili kullandığı bir başka kavram "bu hatalıdır" anlamına gelen "وهذا" ve "وقرأ حمزة (رَبِّ) بحذف الياء. هذا خطأ لأنه إنما يقرأ بسكون الياء في (رَبِّي) وإنما" ifadeleridir. Örneğin; "يحدث في الوصل لالتقاء الساكنين" cümlesinde Beydâvî "ربي" kelimesinin Hamza tarafından "رَبِّ" şeklinde okunduğunu söylemekte ve bu kelimeyi "ya" harfi olmadan yazmaktadır. Burada haşiyeye sahibi Hamza'nın "ya" harfini hazf ile değil, sükûn'lu okuduğunu, vasıl yaparken "ya" harfini hükmen hazfettiğini açıklamaktadır. Böylece Ali el-Kârî, burada yazım itibariyle kelimenin "رَبِّ" şeklinde yazılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>59</sup>

Buradan anlaşıldığı üzere Ali el-Kârî, Beydâvî tefsirine yaptığı düzeltmelerde aynı zamanda dilbilgisi tabanlı tashihiye de odaklanmaktadır. Özellikle kelimelerin

<sup>54</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/157; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 54b.

<sup>55</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/51.

<sup>56</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 45a.

<sup>57</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/93; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 48a.

<sup>58</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/158; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 55a.

<sup>59</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 15b.



yazımı, okunuşu ve Arapça dilbilgisi kurallarına uygunluğu gibi konularda yapılan düzeltmeler üzerinde durmaktadır ki bu da kıraat ilminin sadece okunmuş değil, aynı zamanda dilbilgisi boyutuyla da incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

### 5. Tefsir ve Kıraat Arasındaki İlişki Çerçevesinde Yaptığı Tashih:

Ali el-Kârî'nin haşiyedeki yöntemlerinden biri de sadece tefsirle ilgili bazı kelimeleri ele almasıdır. Konuyla ilgili bir örnekte, tefsir bilgisini aktardıktan sonra burada tefsir kıraat arasındaki ilişki üzerinden bir tashih yaptığı görülmektedir. Şöyle ki Beydâvî, Enfâl sûresi 47. ayette geçen "Allah onların yaptıklarını kuşatıcıdır" anlamına gelen "والله بما يعملون محيط" pasajıyla ilgili "size ona göre karşılık verecektir" anlamında "فيجازيكم عليه" ifadesini kullanmaktadır.<sup>60</sup> Burada Kârî, ifadenin "onlara ona göre karşılık verecektir" olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü mütevâtir kıraatlara göre ayette geçen "يعملون" kelimesi muhataba yönelik değil de gâib kalıbındadır. Müellif, müfessirin burada ayeti öncelikle mütevâtir kıraatlara göre değil de şâz kıraatlara göre tefsir etmesini; "Bu tefsir şekli cumhurun kıraatine göre kelimenin muhatap kalıbında okunduğuna işaret ediyor. Oysaki bu böyle değildir, on kıraat imamı burada kelimenin gâib kalıbında okunması üzerine ittifak etmiştir. Muhataba yönelik kıraat veçhi ise şâz kıraat olarak Katâde ve Hasan b. İmrân'dan rivayet edilmektedir" anlamındaki "هذا التفسير يدل على أن قراءة الجمهور بالخطاب" anlamındaki "وليس كذلك بل العشرة متفقة على الغيبة. وإنما روي الخطاب عن قتادة والحسن بن عمران".<sup>61</sup> sözleriyle eleştiri yaparak bir tashihte bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Burada Ali-el-Kârî, Beydâvî'nin Enfâl sûresi 47. ayetteki "والله بما يعملون محيط" ayeti için yaptığı tefsiri ele alırken, öncelikle ayetteki fiilin (يعملون) muhataba mı yoksa gâibe mi yöneldiğini sorgulamaktadır. Beydâvî'nin tefsiri, fiilin muhataba yöneldiği şeklinde bir anlam çıkarmaktadır. Ancak el-Kârî, bu durumun mütevâtir kıraatlara aykırı olduğunu ve fiilin gâib kalıbında okunması gerektiğini belirtmektedir. Bu tespit, el-Kârî'nin hem tefsir hem de kıraat ilimlerine hakim olduğunu göstermektedir.

### 6. Mütevâtir Kıraatlerin Yanlış Değerlendirilmesine Karşı Yaptığı Tashih:

Bazı müfessirlerin kıraatlerle ilgili görüşlerinin farklı olduğu bilinmektedir. Şöyle ki onlar kıraatlerin kurrâ tarafından Arap diline ve lügate uygun olarak tercihte buldukları vecihlerden oluştuğunu düşünmekte. Bu müfessirler içerisinde Keşşâf sahibi Zemahşerî ve ondan büyük ölçüde etkilenmiş Beydâvî'nin olduğu da bilinmektedir.<sup>63</sup> İşte kıraatlara bu şekilde yaklaşımından dolayı Beydâvî muttasıl bir senetle peygambere ulaşmasına rağmen dil bakımından sorunlu olarak gördüğü yerlerde rivayetin hatalı olduğuna dair kanaat bildirmektedir. Ali el Kârî bu gibi

<sup>60</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/62.

<sup>61</sup> Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâti'l-aşri ve'l-erbeîne'z-zâideti aleyhâ*, thk. Ebû İbrâhim Amr b. Abdullah (Riyad: Dâr Semâ li'i-Kitâb, 1435/2014), 2/1119; Kirmânî, *Şevâz*, 206.

<sup>62</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 46a.

<sup>63</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 4b.

yerlerde bir eleştiri yapmakta ve konuyla ilgili açıklamalar yaparak tashihte bulunmaktadır.

Bakara sûresi 6. Ayette geçen "ءأنذرتهم" kelimesindeki 2. Hemzenin elif'e ibdâl yapılarak "أنذرتهم" şeklinde okunmasının hatalı olduğunu söyleyen Beydâvî, "buradaki hemzenin elif'e dönüşmesi lanh/hatadır" anlamına gelen "وقلبها ألفا وهو لحن" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>64</sup> Oysaki bahsedilen bu kıraat veçhinin mütevâtir kıraat imamlarından Nâfi'nin râvisi Verş'e ait olduğu bilinmektedir.<sup>65</sup> Ali el-Kârî bu tarz okumanın lahn olarak kabul edilmesinin büyük hata olduğunu dile getirmekte ve bunu inkâr etmenin küfre sebep olacağını bildiren bir açıklama yaparak tashihte bulunmaktadır. Müellifin konuyla ilgili sözleri şöyledir: "Beydâvî'nin -hemzenin elif'e dönüşmesi lanh'dır- anlamındaki sözleri açık bir hatadır. Çünkü hemzenin elif'e dönüşmesi mütevâtir bir kıraattir ve bunu inkâr edenin küfre girmekten korkması gerekir. Sahih bir yolla Peygamber'e mensup olan kıraatin ifa edilmesi vacip, inkârı ise küfürdür. Böyle bir kıraate lahn demekse vahamettir. Farz muhal bu kıraat şekli Arapça kaidelerine muhalif olsun ki ilim ehli tarafından böyle bir şey bilinmemektedir."<sup>66</sup> Bu ifadelerden, sahih bir yolla Peygamber'e isnat edilen bir rivayetin inkârının küfrü gerektirdiği, bu tarz rivayetlere lahn demenin ise büyük hata olduğu anlaşılmaktadır.

Başka bir örnek Bakara sûresi 284. Ayette geçen "فيغفر لمن" ifadesindeki "ra" harfinin "lam" harfine idğâm yapılmasıyla ilgilidir. Beydâvî burada idğâmın yapılmasını hatalı bulmakta ve "وإدغام الراء في اللام لحن" şeklinde bir açıklama yapmaktadır.<sup>67</sup> Kârî, "رواية السوسي وكذا في رواية الدوري", "بخلاف عنه" şeklindeki açıklamasıyla bu söylemin büyük bir hata olduğunu bildirmekte ve buradaki idğâmın mütevâtir kıraat imamı Ebû Amr'ın her iki râvisine ait olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>68</sup>

Konuyla ilgili bir başka örnek Enâm sûresi 137. Ayette geçen "قتل أولادهم شركاؤهم" ifadelerinin İbn Âmir tarafından "قتل أولادهم شركاؤهم" şeklinde okunmasıyla ilgilidir.<sup>69</sup> Bu okunuş şeklinde mef'ûl iki muzâf'ın arasını ayırdığı için Beydâvî tarafından Arapçaya uygun olmadığı düşüncesiyle zayıf kabul edilmektedir. Tefsir sahibi bunu "وهو ضعيف" sözleriyle açıklamaktadır.<sup>70</sup> Ali el-Kârî, burada da Beydâvî'nin bu

<sup>64</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/41.

<sup>65</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate' aşer* (Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâsi bi-Tanta, 2009), 2/220.

<sup>66</sup> Haşiyedeki ifadeler şöyledir: "فقوله: أي 'إبدالها لحن' خطأ فاحش، فإن قلبها قراءة متواترة فيخشى الكفر على الطاعن فيها. فإن القراءة إذا كانت منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم بطريق قطعية توجب الإفادة اليقينية فإنكارها كفر فكيف بالطعن فيها ونسبة اللحن إليها على توهم. أنها واقعة على خلاف قاعدة العربية مع أنها ليست كذلك عند أرباب التحقيق". Bk. Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 3b.

<sup>67</sup> Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/166.

<sup>68</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 18b; Kıraat bilgisi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/237; Dimyâtî, *İthâf*, 2/276.

<sup>69</sup> Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263.

<sup>70</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/184.

yaklaşımının arkasında Zehamşerî'ye olan tabiliğinin etkisi ve "kıraatlerin kurrâ'nın içtihadına bağlı olduğu" görüşünden ileri geldiğini söylemektedir. Müellif bir önceki örneklerde olduğu gibi burada da Hz. Peygamber'e mütevâtir bir yolla ulaşan kıraatin inkârının küfre sebep olduğunu gösteren "وهو كلام باطل ليس تحته طائل إذ تثبت القراءات السبعة" بالطرق المتواترة إليه صلى الله عليه وسلم فيكون إنكاره كفرا والطعن فيه أقبح منه شرا وأقطع منه ضرا هذا ifadelerini kullanmaktadır. Tashihte bulunan Ali el-Kârî, Taftâzânî'nin "mütevâtir kıraatin kendisi delil olarak kullanılır, yoksa ki onun lehinde delil aranmaz" anlamına gelen "القراءة المتواترة يستشهد بها لا لها" sözleriyle eleştirisini kuvvetlendirmektedir.<sup>71</sup>

Kıraat ilminde mütevâtir kıraatlerin kabulünde dilsel uygunluk şartının aranıp aranmaması konusu, İslam âlimleri arasında uzun yıllardır tartışılan önemli bir meseledir. Ali el-Kârî ve Beydâvî arasındaki bu tartışma, bu konunun ne kadar önemli olduğunu ve farklı yorumlara açık olduğunu göstermektedir. Buradan görüldüğü gibi Beydâvî, kıraatleri Arap dilinin kurallarına göre değerlendirmekte ve dilsel açıdan uygun bulmadığı kıraatleri hatalı olarak görmektedir. Buna karşılık Ali el-Kârî, Beydâvî'nin bu yaklaşımını reddetmekte ve mütevâtir olarak Peygamber'e ulaşan kıraatlerin dilsel doğru olup olmamasına bakılmaksızın kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Ali el-Kârî, Beydâvî'ye yönelik eleştirileri/tashihlerinde çoğu zaman isabet etse de bazı noktalarda yanılmış ve hatalı açıklamalar yapmıştır. Burada müellifin tashîh yaparken yapmış olduğu hatalar üzerinde durulacaktır.

## 7. Ali el-Kârî'nin Tashîh Esnasında Yapmış Olduğu Hatalar

Müellif burada bazen isim karışıklığı, bazen de Beydâvî üzerine yapmış olduğu tashihte hata yaparak yanılmıştır.

### 7.1. İsim Karışıklığı Yapması

Ğâşiye sûresi 22. Ayette geçen "بمصيطر" kelimesindeki kıraat farklılığından bahseden Beydâvî, kelimenin Hamza tarafından işmâm'la okunduğunu söylemektedir. Konuya açıklama yapan Ali el-Kârî, "قوله: وحزمة أي بخلاف عن خلف" şeklinde bir ifade kullanmakta ve kelimenin Hamza'nın râvisi Halef tarafından "Hulf" ile yani hem "sad" ile hem de işmâm'la okunduğunu açıklamaktadır. Müellif tashîhte bir isim karışıklığı yaparak hataya yol vermektedir. Nitekim mütevâtir kıraatlerdeki bilgiye göre, "Hulf" ile okuma Halef'e değil de Hamza'nın diğer râvisi olan Hallâd'a aittir.<sup>72</sup>

Bir başka örnek Hûd sûresi 68. Ayette geçen "ثمود" kelimesinin okunmasıyla ilgilidir. Beydâvî bu kelimeyi tenvîn ile okuyan kıraat imamlarının isimlerinden bahsederken "نونه أبو بكر ههنا وفي النجم" والكسائي في جميع القرآن وابن كثير ونافع وابن عامر وأبو عمرو " (ألا بعداً لثمود) cümlesinde görüldüğü gibi İbn Âmir'in ismini de zikretmektedir.<sup>73</sup> Ali el-

<sup>71</sup> Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, S. Serezli Ümit Erk, 2), 264a; Ali el-Kârî, *Hâşiye*, (Nuruosmaniye, 61), 38a.

<sup>72</sup> İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr*, 194; el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhire*, 341.

<sup>73</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/140.

Kârî buradaki anlatımın karışık olduğuna dair bir tashîhte bulunmakta ve detaylı bir açıklama yapmaktadır. Tashîh konusunda isabet eden müellif tahrîçte bulunmuş olduğu bu rivayeti zikrederken İbn Âmir'in ismini yazmamaktadır. Haşiyede müellifin konuyla ilgili açıklaması, "نونه أبو بكر ههنا وفي النجم" والكسائي في جميع القرآن وابن كثير ونافع وأبو " "عمر و (ألا بعداً لثمود)" şeklinde yer almaktadır.<sup>74</sup>

## 7.2. Beydâvî Üzerine Yapmış Olduğu Tashihte Yanılması

Ali el-Kârî, Muhammed sûresi 22. Ayette geçen "وَنَقَطَعُوا" kelimesinin "وَنَقَطَعُوا" şeklinde okunuşunu açıklarken yazarın yani Beydâvî'nin burada Ya'kûb'un isminden bahsetmediğini kastederek; "المص متعقب فيه" ifadesini kullanmaktadır.<sup>75</sup> Oysaki Beydâvî, ayette geçen "توليتم" kelimesinin Ya'kûb tarafından okunuşunu anlatırken hemen arkasından "وتقطع من القطع" ifadesiyle kelimenin Ya'kûb tarafından nasıl okunduğuna işaret etmektedir.<sup>76</sup>

Kıraat kitaplarında İbrâhîm sûresi 46. Ayette geçen "لَتَرْوُلَ" kelimesinin Kisâî tarafından "لَتَرْوُلَ" şeklinde okunduğu bilinmektedir.<sup>77</sup> Beydâvî de tefsirinde aynı kelimenin Kisâî tarafından okunuşunun "لَتَرْوُلَ" şeklinde olduğunu "وقرأ الكسائي لَتَرْوُلَ" "بافتح والرفع" cümlesiyle açıklamaktadır.<sup>78</sup> Ali el-Kârî, Haşiyede önce Beydâvî'nin konuyla ilgili açıklamasına yer verdikten sonra "وبفتح اللام الأولى ورفع الثانية على ما في كتاب" "الشواد، فكلام المصنف قاصر" ifadeleriyle Beydâvî'nin konuyla ilgili sözlerinin eksik olduğunu kastederek bir tashîhte bulunmaktadır.<sup>79</sup> Oysaki Beydâvî burada Kisâî'nin okunuşunu açıklamaktadır. Öte yandan Ali el-Kârî'nin "لَتَرْوُلَ" şeklinde okumanın şâz kitaplara uygunluğunu söylemesi de hatalıdır. Çünkü bu okuma şâz değil, sahihtir. Muhtemelen bu konuda müellif başvuru yapmış olduğu Kirmânî'nin Şevâzz'ından etkilenmektedir. Nitekim Kirmânî'de bu kelimenin Amr'ın rivayetiyle İbn Mes'ûd ve Übey'den "لَتَرْوُلَ" şeklinde okunduğunu gösteren ifadeler "بفتح اللام الأولى ورفع الثانية" şeklinde geçmektedir.<sup>80</sup>

Müellifin bir başka tashîh hatası Furkân sûresi 38. Ayette geçen "وئمود" kelimesinin okunuşuyla ilgilidir. Ali el-Kârî, Beydâvî'nin bu kelimenin tenvinsiz okunduğuna dair açıklama yaptığı zaman kimlere ait olduğunu söylemediği için hata yaptığını söylemektedir. Müellifin haşiyede konuyla ilgili açıklaması "وقرى (وئمود) أي "بغير تنوين وهذا خطأ في التعبير" şeklindedir.<sup>81</sup> Oysaki Beydâvî, kelimenin Hamza ve Hafs tarafından tenvinsiz okunduğuna işaret etmek amacıyla "وقرأ حمزة وحفص" "وئمود" على "تأويل القبيلة" şekilde bir açıklama yapmaktadır. Her ne kadar Beydâvî burada kendi yöntemine muhalif olarak kıraat imamlarından Ya'kûb'un ismini yazmasa da

<sup>74</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye* (Nuruosmaniye, 61), 53a.

<sup>75</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye* (Nuruosmaniye, 61), 121b.

<sup>76</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/123.

<sup>77</sup> Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb*, 363.

<sup>78</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/363.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye* (Nuruosmaniye, 61), 60b.

<sup>80</sup> Kirmânî, *Şevâzz*, 263.

<sup>81</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiye* (Nuruosmaniye, 61), 88b.

görüldüğü gibi Hamza ve Hafs'ın isimlerini kaydetmektedir.<sup>82</sup> Öte yandan Ali el-Kârî, bu kelimenin vasıl ve vakıf halini anlatırken de birtakım hatalara yol vermektedir. Şöyle ki O, bu kelimeye Hûd sûresinde<sup>83</sup> de olduğu gibi Hamza, Hafs ve Ya'kûb'un elif üzerine vakfettiklerini söylemektedir. Oysaki bu kelimenin Hamza, Hafs ve Ya'kûb tarafından vakfedilirken elifsiz, diğer kıraat imamları tarafından elif üzerine vakfedildiği bilinmektedir.<sup>84</sup> İbnü'l-Cezerî de bu kelimeyle ilgili açıklama yaparken tenvinsiz okuyanların elifsiz vakfettiklerini söylemekte ve sadece Ebû Rabî' ez-Zehrânî'nin Hafs'tan gelen bir rivayette elif üzerine vakfettiğini zikretmektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi özellikle Hamza ve Ya'kûb'un kelime üzerindeki vakıfları elifsiz, yani sükûn üzerindedir.<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi Ali el-Kârî, Beydâvî üzerine yapmış olduğu tashihlerin çoğunda isabet etse de bazı yerlerde kendisi de hataya düşerek yanlış değerlendirmeler yapmıştır. Dolayısıyla buradan da anlaşıldığı üzere tefsirlerdeki kıraat bilgilerine yönelik nakiller incelenirken özellikle kıraat kitaplarındaki bilgilerden daha hassas bir şekilde istifade edilmesi kaçınılmazdır.

## SONUÇ

Beydâvî tefsiri muhtasar bir eser olmakla beraber muhtevasında çok önemli konuları barındırmaktadır. Bu konuların en önemlilerinden biri kıraat olgusudur. Müfessir eserinde yedi mütevâtir imam ve meşhur kıraat imamı olan Ya'kûb'un kıraatleri yanında müntesiplerinden bahsetmeden şâz kıraatleri sık sık kullanmıştır. Beydâvî'nin eserindeki kıraatlerin tahririni yapan Ali el-Kârî, yazmış olduğu "*el-Feydu's-semâvî: Hâşiyetü tahrîcî'l-kırâat fî tefsîri'l-Beydâvî*" adlı haşiyesinde müfessirin kıraat nakillerinde ve kurrâlarla ilgili aktardığı bilgilerde birtakım hatalar tespit etmiş ve bunun üzerine tenkit ve tashihte bulunmuştur.

Genellikle bu tenkit ve tashihler; şâz kıraatlerin sıhhatiyle ilgili müellif tarafından açıklama yapılmaması, kıraat imamlarının isimlerinin yanlış yazılması veya isimlerindeki sıralamaya uyulmaması, bazen de ayetlerin içerisindeki kıraat vecihlerinin anlatımında siyak sibaka dikkat edilmemesi gibi hususlarda görülmüştür. Ayrıca kıraat farklılıklarının okunuşlarında yanlış anlatım ve yazım hataları, tefsir bilgisinin kıraat farkı gibi değerlendirilmesi ve mütevâtir kıraatlerin yanlış değerlendirilerek "lahn/hatalı okuma" gibi kabul edilmesi tashihe tabi tutulmuştur.

Ali el-Kârî ve Beydâvî arasındaki kıraat tartışması, Kur'an-ı Kerim'in okunuşu konusunda farklı metodolojilerin ve yorumların varlığını ortaya koyarak, kıraat ilminin hem dilbilimsel hem de dini bir disiplin olduğunu ve bu iki perspektif arasındaki denge noktasının alimler arasında farklılık gösterebileceğini ifade etmektedir. Beydâvî'nin dil bilimsel kurallara verdiği önem ile Ali el-Kârî'nin

<sup>82</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/124.

<sup>83</sup> Hûd 11/67.

<sup>84</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 385.

<sup>85</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/289-290.

mütevâtir rivayetlere verdiği öncelik arasındaki bu zıtlık, kıraat ilminde nesnel ve öznel unsurların nasıl bir arada var olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

Çalışmadan elde edilen bir başka sonuç, Ali el-Kârî'nin kıraat tahricindeki metodolojisi, Beydâvî tefsirindeki kıraat hatalarının türleri ve bu hatalara getirdiği çözümlerin daha iyi anlaşılması şeklindedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki söz konusu tenkit ve tashihler örneklerden de anlaşılacağı üzere sınırlı sayıdadır. Yani Beydâvî tefsirinin genel kapsamına bakıldığında bu hatalar eserin önem ve değerinden bir şey eksiltmemektedir. Beydâvî tefsiri muhtasar ve anlaşılması biraz zor olması sebebiyle üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu şerh ve haşiyeler yazılırken haliyle birtakım açıklamalara veya tashihlere gidilmiştir. Yalnız bu tashihler eserin değerinden bir şey azaltmamakla birlikte daha iyi anlaşılmasına ve eserin güncel kalmasına hizmet etmiştir.

Ali el-Kârî, Beydâvî'ye yönelik tenkit ve tashihlerinde çoğu zaman isabet etse de bazı noktalarda yanılmış ve hatalı açıklamalar yapmıştır. Bu hatalar bazen kıraat imamlarının isimlerinin karıştırılması, bazen de Beydâvî üzerine yapmış olduğu tashihte kendisinin hataya düşmesi şeklinde olmuştur.

Son olarak şunu da görüyoruz ki tefsir kitaplarındaki kıraat bilgilerinin aktarımında az da olsa hatalar yapılma ihtimali bulunmaktadır. Beydâvî tefsiri örnek alınarak söz konusu anlayış ve yöntemle, diğer müfessirlerin eserlerindeki kıraat kullanımları incelenebilir. Böylece bu tefsirlerdeki kıraat anlatımlarında ne tarz hataların var olduğu tespit edilerek bunlarla ilgili yapılacak tenkit ve tashihler üzerinde düşünülebilir.

**KAYNAKÇA**

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Hâşiyetü tahrîci'l-kirâât fi tefsîri'l-Beydâvî*. Nuruosmaniye kütüphanesi, Nuruosmaniye, 61/1b-146a.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsîri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlîli*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyyi, t.y.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kirââti's-seb'*. Suudi Arabistan (Mekke): Dâru'l-Endelüs Li'n-Neşr ve't-Tevzî'. 1436/2015.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ, *İthâfî fuzalâi'l-B-beşer fi'l-kirââti'l-erba'ate aşer*. 2 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâsi bi-Tanta. 2009.
- Ebû Ma'ser, el-Kattân et-Taberî. thk. Muhammed b. Hüseyin b. Akîl Mûsâ eş-Şerîf. *et-Telhîs fi'l-kirââti's-semân*, nşr. el-Câmiatü'l-Hayriyye. t.y.
- Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ali b. Cübâra b. Muhammed. *el-Kâmil fi'l-kirââti'l-aşri ve'l-erbeîne'z-zâideti aleyhâ*. thk. Ebû İbrâhîm Amr b. Abdullah. 2 Cilt. Riyad: Dâr Semâ li'i-Kitâb. 1435/2014.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. thk. Ali en-Necdî Nâsif, Abdü'l-Halîm en-Neccâr, Abdü'l-Fettâh İsmâil Şiblî. *el-Muhteseb fi tebyîni vuhûhi şevââzzi'l-kirâât ve'l-îzâhi anhâ*. 2 Cilt. Mısır: Vüzâratü'l-Evkâf 1386-1389/1966-1969.
- İbn Ğalbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Ubeydillâh el-Halebî el-Mısrî. *Kitâbu't-tezkira fi'l-kirââti's-semân*. thk. Eymen Rüşdi Suveyd. Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ. 1. Basım. 1412/1991.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed. *el-Hüccetü fi'l-kirââti's-seb'*. Beyrut: Dâru's-şürûk, 3. Basım. 1399/1979.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*. thk. Dr. Şevki Dayfî. Kahire: Dâru'l-Meârif. h. 1119.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Mektebetü İbn Teymiyye. h. 1351.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr fi'l-kirââti'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1423/2002.
- Kâdî, Abdü'l-Fettâh. *el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kirââti'l-aşerati'l-mütevâtireati*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi. 1401/1981.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. 'Abdillâh Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1067/1941.
- Kirmânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Nasr. *Şevâzzü'l-kirâât*. thk. Şemrân el-'Aclî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, t.y.
- Kutlay, Halil İbrahim. *el-İmâm Ali el-Kârî ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987.

- Mekkî, b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî. *et-Tebşira fi'l-kırâati's-seb'*. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 2. Basım. 1402/1972.
- Mirdâd, Abdullah Ebü'l-Hayr. *el-Muhtasar min kitâbi neşri'n-nûri ve'z-züher fi terâcimi efâdili Mekke*. Cidde: 'Âlemü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1406/1986.
- Şemmâ', Muhammed b. 'Abdirrahmân. "el-Mollâ Alî el-Kârî: Fehresü müellefâtihî ve mâ kütibe 'anhü". *Mecelletü Âfâk es-Sekâfe ve't-Türâs* 1 (Haziran 1993), 1-37.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-keşşâf*. Süleymaniye kütüphanesi, S. Serezli Ümit Erk, 2/264a.
- Vasitî, Ebü'l-Îz Muhammed b. el-Hüseyn Bendâr el-Kalânîsî. *el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-kırâati'l-aşr*. Tanta: Daru's-Sahâbeti li't-Turâs. 2003.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 658-674

**ZEMAHŞERÎ'NİN EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE İMRUÛLKAYS'IN (Ö. 540~ M.)  
ŞİİRLERİYLE İSTİŞHÂD**

**Istishhâd with the Poems of Imru al-Qays (d. 540~ A.D.) in  
Zamakhsharî's Commentary on al-Kashshâf**

**Harun ABACI**

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, ORCID:  
0000-0003-2259-5722, harunabaci@pau.edu.tr.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 01.08.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 26.11.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa/ Pages:** 658-674

**Atıf / Cite as:** Abacı, Harun. "Zemahşerî'nin El-Keşşâf Tefsirinde İmruülkays'ın (Ö. 540~ M.) Şiirleriyle İstishhâd" (Istishhâd with the Poems of Imru al-Qays (d. 540~ A.D.) in Zamakhsharî's Commentary on al-Kashshâf). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 658-674. DOI: 10.17859/pauifd.1526323

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 658-674

ZEMAŞERİ'NİN EL-KEŞŞÂF TEFSİRİNDE İMRUÜLKAYS'IN (Ö. 540~ M.)

ŞİİRLERİYLE İSTİŞHÂD \*

Harun ABACI \*\*

### Öz

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta dilbilimsel konularda istişhâda başvururken İmruülkays'ın şiirlerine ayrı bir önem vermiştir. Zira İmruülkays, Hz. Peygamber'in ifadesiyle şairlerin öncüsü ve bayraktarı kabul edilmektedir. Bu çalışmada, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde İmruülkays'ın şiirleriyle istişhâd edilen konular tespit edilmiş ve müfessirin şevâhid hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmıştır. Çalışmanın amacı; Zemahşerî'nin, İmruülkays'ın şiirlerini Kur'ân'ı anlamaya katkısı açısından kullanma biçimini ortaya koymaktır. Ayrıca Zemahşerî, İmruülkays'ın şiirlerini kendi mezhebî düşüncesini desteklemek için kullanmış mıdır? O, hangi dilbilimsel konulara istişhâd için söz konusu şairin şiirlerini kullanmıştır? vb. sorulara cevap aramaktır. Çalışmada doküman analizi yöntemiyle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinde istişhâd edilen İmruülkays'ın şiirleri, lügat, nahiv, şiir ve tefsir ilimlerinin birincil kaynaklarından destek alınarak tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, *el-Keşşâf*, İmruülkays, lügat, nahiv, belâgat.

### Istishhâd with the Poems of Imru al-Qays (d. 540~ A.D.) in Zamakhsharî's Commentary on al-Kashshâf

#### Abstract

In al-Kashshâf, al-Zamakhsharî gave special importance to the poems of Imru al-Qays in his use of istishhâd in linguistic matters. This is because Imru al-Qays is regarded as the pioneer and flag-bearer of poets, as the Prophet (pbuh) put it. In this study, the topics in Zamakhsharî's tafsîr al-Kashshâf in which Imru al-Qays's poems are mentioned are identified and the commentator's evaluations on shawâhid are discussed. The aim of the study is to investigate the contribution of Imru al-Qays' poems to the understanding of the Qur'an. Did he use Imru al-Qays' poems to support his own sectarian views? Which linguistic issues did he use the poems of the poet in question for istishhâd? etc. The aim of this study is to seek answers to these questions. In the study, the poems of Imru al-Qays, which are cited in Zamakhsharî's tafsîr al-Kashshâf, were analyzed with the support of the primary sources of lexicon, grammar, grammar, poetry and tafsîr.

**Keywords:** Tafsir, *al-Kashshaf*, Imru al-Qays, lexicon, grammar, nahw, eloquence.

#### STRUCTURED ABSTRACT

Zamakhsharî (d. 538/1144), who wrote a linguistically oriented tafsîr, used the poems of Imru al-Qashshâf in many places. It can be seen that Zamakhsharî attaches

\* Yazar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-2259-5722, harunabaci@pau.edu.tr.

particular importance to Imru al-Qays' poems in linguistic matters. He did not explicitly praise Imru al-Qays' poems. However, Zamakhshari's use of expressions such as "as Imru al-Qays did/said/explained", "as Imru al-Qays used the art of simile in this way", etc. to compare a linguistic usage in the Qur'an indicates that he considers Imru al-Qays' poems as the main source especially in linguistics. In this study, the topics that are mentioned in this work in relation to Imru al-Qays's poems are investigated and the commentator's evaluations on shawāhid are discussed. The aim of the study is to investigate the contribution of Imru al-Qays's poems to exegesis. In which subjects did he use Imru al-Qays' poems as *istishhād*? etc. The aim of this study is to seek answers to these questions.

No study has been identified that specifically analyzes Imru al-Qurays' poems in al-Zamakhshari's *tafsīr al-Kashshāf*. However, there are the following studies that deal with all the poems of this commentary.

#### 1- Books:

- a- Hıdır b. Atāullah al-Mawsilī (d. 1007/1598), *al-Is'āf fī sharḥ shawāidi al-Qāḍī wa al-Kashshāf*, (Manuscript, Suleymaniye Library, Hamidiye, nr. 174).
- b- Muhammad b. Tayyib al-Fāsī Muhibb al-Dīn Efendi (d. 1016/1607), *Sharḥ shawāhid al-Kashshāf*, (Cairo: al-Matba'at al-Kubrā, 1281).
- c- Muhammad Ali Kamil, *Shawāhid al-'imāmi al-Zamakhsharī al-nahwiyya fī tafsīrihi al-Kashshāf*, (Indonesia: Universty Maliki Press, 2011).
- d- Muhammad Alyān al-Marzūkī, *Mashāhid al-insāf alā shawāhid al-Kashshāf* (Algeria: Dāru al-ālemi al-ma'rifa, ts.).

#### 2- Theses:

- a- Sema Mahmoud 'Abd al-Majid al-Khalidī, "al-Zamakhsharī nākidan-dirāsa fī Shawāhidi al-Kashshāfi al-shi'riyya 'ale al-asālībi al-terkībiyya" (Master's thesis, Jāmi'at al-Yermuk, 1997).
- b- 'Abd al-Khalīm Muhammad 'Abd al-Khalim, "al-Shi'ru al-jāhilī fī tafsīr al-Qur'ān al-Qarīm, dirāra tawsiqiyya dilāliyya fī tafsīr Ibn 'Abbās and tafsīr al-Kashshāf wa al-Qurtubī" (PhD dissertation, Jāmi'at al-Azhar, 2002).
- c- Ali Ya'qub Muhammad Salāme, "Shawāhid al-nahwī al-shi'riyya fī tafsīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī: dirāse tahlīliyya" (Master's thesis, Cāmi'at al-Hāshimiyya, 2006).
- d- Masoud Garib, "al-Shāhid al-shi'irī, 'inda al-Zamakhsharī fī kitābeyhi al-Mufassal wa al-Kashshāf" (PhD dissertation, Jāmi'at al-Qāṣidī Mirbāh Werkale, 2014).

#### 3- Article:

Ghassān 'Abd al-Salām Hamdūn, "Shawāhid al-shī'r fī al-taṣfīr (al-Kashshāf) li-Tabakati al-Rābi'a mine al-Shu'arā", *Majallat al-Jāmi'ati al-Qur'ān al-Qarīm wa'l-'Ulūm al-Islamiyya*, 10 (2005): 173-201.

Since the scope of the above-mentioned studies is wide, they are limited to discussing all poems in general terms. The difference of our study from these studies is that it deals with all the issues that are witnessed only in Imru al-Qays in a classified and in-depth manner.

The methodology followed in this study is to analyze the information provided by comparing the main source of the research, al-Kashshāf, with the main sources it draws on and examining its commentaries.

Zamakhshari made use of Imru al-Qays' poems in the exegesis of many different topics related to lexicography, grammar, and rhetoric. He cited Imru al-Qays's poems as witnesses on issues such as the determination of the meaning of words, the conformity of different qiraats to the rules of grammar even if they are *shāz*, the existence of the use of the words in the verses in the Arabic language, the possibility

of various i'râb variants, the existence of various grammatical structures in the verses in the Arabic language, different versions of the art of simile, and the style of compliment.

It has been found that among the issues for which Imru al-Qays' poems were cited as witnesses, lexical issues occupied a larger place than others. This is due to the greater importance of the lexical issues in the exegesis of the verses. Zamakhshari also made use of Imru al-Qays' poems to support the views of the Mu'tazilite sect to which he belonged. However, he only uses one of Imru al-Qays's couplets as evidence for the view that the person who commits a major sin will remain in Hell for eternity. Apart from this issue, he did not refer to Imru al-Qays's poems to confirm the views of the Mu'tazilites. As a result, it is understood that Zamakhsharî mostly prioritizes Imru al-Qays' poems in the proof and demonstration of linguistic issues.

## GİRİŞ

Dilbilimsel ağırlıklı bir tefsir kaleme alan Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*'ta İmruülkays'ın şiirleriyle istişhâda birçok yerde başvurmuştur. Onun dilbilim konularında İmruülkays'ın şiirlerine ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Şiirleri hakkında açıkça bir övgüde bulunmamıştır. Ancak Zemahşerî'nin, Kur'ân'daki dilsel bir kullanımı karşılaştırmak üzere "İmruülkays'ın yaptığı, söylediği ve açıkladığı gibi"<sup>1</sup>, "İmruülkays'ın şu şekilde teşbih sanatını kullanması gibi"<sup>2</sup> vb. ifadeleri özellikle dilbilim konusunda İmruülkays'ın şiirlerini temel kaynak gördüğüne işaret eder. Bu çalışmada, söz konusu eserde İmruülkays'ın şiirleriyle istişhâd edilen konular araştırılıp müfessirin şevâhid hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmıştır. Çalışmanın amacı; Zemahşerî'nin, İmruülkays'ın şiirlerini Kur'ân'ı anlamaya katkısı açısından kullanma biçimini ortaya koymaktır. Ayrıca hangi konularda İmruülkays'ın şiirlerini istişhâd olarak kullanmıştır? vb. sorulara cevap aramaktır.

İmruülkays, Kinde kabilesinin reisi Hucr'un oğludur. Soyu, Kahtânîler'e dayanır. İmruülkays, aslında şairin lakabıdır. Anlamı ise "güçlü kişi", "Kays'ın kölesi" veya "Kaysoğulları kabilesinden bir kişi" demektir. İmruülkays, dayısı Mühelhil b. Rebâ'a'dan ders alarak şiirde en yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. İmruülkays, katledilen babasının intikamını almak üzere Bizans İmparatoru Iustinianos'tan yardım almak amacıyla İstanbul'a hareket etti. Ancak imparator, İmruülkays'ın yardım isteğini kabul etmedi. Eli boş dönen İmruülkays, Ankara'da Elmadağ yakınlarına geldiğinde hastalandı ve kısa bir süre sonra 540 yılı civarında öldü. İmruülkays şiirde büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Öyle ki İmruülkays, Arap dünyasının en büyük şairi olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Hz. Peygamber de İmruülkays'ın şairliğini takdir edip onun

<sup>1</sup> Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki javâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418), 1/80, 3/56.

<sup>2</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/387.

<sup>3</sup> Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Kasım 2024).

şairlerin öncüsü ve bayraktarı olduğunu ifade etmiştir.<sup>4</sup> İmruülkays'ın böyle önemli bir şair olması sebebiyle bu çalışmada özellikle onun şiirleri tercih edilmiştir.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında özel olarak İmruülkays'ın şiirlerini inceleyen bir çalışma tespit edilmemiştir. Ancak bu tefsirin tüm şiirlerini ele alan şu çalışmalar bulunmaktadır.

1- Kitaplar:

a- Hıdır b. Atâullah el-Mevsilî (ö. 1007/1598), *el-İs'âf fi şerhi şevâidi'l-Kâdi ve'l-Keşşâf*, (Yazma eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 174).

b- Muhammed b. Tayyib el-Fâsî Muhibbüddin Efendi (ö. 1016/1607), *Şerhu şevâhidü'l-Keşşâf*, (Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ, 1281).

c- Muhammed Ali Kâmil, *Şevâhidü'l-imâmi'z-Zemahşerî en-nahviyye fi tefsîrihi'l-Keşşâf*, (Endonezya: Universty Maliki Press, 2011).

d- Muhammed Alyân el-Merzûkî, *Meşâhidü'l-insâf alâ şevâhidü'l-Keşşâf* (Cezâyir: Dâru'l-âlemi'l-ma'rife, ts.).

2- Tezler:

a- Sema Mahmud Abdülmecid el-Hâlidî, "ez-Zemahşerî nâkıden-dirâse fi şevâhidü'l-Keşşâfi's-şi'riyye 'ale'l-esâlibi't-terkîbiyye" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü'l-Yermük, 1997).

b- Abdülhalîm Muhammed Abdülhalim, "eş-Şiru'l-câhilî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, dirâre tevsîkiyye dilâliyye fi tefsîri İbn Abbâs ve tefsîrayi'l-Keşşâf ve'l-Kurtubî" (Doktora tezi, Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

c- Ali Yakub Muhammed Selâme, "Şevâhidü'n-nahvi's-şi'riyye fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî: dirâse tahlîliyye" (Yüksek Lisans tezi, Câmi'atü'l-Hâşimiyye, 2006).

d- Mesud Garib, "eş-Şâhidü's-şi'rî, 'inde'z-Zemahşerî fi kitâbeyhi el-Mufassal ve'l-Keşşâf" (Doktora tezi, Câmi'atü Kâsîdî Mirbâh Verkale, 2014).

3- Makale:

- Ğassân Abdüsselâm Hamdûn, "Şevâhidü's-şi'r fi't-tefsîr (elKeşşâf) li-Tabakati'r-Râbi'a mine's-Şu'arâ", *Mecelletü Câmi'ati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 10 (2005): 173-201.

Yukarıda zikredilen çalışmaların kapsamı geniş olduğundan tüm şiirleri genel mahiyette ele almakla yetinmişlerdir. Bizim çalışmamızın söz konusu çalışmalardan farkı, sadece İmruülkays özelinde şâhid gösterilen tüm konuların tasnifli ve derinlikli bir şekilde ele alınmasıdır. Bu çalışmada takip edilen yöntem, araştırmanın ana kaynağı olan *el-Keşşâf*'ın yararlandığı temel kaynaklarıyla kıyaslanarak ve hâşiyelerinin incelenerek verili bilgilerin analizinin yapılmasıdır. *el-Keşşâfta*

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 12/27.

İmrüülkays'ın şiirlerinin şevâhid olarak gösterildiği konular üç alt başlık altında ele incelenmiştir. Bunlar, lügat, nahiv ve belâğattır.

## 1. Lügat

### 1.1. (الْخُلْدُ) Kelimesinin Anlamı

Bakara sûresinde iman edip salih amel işleyenlerden söz edilirken onların cennette ebedî kalacakları (خَالِدُونَ) kelimesiyle ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Zemahşerî bu kelimenin kökü olan (الْخُلْدُ) lafzının, dâimî sebat ve kesintisiz sürekli kalıcılık anlamında olduğunu belirtir. O, kelimenin anlamının bu şekilde kullanıldığına İmrüülkays'ın şu beyitlerini şâhid gösterir.

وَهَلْ يَنْعَمَنْ مَنْ كَانَ فِي الْعُصْرِ الْخَالِي      أَلَا أَنْعَمَ صَبَاحاً أَيُّهَا الطَّلُّ الْبَالِي  
قَلِيلُ الْهَيُومِ مَا يَبِيْتُ بِأَوْجَالِ      وَهَلْ يَنْعَمَنْ إِلَّا سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ

“Ey köhne virane! Hayırlı sabahlar

Geçmiş asırlardaki insanlar rahatlık içinde yaşar mı?

Mutlu ve ebedî olandan başkası rahatlık içinde yaşamaz ki

Derdi az olan ve korkuları sebebiyle uykusu kaçmayandan başkası”<sup>6</sup>

Bu beyitteki (مُخَلَّدٌ) lafzı, (الْخُلْدُ) kökünden türemiş tef’îl babından ism-i mef’ûldür. . Zemahşerî’ye göre, “ebedî bir hayat verilen kişi” anlamındadır.<sup>7</sup> Ancak bazı dilcilere göre, “küpe ve bilezik takan çocuk” anlamında olması da mümkündür.<sup>8</sup> Nitekim bazı müfessirler, ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ﴾ âyetindeki (مُخَلَّدُونَ) kelimesinin “küpe ve bilezik takanlar” anlamında olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Ancak Zemahşerî'nin, kelimenin bu anlamını tercih etmeyip âyetteki kelimenin anlamıyla uyumlu olan ebedîlik mânasını benimsediği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, beyitleri şâhid göstererek âyetteki (خَالِدُونَ) kelimesinin “uzun süre kalıcı” anlamında değil, “ebedî kalıcıdır” anlamı üzerinde ısrarla durmasının sebebi, kendi itizâlî düşüncesini desteklemektir. Şöyle ki; Mu'tezile mezhebi âlimlerinin geneline göre büyük günah işleyen kimse ebediyen cehennemde kalacaktır. Onlar, bu düşüncelerine delil olarak şu âyeti delil gösterirler:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾

“Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.”<sup>10</sup> Bu âyetteki ﴿خَالِدًا﴾ kelimesi, Ehl-i sünnet düşüncesinde olan müfessirlere göre “uzun süre kalan” anlamında iken Mu'tezile âlimlerine göre “ebedî

<sup>5</sup> Bakara 2/25.

<sup>6</sup> Ebû Vehb Hunduc b. Hucr İmrüülkays, *Dîvân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1425), 135.

<sup>7</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/110.

<sup>8</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981), 2/157.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru Hicr, 2001), 24/110.

<sup>10</sup> Nisâ 4/93.

kalan” anlamındadır.<sup>11</sup> Zemahşerî de kendi mezhebine uygun düşecek şekilde kelimenin “ebedî kalan” anlamında olduğunu vurgulamaktadır.

### 1.2. (لَعَلَّهَا) İfadesinin (أَنَّهَا) Anlamında Olması

﴿وَأَفْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لِيُنْزِلَ عَلَيْهِمْ آيَةً لِّيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

“Kendilerine bir mûcize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair Allah adına kuvvetle yemin ettiler. De ki: “Mûcizeler ancak Allah katındadır. Nereden biliyorsunuz, belki kendilerine mucize geldiği zaman iman etmeyecekler?!”<sup>12</sup>

Müşriklere mucize gelse de iman etmeyeceklerini ifade eden bu âyetin son kısmındaki (أَنَّهَا) ifadesi, Zemahşerî’ye göre (لَعَلَّ) anlamındadır. Buna göre âyette Hz. Peygamber’e hitâben müşriklerin iman edebileceklerine dair boşuna umutlanmaması gerektiğine işaret edilmektedir. (لَعَلَّهَا) ifadesinin bu anlamına şâhid olarak İmruülkays’ın şu beytini zikreder.

عُوجًا عَلَى الطَّلِّ الْمُجِيلِ لِأَنَّتَا      نَبِي الدِّيَارِ كَمَا بَكَى ابْنُ خَدَامِ

“Bozuk harap memleketlere doğru bükülsün boyunlar

Belki İbn Hizâm gibi biz de ağlarız şu memleketlere”<sup>13</sup>

Bu beyitte geçen (لِأَنَّتَا) ifadesi, (لَعَلَّتَا) “Belki biz” anlamında kullanılmıştır. Zemahşerî bu konuda sadece beyti şâhit olarak getirmekle yetinmez, bu ifadenin (لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) “Belki kendilerine mucize geldiği zaman iman etmeyecekler?” şeklinde Übey b. Ka’b’ın (ö. 33/654 [?]) kıraatını da delil gösterir.<sup>14</sup> Ancak O her ne kadar bunu kıraat olarak ifade etse de muhtemelen bu, tefsirî bir kıraat olmalıdır. Başka bir tabirle Übey b. Ka’b, bu ifadenin anlamını tefsir sadedinde Mushafına yazmış olabilir. Ne var ki zamanla bu açıklama, bir kıraat olarak algılanmıştır. Sonuç itibarıyla ister hakikî kıraat olsun ister tefsiri kıraat olsun ifadenin (لَعَلَّهَا) anlamında olduğunu te’kit açısından Übey’den gelen kıraat rivâyeti önemlidir.

### 1.3. (شَعَفَ) Kelimesinin Anlamı

Hz. Yusuf’un Mısır’da efendisinin hanımının kendisine olan tutkulu sevgisini ifade eden ﴿قَدْ شَعَفَهَا حُبًّا﴾ “Yusuf’un sevgisi kalbine işlemiş!”<sup>15</sup> cümlesindeki (شَعَفَ) fiilinin ayn harfiyle (شَعَفَ) şeklinde bir kıraatı de bulunmaktadır. Zemahşerî bu kıraatte cümlenin anlamında bir farklılık olmadığını göstermek üzere İmruülkays’ın şu şiirini delil gösterir:

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullâh Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)* (Dubai: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Şur'âni'l-Kerim, 2013), 2/369.

<sup>12</sup> En'âm 6/109.

<sup>13</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 151.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/57.

<sup>15</sup> Yûsuf 12/30.

أَتَقْتُلُنِي وَقَدْ شَعَفْتُ فُؤَادَهَا      كَمَا شَعَفَتِ الْمَهُوَّةَ الرَّجُلُ الظَّالِي

“Beni mi öldüreceksin? Halbuki onun sevgisi gönlümü yaktı.

Tıpkı yağ sürüp yakan adamın, yağlanmış deveyi dağladığı gibi.”<sup>16</sup>

(شَعَفْتُ) fiili, “kalbin zararına işlemek” anlamında iken (شَعَفْتُ) fiili ise “yakmak” anlamındadır.<sup>17</sup> Her iki fiil, aşırı sevgiden mecâz olarak kullanılmaktadır.

Her ne kadar ğayn ve ayn harflerinin farklılaşması sebebiyle fiilin anlamında değişme olsa da netice itibariyle aşırı sevgi manasının aynen devam ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun bu kıraatın anlam açısından doğruluğunu te'yid etmek için şiiri şâhid olarak zikrettiği anlaşılmaktadır.

#### 1.4. (خَفِيَ) Fiilinin “İzhâr Etmek” Anlamında Kullanımı

Zemahşerî ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ “Kıyamet, kesinlikle gelecektir. Onu neredeyse gizleyeceğim/açıklayacağım”<sup>18</sup> âyetindeki (أُخْفِيهَا) fiilinin “gizlemek” anlamında olabileceği gibi “açıklamak, açığa çıkartmak ve izhâr etmek” anlamında da olabileceğini belirtir. O, bu anlamı desteklemek üzere İmruülkays'ın şu şiirini şâhid gösterir:

فَإِنْ تَدْفِنُوا الدَّاءَ لَا نُخْفِيهِ      وَإِنْ تَبْعُنَا وَالْحَزْبَ لَا نَقْعُدِ

“Siz hastalığı gizlerseniz biz de gizleriz,

Siz savaştan el çekerseniz biz de el çekeriz. Siz dönerseniz biz de döneriz.”<sup>19</sup>

Bu beyitteki (نُخْفِيهِ) fiili, “izhâr etmek, açığa çıkartmak” anlamındadır.<sup>20</sup> Zira beytin bağlamından anlamın bu şekilde olduğu anlaşılmaktadır.

#### 1.5. (عُتَاءٌ) Kelimesinin Şeddeli Kullanımı

Zemahşerî, ﴿فَجَعَلْنَا هُمْ عُتَاءً﴾ “Böylece sel süprütüsüne çevirdik”<sup>21</sup> âyetindeki (عُتَاءٌ) kelimesinin hem bu şekilde hem de şeddeli olarak Arap dilinde kullanıldığını belirtir. O, kelimenin şeddeli kullanımına İmruülkays'ın şu beytini delil gösterir:

كَأَنَّ دُرَى رَأْسِ الْمُجَيْمِرِ عُذْوَةٌ      مِنْ السَّيْلِ وَالْعُتَاءِ فَلَكَّهُ مِغْزَلٌ

“Sabahın ilk ışıklarında sanki Müceymir dağının zirvesi

Akıntıdan ve çerçöpten bir kirmenin eğirdiği yumak gibiydi”<sup>22</sup>

<sup>16</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 137.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/462-463.

<sup>18</sup> Tâhâ 20/15.

<sup>19</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 87.

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/56.

<sup>21</sup> Mü'minûn 23/41.

<sup>22</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 67.



Bu beyitte kelime, aynı anlamda şeddeli olarak geçmektedir.<sup>23</sup> Zemahşerî, kelimenin şeddeli okunduğuna dair bir kıraatten söz etmez. Ancak onun kelimeye dair bu izahı, “eğer kelimenin şeddeli bir kıraatı olsaydı, Arap diline uygun olurdu” şeklinde bir düşüncüyü ima etmektedir. Halbuki kelimenin şeddeli okunuşuna dair bir kıraat rivâyeti tespit edilememiştir. Dolayısıyla o, kelimelerin farklı okuyuşlarını de ortaya koyarak âdetâ farklı kıraatlere icthâdî olarak kapı aralar gibi görünmektedir.

### 1.6. (بَيْنَ) Kelimesinin Kullanımı

Zemahşerî ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرِي سَحَابًا تُمُّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُ﴾ “Görmez misin ki, Allah bulutları yürütür, sonra onları birleştirir”<sup>24</sup> âyetindeki (بَيْنَ) lafzının, her ne kadar müfred bir kelimeye muzâf olsa da anlam açısından cemiye muzâf olduğunu belirtir. Çünkü (بَيْنَ) lafzı, ya tesniye/cemî kelimeye muzâf olmalı ya da atıflı olarak müfrede muzâf olmalıdır. Çünkü “tek bir şeyin arasında olma” anlamı söz konusu olmaz. “En az iki şey arasında olma” durumundan söz edilebilir. Buna göre âyetteki (بَيْنَ) lafzının muzâf olduğu zamirin mercî olan “bulut” kelimesi müfred olsa da “bulut parçaları” şeklinde cemî anlam kastedilmektedir. Zemahşerî (بَيْنَ) lafzının bu kullanımına şâhid olarak İmruülkays’ın şu beytini zikreder.

فَقَمَا نَبَّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ      بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَخَوْمَلِ

“Durun, ağlayalım sevgilinin ve evinin anısına  
Dehûl ile Havmel arasındaki Sıkt-ı Livâ’da”<sup>25</sup>

Bu beyitte (بَيْنَ) kelimesi, Dehûl ve Havmel adlı iki yere muzâf olsa da anlam açısından bu iki yer ifadesiyle bunların birbirine komşu parçaları kastedilmektedir. Dolayısıyla bu edât, iki yerin parçaları arasını ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>26</sup>

### 1.7. Zâid Olarak Kullanılan (مَا) Edâtının Anlama Katkısı

Zemahşerî, ﴿جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْرُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ﴾ “Onlar, orada çeşitli bölüklerden oluşmuş, yenilmeye mahkûm büyük bir ordu vardır.”<sup>27</sup> âyeti ile ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ “Onlar o kadar az ki”<sup>28</sup> âyetlerindeki (مَا) edâtının zâit olduğunu belirtir. Bu edât, “abartma” anlamı verir. Buna göre söz konusu ordunun büyük olduğu ve azlığın son derece küçük olduğu ifade edilmektedir. İşte Zemahşerî, zâit olan bu edâtın cümleye “yüceltme” anlamı vermesi konusunda İmruülkays’ın şu beytini şâhid gösterir:

جَدُّ بِالْوَفَاقِ لِمُنْتَأَقِ إِلَى سَهْرِهِ      إِنَّ لَمْ تَجِدْ فَحَدِيثٌ مَا عَلَى قَصْرِهِ

“Uykusuzluğa hasret duyarak kavuşmaya karşı açık ol.

<sup>23</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/187.

<sup>24</sup> Nûr 24/43.

<sup>25</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 21; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/245.

<sup>26</sup> Tîbî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 11/116.

<sup>27</sup> Sâd 38/11.

<sup>28</sup> Sâd 38/24.

Eğer açık olmazsan, kısa olmasına rağmen ne büyük bir söz söylemiş olursun.”<sup>29</sup>

### 1.8. (دِهَان) Kelimesinin Anlamı

Zemahşerî, ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ “Gök yarılıp gül kırmızısı bir yağ gibi olduğu zaman!”<sup>30</sup> âyetindeki (الدِّهَان) kelimesinin anlamını izah sadedinde İmruülkays'ın şu beytini zikreder:

كَأَنَّهُمْ مَزَادَتْ مُتَعَجَّبٌ لَ فَرِيَّانٍ لَمَّا نُذِهَتَا بِدِهَانٍ

“(O iki göz) âdeti acelesi olanın henüz yağ ile yağlanmamış yarık kırbaları gibidir.”<sup>31</sup>

Dolayısıyla bu durum, tıpkı bir önceki gibi garîbü'l-Kur'ân ilmi açısından Zemahşerî'nin şiire gösterdiği önemi ortaya koymaktadır.

## 2. Nahiv

### 2.1. Münâdanın İ'râbı

﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ “Ey Meryem oğlu İsa!”<sup>32</sup> âyetindeki (عِيسَى) kelimesinin sonunda elif harfi (elif-i maksûre) bulunduğu için i'râbı, takdirî olmaktadır. Ancak takdirî olan bu i'râb türünün ne olduğu konusu tartışmalıdır. Yaygın olan kullanıma göre tıpkı (يَا زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو) “Ey Amr oğlu Zeyd” örneğinde olduğu gibi (عِيسَى) kelimesi, takdîren mansûbtur. Çünkü Zeyd ve oğlu kelimeleri, tek bir isim hükmünde olup sonrakine muzaf olmuştur. Muzâf olan münâda ise mansûb olur. Bu nedenle (عِيسَى) isminin de hükmen muzâf gibi görülerek takdîren mansûb olduğu kabul edilir.<sup>33</sup> Ancak yaygın kullanım olmasa da bu ismin takdiren zammeli olması da mümkündür. Zemahşerî, bu kullanıma şahid olarak İmruülkays'ın şu beytini şahid gösterir:

أَحَارِبُ بْنُ عَمْرٍو كَأَنِّي حَمْرٌ وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتِمُرُ

“Ey Amr oğlu Hâr (Hâris)! Ben sanki uyuşturulmuş bir ot gibiyim.

Her ne takdir edilmişse kişinin başına o gelir.”<sup>34</sup>

Bu beyitteki (حَارٍ) kelimesinde terhîm yapılmıştır. Dolayısıyla bu kelime, (حَارِئُ) şeklindedir. Terhîm ise sadece zammeli olan münâda da yapılır. Buna göre beyitteki (حَارٍ) kelimesi, zammelidir.<sup>35</sup> Kelimenin takdiren zammeli ya da fethalı olmasının âyetin anlamına hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Ayrıca hareke, takdirî olduğu için

<sup>29</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 101; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/77, 87.

<sup>30</sup> Rahmân 55/37.

<sup>31</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 159; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/449.

<sup>32</sup> Mâide 5/112.

<sup>33</sup> Ebû Bişr 'Amr b. Oşmân Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 2/203; Ebü'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâfî Müberred, *el-Muhteżab* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/231.

<sup>34</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 105.

<sup>35</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/692.

varsayımsal bir durum söz konusudur. Başka bir deyişle kelimenin kıraatı açısından da bir etki söz konusu değildir. Ancak Zemahşerî, böyle bir durumda bile dil inceliklerine ve bu konuda şiiri şâhid göstermeye önem vermektedir. Ayrıca bazı âlimler, zammeli kullanımın nâdir olduğunu söylemesine karşın<sup>36</sup> Zemahşerî, İmruülkays'ın şiirini şâhid göstererek bunun nâdir değil, yaygın olmadığına işaret etmektedir.

## 2.2. Yemin

Zemahşerî, yemine delâlet eden lâm harfinin (قَدْ) edâtı olmaksızın kullanılması konusuna değinir. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ “Andolsun ki Nûh’u elçi olarak kavmine gönderdik.”<sup>37</sup> cümlesi, hazfedilmiş bir yeminin cevabıdır. Yeminin cevabında lâm edâtı, bu âyette olduğu gibi daima (قَدْ) edâtıyla kullanılır. Çünkü yemin cümlesi, yemine konu olan ifadeyi te’kit etmek için kullanılmaktadır. Yemin edildiği zaman muhatap hangi şeye yemin edildiğine dair bir beklenti içine girer. İşte muhatapın bu beklentisine işâret etmek için te’kit lâmı, beklenti anlamında olan (قَدْ) edâtı ile birlikte zikredilmektedir. Zemahşerî, nâdir de olsa böyle bir durumda (قَدْ) edâtının hazfinin mümkün olduğuna dair İmruülkays’ın şu beytini şâhid gösterir:

حَلَفْتُ لَهَابِ اللَّهِ جَلْفَةً فَاجِرٍ      لَنَامُوا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَلَاةٍ

“Kadına, yalan yere Allah’a yemin olsun ki diye yemin ettim

Uyudular, ne sohbet eden var ne de ateş başında ısınan var, diye.”<sup>38</sup>

Bu beyitte yeminin cevabı olan (لَنَامُوا) fiilinin başında sadece te’kit lâmı bulunmakta olup (قَدْ) edâtı zikredilmemiştir. Zemahşerî, bu durumu her ne kadar nâdir olarak belirtse de İmruülkays’ın beytini zikretmesi muhtemelen bunun öyle çok da nâdir olmadığına işaret eder. Zira o, yukarıda zikredilen örneklerde görüldüğü üzere İmruülkays’ın şiirlerini, dil açısından güçlü bir şâhid addeder. Dolayısıyla dilsel bir kullanım, İmruülkays’ın şiirinde yer alıyorsa, o kullanım dilde yaygın olmasa bile en azından kullanımı câizdir.

Zemahşerî, ayrıca yemin fiilinin başına te’kit için nefî lâ’sının getirilmesi konusunu ele alır. ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ “Kıyamet gününe yemin ederim!”<sup>39</sup> âyetinde yemin fiilinin başında nefî lâ’sı bulunmaktadır. Zemahşerî’ye göre bu edât, yemin fiiline şu şekilde olumsuz bir anlam katmaktadır. “Benim kıyamete yemin ederek onu yüceltmem, yüceltmek değildir, aksine o, bundan daha fazlasına lâyıktır.” Zemahşerî, bu edâtın zâit olduğunu kabul edenlerin görüşünü doğru bulmaz. Çünkü zâit bir harf, cümle ortasında bulunur, cümle başında bulunmaz. Burada ise edât, sûrenin ilk âyetinin başında gelmiştir. Sonuç itibariyle Zemahşerî, yemin fiilinin başına yukarıda

<sup>36</sup> Tîbî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 5/533.

<sup>37</sup> A'râf 7/59.

<sup>38</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 137; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/112.

<sup>39</sup> Kıyâmet 75/1.

zikredildiği şekilde olumsuz anlamı katmak üzere nefî edâtının gelmesinin yaygın bir durum olduğunu belirtip buna İmruülkays'ın şu beytini delil gösterir.

لَا وَأَبِيكَ ابْنَةَ الْعَامِرِي لَا يَدْعِي الْقَوْمُ إِلَى أَفْرُرُ

“Babanın üzerine yemin ederek onu yüceltmek, yüceltmek değildir. Aksine o, bundan daha fazlasına layıktır ey Âmirî'nin kızı!

Bu kavim, benim kaçtığımı iddia etmez.”<sup>40</sup>

Bu beyitte de tıpkı âyette olduğu gibi nefî edâtı, yemin fiilinin başında zikredilmiştir.

Yemin cümlesinde yer alan fiil-i muzârînin başındaki nefî (لَا) edâtı, bazen hafzedilmektedir. Örneğin;

﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُوا تَذَكُرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ “Oğulları, “Allah’a andolsun ki, sen ‘Yûsufum!’ diye diye sonunda ya hasta olacaksın ya da büsbütün helâk olacaksın!” dediler.”<sup>41</sup> âyetinde (تَفْتُوا) fiilinin başında, nefî (لَا) edâtı bulunmamaktadır. Halbuki nahiv kuralına göre; (فَتَى), (بَرِحَ), (أَنْفَكَ) ve (زَالَ) fiilleri nâkıs olarak kullanıldıklarında daima başlarında nefî edâtı bulunması gerekir.<sup>42</sup> Bu âyette ise bunlardan biri olan (فَتَى) fiilinden gelen muzârî sîgasının başında nefî edâtı bulunmamaktadır. Bu durumda âyet, nahiv kuralına aykırı gibi görünmektedir. İşte Zemahşerî, bunun nahiv kuralına aykırı olmadığını, aksine nefî edâtı ile kullanımı yerleşik hale gelen fiillerde herhangi bir karışıklık söz konusu olmayacağı için bu edâtın hazfinin câiz olduğunu belirtir. O, bu tür fiillerde nefî edâtının hafzedilmiş bir şekilde kullanımına İmruülkays'ın şu beytini şahid gösterir:

فَقُلْتُ يَمِينِ اللَّهِ أَبْحُ قَاعِداً وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي

“Dedim ki Allah’a yemin olsun, oturmaya devam edeceğim.

Senin yanında başımı ve mafsallarımı kessler bile buradan ayrılmayacağım.”<sup>43</sup>

Bu beyitte nâkıs fiil olan (أَبْحُ) lafzının başından nefî edâtı hafzedilmiştir. Bu fiilde anlam karışması olmayacağı için şair burada vezin için nefî edâtını hafzetmiştir. İşte tıpkı bunun gibi âyette de fiilin başındaki nefî edâtı hafzedilmiştir. Burada nefî edâtının hafzedildiğinin en önemli göstergesi şudur: Eğer burada nefî edâtı olmasaydı, fiilin te’kit lâmanı ve nûn harfiyle birlikte (لَتَفْتَنَّ) şeklinde olması gerekirdi. Çünkü yemin edâtından sonra cevap olarak gelen fiili muzârînin başında nefî edâtı yoksa, bu şekilde te’kit lâmanı ve nûn ile zikredilir. Âyette fiilin bu şekilde gelmemesi, başında takdiri olarak nefî edâtının bulunduğunu gösterir. Nitekim Arap dilinde karışma durumu söz konusu olmadıkça her türlü hazif mümkün görülmektedir. Bu

<sup>40</sup> İmruülkays, *Divân*, 105; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/657.

<sup>41</sup> Yûsuf 12/85.

<sup>42</sup> el-Hasen b. Abdillâh Ebû Sa’îd es-Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, nşr. Ahmed Hasan Mehdeli ve Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), 1/299.

<sup>43</sup> İmruülkays, *Divân*, 137.

minvalde Zemahşerî, söz konusu beyti zikrederek âyetin dil kuralına uygun olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>44</sup>

### 2.3. Tahfiflik İçin Merfû Konumdaki Fiil-i Muzârinin Sonunun Sâkin Kılınması

Zemahşerî ﴿أَوْ يُحَدِّثْ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ “Veya onlara bir uyarı sağlasın diye”<sup>45</sup> âyetindeki (يُحَدِّثْ) fiilinin bir kıraate göre (يُحَدِّثْ) şeklinde sonu sâkin okunduğunu belirtir. Halbuki âyette fiil-i muzârinin sonunun sâkin kılınmasını gerektiren bir i’râb durumu yoktur. Başka bir deyişle bu fiilin meczum olmasını gerektirecek hiçbir âmil bulunmamaktadır. Ancak tahfiflik olsun diye merfû konumdaki fiil-i muzâri meczûm okunabilir. İşte Zemahşerî, bu kıraatın Arap dili kuralına uygun olduğunu ispat sadedinde İmruülkays’ın şu beytini şâhid gösterir.

فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحَقِّبٍ      إِثْمًا مِّنَ اللَّهِ وَلَا وَاغِيلٍ

“Artık bugün içerim; üstelik ne Allah’a karşı günah işlemiş olarak ne de davetsiz bir misafir olarak”<sup>46</sup>

Bu beyitte (أَشْرَبَ) fiili, merfû konumda olduğu halde meczum okunmuştur. Bunun sebebi ise tıpkı âyetteki fiilde olduğu gibi tahfifliktir.<sup>47</sup> Âyetteki kıraat, şâz olup Hasan Basrî’ye (ö. 110/728) nispet edilmektedir. Zemahşerî’ye göre fiilin sonundaki zammeli okuyuş dile ağır geldiğinden tahfiflik olsun diye sâkin kılınması câiz görülmektedir.<sup>48</sup> Görüldüğü üzere Zemahşerî, sadece mütevatir kıraatlerin nahiv kurallarına uygunluğunu açıklamakla yetinmez, aksine şâz kıraatlerde de bunu ortaya koyma gayretindedir.

### 2.4. Hâl Cümlesinde Zilhâle Râci Zamirin Hazfinin Câiz Olması

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ “Deniz, mürekkep olarak yedi denizle desteklenmiş olduğu halde yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez.”<sup>49</sup> âyetinde bir i’râb vechine göre ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ﴾ diye başlayan kısım, hâl cümlesidir. Âyetin anlamı da bu i’râb vechine göre verilmiştir.

Hâl olan ifadenin aslında müfred olması gerekir. Ancak hâl konumda olan ifade, müfred olmayıp cümle olduğu zaman onun zilhâle bağlanmasını sağlayacak bir râbıt olması gerekir. Bu râbıt, ya zamir ya da vâv-ı hâliyye veya her ikisi de olabilir.<sup>50</sup> Bu

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/498.

<sup>45</sup> Tâhâ 20/113.

<sup>46</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 141.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/90.

<sup>48</sup> Tîbî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 10/249.

<sup>49</sup> Lokmân 31/27.

<sup>50</sup> Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990), 82; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Evzahu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/287.

âyetteki hâl olan cümlede zilhâl olan (ما) lafzına râci bir zamir bulunmamaktadır. Ancak cümle başındaki vâv harfi, râbit görevini yerine getirmektedir. İşte Zemahşerî, sadece vâv harfinin yeterli olup zamirin hazfinin câiz olduğunu belirterek İmruülkays'ın şu şiirini delil gösterir:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا      بِمَنْجَرٍ قَدِيدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِ

“Bazen sabah erken vakitte daha kuşlar yuvalarında iken ava çıkarım.

Benim çevik atımın elinden hiçbir av hayvanı kaçamaz.”<sup>51</sup>

Bu beyitte (وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا) “kuşlar yuvalarında iken” ifadesi, hâl cümlesidir. Bu cümlede sadece vâv-ı hâliyye bulunması yeterli görülmüş, zilhâle râci bir zamir zikredilmemiştir.<sup>52</sup> Zemahşerî, nahiv konusunda kaleme aldığı *el-Mufaşşal*'da hâl cümlesinde râbit olarak zamirin hazfinin câizliği meselesinde de bu şiiri şâhid olarak zikreder.<sup>53</sup>

### 2.5. Tek Bir Nefî Edâtının İki Niteliği Olumsuzlaması

Zemahşerî'nin yer verdiği bir görüşe göre; ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفًا﴾ “İnsanlardan yüzüstlük ederek bir şey istemezler.”<sup>54</sup> âyetindeki nefî edâtı hem fiili olumsuzlamakta hem de hâl konumundaki (إِخْفًا) kelimesini olumsuzlamaktadır. Dolayısıyla tek bir nefî edâtı, iki durumu olumsuzlamaktadır. Buna göre âyetin anlamı, “Onlar ne yüzüstlük yaparlar ne de insanlardan bir şey isterler.” Zemahşerî bu duruma İmruülkays'ın şu beytini şâhid gösterir:

عَلَى لَاجِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ      إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ النَّبَاطِيَّ جَرْجَرًا

“Işıkları aydınlatmayan, yol göstermeyen geniş bir yolda

Yaşlı develerin ağızlarından köpük saçarak bağıracağı zaman”<sup>55</sup>

Bu beyitteki nefî edâtı hem fiili hem de fiilin mef'ûlü bih gayr-i sarihini olumsuzlamaktadır. Buna göre (لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ) cümlesinin anlamı; “Ne ışıklar aydınlık verir ne de onlar, yolu bulabilirler.”<sup>56</sup> şeklindedir.

## 3. Belâgat

### 3.1. Teşbih

Bu başlık altında teşbih sanatının iki özelliği ele alınmıştır. Bunlar, teşbihin tarafları olan hem müşebbeh hem de müşebbeh bihin zikredilmesinin gerekliliği ve

51 İmruülkays, *Dîvân*, 53.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/501.

53 Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 82.

54 Bakara 2/273.

55 İmruülkays, *Dîvân*, 96.

56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/318.

bir müşebbehe ait iki müşebbeh bihin zikrinin mümkün olmasıdır. Zemahşerî, İmruülkays'a ait bir beyti, her iki duruma şâhid olarak zikreder.

Zemahşerî, ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ “Veya gökten yağan sağanak yağmur gibi...”<sup>57</sup> âyeti ve ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ “Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek.”<sup>58</sup> âyetlerinde müşebbehlerin niçin zikredilmediği hususunu ele alırken teşbih ile istiâre arasındaki ayrıma dikkat çeker. O, teşbih sanatında hem müşebbeh hem de müşebbeh bih'in takdiren de olsa mutlaka zikredilmesi gerektiğini ifade eder ve bu konuda İmruülkays'ın şu şiirini şâhid olarak zikreder:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا      لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

“Kartal yuvaya girdiğinde, kuşların yedikleri yaş ve kuru durumdaki kalpleri âdeta hünnap ve kuru hurma gibiydi.”<sup>59</sup>

Bu beyitte müşebbeh, (قُلُوبُ الطَّيْرِ) “kuşların kalpleri” terkibi iken müşebbeh bih ise (الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي) “hünnap ve kuru hurma” kelimeleridir. Müşebbeh ve müşebbeh bih, teşhib sanatının rükünleri/ tarafları olduğu için her ikisinin de cümlede yer alması gerekir. Eğer bu iki rükünden birisi hem lafzan hem de takdiren düşerse bu durumda teşbih sanatı, istiâre adını alır. İşte Zemahşerî bu farka dikkat çekerek söz konusu âyetlerde istiâre sanatı yapıldığını belirtir.<sup>60</sup>

﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ﴾ “Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir.”<sup>61</sup> âyetinde iki teşbih yer almaktadır. Şöyle ki;

Birinci teşbih: Müşebbeh “kâfirler” olup müşebbeh bih ise “kör” ve “sağır” kelimeleridir.

İkinci teşbih: Müşebbeh “müminler” olup müşebbeh bih ise “gören” ve “işiten” kelimeleridir.

Görüldüğü üzere her iki teşbihte bir müşebbeh karşısında iki müşebbeh bih bulunmaktadır. İşte Zemahşerî, bunun Arap belâgatına uygun bir durum olduğunu ortaya koymak üzere İmruülkays'ın yukarıda zikredilen beytini şâhid gösterir. Zira bu beyitte müşebbeh, (قُلُوبُ الطَّيْرِ) “kuşların kalpleri” şeklinde bir adet iken buna mukâbil müşebbeh bih ise (الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي) “hünnap ve kuru hurma” şeklinde iki adettir.<sup>62</sup>

### 3.2. İltifât

İltifât; dinleyeni canlı ve dinç tutmak için kelâmında farklı tarz takip etmek ve bir üslûbdan başka bir üslûba geçmektir. Fâtiha Sûresinin ilk âyetlerinde Allah, gâib

57 Bakara 2/19.

58 Bakara 2/20.

59 İmruülkays, *Dîvân*, 139.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/79-80.

61 Hûd 11/24.

62 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/387.

sîgada zikredilmişken, ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ “Ancak sana kulluk ederiz”<sup>63</sup> âyetinde ise muhatap sîgada zikredilmiştir. Buna göre, Fâtiha sûresinde gâibten muhataba geçiş şeklinde bir iltifât sanatı yapılmıştır.

Zemahşerî'ye göre iltifât sanatının Fâtiha sûresine kattığı anlam şu şekildedir: Fâtiha sûresine hakiki anlamda hamdin Allah'a lââyık olduğu ifade edilerek başlanır. Ardından hamdin niçin Allah'a lââyık olduğunu ortaya koyma sadedinde yüce sıfatlar sıralanır. Böylece yüce Allah, kullar için iyice tanınır ve bilinir bir hale gelmektedir. Bu nedenle ilk başta kullar için az bilinirliği dikkate alınarak yüce Allah, gâib sîgada zikredilmişken sıfatların sıralanmasının ardından iyice malum hale gelmesi sebebiyle muhatap sîgada zikredilmiştir. Böylece artık kullar, yüce Allah'ı tam mânasıyla tanımış ve hamdin niçin ona lââyık olduğunu öğrenmiştir. Bunun sonucu olarak da âyete muhatap olan müminler, hamdin en temel işlevi olan kulluğu yalnızca Allah'a tahsis etmişlerdir.<sup>64</sup>

Zemahşerî, Fâtiha sûresindeki iltifât sanatını ele alırken İmruülkays'ın şu üç beyitte üç iltifât sanatı yaptığını zikreder:

وَلَمْ تَزِفِدِ	نَّظَّأَوَّلَ لِنَاثَمُكَ بِالْأَثَمُكَ
كَلَيْلَةَ ذِي الْعَائِرِ، الْأَزْمِدِ	وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهْ لَيْلَةً
وَحُبْرُتُهُ عَن أَبِي الْأَسْوَدِ	وَدَلِيكَ مِنْ نَبَأِ جَاءِنِي

“Esmud'da geçirdiğin gece ne uzundu!

Dertsiz insan mışıl mışıl uyudu, sen ise uyuyamadın.

O geceledi, gece de onunla birlikte geceledi.

Tıpkı ağırlı gözlerle geceleyen bir uykusuzun gecesi gibi

Bunun sebebi ise bana gelen bir haberdirdi.

Ebu'l-Esved'in ölüm haberi idi.”<sup>65</sup>

Burada İmruülkays, kendisini birinci beyitte (لَيْلِكَ) “senin gecen” ve (وَلَمْ تَزِفِدِ) “sen ise uyumadın” ifadelerinde muhatap zamirle zikretti. İkinci beyitte ise (وَبَاتَ) “geceledi” ve (لَهُ) ifadelerinde gâib zâmirle zikretti. Üçüncü beyitte ise (جَاءِنِي) “bana geldi” ve (وَحُبْرُتُهُ) “o, bana haber verildi” ifadelerinde ise mütekellim zamirle zikretti. Buna göre şiirde muhatap sîgadan gâib sîgaya, gâib sîgadan mütekellim sîgaya geçiş (muhatap-gâib-mütekellim) şeklinde üçlü bir iltifât sanatı vardır.

### Sonuç

Zemahşerî, lügât, nahiv ve belâgate dair birçok farklı konunun istişhâdında İmruülkays'ın şiirlerinden yararlanmıştı. O, kelimelerin anlam tespiti, şâz bile olsa farklı kıraatlerin nahiv kurallarına uygunluğu, âyetlerdeki lafızların kullanımının Arap dilinde mevcut olması, çeşitli i'râb vecihlerinin imkânı, âyetlerdeki çeşitli nahvî yapıların Arap dilinde bulunması, teşbih sanatının farklı versiyonları ve iltifât üslûbu gibi konularda İmruülkays'ın şiirlerini şâhid olarak göstermiştir.

<sup>63</sup> Fâtiha 1/5.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/14.

<sup>65</sup> İmruülkays, *Dîvân*, 87.



İmruülkays'ın şiirlerinin şâhid olarak gösterildiği konular içinde lügavî meselelerinin, diğerlerinden daha fazla yer tuttuğu tespit edilmiştir. Bu durum, âyetlerin tefsirinde lügavî konularının daha fazla öneme sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zemahşerî, müntesibi olduğu Mu'tezile mezhebinin görüşlerini destekleme sadedinde İmruülkays'ın şiirlerinden de yararlanmıştı. Ancak o, bu konuda sadece büyük günah sahibinin ceennemde ebedî kalacağı görüşü konusunda İmruülkays'ın bir beytini delil olarak kullanır. O, bu mesele dışında Mu'tezile mezhebinin görüşlerini teyit açısından İmruülkays'ın şiirlerine müracaat etmemiştir. Sonuç itibarıyla Zemahşerî'nin çoğunlukla dilbilim konularının istidlâl ve istişhâdında İmruülkays'ın şiirlerini öncelediği anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. nşr. Ahmed Hasan Mehdelî ve Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evzâhu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425.
- Müberred, Ebü'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktezab*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Savran, Ahmet. "İmruülkays b. Hucr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imruulkays-b-hucr>
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Oşmân. *Kitâbu Sîbeveyhi*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Baskı., 1988.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru Hicr, 2001.
- Ṭîbî, Ebû Muḥammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdullâh. *Fütûhu'l-ğayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*. 17 Cilt. Dubai: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Ḳâsim Muhammed Ömer. *el-Keşşâf 'an haḳâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1. Basım., 1418.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Ḳâsim Muhammed Ömer. *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-irâb*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 675-690

**DÂVÛD EI-KAYSERÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI BAĞLAMINDA**  
**PANBİOİZM DÜŞÜNCESİ**

**The Thought Of Panbiosmism In The Context Of Dâwûd al-Qaysarî's**  
**Understanding Of Existence**

**İdris TÜRK**

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0002-1945-8906,  
idrist@pau.edu.tr.

**Osman MUTLUEL**

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0001-6325-2780,  
osmanmutluel@gmail.com

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 22.10.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 19.11.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa / Pages:** 675-690

**Atıf / Cite as:** Türk, İdris. Mutluel, Osman. "Dâvûd El-Kaysarî'nin Varlık Anlayışı Bağlamında Panbioizm Düşüncesi" (The Thought Of Panbiosmism In The Context Of Dâwûd al-Qaysarî's Understanding Of Existence). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 675-690. DOI: 10.17859/pauifd.1571840.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 675-690*

## DÂVÛD EI-KAYSERÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI BAĞLAMINDA PANBİOİZM DÜŞÜNCESİ \*

İdris TÜRK\*\*

Osman MUTLUEL\*\*\*

### Öz

Dâvûd el-Kayserî, 1260 yılında Kayseri'de dünyaya gelmiştir. Kayseri'de aklî ve naklî ilimleri öğrendikten sonra Mısır'da tahsiline devam etmiştir. Abdürrezzâk Kâşânî vesilesi ile tasavvufa giren Kayserî, ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'nde müderris/başmüderris olarak görev yapmıştır. Kayserî'nin felsefe, kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere farklı İslâmî ilimlerde eserleri vardır. Bunun dışında o, matematik ve hendese alanlarında da önemli bir bilgi birikimine sahiptir. Kayserî; eserlerinde, tasavvufî pek çok konuyu ele almıştır. Bununla birlikte onun düşünce sisteminin, vahdet-i vücûd anlayışı üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Dâvûd el-Kayserî'nin varlık anlayışına göre tek gerçek varlık olan el-Mevcûd, Allah'tır. Diğer varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi sonucu oluşmuştur. O'nun zatında ve hakikatinde herhangi bir değişim de söz konusu değildir. Yarattığı tüm izâfî varlıkların aynı zamanda Allah'ın bir isim ve sıfatı ile tecelli etmesinden dolayı hepsi Allah'ın birliğinin de birer delilidir. Ancak nesnelere bu birlik Panteizm'deki gibi içkin değil aşkındır. Dâvûd el-Kayserî'ye göre bu anlamda her varlık Allah'ın ilim sıfatı ile yaratılmış bir canlıdır. Bu canlılık her varlıkta farklı şekilde ortaya çıkar ve yaratılma gayesi neyse ona göre bir hayat sürer. Bu makalede öncelikle genel hatlarıyla Dâvud el-Kayserî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve eserlerinden bahsedilmiştir. Daha sonra da onun varlık görüşü özetlenerek bu bağlamda panbioizm anlayışına yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Dâvûd el-Kayserî, varlık, vahdet-i vücûd, panbioizm.

### The Thought Of Panbiosmism In The Context Of Dâvûd al-Qaysarî's Understanding Of Existence

#### Abstract

Dawud al-Qaysarî was born in Kayseri in 1260. After learning the rational and traditional sciences in Kayseri, he continued his education in Egypt. Qaysarî, who entered sufism through Abd al-Razzâk Kashânî, served as a head lecturer at the Iznik Madrasa, the first Ottoman madrasa. Qaysarî has works in various Islamic sciences, especially philosophy, theology and sūfism. Apart from these, he also has a significant knowledge in the fields of mathematics and geometry. Kayserî has dealt with many mystical subjects in his books. However, it is possible to say that his thought system is based on the understanding of the unity of existence (wahdat al-wujut). According to

\* Yazar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0002-1945-8906, idrist@pau.edu.tr.

\*\*\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0001-6325-2780, osmanmutluel@gmail.com

Dawud al-Kaysarî's understanding of existence, the only real being, al-Mawjud, is Allah. Other beings have come into being as a result of the manifestation of Allah's names and attributes. There is no change in His essence and reality. Since all created relative beings are also manifested with a name and attribute of Allah, they are all proofs of the unity of Allah. However, this unity in objects is not inherent as in Pantheism, but transcendent. According to Dawud al-Qaysari, in this sense, every being is a living being created with the knowledge attribute of Allah. This life emerges differently in each being and lives according to the purpose of its creation. In this article, first of all, the life of Dawud al-Qaysari, his mystical views and works are discussed in general terms. Then, his view of existence is summarized and the understanding of panbioism is handled in this context.

**Keywords:** Dâwûd al-Qaysarî, existence, unity of existence, panbioism.

### Structured Abstract

Dâwûd al-Qaysarî was born in Kayseri in 1260. There isn't enough information about his life. However, when we look at his works, it is seen that he developed himself in geometry, mathematics and Islamic sciences. We do not have sufficient information about where and from whom Qaysarî received his education as well. Although some sources state that he received his first education in Karaman, according to most sources, he started his education in Kayseri. On the other hand, it is narrated that he took lessons from Kadı Siraceddin Urmevî before going to Egypt. Dâwûd al-Kaysarî, who learned the basic sciences in Kayseri, received higher education in Egypt. However, it is not clear exactly when he went to Egypt and from whom and what lessons he took there. According to some sources Qaysarî returned to his hometown Kayseri from Egypt. Other sources report that he returned to Konya. It might be more appropriate to interpret this as his returning to Kayseri via Konya. Dâwûd al-Qaysarî stayed in Niksar for a while too. During his time in Niksar, he copied two works by Şhamsuddîn Muhammed b. Sartak b. Çoban, who taught mathematics and geometry at the Niksar Yağıbasan (Nizamiye) Madrasa. Qaysarî entered sûfism thanks to Abdal-Razzâk Kashânî. Qaysarî, who also served as a lecturer/head lecturer at the Iznik Madrasa, the first Ottoman madrasa, was very successful in reconciling and blending theology, sûfism and philosophy. Qaysarî has views on many sufi subjects. However, his system of thought is predominantly based on the concept of unity of existence (vahdet-i vücûd).

In order to understand Dâwûd al-Qaysarî's views on existence best, it is necessary to first understand the concepts that are similar to other philosophers but that he interprets within the framework of his own philosophical thought. Dâwûd al-Qaysarî's idea of existence is based on the understanding of the unity of existence. Accordingly, the only real being, al-Mawjud, is Allah. In this sense, other beings are "relative beings".

All other existing beings have come into being as a result of the manifestation of Allah's names and attributes. In this sense, the Real Being is neither universal nor particular. It is not a unity formed by adding to its essence. There is no change in its essence and reality. Furthermore, the Real Being is not a substance. It isn't just a mental being. At the same time, it exists in the external world on its own. Although it is obvious, it is more hidden than anything else in terms of essence and reality. It has no opposite or similar. He is one, simple, pure goodness, light and truth. He has true knowledge. The creation of relative beings is the result of Allah thinking with His attribute of knowledge and His emergence as a being from the level where the forms of beings called "a'yân-i sâbite" are found.

Since all created relative beings are also manifested with a name and attribute of Allah, they are all also evidence of the unity of Allah. However, this unity in objects is not inherent as in pantheism, but transcendent. According to pantheism, every living being is a part of God. In other words, the universe and God are one and the same. Dâwûd al-

Qaysarî does not make this mistake with the understanding of panbioism that he developed. According to him, in this sense, every being is a living being created with the attribute of knowledge of God. This living being emerges differently in each being and lives a life according to the purpose of its creation. Dâvûd al-Qaysarî also proves this idea with the verses Isra 17/44, Sâd 38/18-19 and Baqarah 2/74.

## GİRİŞ

### 1. DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

#### 1.1. Hayatı

Kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarında önemli bir şahsiyet olan Dâvûd el-Kayseri'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dâvûd el-Kayseri'nin tam adı Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed'dir. Kayseri doğumlu olduğu için isminin sonuna eklenen "el-Kayseri", nisbeti haricinde Anadolulu olduğu için kimi zama "er-Rûmî", Kayseri bölgesi o zamanlar Karamanoğullarının sınırları içerisinde olduğu için de kimi zaman "el-Karamanî" nisbetleri eklenmiştir. Aynı şekilde kendisinin Hanefî mezhebinden olduğunu vurgulamak açısından bazı kaynaklarda "el-Hanefî" nisbetinin eklendiği de olmuştur.<sup>1</sup>

Kaynaklar, hocaları arasında zikredilen Kadı Siraceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) Kayseri'den Konya'ya başkadı olarak atandığı 1273'te Dâvûd el-Kayseri'nin 12-15 yaşları arasında olduğunu bildirirler. Buna göre Kayseri'nin 1260 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Bazı eserlerde onun Karaman'da dünyaya geldiği kaydedilmektedir.<sup>2</sup> Ancak bu bilgi kendi eserlerinde zikrettiği bilgilerle çelişir. Onun Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Füsûsü'l-Hikem*'ine yazdığı şerh başta olmak üzere pek çok eserinde doğum yeri olarak Kayseri zikredilir. Ayrıca yine kendi eserlerinde, asıllarının günümüzde İran bölgesinde, Hemedan ile Rey arasında ve büyük kervan yolu üzerinde bulunan Sâve şehrine ait olduğu belirtilir. Bu durum, ailesinin sonradan Sâve'den Anadolu'ya göçtüklerini gösterir. Zaten o dönemde savaşlar ve geçim kaygısı dolayısıyla nüfus sirkülasyonu çok yoğundur. Özellikle Moğol istilası bütün bir İslâm dünyasını etkilemiş durumdadır. Dâvûd el-Kayseri'nin aile yurdu olan Sâve de 617/1220 yılında Moğollar tarafından işgal edilmiş, yağmalanmış ve tahrip edilmiş, halkının çoğu katledilmiş, içlerinde bölgenin en güzide kütüphanelerinden birinin de bulunduğu pek çok değerli yapı yakılmıştır.<sup>3</sup>

Kayseri'nin ilmî tahsili ile ilgili de yeterli bilgiye sahip değiliz. Bazı kaynaklar onun, ilk tahsiline Karaman'da başladığını belirtse de kaynakların çoğuna göre Kayseri'de başlamıştır. Ne var ki Kayserî, eğitiminde ister Kayseri'de, ister Karaman'da başlasın kimlerden ders okuduğu konusunda henüz bilgi sahibi değildir. Elimizde yalnızca Mısır'a gitmeden önce Sirâceddin Ürmevî'den ders okuduğu bilgisi mevcuttur. Yine de Ürmevî'den Kayseri'de mi yoksa Konya'da mı ders okuduğu hakkında net bir bilgi mevcut değildir. Biyografisinden Urmevî'nin, hayatının herhangi bir döneminde Kayseri'de bulunmadığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle

<sup>1</sup> Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayseri* (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2009), 12.

<sup>2</sup> Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 9//32.

<sup>3</sup> Çağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2006), 2.

Dâvûd el-Kayserî'nin ilim tahsili için Konya'ya gittiği sonucuna varabiliriz. Ancak orada ne kadar kaldığı hususu ise yine net değildir.<sup>4</sup>

Kayseri'de aklî ve naklî ilimleri öğrenen Dâvûd el-Kayserî, dönemin geleneğine uyarak yüksek ilim tahsili için Mısır'a gitmiştir. Ancak Mısır'a tam olarak hangi tarihte gittiği ve orada kimlerden hangi dersleri tahsil ettiği hakkında da yeterli bilgi yoktur. Bununla birlikte Mısır'a genel olarak el-Ezher için gidildiği için onun da bu meşhur medresede tahsil gördüğü söylenebilir.<sup>5</sup> Kaynaklarda, onun Mısır'da birkaç yıl kalıp gecesini gündüzüne katarcasına çalıştığı ve arkadaşları arasında temayüz ettiği nakledilir.<sup>6</sup>

Bazı kaynaklar, Kayserî'nin, Mısır'da geçirdiği başarılı bir tahsil döneminden sonra memleketi Kayseri'ye döndüğünü belirtir. Bazı kaynaklar da onun Konya'ya döndüğünü söylemektedir. Bunu Konya yoluyla Kayseri'ye döndüğü şeklinde anlamak daha uygun olabilir. Çünkü yabancı diyardan dönen birinin kendi memleketine dönüş yaptığını düşünmek daha tabii ve mantıklıdır.<sup>7</sup>

Dâvûd el-Kayserî'nin Mısır'dan döndükten sonra İznik Medresesi'ne müderris olana kadarki hayatı hakkında da net malumata sahip değiliz. Bununla birlikte kaynaklarda onun hayatının bu kısmında Niksar'da bulunduğu bilgisi nakledilmektedir.

Dâvûd el-Kayserî'nin, Niksar Yağlıbasan (Nizamiye) Medresesi'nde matematik ve geometri dersi veren Şemsuddin Muhammed b. Sartak b. Çoban'a ait iki eserin istinsahını yaptığı bilinmektedir. Bu eserlerden birisini hicrî 714-715, diğerini de 728 tarihinde istinsah etmiştir. Bu durum Kayserî'nin, asgarî olarak zikredilen tarihler arasında Niksar'da bulunduğunu gösterir. Ayrıca onun, müellif için "mevlâna ve seyyidûna" diye söz etmesi Niksar'da (Büyük bir ihtimalle Nizâmiyye Medresesi'nde) İbn Sartak'tan ders aldığı gösterir. İstinsah ettiği eser ileri düzeyde bir hendese kitabıdır ve eserdeki şekiller profesyonelce çizilmiştir. Bu durum, Dâvûd el-Kayserî'nin Niksar'a gitmeden önce, matematik-hendese tahsili gördüğünü düşündürebileceği gibi, bu eseri, Niksar'da doğrudan eserin müellifinden okuduğu sonucuna da ulaşılabilir. Dâvûd el-Kayserî takrien 656-660 yılları arasında doğduğuna göre, Niksar'a geldiğinde 50-54 yaşlarında olmalıdır ki; bu da muhtemelen Mısır seyahatinden sonraki bir döneme tekabül eder.<sup>8</sup>

Kayserili Dâvud'un tasavvuf düşüncesinin oluşmasında, aldığı matematik eğitiminin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Zira hocası İbn Sartak'ın eserlerinde dikkat çeken en önemli husus bazı geometrik şekillerin ve özellikle elips, parabol ve hiperbol gibi koniklerin tasavvufi yorumunu vermiş olmasıdır. Bu önemli nokta İbn Sartak'ın sûfi olduğunu gösterdiği gibi Kayserî'nin tasavvufi gelişmesinde İbn Sartak'ın bu eserinin ne kıymette olduğunun araştırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Kayserî'nin vahdet ve kesret anlayışını temellendirirken ortaya

<sup>4</sup> Ahmet Özalp, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd El-Kayserî'de İnsan Kavrayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014), 40.

<sup>5</sup> Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 15.

<sup>6</sup> Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi), 1/84

<sup>7</sup> Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 15.

<sup>8</sup> Ahmet Özalp, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd El-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*, 41.

koyduğu matematik zemin ise *Esâsu'l-važdâniyye ve menba'ul-ferdâniyye* adlı eserinde müşahede edilebilir.<sup>9</sup>

Dâvûd el-Kayserî'nin hayatında Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 736/1335) önemli bir yeri vardır. Niksar'dan sonra Dâvûd el-Kayserî'nin atalarının göç ettiği Sâva şehrine gitmiş olduğunu tahmin ediyoruz. Sâva'da da ikamet ettiği muhtemel olan Abdürrezzâk Kâşânî ile de burada tanışmış olmalıdır. Kendisinin de beyan ettiği üzere Kayserî, tasavvuf yoluna Kâşânî vesilesi ile girmiştir. Kayserî'nin ne zaman Sâva'ya gittiği, orada ne kadar kaldığı ve ne zaman Anadolu'ya döndüğü bilinmemektedir. Ancak Kayserî'nin kâleme aldığı *Matla* adlı *Fusûs* şerhinden hareketle vahdet-i vücûd anlayışına vukûfiyetine baktığımızda orada en az üç-dört yıl kaldığını söylemek mümkündür.<sup>10</sup>

Onu derinden etkileyen hocası/mürşidi Kâşânî, İran'ın Kâşân kentinde doğdu, başta doğduğu kent olmak üzere Sâve, Şiraz ve Bağdat'ta özellikle Sühreverdi şeyhlerinin sohbetlerinde bulundu. Sühreverdiyye silsilesine mensup olmakla birlikte İbn Arabî'nin düşüncesine meyleden Kâşânî, bu düşüncenin İran'da yerleşmesinde ve yayılmasında önemli bir çaba harcadı. Dâvûd el-Kayserî'nin, eserlerinde onun hakkında sıkça tekrar ettiği "kemal sahibi, kemale erıştiren, asrının biricik dehası ve ariflerin övünç kaynağı" gibi ifadelerle övmesi, üzerindeki tesirinin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca onun hizmetinde bulunduğu süre zarfında birçok feyz ve berekete nail olduğunu belirtir. Huzurunda Kâşânî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserini kendisine okuduğunu belirtmesi hem uzun süre yanında kaldığını hem de ondan çokça yararlandığını göstermesi açısından önemlidir.<sup>11</sup>

Dâvûd el-Kayserî, İran'da bir dönem kaldıktan sonra, tekrar Anadolu'ya dönmüştür. Orhan Gazi'nin 1336-1337'de inşa ettiği ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'ne müderris/başmüderris olarak tayin edildiğine göre Dâvûd el-Kayserî'nin bu tarihten önce Anadolu'ya dönmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Orhan Gazi, ona önce Kadılık ve Kadı Askerlik görevini teklif etmiş ancak, Kayserî bu teklifi kabul etmemiştir. Daha sonra ilen Osmanlıların ilk medresesi olan İznik Medresesi'ne günlük 30 akçe maaşla, medresenin ilk müderrisi ve idarecisi olarak atanmıştır.

Vefatına kadar on beş yıla yakın bir süre bu görevde kalan Dâvûd el-Kayserî bir yandan talebe yetiştirirken bir yandan da eserlerini telif etti. Onun İznik Medresesi'nde hangi dersleri okuttuğu tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra felsefe ve mantık gibi akli ilimler okuttuğunu söylemek mümkündür. Kayserî, kaynaklarda Şeyh Edebali, Yunus Emre, Geyikli Baba ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin çağdaşı olarak zikredilir. Kaynakların çoğunda 751 'de (1350) İznik'te vefat ettiği bildirilirse de kendisinden bahseden bazı eserlerde 745 (1344) ve 1335 gibi farklı tarihler de verilmiştir. Mezarının İznik'te Çandarlı Halil

<sup>9</sup> Recep Aydın, *Davud-i Kayseri'de Kâmil İnsan Anlayışı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2008), 12

<sup>10</sup> Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd el-Kayserî'nin Kısaca Hayatı", *Tahkîku mâ'il-hayat ve keşfu esrârî'z-zulûmât-Risâle fî ma'rîfeti muhabbeti'l-hakîkiyye*, mlf. Dâvûd el-Kayserî (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2018), 14-15.

<sup>11</sup> Çağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", 5.

Paşa Camii'nin karşısında bugün Çınardibi denilen yerde olduğu rivâyet edilir. Kayserî'nin vefatından sonra yerine, öğrencisi Taceddin Geredevi tayin edilmiştir.<sup>12</sup>

Dâvûd el-Kayserî, özelde Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminin genelde ise Türk düşünce tarihinin en önemli isimlerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Genel olarak vahdet-i vücûd anlayışına bağlı bir sûfî olarak görülse de o aynı zamanda düşünceleriyle önemli bir filozoftur. Dolayısıyla onu bir sûfî-fiozof olarak nitelendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.<sup>13</sup>

Telif ettiği eserler dikkate alındığında, üstadı Kâşânî'nin onun üzerindeki etkisinin sadece düşünce itibariyle değil, aynı zamanda eserlerindeki konu, içerik ve amaç bakımından da olduğu görülür. Özellikle Muhyiddîn İbn Arabî ile zirveye ulaşan kelimeler, tasavvuf ve felsefe birikimini uzlaştırma ve harmanlama geleneği, hocasında olduğu gibi kendisinde de öne çıkmaktadır. Zaten bu, o dönemde yaygın olarak görülen bir anlayıştır. Örneğin, dönemin tahkîk ehli suffilerinden ve Kayserî'nin de doğduğu yer olan Kayseri'ye uğramış olan Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256), tefsirinin giriş kısmında bu eserin şariat, tarikat ve hakikat boyutlarını içermesini amaçladığını vurgular. Onun bu ifadesini, mütekellim ve fakihlerin yöntemi olan zâhir ile tarikat erbabının mesleği sayılan batını birleştirerek/mezcederek sunmak gayreti olarak tanımlayabiliriz.<sup>14</sup>

Kayseri, tasavvufî pek çok konuda görüş beyan etmiştir. Bununla birlikte onun düşünce sisteminin vahdet-i vücûd anlayışı üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Bu anlayışa göre vücûd her türden gerçekliktir, oluş ve tezahür ise onun arazlarıdır. Vücûdun, zihnî, haricî, küllî ve cüz'î pek çok görünümü ve mertebesi olsa da mutlak vücûd her mertebede kendini açan mevcûdun özü ve gerçeği olan Hakk' tır. Bu sebeple her şeyde Hakk zahir olmakta ve görünmektedir. O, hüviyeti ve hakikati ile her şeyle birliktedir. Her varlık O'nunla var olsa da O her şeyden başkadır. O'nsuz ne akılda ne de dış dünyada bir şey gerçekleşir. O, bizatihi her şeyi kuşatmış olduğundan, eşyanın var olması ve varlıkta kalması da O'nunladır. Zira eğer varlık olmamış olsaydı ne zihinde ne de dış dünyada bir şey var olurdu. Kısaca, şeyleri varlıkta tutan O'dur. Dahası o onların özvarlığı ya da hakikatidir (ayn).<sup>15</sup>

Kayserî'nin sisteminde ilahî isimlerin de özel bir yeri vardır. Bu ilmî sûretler, özel bir belirlenim (*taayyün*) ve belirli bir nispetle tecellî eden zatın aynı olmaları bakımından a'yân-ı sabite diye de isimlenir. A'yân-ı sabite bir yönden isimlerin sûretleri diğer yönden ise somut varlıkları (*a'yân*) gerçekliğidir. Aynlar ilkinde ruhların bedenleri iken ikincide bedenlerin ruhlarıdır. İlahî isimler zâtî muhabbet aracılığıyla, zuhûrunu ve kemâlini O'ndan başkasının bilmediği gayb anahtarlarını talep ederek ilahî zâttan taşarlar (*feyz*). İlahî feyzin ilkiyle (*feyz-i akdes*) a'yân-ı sabite ve bunların temel istidatları, ikincisiyle de (*feyz-i mukaddes*) bunların dışarıdaki gerekenleri (levazım) ve uzantıları meydana gelir.

<sup>12</sup> Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî", 33.

<sup>13</sup> Ferdi Kaya, *Empedokles ve Davud el-Kayserî'nin Düşüncesinde Sevginin (Aşkın) Yeri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16.

<sup>14</sup> Çağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", 9-10.

<sup>15</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Fusûsu'l-hikem'e Giriş (Mukaddimât)*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 13-15; Osman Demir, "Davûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacit Arı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 432.



Duyular ile idrak edilen nesnel varlıklar (*a'yân*) ise hariçteki varlıklarının imkânı bakımından, mümkün ve mümtenî aynlar diye taksim edilir. Bunlardan mümtenî olanlar ise kendi içlerinde aklî varsayıma dayananlar ve aklî varsayıma dayanmayanlar diye ikiye ayrılır. Akli varsayıma dayananlar, bir yerde iki zıddın birleşmesi ya da Allah'ın şerikinin olması gibi aklın bazı kuruntularla birlikte ortaya attığı iddialardır. Aklî varsayıma dayanmayanlar ise esasen değişmeyen ve bilgide mevcut olan Hakk'ın zatından ayrılmayan durumlardır. Bu mümtenî aynlar zâhirin zıddı olmaları açısından bâtına özgü gaybî isimlerin sûretleridir.<sup>16</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi Dâvûd el-Kayserî, farklı ilmî sahalarda kendini yetiştirmiş ve eserler vermiş bir şahsiyettir. Özetle belirtmek gerekirse, Kayserî üzerinde Anadolu, Mısır ve İran üçgeninin etkisi açıkça görülür. Bu tesir, onun önce mizacına sonra zihnine sonra da kâlemine yansımıştır. Biz günümüzde ancak kâlemindeki yansımayı görüyoruz. Eserlerine bakıldığında zikredilen üçgen içerisinde elde edilmiş kelimeler, tasavvuf ve felsefe birikimini görmek mümkündür. Örneğin bir eserinde kelimelerin ilminin kadîm konusu olan Kur'ân'ın mahiyetini yani mahluk olup-olmadığını tartışırken başka bir eserinde 'mâü'l-hayat', 'ilm-i ledün' ve Hızır arasındaki irtibatı vurgular; insan-peygamber-ilahî irtibat üçgenini aklın kavrayabileceği, duyguların tatmin olabileceği ve kalbin kanaat getireceği bir açıklıkta ele alır. Öte yandan *Füsûs* şerhinin mukaddimesinde ortaya koyduğu 'varlık' mülâhazaları onun felsefî meselelere hâkim olduğunun delilidir.<sup>17</sup>

## 1.2. Eserleri

Kayserî'nin eserlerini özgün eserler ve şerhler olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür.

### 1.2.1. Özgün Eserleri

#### ***Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb***

Eserin konusu, adından da anlaşılacağı gibi, Allah'ın "kelâm" sıfatı ile ilgilidir. Müellif bu konuda var olan ihtilâfları ele aldıktan sonra, konu hakkındaki fikirlerini dile getirmektedir. Eser iki bölümden müteşekkildir.

#### ***Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman***

Müellif bu eserinde, düşünürlerin, mahiyeti konusunda ihtilâfa düştükleri 'zaman' mefhumunu incelemektedir. Eserde öncelikle filozofların zaman hususundaki farklı görüşleri ele alınmaktadır. Daha sonra da bu görüşler tenkit edilerek zamanın "vücûdun bekâsı ve devamının mikdârı" olduğu belirtilerek, özgün bir zaman tarifine ulaşılmaktadır.

#### ***Tahkîku Mai'l-Hayât ve Keşfu Esrâri'z-Zulumât***

Dâvûd el-Kayserî bu eserinde Hızır'ın nebî veya velî olduğu konusundaki ihtilâfları ele almaktadır. Öte yandan müellif eserde, aydınlık, karanlık ve karanlığın mertebelerini incelemekte, hakikî ilimin, mecazî anlamda hayat suyu olduğunu vurgulamakta ve Hızır'ın ilahî emirle nebî olduğu ama bu nübüvvetinin şer'î bir nübüvvet olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

#### ***Esâsu'l-Vahdaniyye ve Mebne'u'l-Feredâniyye***

<sup>16</sup> Osman Demir, "Davûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman", 434.

<sup>17</sup> Cağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", 10.

Eserde Allah'ın tekliği ve birliği konusu etrafında kelâm, felsefe ve tasavvufun önemli konularından birisi olan birlik-çokluk meselesi tartışılmaktadır.<sup>18</sup>

### 1.2.2. Şerh Eserleri

#### ***Matla'u Husûsi'l-Kelim fî Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem***

Bu eser iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısım 12 bölümden oluşmaktadır. Müellif eserin bu kısmına "el-Mukaddimat" adını vermiştir. İkinci kısımda ise, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine şerh yapılmıştır.

#### ***Şerhu'l-Kasîdeti't-Tâ'iyye***

Mısırlı sufi ve Şair İbn Fârız'ın "Nazmu's-Sülûk" ve "el-Tâ'iyyetü'l-Kübrâ" olarak da adlandırılan ünlü kasidesine, Dâvûd el-Kayserî'nin yapmış olduğu bir şerhtir.

#### ***Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye***

Bu eser yine İbnü'l-Fârız'ın başka ünlü bir kasidesi olan "el-Mîmiyye" üzerine yazılan bir şerhtir. "Nazmu'd-Durr" veya "el-Hamriyye" olarak da bilinen Mîmiyye, ilahî aşktan bahseden bir kasidedir.

#### ***Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye***

Hacim bakımından Kayserî'nin en küçük eseridir. Abdurazzâk el-Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı tefsirinin girişinde Besmele konusundaki yorumları, özellikle de onun kullandığı "es-Sûretün'n-Nev'iyeti'l-İnsâniyye" kavramı üzerine yaptığı açıklamalarıdır.<sup>19</sup>

## 2. VARLIK ANLAYIŞI

Dâvûd el-Kayserî'nin varlık hakkındaki görüşlerini daha iyi kavrayabilmek için önce diğer filozoflarla benzerlik gösteren ancak kendi felsefî düşüncesi çerçevesinde anlamlandırdığı kavramaları bilmek gerekir. O, genel anlamda İbn Arabî'den<sup>20</sup> etkilenmiş olmasından dolayı düşünce yapısını vahdet-i vücûd anlayışı üzerine kurmuştur. Buna karşın e—hem felsefenin hem tasavvuf ilminin kullandığı bazı kavramlara kendine has anlamlar yüklemiştir. Kayserî, Allah için "Vücûd", "el-Vücûdu'l-Hakikî", "el-Vücûdu'l-mutlak", "el-Vâcibu'l-vücûd", "el-Vücûdu'l-İlâhî" ve "el-Hakk" gibi kavramları kullanır. Çünkü ona göre tek ve gerçek varlık sadece Allah'tır. Bu anlamda diğer varlıklar "izâfî varlık"tır.

Dâvûd el-Kayserî'nin yeniden anlamlandırdığı kavramlar arasında Hz. Muhammed'in küllî ruhu ifade etmesi bağlamında "ilk akıl" kavramı, Allah'ın ilmindeki sabit özler ve onların suretlerini ifade etmesi bağlamında "heyûlâ veya küllî

<sup>18</sup> Ahmet Özalp, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd El-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*, 43-46.

<sup>19</sup> Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayserî*, 22-27.

<sup>20</sup> İbn Arabî'nin varlık hakkındaki görüşleri için bk: William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vüvûd Üzerine Yazılar*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları6. Baskı, 2016); Yasin Bostan, *İbn Sina ve İbnü'l-Arabî'de Tanrı Kavramı*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023); Ekrem Demirli, "İbnü'l Arabî ve Talipçilerinin Tanrı Anlayışı:Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19 (2008), 25-44.

heyûlâ” kavramı, İlâhî zât ve mutlak varlık anlamında “Hakikatü'l-Hakaik” gibi terimleri sıralamak mümkündür.

Genel anlamda o, “vahdet-i vücûd” anlayışını insanın büyük âlem oluşu ile özdeşleştirerek anlatır. Ona göre insan büyük âlem olduğu için âlemde bulunan bütün hakikatleri kendinde barındırır. Ancak bu hakikatler ile insan arasına giren şey, insanın unursal varoluşudur. Bundan dolayı insan bu perdelerin ortadan kalkması oranında hakikate muttali olur. Kayserî'ye göre bu durumun sebebi insanın bütün âlemlerde halife oluşu ve tasarruf sahibi olduğudur. O, bu durumu şöyle anlatır:

*“Bu sözün ve daha önce söylenenlerin hakikati, Allah'ın etkinlik (ef'aliyye) hakikati kendisinde tezahür eden kimseye tecelli eder. Şühûd mertebelerinde kendisine varlığın birliği (vahdetü'l-vücûd) tezahür eder. Allah'ın ilmi, Zât'ının ayıdır; bildikleri de böyledir. Farklılık, sadece O'nun muayyen tecellileriyledir. Allah hakikatleri en iyi bilendir.”<sup>21</sup>*

Bayraktar'ın da ifade ettiği gibi Dâvûd el-Kayserî'de vahdet-i vücûd, kemal derecesine ulaşmış insanların şühûd mertebesinde kendi varlığının birliğini idrak etmesinden ibarettir.<sup>22</sup>

Dâvûd el-Kayserî, varlık kavramını sadece Allah'ın varlığı olarak ifade eder. Diğer haricî ve zihnî varlıkların varlığını gerçek anlamda varlık kabul etmez. O, bu durumu “Varlık olarak varlığın, harici ve zihni varlıktan başka olduğunu bilesin. Oysa onlardan her birisi, onun türlerinden bir türdür. Varlık olarak varlık, Kendisi'dir” ifadesi ile açıklar.<sup>23</sup>

Yine ona göre Gerçek Varlık'ın, izafî varlıklardan ayrılan sadece kendine has özellikleri olmalıdır. Çünkü gerçek varlık, ne küllî (tümel) ve cüz'î (tikel), ne genel ve özel ne de zatına fazlalık olarak gelen birlik ile tekdir ve çoktur. O, Kayserî'ye göre “dereceleri yükselten arşın sahibi”<sup>24</sup> âyetinde işaret edilen mertebeleri ve makamları nedeniyle yukarıda sayılan şeyler kendisine gereklidir. Ancak bunlar sebebiyle gerçek varlığın hakikatinde bir değişiklikten söz edilemez.<sup>25</sup>

Diğer taraftan olumsuzlama yöntemi ile varlığı ele aldığı anda varlık, cevher değildir. Ona göre cevher mâhiyette değil, haricte var olmalıdır. Bu açıdan ona göre varlık eğer cevher olsaydı, zâid varlığa ve levazımlarına ihtiyacı olan belirlenmiş cevherler gibi olurdu. Aynı şekilde varlık, araz da değildir. Çünkü araz, konuda veya mahiyette var olandan ibarettir. Varlık araz olsaydı konuda olurdu. Bu açıdan varlık, kendisine zâid varlığı olan da değildir. Çünkü O, zatıyla ve kendisiyle var olmalıdır.<sup>26</sup>

Varlık itibarî bir şey değildir. O, varlık olma bakımından Bir'dir. Bundan dolayı O'nun karşıtı olarak başka bir varlığın var olması imkansızdır. Hatta iki zıt ile iki benzer kendi başına değil ancak O'nu var etmesiyle var olabilir.<sup>27</sup> Bu açıdan varlığın benzeri ve zıddı yoktur. Dâvûd el-Kayserî'ye göre zıtlık ve benzerlik birbirlerine muhalif iki mevcut varlık demektir. Bundan dolayı hakiki varlıklar, zıtlarının var

<sup>21</sup> Davud el-Kayseri, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)*, Çev. M. Bayraktar, (İstanbul; İFAV Yayınları, 2012), 143.

<sup>22</sup> Mehmet Bayraktar, *Davud el-Kayseri*, 66.

<sup>23</sup> Davud el- Kayseri, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)*, 93.

<sup>24</sup> Mümin, /15.

<sup>25</sup> Davud el-Kayseri, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)*, 93.

<sup>26</sup> Davud el-Kayseri, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)*, 93.

<sup>27</sup> Davud el-Kayseri, *Mukaddemat*, 27-28

olmasına ve kendileri olmaksızın benzerlerinin gerçekleşmesine muhalefet ederler.<sup>28</sup> Kayserî bu açıklamasına, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>29</sup> âyetini delil gösterir.

Varlık, basitliğinden dolayı aslen, somut olarak (hârîcen) ve aklen bölünme ve parçalanma kabul etmez. Varlık, bölünme kabul etmediği için O’nun cinsi ve faslı yoktur; ayrıca tanımı da yapılamaz. Zatında herhangi bir niteliksel artma ve eksilme söz konusu olamaz. Zatında şiddet ve zaaf, artma ve eksilme kabul etmez.<sup>30</sup>

*“Vücûd, salt iyiliktir. İyi olan her şey O’ndan ve O’nunladır. Vücûd’un varlığı bizâtihî ve lizâtihîdir. Zira vücûd, gerçekleşmesinde zatından başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O, kendi zatıyla var olan bir kayyûm ve başkasını da varlıkta tutandır. Vücûd için başlangıç yoktur; eğer olsaydı, mümkün olmuş olacağı için kendisini var edecek bir illete muhtaç olurdu. Onun için, nihâyeti de yoktur; eğer olsaydı, yokluğa maruz kalır, neticede kendi zıddıyla nitelenmiş olur veya ona dönüşmesi gerekirdi. O halde O, ezeli ve ebedidir.”<sup>31</sup>*

Varlık, salt nurdur. Çünkü O tamamıyla zahir olup diğer gayb âlemi, ruhlar âlemi ve cisimler gibi izafî varlıkların ortaya çıkmasına da sebeptir. Her şey O’nunla idrak edilir. O’nun hakikati sadece kendisine malumdur. Kendisi haricinde hiçbir varlık O’nun hakikatini bilemez. Çünkü kendi haricinde var olan izafî varlıkların tümü O’nun var etmesi ile varlık sahnesine çıkmış ve gerçeklik kazanmışlardır.<sup>32</sup>

Aynı şekilde O, vâcibü’l-vücûd yani varlığı zorunlu olandır. O, bizâtihî sabit ancak diğer varlıkları tutan, ilâhî isimlerle sıfatlanmış, Rabbânî niteliklerle nitelenmiş, kendisine Peygamber ve velîlerin diliyle dua edilen, yarattığı izafî varlıklara Zâtına giden yolu gösteren, gönderdiği peygamberler aracılığı ile ulûhiyet mertebesine çağırandır. O, hüviyetiyle, her şeyle birlikte olduğunu; hakikatiyle de her canlı ile birlikte olduğunu peygamberlerin diliyle bildirmişdir. Dâvûd el-Kayserî, bu düşüncesine delil olarak “O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır”<sup>33</sup> âyetini gösterir. Diğer taraftan eşyanın aynî varlığı olması, zihnî ve dış dünyada isim ve sıfat örtüleri içinde zuhûr etmesi sebebiyledir. Eşyadan başka bir şey olması ise Zâtı yönüyle gizlenmesi, sıfatları açısından noksanlığı ve kusur sayılan şeylerden yüce olması, sınırlama ve belirlemeden münezzehe olması, sonradan olma ve yaratılma niteliklerinden mukaddes olması iledir. Eşyayı yaratması ve onlarda gizli kalması onları yani eşyayı açığa çıkarmaktadır; onları yani eşyayı yok etmesi ise vahdaniyetiyle zuhur etmesidir. Kayserî, “O’nun vechi hariç her şey yok olmaktadır”<sup>34</sup> âyetini bu meyanda delil olarak sunar.<sup>35</sup>

Dâvûd el-Kayserî, hakiki varlık dışında var olma açısından Allah’tan başka var olan nesnelere tümünü mecazî veya izafî varlık olarak kabul eder. Çünkü onların varlıkları gerçek değildir. Onları var eden, Mutlak Varlık olarak Allah’tır. Diğer taraftan izafî varlıklar Hakk’ın gölgeleridir. Çünkü ona göre izafî varlık, Allah’ın isimleri,

<sup>28</sup> Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 27.

<sup>29</sup> Şûrâ 42/11

<sup>30</sup> Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 28.

<sup>31</sup> Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 28.

<sup>32</sup> Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 29.

<sup>33</sup> Hadid 57/3.

<sup>34</sup> Kasas 28/88

<sup>35</sup> Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, 30.

sıfatları ve fiillerinin tecellisi ile var olmuştur. Ayrıca izafî varlıklar, Hakikî Varlık'ın aksine, kategorilerle nitelenirler.

Dâvûd el-Kayserî, Hakiki, Vâcibü'l-vücûd olan varlık ile var olan diğer varlıkları ayırır. İzafî varlıklar, Allah'ın isimlerinin tecellisi sonucu oluştuğu için, var olma hiyerarşisi Allah'ın isimlerinin işlevi ve içeriğine göre mertebeler halinde tecelli eder. Kayserî bu oluşum mertebelerini şöyle sıralar:

1. Allah, kendisiyle hiçbir şeyin olmaması koşulu ile düşünüldüğünde, bu mertebeye "Ehadiyet Mertebesi" denir.

2. Allah ilim sıfatı ile düşündüğünde, ilminde düşündüğünün suretleri hâsıl olur ki, bu mertebeye "el-a'yânü's-sâbite" veya sabit varlıklar mertebesi denir. Bu mertebeye aynı zamanda "el-mertebetü'l-ilâhiyye" (ilahlık mertebesi), "el-mertebetü'l-vâhidiyye" (birlik mertebesi) de denir.

3. El-a'yânü's-sâbite'de bulunan suretlerin dış dünyaya geçişi veya var olması, akıcı hüviyet ilkesiyledir. İzafî varlıkların dış dünyada var olmasına neden olan mertebeye "el-mertebetü'l-rubûbiyye" (Rabblik Mertebesi) denir. Bu mertebede var edilen her izafî varlık, Allah'ın hangi ismi gereği var edilmişse o mertebeye ile anılır. Bu mertebenin en son var edilen izafî varlığı insandır.

Dâvûd el-Kayserî'nin varlık oluşumunu, bu mertebeler çerçevesinde 8 aşamalı olarak şöyle sıralamak mümkündür: Aklî suretler, nefsî suretler, mücerret akıllar ve nefislerin sureti, tabiatlaşmış suretler ve küllî heyûlâ suretler, arş ve kürsînin suretleri, cisimsel unsurların suretleri, mürekkep suretler (maden, bitki ve hayvanlar) ve insan.

Kayserî, bu sekiz varlık türünü, kendi yapısalıkları açısından, akılsal veya nefisler gibi maddî yönü olmayan ceberût ve melekût âleminde bulunan soyut varlıklar, dış dünyada maddî varlıkları olan somut varlıklar ve şahadet âlemindeki misâlî varlık olarak üç sınıfta ele alır.

Sonuç olarak Dâvûd el-Kayserî'nin varlık anlayışının temelini, el-Mevcûd olarak isimlendirdiği Allah oluşturur. Yani hakiki ve gerçek varlık Allah'tır. Kayserî, Allah haricindeki sekiz aşamalı olarak var edilen varlıkları, mecazen varlık kabul ederek "izafî varlık" olarak isimlendirir. Ayrıca izafî varlıklar aynı zamanda Hakk'ın gölgeleri, Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinin tecellisidir.

### 3. PANBİOİZM DÜŞÜNCESİ<sup>36</sup>

Türkçeye "tümcanlılık" olarak tanımlanan panbioizm, kâinattaki her şeyin - Dâvûd el-Kayserî'nin terimi ile- Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinin tecellisi ile var olan izafî varlıkların tümünü içine alacak şekilde, canlı olduğunu savunan görüştür. Bu görüşün ana özelliği, varlıklar arasında canlı veya cansız ayrımını ortadan kaldırmasıdır. Bu ayrım genel anlamda kabul görse de aslında Kur'ân-ı Kerim'de

<sup>36</sup> Panbioizm kelimesi ile ilgili ilk bakışta eş anlamlı gibi gelebilen kavramlardan, bilincin tüm varlık skalasında belli biçim ve derecelerde bulunduğu iddiasında bulunan **Panpsişizm**; bir bütün olarak tabiatın yanında ayrıca her varlığın bağımsız olarak maddî varlığının ötesinde bir de ruha sahip olduğunu kabul eden görüş olan **Animizim**; maddeyi canlı sayan öğretilerin genel adı olan ve maddenin canlı olduğunu kabul eden ve Sokrates öncesi Milet Okulu'na kadar derin köklere sahip **Hilozoizm** gibi kavramlardan söz edilir. Ancak bu kavramların, genel anlamları içinde Panbioizm ile tıpa tıpa benzerliği söz konusu değildir.

bulunan bazı âyetler bu görüşü desteklemekte ve varlıklar panbioizm düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Dâvûd el-Kayserî'nin de delil olarak ifade ettiği bu âyetler şunlardır:

*“Yedi gök, yer ve bunlar içinde bulunan herkes Allah'ı tesbih eder. O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. Şüphesiz ki O, ceza vermekte hiç acele etmeyen ve çok bağışlayandır.”*<sup>37</sup>

*“Biz, dağları Dâvûd'un emrine verdik de akşam sabah onunla Allah'ın sınırsız kudret ve yüceliğini tesbih ederlerdi. Etrafında toplanan kuşları da. Hepsini birden tesbih, dua ve yakarışlarla Allah'a yönelir, O'nun iradesine boyun eğlerlerdi.”*<sup>38</sup>

*“Taşlardan öylesi de var ki, Allah korkusundan yuvarlanır, düşer.”*<sup>39</sup>

Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, yaratılan tüm varlıkların kendilerine mahsus bir tür canlılık verilmiştir. Ancak bu canlılık insan veya hayvandaki gibi tüm duyu organları ile algılanan bir canlılık değildir. Her türün kendine has bir canlılığından söz etmek mümkündür. Zaten âyette ifade edilen “... fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız”<sup>40</sup> kısıtlaması, bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir. Nitekim İmam Mâturîdî, âyetin yorumunda Allah'ın eşyanın bir vasfı olarak tesbih ve tenzih etme vasfı koyduğunu belirterek, insanların bunu anlama özelliği olmadığını belirtir. Ancak eşyanın da kendi yaptıklarının tesbih ve tenzih olduğunun farkında olmadıklarını, aynı şekilde insanların da eşyanın yaptığı bu tesbih ve tenzih anlayamadığını belirtir.<sup>41</sup> Mâturîdî'nin bu görüşü, günümüzde bilimsel alanda yapılan araştırmalara yakındır. Çünkü günümüzde bitkilerin birbirleri ile kökler vasıtası ile haberleştikleri, tehlikeli durumlarda birbirlerine haber verdikleri, kendi varlığını tehdit eden bir virüs veya bakteri ile karşılaştığında çeşitli konularla diğer aynı cins bitkilere haber vererek onların kendilerini korumaları için önlem almalarını sağlayan bir haberleşme sistemi olduğu konusunda araştırmalar yayınlanmaktadır.<sup>42</sup>

Dâvûd el-Kayserî'nin bu görüşü, İslâm dünyasında daha çok mutasavvıflar arasında yaygın olarak görülmektedir. Ancak ilk İslâm filozofu olarak tanınan el-Kindî (öl. 866?),<sup>43</sup> feleklerin nefsi olduğundan bahseder ve yeryüzünde oluş ve bozuluşun feleklerin hareketleri sonucu oluştuğunu savunurken Dâvûd el-Kayserî'nin ifade ettiği anlamda sadece felekler alanında bir canlılıktan söz etmiş olur.<sup>44</sup> Diğer taraftan Kindî, ağaçların Allah'a secde etmesi ile ilgili âyeti<sup>45</sup> yorumlarken, onların secdesinin

<sup>37</sup> İsra 17/44.

<sup>38</sup> Sâd 38/18-19.

<sup>39</sup> Bakara 2/74

<sup>40</sup> İsrâ 17/44

<sup>41</sup> İmam Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, ter. Y. V. Yavuz, ed. Y. Ş. Yavuz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019), 8/314-315.

<sup>42</sup> [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/05/130510\\_bitki\\_iletisim](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/05/130510_bitki_iletisim) Erişim: 21/10/2024; <https://www.bilimup.com/bitkiler-de-konusur> Erişim: 22/10/2024; <https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=kzD5XzQfIIeeZAY6Gc1AIot?dergiKodu=4&cilt=46&sayi=788&sayfa=32&yaziid=33858>. Erişim:22/10/2024.

<sup>43</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 652-671.

<sup>44</sup> Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, ter. Mahmut Kaya, (İstanbul: İz yayıncılık, 1994), 116-119.

<sup>45</sup> Rahman 55/6.

insanların secdesi gibi olmadığını, hangi amaç için yaratılmışsa o amaç doğrultusunda varlığını sürdürmesi olduğunu ifade eder.<sup>46</sup>

Bu anlamda örneğin Mevlânâ, aklına dayanarak dünyadaki eşyalar hakkında hüküm veren ve onları cansız varlık olarak gören kimseleri şu mısralar ile tenkit ederek, eşyadaki canlılığı fark edebilmek için sadece akla değil aynı zamanda temiz bir gönle de sahip olmak gerektiğini anlatır:

*“Felsefeci aklınca düşüncelere dalar, fikirler yürütür, zanlara kapılır da cansız sandığı varlıkların dile gelmelerine, konuşmalarına inanmaz. Ona de ki: “Sen git de başını duvara vur. Suyun sözünü, toprağın sözünü, balçığın sözünü ancak gönül ehli duyar, anlar; sen anlayamazsın. Hannâne (inleyen) Direği'nin iniltisini inkâr eden felsefeci, velilerin duygularına yabancıdır.”<sup>47</sup>*

Dâvûd el-Kayserî'nin tümcanlılık görüşü, vahdet-i vücûd anlayışından kaynaklıdır. Çünkü ona göre Gerçek Varlık, Allah'tır. Diğer taraftan, insan zihninin ve dilin ifade ettiği kategorilerle nitelendirilemez. Bunun aksine Allah haricinde var olan izafî varlıklar (kevn, âlem, ilmî, itibarî, lafzî, zihni ve haricî, mevcudat gibi) olarak isimlendirilir. Bu varlıkların var olabilmesi, Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinin tecellîsiyle mümkündür. Bu açıdan bakıldığında insan zihninin ve dilin ifade ettiği kategorilerle nitelendirilebilen tüm izafî varlıklar, “a'yân-ı sâbite”de Allah'ın ilim sıfatı ile ilminde düşündüğü suretler olarak Hakk'ın gölgeleri ve aynı zamanda ilahî isimlerden bir ismin de görüntüsüdür. Dolayısıyla izafî varlık olarak isimlendirilen Allah haricinde tüm varlıklar ilahî bir ismin görüntüsüdür. Böylece tüm izafî varlıkların varlığı ve canlılığının kaynağı aynıdır. O kaynak da ilahî isim ve sıfatlardır. Aynı zamanda tüm izafî varlıklar tek bir varlığa, yaratıcısına işaret eder, O'nu tesbih ederler. Dâvûd el-Kayserî, bu konuda şöyle açıklama yapar:

*“Âlem... Allah Teâlâ'dan başka her şeyden ibarettir. Çünkü Allah, isimleri ve sıfatları yönünden âlem ile bilinir. O halde âlemin fertlerinden her bir fertle, ilahî isimlerden bir isim bulunur; çünkü o fert, isimlerden bir has ismin görüntüsüdür. Cinsler ve hakikî türlerle, küllî isimler bilinir; hatta, halk nezdinde kötü görülen kara sinek, sivri sinek ve pire gibi hayvanlarla onların görüntüleri olan isimler bilinir. İlk Akıl, âlemin hakikatlerinin ve suretlerinin hepsini kendisinde icmâlen içerdiği için, Rahmân isminin kendisiyle bilindiği küllî âlemdir. Küllî nefis, İlk Aklın tafsilî olarak içerdikleri cüzilerinin hepsini içerdiği için, aynı şekilde Rahmân ve Rahîm isminin kendisiyle bilindiği küllî âlemdir. Küllî nefis, İlk Aklın tafsilî olarak içerdikleri cüzilerinin hepsini içerdiği için, aynı şekilde Rahmân ve Rahîm isminin kendisiyle bilindiği küllî âlemdir. İnsan-ı kâmil, onların hepsini ruhunun mertebesinde icmâlen ve kalbinin mertebesinde tafsilî olarak toplayıcı olduğundan isimlere câmi olan Allah isminin kendisiyle bilindiği küllî âlemdir”<sup>48</sup>*

Dâvûd el-Kayserî'nin bu görüşü panteizm ile karıştırılmamalıdır. Panteizm, Tanrı'nın dünyaya aşkın değil de içkin olduğunu öne süren<sup>49</sup> bir anlayıştır. Bu anlayış açısından her canlı Tanrı'nın bir parçası konumundadır. Yani evren ve Tanrı bir ve

<sup>46</sup> Kindi, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, ter: Mahmut Kaya, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 113-125.

<sup>47</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1-6, ter. Şefik Can, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 13. Baskı, 1997), I/3278-80.

<sup>48</sup> Davut el-Kayseri, *Vahdet-i Vücut Felsefesi*, 139.

<sup>49</sup> Ahmet Cevizci, “Panteizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı 1999), 675.

aynıdır. Bu anlayış Tanrı ve diğer tüm varlıkları aynılaştırarak birlik ortaya çıkarmaya çalışır. Oysa Dâvûd el-Kayserî, geliştirdiği panbioizm anlayışında, bu hataya düşmez. O, en başta Allah'ı ayrı bir kategoriye çıkarır ve O'na "Gerçek Varlık" diyerek diğer varlıklardan ayırmış olur. Ona göre tüm izafî varlıkların var oluşunun sebebi olan ilahî isim ve sıfatlardan dolayı, hepsi Allah'ın birliğine işaret etmiş olur.

### SONUÇ

1260 yılında dünyaya gelen Dâvûd el-Kayserî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Eserlerden hendese, matematik ve İslâmî ilimlerde kendini geliştirdiği anlaşılmaktadır. Doğum yeri konusunda ihtilaf olsa da eserlerinde kendisi Kayseri'de doğduğunu belirtir. Hocaları da tam olarak bilinmemekle birlikte Mısır'a gitmeden önce Kadî Sirâceddîn Ürmevî'den ders aldığı nakledilir. Kayseri'de temel ilimleri öğrenen Dâvûd el-Kayserî, Mısır'da yüksek tahsil görmüştür. Abdürrezzâk Kâşânî vesilesi ile tasavvufa girmiştir. İlk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'nde müderris/başmüderris olarak görev yapan Kayserî, kelim, tasavvuf ve felsefe birikimini uzlaştırma ve harmanlama konusunda çok ustadır. Kayseri, tasavvufî pek çok konuda görüş beyan etmiştir. Bununla birlikte onun düşünce sisteminin vahdet-i vücûd anlayışı üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür.

Dâvûd el-Kayserî, varlık telakkîsini, vahdet-i vücûd anlayışı üzerine kurar. Buna göre tek gerçek varlık olan el-Mevcûd, Allah'tır. Diğer var olan tüm varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi sonucu oluşmuştur. Bu anlamda Gerçek Varlık, tümel veya tikel değildir. Zâtına ilave edilerek oluşmuş bir'lik değildir. O'nun zâtında ve hakikatinde herhangi bir değişim söz konusu değildir. Ayrıca Gerçek Varlık, cevher de değildir. O, sadece zihnî bir varlık değildir. Aynı zamanda dış dünyada da başlı başına vardır. O, apaçık olmasına karşın, mâhiyet ve hakikat olarak her şeyden daha gizlidir. O'nun zıddı ve benzeri yoktur. O, bir'dir, basî'tir, salt iyilik, nûr ve hakk'tır. Gerçek ilim sahibi O'dur. İzafî varlıkların var edilmesi, Allah'ın ilim sıfatı ile düşünmesi sonucunda, "a'yân-ı sâbiteler" olarak adlandırılan varlık mertebelerindeki suretlerinin, varlık olarak zuhuru sonucudur.

Yaratılan tüm izafî varlıkların aynı zamanda Allah'ın bir isim ve sıfatı ile tecelli etmesinden dolayı hepsi aynı zamanda Allah'ın birliğinin delilidir. Ancak nesneleredeki bu birlik panteizmdeki gibi içkin değil, aşkındır. Dâvûd el-Kayserî'ye göre bu anlamda her varlık Allah'ın ilim sıfatı ile yaratılmış bir canlıdır. Bu canlılık her varlıkta farklı ortaya çıkar ve yaratılma gayesi neyse ona göre bir hayat sürer. Kayserî, bu düşüncesini İsra 17/44, Sâd 38/18-19 ve Bakara 2/74 âyetleri ile de delillendirmiştir.

### KAYNAKÇA

- Aydın, Recep. *Davud-i Kayseri'de Kâmil İnsan Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bayraktar, Mehmet. *Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2009.
- Bayraktar, Mehmet. "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bayraktar, Mehmet. "Dâvûd el-Kayserî'nin Kısaca Hayatı", *Tahkîku mâ'il-hayat ve keşfu esrârî'z-zulumât-Risâle fî ma'rifeti muhabbeti'l-hakîkiyye*. mlf. Dâvûd el-Kayserî. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2018.



- Bostan, Yasin. *İbn Sina ve İbnü'l-Arabi'de Tanrı Kavramı*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Cevizci, Ahmet. "Panteizm". *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı 1999.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vüvûd Üzerine Yazılar*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları 6. Baskı, 2016.
- Demir, Osman. "Davûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacit Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l Arabi ve Talipçilerinin Tanrı Anlayışı:Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 19 (2008), 25-44.
- İbn Nedim. *el-Fihrist*, Ed. Mehmet Yolcu Ter: M Yolcu vdğ. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Karadağ, Çağfer. "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (Haziran 2006), 1-17.
- Kaya, Ferdi. *Empedokles ve Davud el-Kayserî'nin Düşüncesinde Sevginin (Aşkın) Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-hikem'e Giriş (Mukaddimât)*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- el-Kayserî. *Dâvûd Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefi ve Tasavvufî Risaleler)*. Çev: Mehmet Bayraktar. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Kindi. "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine". *Felsefi Risaleler*. Ter. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Maturidi. *Tevilatu'l-Kur'an I-XIV*. Ter. Y. V. Yavuz. Ed. Y. Ş. Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2019.
- Mevlâna. *Mesnevi 1-6*. Ter: Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınları, 13. Baskı, 1997.
- Özalp, Ahmet, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd El-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- <https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=kzD5XzQfIIeeZAY6Gc1AIot?dergiKodu=4&cilt=46&sayi=788&sayfa=32&yaziid=33858>. Erişim:22/10/2024.
- [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/05/130510\\_bitki\\_iletisim](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/05/130510_bitki_iletisim) Erişim: 21/10/2024.
- <https://www.bilimup.com/bitkiler-de-konusur> Erişim. 22/10/2024.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 691-708

**HANEFİ YARGILAMA USULÜ AÇISINDAN BEYYİNELERİN TEARUZU**  
**(GÂNİM EL-BAĞDÂDÎ'NİN MELCE'Ü'L-ĞUDÂT 'İNDE TE'ÂRUZİ'L-BEYYİNÂT**  
**ADLI RİSALESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME)**

**Conflict of Statements in Terms of Hanafi Judgment Procedure (A Study**  
**on Ghanim al-Baghdadi's Work Named Melce'u'l-ğudat inde**  
**Te'âruzi'l-Beyyinat)**

**Mustafa TÜRKAN**

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, mturkan@pau.edu.tr,  
<https://orcid.org/0000-0002-8908-3230>

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 22.10.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 13.12.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa/ Pages:** 691-708

**Atıf / Cite as:** Türkan, Mustafa. "Hanefî Yargılama Usulü Açısından Beyyinelerin Tearuzu (Gânim El-Bağdâdî'nin Melce'ü'l-Ğudât 'inde Te'âruzi'l-Beyyinât Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme)" (Conflict of Statements in Terms of Hanafi Judgment Procedure (A Study on Ghanim al-Baghdadi's Work Named Melce'u'l-ğudat inde Te'âruzi'l-Beyyinat)). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 691-708. DOI: 10.17859/pauifd.1571667

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 691-708*

**HANEFÎ YARGILAMA USULÜ AÇISINDAN BEYYİNELERİN TEARUZU  
(GĀNİM EL-BAĞDĀDÎ'NİN MELCE'Ü'L-ĶUDĀT İNDE TE'ĀRUZİ'L-BEYYİNĀT  
ADLI RİSALESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME)\***

**Mustafa TÜRKAN\*\***

**Öz**

Sosyal hayatta insanlar arasında meydana gelen ihtilafların mahkemeye intikal etmesi halinde kâdılar İslam hukuku açısından meseleyi inceleyip çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Kimi durumlarda tarafların ortaya koyduğu eşit deliller birbiriyle tearuz ettiğinden kâdılar, adaleti tesis edebilmek adına fıkıh eserlerini ayrıntılı bir şekilde incelemek durumunda kalabilmiştir. Bu durum kâdıların işlerini zorlaştırdığı gibi mahkeme süreçlerini uzatmış ve adaletin tecellisini geciktirmiştir. Sözü edilen olumsuz durumu bertaraf etmek amacıyla eşit delillerin çatışması durumunda nasıl karar verilmesi gerektiğine ilişkin çeşitli fıkıh eserlerinden derlemeler yapılarak risaleler kaleme alınmıştır. Gānim el-Bağdādî'nin *Melce'ü'l-ḳudāt* isimli risalesi de sözü edilen amaç çerçevesinde yazılan risalelerden biridir. Bu çalışmada *Melce'ü'l-ḳudāt*'ta sıkça geçen beyyine, tearuz ve tercih kavramları incelenmiş, ardından risalede geçen nikah bölümüyle ilgili beş örnek zikredilip Hanefi mezhep görüşlerine göre örneklerin analizi yapılmıştır. Çalışmanın son kısmında ise risalede zikredilen Hanefi fetva usulüne ilişkin ilkelere yer verilmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Fıkıh, Beyyine, Tearuz, Tercih, Gānim el-Bağdādî, *Melce'ü'l-ḳudāt*.

**Conflict of Statements in Terms of Hanafi Judgment Procedure (A Study on  
Ghanim al-Baghdadi's Work Named *Melce'u'l-ḳudat inde Te'āruzi'l-Beyyināt*)**

**Abstract**

In cases where disputes among people in social life were brought to court, judges examined the issue from the perspective of Islamic law and tried to resolve it. In some cases, since the equal evidence presented by the parties contradicted each other, judges had to scan the works of jurisprudence in detail in order to establish justice. In some cases, since the equal evidence presented by the prosecutors contradicted each other, judges had to search the works of jurisprudence in detail in order to establish justice. This situation made the work of judges difficult, prolonged court processes and delayed the delivery of justice. In order to eliminate this negative situation, treatises were written by compiling from various works of fiqh on how to decide in cases of conflict of equal evidence. Ghanim al-Baghdadi's treatise named *Melce'u'l-ḳudat* was also written within the framework of the mentioned purpose. In this study, the concepts of clear evidence (beyyine), contradiction and preference, which are frequently mentioned in *Melce'u'l-ḳudat*, were examined, then five examples were mentioned regarding the marriage section in the treatise and the examples were analyzed according to the Hanafi school of thought. In the last part of the study, the principles regarding the Hanafi fatwa method mentioned in the treatise are included.

**Keywords:** Fiqh, Evidence, Contradiction, Preference, Ghanim al-Baghdadi, *Melce'u'l-ḳudat*.

\* Yazar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, mturkan@pau.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8908-3230>

### Structured Abstract

In Islamic judicial law, the ultimate goal is to establish justice and to expedite court processes and grant rights to rightful owners as soon as possible. However, it has been observed that there are often conflicts between the parties in court processes. On the other hand, when the parties to the case put forward equal evidence that is contrary to each other, the judges had to make more efforts to make the right decision in accordance with justice and truth. Because the codification activities in Islamic law were implemented very late, the judges had to find the ruling related to the problem they wanted to solve by scanning through the extensive collection of fiqh. It is seen that treatises were written from the sixteenth century onwards to guide the judges on how to make decisions in the face of equally contrary evidence and hypothetical examples. Ghanim al-Baghdadi's treatise called *Melce'ül-kuḍât* was also written within the framework of the mentioned purpose. The treatise consists of an introduction, twenty-seven chapters starting with "*Kitâbü'n-Nikâh*" (nuptial) and ending with "*Kitâbü'l-Vekâle*" (power of attorney), and an epilogue summarizing the classical fatwa-giving method in the Hanafi school. The work examines the evidence that is preferred in the matters brought before the Judge by examining sample cases. In this respect, the work became a reference book for judges and served as a source for later works dealing with the contradiction of evidence. After providing information about the author and the treatise in this article, brief explanations are made about what the concepts of proof, contradiction and preference, which are frequently used in the work, mean for judicial law. Accordingly, proof is used in the sense of special decisive evidence that proves a right or an event that has legal consequences attached to it. Conflicts of proofs (*tearuz*) means that two equal proofs come face to face with each other in a way that requires the opposite of what the other requires. Preference, on the other hand, is the preference of one of the parties to the case based on an indication that supports it when proofs conflict. Then, the content of the treatise and the place of the views presented in the Hanafi school of thought were determined and analyzed through five sample cases in the marriage section. Then, the Hanafi fatwa method in the epilogue of the treatise was conveyed, and the principles regarding how judges should act in cases of disagreement between Abu Hanifa, Abu Yusuf, Muhammad and the Hanafis who were later exempted were included. In the final analysis, this article has determined that Gānim al-Baghdadi's treatise named *Melce'ül-kuḍât* was written by bringing together the scattered provisions on how the judges would reach a solution in case of contradiction of the evidence compiled from the reliable works of the Hanafi School. The fatwa method and the examined examples added to the end of the treatise are important because they can be useful to the judges in places where sharia law is valid, and they also contain information that today's ifta committees can benefit from.

### GİRİŞ

Toplum hayatında insanlar arasında meydana gelen ihtilafların bir kısmının çözümünü sağlamak amacıyla yargı mercilerine müracaat edilmektedir. İhtilafların gerekçesinin tespit edilmesi, dava edilen hakkın hakkaniyet ölçüleri çerçevesinde sahibine tevdi ve adaletin tecelli ettirilebilmesi yargılamanın temel amacıdır. Kādî, kendisine intikal eden davaları tarafların getireceği delillere göre çözüme kavuşturur. Bu minvalde İslam yargılama usulüne göre hakkı ihlal edilen kişi, devlet aracılığıyla hakkını elde etmek üzere mahkemeye müracaat eder. Mahkemelerde davayı ispat etme yükümlülüğü davacıya (müddei) aittir. Bununla birlikte kādîlar sadece davacının ispat vasıtasına dayanarak hüküm veremez, davalının da (müddea aleyh)

savunma hakkı bulunmaktadır.<sup>1</sup> Yargılama esnasında tarafların hiçbir baskı altında kalmadan iddia, isnat ve ispat araçlarını ortaya koyması, kâdînin da mahkemede ortaya konan objektif kriterlere göre karar vermesi gerekir.<sup>2</sup> Yargılama neticesinde hakların ispatı delillerle olur; deliller davacının ispat aracı ve kâdînin kararının dayanağıdır.<sup>3</sup>

Bazı davalarda tarafların ortaya koyduğu ispat vasıtaları birbiriyle tearuz halinde olabilir. Kâdînin birbirine denk mütearız iki delilden hangisine göre karar vereceği hususu yargılama usulünün önemli tartışma alanlarından biridir. Çünkü yargılama esnasında taraflardan her biri kendi davasını savunur bir biçimde delil getirdiği takdirde kâdînin bu delillerden hangisinin hakka ve adalete daha yakın olduğunu tespit edip ona göre karar vermesi gerekmektedir. Konuyla ilgili kâdîların karar verirken nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgili fıkıh kitaplarının kitabü't-dâvâ ve edebü'l-kâdî bölümlerine bakmak gerekir. Ayrıca uygulamaya ilişkin bilgilerin tespiti, fūrû-ı fıkıh kitaplarının konuyla ilgili bölümlerini taramakla mümkün olur ki bu durum geniş fıkıh külliyyatındaki hükümleri irdelemek anlamına geleceği için mahkeme süreçlerini uzatabilmektedir.

İslam hukuk külliyyatı içerisinde dava süreçlerinin uzamasını engellemek, kâdîları işin zahmetinden kurtarmak ve onların yargılama esnasında işlerini kolaylaştırmak amacıyla müstakil risaleler telif edilmiştir. Bu risalelerde delillerin tearuzu durumunda kâdîların nasıl tercihte bulunacağına ilişkin ilkeler serdedilmiştir.<sup>4</sup> Vankulu'nun (öl. 1000/1592) *Tercîhu'l-beyyinât*'ı,<sup>5</sup> Şürünbülâlî'nin (öl. 1069/1659) *el-Hükümü'l-müsned bi-tercîhi beyyineti gayri zi'l-yed ve İzâhu'l-hafıyyât 'inde te'âruzi beyyineti'n-nefy ve'l-işbât*'ı, Hisâlî Abdurrahman Çelebi'nin (öl. 1087/1676) *Beyyine leha'r-rüçhân 'inde te'âruzi'l-burhân*'ı, Mahmûd Hamza'nın (öl. 1305/1887) *eş-Tarîkatü'l-vâzîha ile'l-beyyinâti'r-râciha*'sı, müellifi tartışmalı olan *Mîzânü'l-müddei'yeyn fi ikâmeti'l-beyyineteyn*<sup>6</sup> ve bu çalışmada konu edinilen Gânim

<sup>1</sup> Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 183-190.

<sup>2</sup> Sefa Atik, "Fıkıh İlminde Diyalektik Zemin", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 316.

<sup>3</sup> Fahrettin Atar, "Kazâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/113-117.

<sup>4</sup> Abdullah Kavalcıoğlu, "Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi'nin Tercîhu'l-Beyyinât'ı Çerçevesinde Delillerin Çakışması Durumunda Takip Edilecek Yöntem", *Marifetname Dergisi* 10/2 (2023), 623-625.

<sup>5</sup> Abdullah Kavalcıoğlu'nun bu risale ilgili bir makalesi vardır. Yazar, makalede Vankulu Mehmet Efendi'nin yargılama esnasında birbiriyle çelişen beyyinelerden hangisinin seçilmesi gerektiğine dair belirlemiş olduğu ilkeleri risaledeki örnekler üzerinden inceleyip kategorize etmektedir. Bk. Kavalcıoğlu, "Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi'nin Tercîhu'l-Beyyinât'ı", 619-650.

<sup>6</sup> Eserin müellifiyle ilgili tartışmalar için bk: Yiğit Rukiye, "Mîzânü'l-müddei'yeyn fi ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 391-395.

b. Muhammed el-Bağdâdî'nin *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât'*<sup>7</sup> delillerin tearuzu durumunda kâdîlara yol göstermek amacıyla yazılmış risalelerden bir kısmıdır.

Biz bu çalışmada Gānim el-Bağdâdî'nin *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât'* isimli risalesini merkeze almak suretiyle yargılama esnasında beyyinelerin tearuzu halinde kâdîların nasıl hareket etmesi gerektiğiyle ilgili ilkeleri, nikah bölümüyle ilgili verilen örnekler üzerinden uygulamalı bir biçimde inceleyerek araştırmacıların nazarını bu risalenin tarzında yazılmış eserlere çekmeyi hedefliyoruz.

### 1. Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî ve *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât'* İsimli Risalesi

Ebu Muhammed veya Ebu Yusuf künyesini taşıyan Gıyâsüddîn Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 1032/1623 [?]), Bağdat'ta doğduğu, doğum tarihinin tam olarak bilinmediği, hicri onuncu asrın sonu on birinci asrın başlarında yaşadığı ve bin otuzlu yılların başında vefat ettiği aktarılır.<sup>8</sup> Bağdat kâdîsı olan Rıdvan Efendi'nin Müstansırıyye Medresesi'ne müderris olarak tayin ettiği müellifin, Bağdat ulemâsı içinde önemli yeri vardır. Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî'nin mezhepte müctehid derecesinde bir âlim olduğu belirtilir.<sup>9</sup>

Müellifin *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât'*, *Mecma'u'd-ḍamânât fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Ḥanîfe en-Nu'mân, el-Vasîf fî Şerhi Tehzîbi'l-mantık ve'l-keḷâm, Hıṣnü'l-İslâm fî elfâzi'l-küfr ve'l-'akâ'id, Hıṣnü'l-enbiyâ', Şerhu Düreri'l-bihâr, Âdâbu'l-evşiyâ* isimli eserlerinin olduğu zikredilir.<sup>10</sup> *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât'* adlı risale bir mukaddime, "*Kitâbü'n-Nikâh*" ile başlayıp "*Kitâbü'l-Vekâle*" ile sona eren yirmi yedi bab ve Hanefî mezhebinde klasik fetva verme yöntemini özetleyen bir hâtimedden müteşekkildir. Kâdînin önüne gelen meselelerde delillerden hangisinin tercihe medar olduğunu örnek olayları incelemek suretiyle ele alan risale, kâdîların başvuru kitabı haline gelmiş ve daha sonra delillerin teâruzunu mevzu edinen eserlere kaynaklık etmiştir. Feyzullah Nâfiz Efendi *Dürretü'l-muḥâkemât fî şerhi Melce'ü'l-kuḍât* (İstanbul 1300) adıyla Türkçeye çevirerek şerh etmiş ve kitap Arapça metniyle birlikte basılmıştır. Yine Said Ziver tarafından *Terceme-i Melce-i Kudât* adıyla Türkçeye tercümesi yapılmıştır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Hadi Sofuoğlu'nun bu risale ile ilgili bir bildirisi bulunmaktadır. Yazar, bildiride müellifin hayatı, eserleri, risalenin içeriği ve kaynakları hakkında özlü bilgiler sunmaktadır. Bk. Hadi Sofuoğlu, "Osmanlı Kâdîsının El Kitabı: Melce'ü'l-Kudât inde Teâruzi'l-Beyyinât", ed. Süleyman Kaya - Haşim Şahin (Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 169-181.

<sup>8</sup> Abdulazîz Mustafa el-Hâlid, "Muḥaddime", *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât'*, mlf. *Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 8.

<sup>9</sup> Recep Özdirek, "Gānim el-Bağdâdî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/350.

<sup>10</sup> el-Hâlid, "Muḥaddime", 9; Özdirek, "Gānim el-Bağdâdî", 13/351.

<sup>11</sup> Sofuoğlu, "Osmanlı Kâdîsının El Kitabı", 173.

*Melce'ü'l-kuḍât* üzerine Refîk Muhammed el-Hatîb Ezher Üniversitesi'nde (1979), Abdülazîz Mustafa el-Hâlid Mekke'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde (1982) yüksek lisans tezi yazmak suretiyle risaleyi neşre hazırlamışlardır.<sup>12</sup> Risalenin Türkiye'deki ve diğer ülkelerdeki birçok kütüphanede yazma nüshasını bulmak mümkündür.<sup>13</sup> *Melce'ü'l-kuḍât*, derleme bir çalışma olduğu için Hanefî mezhebinin *Teb'yînü'l-Hakâik*, *el-Hidâye* ve *Fetâvâ Kādîhân* gibi birçok muteber kitabından beyyinelerin taruzuna yönelik meseleleri derlemiş ve örnek olayları zikrettikten sonra genel itibarıyla nereden aldığını da belirtmiştir. Öte yandan risaleye İbn Âbidîn, *Minḥatü'l-hâlik*<sup>14</sup> ve *el-'Uḳûdü'd-dürriyye*<sup>15</sup> isimli eserlerinde; İbn Âbidînzâde, *Ḳurretü 'uyûni'l-ahyâr* isimli babasının *Reddü'l-muḥtâr*'ına yazdığı tekmilesinde;<sup>16</sup> Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* isimli Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye şerhinde<sup>17</sup> atıfta bulunmuşlardır.

Bizim bu çalışmada yararlandığımız nüsha Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Diğer Vakıflar Koleksiyonunda 3395 kayıt numarasıyla kayıtlı yazma risaledir. Nüsha, *Mîzânü'l-müddei'yeyn fî ikâmeti'l-beyyineteyn*, Şânîzâde Mehmed Sadık b. Mustafa Efendi'nin *Fetâvâ Ali Efendi ala hücceti'l-vekil li kabzi'd-deyn*'i ve Hisâlî Abdurrahman Çelebi'nin *Beyyine leha'r-rüçhân 'inde te'âruzi'l-burhân*'ı, ile birlikte ismi not edilmemiş müstensih tarafından istinsah edilmiştir.

## 2. Kavramsal Çerçeve

Makalede beyyinelerin tearuzu durumunda kâdîların nasıl hareket etmesi gerektiğine ilişkin uygulamalı bilgilere yer verildiğinden bu başlık altında konuyla ilgili kavramlara ilişkin bilgilere değinilecektir. Zira *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinat* adlı risalede beyyine, tearuz ve tercih kavramları sıkça geçtiği için örneklere geçmeden ilgili kavramların ayrıca incelenmesinin yerinde olacağı değerlendirilmektedir.

### 2.1. Beyyine

İslâm yargılama hukukunda kesinlik ifade eden belli ispat vasıtalarına verilen genel bir addir. Beyyine kavramı, ikrar, şahitlik, yazılı delil ve kesin karine gibi çeşitleriyle “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını

<sup>12</sup> Özdirek, “Gānim el-Bağdādî”, 13/350.

<sup>13</sup> Sofuoğlu, “Osmanlı Kâdısının El Kitabı”, 172.

<sup>14</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, “Minḥatü'l-hâlik 'ale'l-Baḥri'r-râik”, *Baḥrür-r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 7/114, 115; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/490, 660, 6/541.

<sup>15</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *el-'Uḳûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* (b.y.: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/51, 331; 2/2, 215.

<sup>16</sup> Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidînzâde, *Ḳurretü 'uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddi'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 7/107, 8/458.

<sup>17</sup> Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1991), 4/540.

sağlayan özel kati delil” anlamında kullanılır.<sup>18</sup> İkrar yani kişinin kendisi aleyhine başkasına ait bir hakkı haber vermesi<sup>19</sup> beyyine çeşitlerinin en kuvvetlisi kabul edilir.<sup>20</sup> Bir hakkın birinin lehine başkasının aleyhine haber verilmesi anlamına gelen şahadet beyyine çeşitlerinin en önemlilerindendir.<sup>21</sup> Fukahanın çoğunluğu beyyineyi şahitlik ile sınırlarken, bir kısmı davacının iddiasını ispatlayan diğer vasıtaları da beyyine kapsamında değerlendirir.<sup>22</sup> Fukahanın burhan ile hüccet kavramlarının kapsamını şahitlikten daha geniş görmüş olması, öte yandan beyyine ile burhan ve hüccet kavramlarının birbirinin yerine kullanılabilen yakın anlamlı kavramlar olması dolayısıyla beyyinenin kapsamının şahitlikten daha umumi olduğunu söylemek mümkündür. Binaenaleyh teorideki ihtilafın uygulamada ciddi bir neticesinin bulunmadığı görülmektedir.<sup>23</sup>

## 2.2. Tearuz

Hem fıkıh usulündeki deliller hem de yargılama hukukundaki beyyineler arasındaki çelişkiyi ifade edecek biçimde “birbirine denk iki hüccetten her birinin, diğerinin zorunlu kıldığı şeyin aksini gerektirecek şekilde birbiriyle karşı karşıya gelmesi” anlamında tanımlanabilir.<sup>24</sup> Fukaha ispat vasıtaları arasında tearuzun gerçekleşmesinin birtakım şartlara bağlı olduğunu belirtir. Buna göre tearuzun iki kâmil beyyine arasında gerçekleşmesi gerekir. Söz gelimi iki şahit bir kişinin lehine şahitlikte bulunurken diğer iki şahit karşı tarafın lehine şahitlikte bulunması gerekir. Dolayısıyla birer şahitli beyyineler yahut ikişer şahit de olsa lehine şahitlik ettikleri hak hususunda birbiriyle örtüşmeyen şahitliklerden oluşan beyyineler arasında tearuz söz konusu değildir. Çünkü beyyineler arasında tearuzun bulunabilmesi beyyineler arasında eşitlik şartına bağlıdır.<sup>25</sup>

Biri diğerinden güçlü olduğunda doğal olarak daha kuvvetli beyyineye uygun olarak karar verilir. Tearuzun bulunması için beyyineleri cem ederek ikisine de uygun bir şekilde karar verilememesi gerekir. Mesala beyyinenin birisi bir kişinin lehine bir hakkı ispat ederken diğeri başka birisinin lehine bir hakkı ispat etmelidir. Mütearız beyyinelerin aynı kuvvette olması gerekir. Beyyinelerden birisi daha kuvvetli olduğunda o beyyineye göre hüküm verilir. Mesala şahitlik ile kâdînin bilgisi tearuz

<sup>18</sup> Ali Bardakoğlu, “Beyyine (Fıkıh)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/97.

<sup>19</sup> Ferhat Koca, “İkrar”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/38.

<sup>20</sup> el-Hâlid, “Muqaddime”, 32.

<sup>21</sup> el-Hâlid, “Muqaddime”, 55; Hacı Yunus Apaydın, “Şahit”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/278.

<sup>22</sup> Elif Mazlum, “Mecelle’de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 238.

<sup>23</sup> Mazlum, “Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih”, 242.

<sup>24</sup> Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-işbât fi's-Şerîa'ti'l-İslâmiyye fi'l-muâ'melâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli's-şahsiyye* (Beyrut: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1982), 803; Mazlum, “Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih”, 242; Atik, “Fıkıh İlminde Diyalektik Zemin”, 321.

<sup>25</sup> el-Hâlid, “Muqaddime”, 102.



ettiğinde şahitlik zan ifade ettiği, kâdînin bilgisi ise yakîni bilgi ifade ettiğinden, kâdî kendi bilgisine dayanarak hüküm verir ve dolayısıyla tearuz söz konusu olmaz.<sup>26</sup>

### 2.3. Tercih

Tercih kavramı “beyyineler tearuz ettiği zaman, taraflardan birini destekleyen bir emareye dayanarak onun yeğlenmesi” biçiminde tanımlanır.<sup>27</sup> Hanefiler aslında müdde aleyhten (davalı) beyyine talebinde bulunmazlar. Çünkü beyyine müddeinin (davacı) getirmesi gereken bir ispat vasıtası iken müdde aleyhe düşen müddeinin iddiasının aksi yönünde yemin etmektir. Bununla birlikte müddei ile müdde aleyhin kim olduğu karışabildiği gibi bir davadaki tarafların hem müddei hem müdde aleyh olması mümkün olup böyle durumlarda beyyinelerin tearuzu halinde aralarında tercihte bulunmak gerekebilmektedir.

Öte yandan tercih yollarını hasretmek mümkün olmaz. Tercih usulleri davaların ve konuların ihtilafına bağlı olarak çeşitlenebilir. Söz gelimi aile hukuku ile ilgili davalarda nikahın tarihi, zifafın gerçekleşip gerçekleşmediği ve ikrar gibi durumlar dikkate alınarak mütearız beyyineler arasında tercihlerde bulunmak gerekebilir. Yine de tüm davalar için delilin kuvvetli olanının tercih edilmesi gerektiği gibi genel geçer kaideler belirlemek mümkündür.<sup>28</sup>

### 3. Risalede Geçen Bazı Örnek Olaylar

Bu başlık altında kâdîların karşılaşabileceği problemleri mesele bazlı inceleyen Gânim el-Bağdâdî'nin *Melce'ü'l-kuğât* isimli risalesi, nikah bahsine ilişkin meseleler incelenmek suretiyle mütearız beyyineler arasında kâdîların nasıl tercihte bulunmaları gerektiği beş örnek olay üzerinden uygulamalı biçimde gösterilmeye çalışılacaktır.

**Birinci Örnek Olay:** Risaledeki bu mesele, iki kız kardeşin aynı anda bir adamla nikahlı olduğunu iddia etmesinden kaynaklı bir probleme odaklanır. Buna göre iki kız kardeş bir adamla nikahlı olduğu iddiasında bulunurlar. İkisi de kendi nikahlarının tarihinin daha eski olduğu yönünde beyyine getirir. Koca ise bu meseleyle ilgili hangisinin nikahının daha eski olduğunu bilemez. Bu durumda kâdînin her iki kadını da kocadan tefrik etmesi gerekir. Zira kadınlardan birinin nikahı batıldır. Hangisinin nikahının batıl olduğunu tayin etmek mümkün değildir.

İttifakla kadınlar yarım mehri aralarında paylaşırlar. Aslında kadınlardan hangisinin nikahı eski ise o, mehir hak etmektedir. Fakat hangi kardeşin nikahının tarih bakımından daha eski olduğu bilinemediğinden her birine mehir verilir. Bu durum kadınların her ikisinin de mehrinin eşit ve müsemma olması durumunda ve zifaktan önce tefrikin vuku bulması halinde böyledir. Şayet kadınların belirlenen mehir miktarları birbirinden farklı ise bu sefer her bir kadına kendisi lehine

<sup>26</sup> ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-işbât fi's-Şeria'ti'l-İslâmiyye*, 804-805.

<sup>27</sup> ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-işbât fi's-Şeria'ti'l-İslâmiyye*, 809-810; el-Hâlid, “Muğaddime”, 106; Mazlum, “Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih”, 243.

<sup>28</sup> ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-işbât fi's-Şeria'ti'l-İslâmiyye*, 810-811.

belirlenen mehrin dörtte biri verilir. Şayet mehir nikah esnasında belirlenmemiş ve tefrik zifaktan önce ise kadınlardan her birine mehre karşılık yarım müt'a verilir. Ayrılık zifaktan sonra vuku bulursa bu sefer her bir kadına tam mehir verilir. Çünkü zifafle birlikte mehir istikrar bulduğundan kadınların her biri mehri tam olarak alırlar. Bütün bunlar kocanın hangi kız kardeşi önce nikahladığını hatırlamaması durumunda geçerlidir. Eğer koca hangisiyle önce hangisiyle sonra nikahlandığını biliyorsa o zaman sonraki kadınla yapılan nikah batıl olacağından ikinci kız kardeş kocadan tefrik edilir.<sup>29</sup>

Örneğin Analizi: Bu meseledeki tearuz, aynı anda kız kardeşlerin bir adamla evli olduklarına dair beyyine getirmelerinden kaynaklanır. Halbuki İslam Hukuku açısından bir adam aynı anda iki kız kardeşle,<sup>30</sup> karısının halası, teyzesi ve yeğeniyle evli olamaz.<sup>31</sup> Kız kardeşlerden hangisinin nikah tarihinin önce olduğu bilinmiş olsa burada tearuzdan söz edilemez. Önceki akid sahih sonraki akid ise batıl kabul edilecektir.<sup>32</sup> Koca, hangi kadınla daha önce nikahlandığını hatırlamadığından ve beyyineler arasında tercihi gerektirecek bir yol bulunamadığından kâdînin yapması gereken adamla kadınları tefrik etmek olacaktır.<sup>33</sup> Zira nikahlanan kadınla ilgili cehalet akdin sıhhatine mâni olur.<sup>34</sup>

Bu meseledeki problemin uzantısı olan başka bir problem de kadınların mehir alıp almayacakları veya mehir alacaklarsa mehrin ne kadarının ödenmesi gerektiğidir. Aslında tarih bakımından sonra kıyılan nikah batıl olduğundan mehri nikahı ilk kıyılan kız kardeşin alması gerekir. Fakat hangisinin nikahının önce olduğu bilinemediğinden kâdî, her iki kadına da mehir ödenmesine hükmeder. Gānim el-Bağdādî, bu problemin Hanefî fikhî esaslarına göre çözümünü sunar. Zifafın gerçekleşmemesi durumunda kadınlar alabilecekleri miktarın yarısını almak suretiyle kocaya yapılacak zulmün önüne geçilmiş olur. Buna göre zifaf gerçekleşmemiş ve mehir belirlenmiş ise kadınlar belirlenen mehrin yarısını<sup>35</sup> eşit olarak paylaşmak durumundadırlar.<sup>36</sup> Yine zifaf gerçekleşmeden ve mehir

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gānim b. Muhammed el-Bağdādî, *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'āruzi'l-beyyinât* (Tire: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Diğer Vakıflar, 3395), 13b.

<sup>30</sup> İki kız kardeşi bir arada almak suretiyle evlenmek size haram kılındı. Nisa, 4/23

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 10/183.

<sup>32</sup> eş-Şeybânî, *el-Aşl*, 10/182; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 9/4438; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 5/54.

<sup>33</sup> Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed v.dğr (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/329-330; es-Serahsî, *Mebsûṭ*, 5/155.

<sup>34</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 209.

<sup>35</sup> eş-Şeybânî, *el-Aşl*, 4/436.

<sup>36</sup> Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur (...). Bakara, 2/237

belirlenmeden ayrılık vuku bulursa tek bir müt'ayı<sup>37</sup> kadınlar paylaşır.<sup>38</sup> Fakat zifaf gerçekleştiyse kadınların her biri tam mehri hak edecekleri<sup>39</sup> için kocanın her iki kadına da ayrı ayrı mehir ödemesi gerektiğine hükmedilmelidir.

Meseleyle ilişkilendirilebilecek başka bir çıkış yolu Ebu Yusuf'un *el-Emali*'sinden nakledilen kocanın mehir yükümlüsü olmayacağı görüşüdür. Çünkü kocanın hangi kadından dolayı mehir vermekle yükümlü olacağı meçhuldür. Buradaki cehalet kocanın mehir yükümlülüğünü düşürür.<sup>40</sup> Fakat bu meselede Gānim el-Bağdādî'nin "ittifakla" kaydını düşerek Ebu Yusuf'tan gelen bu görüşe itibar etmediği anlaşılmaktadır. Son tahlilde Hanefîlerin mehir noktasında tarafları mağdur etmemeye çalışan bu çözümleri meselenin sulh yoluna gitmesini sağlamakla birlikte kâdîların işlerinin kolaylaştırmasına da vesile olmaktadır.

**İkinci Örnek Olay:** Bir adam beyyine getirerek bir kadınla evli olduğu iddiasında bulunmasına rağmen kadın bunu inkar etse ve beyyine getirerek aslında kocalık iddiasında bulunan adamın kendisiyle nikahlandığını belirttiği tarihten önce o kadının kız kardeşiyle veya annesiyle yahut da kızıyla evlendiğini ve hali hazırda o kadınla evli olduğunu söylese, bu iddiayı da adam reddetse; adam ile gaibe kadının (erkeğin evli olduğunu iddia ettiği kadının kız kardeşi veya annesi veya kızı) evli olmadığına icma ile hüküm verilir. Ebu Hanife'ye göre hazır olan kadının (erkeğin evli olduğunu iddia ettiği kadın) müddei erkeğin karısı olduğuna karar verilir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise hazır kadının adamın karısı olduğuna karar verilmeyip gaibe kadın gelinceye kadar beklenilir. Gaibe kadın gelip hazır kadının iddiasına muvafık beyyine getirse onun adamın karısı olduğuna karar verilip adam ile erkeğin karısı olduğunu iddia ettiği kadının (hazır olan kadın) arası tefrik edilir. Öte yandan gaibe kadın gelip hazır kadının iddiasını reddetse erkeğin beyyinesine dayanılarak hazır kadınla erkeğin evli olduğuna karar verilir, hazır kadının beyyinesine iltifat edilmez.<sup>41</sup>

**Örneğin Analizi:** Bu meselede adam bir kadınla evli olduğunu beyyine ile iddia etmesi karşısında kadın hem bu iddiayı reddetmekte hem de adamın kendisiyle nikahlanması halinde bu akdin butlanını gerektirecek bir iddiayı beyyine ile desteklemektedir. Kadın iddia sahibi adamın kendisinin kız kardeşiyle, annesiyle ya da kızıyla evli olduğunu belirtmektedir. Bu durumda beyyineler arasında tearuz söz konusudur. Şöyle ki kadının beyyinesi sahih ise, aynı anda bir adam karısının kız kardeşi, annesi ve -karısıyla zifafa girdiyse- karısının kızıyla nikahlanamaz. Adamın beyyinesi ise kız kardeşi, annesi ve kızıyla ilgili bir açıklamada bulunmaksızın müdde

<sup>37</sup> eş-Şeybânî, *el-Aşl*, 4/435.

<sup>38</sup> Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur. Bakara, 2/236.

<sup>39</sup> eş-Şeybânî, *el-Aşl*, 10/183.

<sup>40</sup> es-Serahsî, *Mebûât*, 5/155.

<sup>41</sup> Gānim b. Muhammed el-Bağdādî, *Melce'ül-kuğât* (Diğer Vakıflar, 3395), 13b-14a.

aleyh kadının kendi karısı olduğunu ispatlamaktadır. Kādî bu problemi bir şekilde çözüme kavuşturmak durumundadır.

Kıyasa göre adamın iddiası hazır kadınla ilgili beyyineye dayandığından o kadınla adamın evliliğine hükmetmek gerekir. Fakat öte yandan hakların zayı olmaması ve batıl olma ihtimali bulunan bir akdin sıhhatine hükmetmemek istihsanen gereklidir. Böylece gaibe kadın geldiğinde onun beyyine ve açıklamaları doğrultusunda hareket edilmesi gerekecektir. Ebu Hanife kıyasa uygun hareket edilmesi gerektiğini düşünürken; Ebu Yusuf ve Muhammed, istihsana dayanılarak karar verilmesi gerektiğini belirtirler. Bu meseleyle ilgili kıyas yani genel ilkedен kasıt, hasım hazır değilse gaip kişilerle ilgili yargı kararı vermenin caiz olmamasıdır.<sup>42</sup>

Ebu Hanife'nin görüşüne göre hazır kadının gaibe olan kız kardeşi, annesi ya da kızı hakkındaki beyyinesi kendi nikahının feshinin sebebi olamaz. Şayet gaibe kadını hazır kadınla evlenmeden boşanmış ise hazır kadının nikahının sahih olmasına engel bir hal kalmamaktadır. Hazır kadının beyyinesi kabul edilmezse gaibe kadının nikahı sabit olmamaktadır. Son tahlilde adamın hazır kadınla ilgili nikaha dair iddiası kabul edilebilir bir konumda olduğundan adamın iddiası yönünde karar verilmelidir.

Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise zarureten istihsana dayanılarak hüküm verilmesi gerekir. Çünkü örnek olay, cinsî münasebetin meşruiyetiyle ilgili bir tartışmayı ele almaktadır. Hazır olan kadın kocalık iddiasında bulunan adamın kendi yakın akrabasının da kocası olduğunu dolayısıyla kendisiyle nikahının fesadını ve cinsi münasebetinin caiz olmadığını iddia etmektedir. Böyle bir meselede ihtiyaten kıyasın terk edilerek istihsana dayalı olarak karar verilmesi gerekir.<sup>43</sup>

**Üçüncü Örnek Olay:** İki adamın her biri beyyine getirerek aynı kadının kendi karısı olduğunu iddia etseler ve bu kadın fiili olarak herhangi birisiyle birlikte yaşamıyor olsa; her iki beyyineye göre de hüküm verilmez. Zira nikah akdi iştirak kabul etmediğinden kadın aynı anda iki adamın karısı olamaz. Böyle bir durumda kadın hangi adamın karısı olduğunu tasdik ederse onun karısı kabul edilir. Bu hüküm adamların beyyinelerinin nikah iddiasının vaktiyle ilgili bir tayinde bulunmaması halinde böyledir. Fakat adamlar vakit tayininde bulunarak aynı kadının kocası olduğunu iddia ettiklerinde hangisi daha eski tarihte o kadınla nikahlandığını delillendiriyorsa o adamın iddiası lehinde hüküm verilir. Adamlar beyyine getirmese de kadın, onlardan birisiyle evli olduğunu ikrar etse; bu sefer kadının beyyinesi ile lehine ikrarda bulunduğu adamın beyyinesinin birbirine uygunluğundan dolayı

<sup>42</sup> Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muĥîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/149; İslam Hukukunda gaip kişinin yargılanması hususundaki tartışmaları ele alan bir çalışma için bk: Mehmet Dirik - Ayhan Hira, "İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 701-101.

<sup>43</sup> Burhânüddîn el-Buhârî, *Muĥîtü'l-Burhânî*, 3/151.

kadının ikrarı yönünde karar verilir. Bu durumda aleyhine karar verilen adam beyyine getirirse bu sefer beyyine getiren adamın iddiası kabul edilir.<sup>44</sup>

Örneğin Analizi: Bu meselede iki erkeğin aynı kadınla evli olduklarına yönelik iddiaya odaklanılmaktadır. Kādî, hasım olan iki şahıs birbiriyle tearuz eden beyyine getirdiğinden meseleyle ilgili karar veremeyecektir. Çünkü bir kadının aynı anda iki adamın karısı olması mümkün değildir. Fakat kadın iddialardan birini destekleyen ikrarda bulunduğu takdirde bu ikrara göre hüküm verilir. Öte yandan kocalık iddiasında bulunan şahıslardan hangisi nikahının daha eski olduğunu ispatlayabiliyorsa bu sefer kadının ikrarına bakılmayıp eski tarihli nikah iddiası lehine karar verilir. Zira eski tarihli sahih bir nikahla evli olan bir kadınla kıyılacak nikah akdi, evli bir kadının başkasıyla evlenebilmesi mümkün olmadığından batıl olur. Son tahlilde beyyine ile sabit olan şey açıkça müşahede edilen bir olay gibi kabul edilir.<sup>45</sup>

Hanefilerden es-Suğdî (ö. 461/1068) Ebu Hanife ve sahibeynin iki adamın aynı kadınla ilgili kocalık iddiasında bulunması halinde şayet birisi nikahının daha eski tarihli olduğunu ispatlayamıyorsa o zaman; beyyinelerden birinin ancak üç manadan birisi gerçekleşirse tercihe medar olabileceği görüşünde olduklarını aktarır. Buna göre ya kadının adamlardan birinin iddiası lehine ikrarda bulunması gerekir ya kadın adamlardan biriyle yaşıyor olması gerekir yahut da adamlardan birinin kadınla zifafa girmiş olması gerekir.<sup>46</sup>

*Melce'ü'l-kuḍât*'ta geçen başka bir mesele de bu kritere uygundur. Olay risalede şu şekilde aktarılır: Bir adam falanca kadının dört seneden beri sahih bir nikahla kendi karısı olduğu ve onunla zifafa girdiği yönünde beyyine getirirse, başka bir adam da aynı kadının beş senedir kendi karısı olduğu ve onunla zifafa girdiğine dair beyyine getirirse kadın ikinci adamın iddiası yönünde ikrarda bulursa ve bu ikinci adamla birlikte yaşıyor olsalar ikinci adamın lehine karar verilir. Çünkü ikinci adamın evlilik tarihine dair beyanı daha eski, kadın adamla birlikte yaşamakta ve ayrıca onun kocası olduğunu ikrar etmektedir. Dolayısıyla bütün bunlar kadının ikinci adamın karısı olduğunu ispat ettiğinden tercihe daha uygundur.<sup>47</sup>

**Dördüncü Örnek Olay:** Bakire kız, kocasına hitaben “Velimin beni seninle evlendirmesini kabul etmedim.” demesi karşılığında koca kadının bu sözünü kabul etmeyip aslında kızın, kendisiyle evlendirilmesine ses çıkarmadığını iddia etse kadının beyanına göre hüküm verilir. Çünkü kadın nikahın lüzumunu inkâr etmektedir. Züfer ise kocanın asli bir delil öne sürmesi nedeniyle onun sözüne itibar

<sup>44</sup> Gānim b. Muhammed el-Bağdādî, *Melce'ü'l-kuḍât* (Diğer Vakıflar, 3395), 14a.

<sup>45</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerḥü'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/247-248.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rükniüslâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fî'l-fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/789; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerḥü'l-Hidâye* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 9/383.

<sup>47</sup> Gānim b. Muhammed el-Bağdādî, *Melce'ü'l-kuḍât* (Diğer Vakıflar, 3395), 15a.

edileceğini belirtir. Her ikisi de iddiaları lehinde beyyine getirdiklerinde kadının lehine karar verilir. Çünkü kadın nikahı kabul etmediğini ispatlamıştır. Halbuki koca, ilave bir şey ispatlamayıp kadının sükût ettiğini ispatlamış oluyor. Dolayısıyla kadının ispatı sükûtun ötesinde yeni bir ispat olduğundan onun lehine karar verilir. Koca, kızın velisi tarafından kendisiyle nikahlandığını öğrendiğinde bu duruma razı olduğuna yahut nikaha icazet verdiğine dair beyyine getirmesi, kadın da nikahı reddettiğine dair beyyine ikame etmesi durumunda; bu sefer nikahın lüzumunu ispat ettiği için kocanın lehine karar verilir.<sup>48</sup>

Örneğin Analizi: Hanefi mezhebinde buluş çağı öncesi baba ve dedenin veli olduğu durumlarda onların velayet-i icbar yetkileri vardır. Yani sağireyi biriyle nikahlasalar kız, baliğa olduğunda onun buluş muhayyerliği<sup>49</sup> hakkı olmaz. Buna mukabil buluşdan sonra kız üzerinde baba ya da dedenin velayeti icbarî değil nedb velayetidir.<sup>50</sup> Dolayısıyla babası buluşdan sonra kızını ancak onun izni ile nikahlayabilir ya da nikahlamış olsa bile kızın nikaha icazet vermesi gerekmektedir. Bakire kızın sükûtu da nikahı onayladığı anlamında değerlendirilir.<sup>51</sup>

Bu meselede bakire kızın velisi tarafından nikahlanması neticesinde kızın bu nikaha razı olmadığını iddia etmesi kocanın ise nikah esnasında kızın sessiz kalarak nikahı zımnen onayladığını iddia etmesinden kaynaklanan bir hukuki probleme odaklanılmaktadır. Böyle durumlarda Ebu Hanife ve imameyn kızın sözüne itibar edilmesi gerektiğini düşünürler. Çünkü kız kendi cinselliğinin başkası tarafından temellük edilmesini reddetmektedir. Züfer ise asıl olanın bakire kızın sükûtu durumunda nikahın geçerli olduğu yönündeki ilkeye dayanmaktadır. Dolayısıyla ona göre kız, sonradan asli duruma aykırı bir beyanda bulunduğu için kızın sözüne itibar edilmemelidir.<sup>52</sup>

Öte yandan adam, velisi tarafından nikahlandığına dair haber kıza ulaştığında kızın sükût ettiğine dair beyyine getirirse bu sefer kız o adamın karısı kabul edilmelidir. Şayet adam böyle bir beyyine getiremezse aralarında nikah bağı olmayıp Ebu Hanife'ye göre ayrıca kızdan yemin talep edilmemelidir. Buna mukabil imameyn kızın iddiasının kabulü için yemin etmesi gerektiğini ilave eder. Kız zahiren müddei görünse de hakikatte müddei aleyhtir. Dolayısıyla müddeinin beyyine getirmesi, müddei aleyhin ise yemin etmesi gerekir. Fakat Ebu Hanife muhtemelen akid kurulduğunda mevkufl olduğundan dolayı ayrıca kızın yemin etmesini gerekli

<sup>48</sup> Gānim b. Muhammed el-Bağdādî, *Melce'ü'l-kuḍât* (Diğer Vakıflar, 3395), 14b.

<sup>49</sup> Buluş muhayyerliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Dirik, "Seçimlik Bir Hak Olarak Buluş Muhayyerliği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 61-96.

<sup>50</sup> es-Serahsî, *Mebṣūṭ*, 4/196.

<sup>51</sup> Cessās, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭahâvî*, 4/278.

<sup>52</sup> Kemālüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/272.

görmemektedir. Yine hem kız hem adam iddiaları lehine beyyine getirdiğinde kızın lehine hüküm verilmelidir.<sup>53</sup>

**Beşinci Örnek Olay:** Kadın babasının kendisini baliğa iken rızasını almadan nikahladığını iddia ederek beyyine getirirse, koca ise sağire iken nikahladığını beyyine ile iddia etse kadının sözüne itibar edilir. Çünkü kadının beyyinesi buluşu ispat etmektedir. Kadının beyyinesi kocanın beyyinesine yaş itibarıyla ilave getirmektedir.<sup>54</sup>

Örneğin Analizi: Mezhebin müftâbih görüşüne göre baba, kızını bâliğa olmadan dengi biriyle nikâhlarsa, kızın bulûğdan sonra muhayyerlik hakkı bulunmaz. Yani nikâh akdi lazım ve nâfiz olarak in'ikad bulur. Öte yandan bulûğ çağına ulaşan kız mezhebin müftâbih görüşüne göre kendi nikâhını kıyabilir.<sup>55</sup> Yani velisinin izni bulunmasa bile bâliğa kız, dengi biriyle ve mehri de misil mehirden az olmamak kaydıyla istediği biriyle evlenebilir.<sup>56</sup> Sözelimi kız, misil mehirden az bir miktarla evlenmişse velisinin nikâha itiraz hakkı bulunur.<sup>57</sup> Çünkü kız mehr-i misilden az miktarla evlenmekle velilerinin utanacağı ve küçük düşeceği bir iş yapmış olur. Debûsî, bu görüşü Ebû Hanîfe'nin benimsediği fiillerinde töhmete düşmesi mümkün olan kişinin fiilinin fasid olacağı kuralına ilhak eder.<sup>58</sup>

Bu meselede kızın babası tarafından bulûğdan önce ya da sonra nikahlandığına ilişkin karı-koca arasında vuku bulan ihtilaf problem olarak ele alınmaktadır. Koca, kızın babasının kendisiyle kızını bulûğundan önce nikâhladığını iddia etmektedir ki şayet bu iddia doğruysa kızın nikâhı feshetme yetkisi bulunmaz. Buna mukabil kız, babasının kendisini bulûğundan sonra rızası olmadan evlendirdiğini beyan etmektedir. Kızın bu beyanı doğruysa babanın tasarrufu fuzûlînin (yetkisiz temsilci) akdi kabul edilecektir ki bu durumda akdin kızın icazetine bağlı mevkuf bir akid olması gerekir.<sup>59</sup>

Bilindiği üzere kızların bulûğunun tespiti doğal olarak hayız görmesiyle tespit edilebilir. Bir kadının hayız görüp görmediğine de en iyi kendisi muttali olabilir. Dolayısıyla zarûreten kızın beyanına itibar edilmelidir. Olayın anlatılışından kızın babasının kıydığı nikâha icazet (onay) vermediği anlaşıldığından son tahlilde kızın talebi doğrutusunda nikâhın fesadına hükmedilir.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Burhânüddîn el-Buhârî, *Muḥîṭü'l-Burhânî*, 3/59.

<sup>54</sup> Gānim b. Muhammed el-Bağdādî, *Melce'ü'l-kuḍât* (Diğer Vakıflar, 3395), 15b.

<sup>55</sup> Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4237.

<sup>56</sup> es-Serahsî, *Mebṣûṭ*, 4/196.

<sup>57</sup> Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4330.

<sup>58</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 46.

<sup>59</sup> Kudûrî, *Tecrîd*, 9/4276.

<sup>60</sup> Ebû Hafṣ (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî es-Sadrüşşehîd, *Kitâbü'l-Vâkı'ât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2492), 56b.

#### 4. Risalenin Hatimesinde Geçen Fetva Usulü

Gânim el-Bağdâdî, *Melce'ü'l-kuğât*'ın sonunda Hanefi bir müftünün karşılaştığı problemlerde nasıl fetva vereceğine dair kaideleri ilave etmiştir.

Müftüden bir fetva istendiğinde ya da bir olay sorulduğunda; mesele aralarında ihtilaf bulunmadığı kaydıyla Hanefi imamlardan (Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed) zâhirü'r-rivâye eserlerde nakledilmişse müftü mutkin olsa da o görüşe göre fetva vermek durumundadır kendi görüşüyle onların görüşünü aşamaz. Çünkü imamların ittifakı durumunda doğru görüş o görüştür, müftünün icthadı onların icthadının seviyesine ulaşamaz. Bu nedenle onların muhalifi olan başka birinin görüşüne meyledemez. Zira mezhep imamları delillere vakıf oldukları gibi sahih delille sahih olmayan delilleri birbirinden ayırmışlar ve icthadlarını bu çerçevede yapmışlardır.

Şayet meseleyle ilgili imamlardan görüş nakledilmiş fakat aralarında ihtilaf varsa; sırasıyla Ebu Hanife'nin, Ebu Yusuf'un, Muhammed'in, Ebu Hanife'nin diğer öğrencilerinin ve nihayet Hanefi meşayih'in görüşlerine müracaat etmelidir. Ebu Yusuf ve Muhammed'den birisi Ebu Hanife ile aynı görüşte ise şartların gerçekleşmesi ve doğru delillerin içtima etmesi münasebetiyle bu görüşün alınması gerekir. Ebu Hanife bir görüşte iken sahibeyn (Ebu Yusuf ve Muhammed) birlikte başka bir görüşü benimsemişlerse o zaman bakılır; aralarındaki ihtilaf kimin adil olduğu ve kazai konular gibi zaman ve örf'e bağlı bir ihtilafsa; zamanla insanların ahvali değişebileceği için sahibeyn'in görüşü alınır. Yine mesele müzaraa, muamele ve benzeri bir konuyla ilgiliyle sahibeyn'in görüşünün alınması gerekir. Çünkü müteahhirun Hanefilerin ittifakına göre bu tür konularda sahibeyn'in görüşünün esas alınması gerekir. İmamların ihtilaf ettiği mesele zikredilen konular dışında başka bir konuyla ilgiliyse; bazılarının göre müctehid müftü, muhayyerdir görüşlerden birini alabilir. Abdullah b. Mübarek ise mutlaka Ebu Hanife'nin kavlinin alınması gerektiğini belirtir. Tahavi şerhinde geçtiğine göre Müftü müctehid değilse müzaraa ve muamele konuları dışında sahibeyn'in değil Ebu Hanife'nin görüşünü almalıdır.

Müctehidin kim olduğuyla ilgili ihtilaf: Bazılarına göre kendisine sorulan on soruya verdiği cevapların sekizinde isabet etse ikisinde hata etse o kişi müctehiddir. Diğer bir kısmına göre müctehid, *Mebşû't*'u ezberlemeli, nâsih, mensûh, muhkem, müevvel ve insanların adetlerini bilmelidir.

Problem zâhirü'r-rivâye'de nakledilmemişse kurucu imamlardan meseleyle ilgili bir rivayet bulursa onunla, değilse müteahhirun Hanefilerin görüşüyle amel edilir. Hanefi fakihlerden herhangi bir rivayet bulamadığı takdirde icthad edilir ve müftü kendisine göre isabetli olan hükümlerle fetva verir.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Melce'ü'l-kuğât* (Diğer Vakıflar, 3395), 33a.



## SONUÇ

İnsanlar arasında meydana gelen ihtilaflar, zaman zaman mahkemelere taşınarak adaletin yerine getirilmesi yargı kararları vasıtasıyla aranmaktadır. Kādîlar karşılaştıkları problemi fıkıh külliyyatındaki hükümler çerçevesinde çözüme kavuşturmuştur. Fakat müddeinin iddiasını müddeâ aleyhin kabul etmemesi ve her iki tarafın da birbiriyle çelişen eşit beyyineler öne sürmesi durumunda kādîlar hakları gerçek sahiplerine teslim edebilmek için daha çok gayret göstermiştir. Bu tür problemler günümüzde görülebildiği gibi ispat vasıtalarının sınırlı olduğu geçmiş dönemlerde daha sık rastlanmaktaydı. Sorunları bertaraf edebilmek ve kādîların işini kolaylaştırmak amacıyla birçok risale kaleme alınmıştır. Bu çalışmada incelenen Gânim el-Bağdâdî'nin, *Melce'ü'l-kuğât* isimli risalesi de aynı amaca hizmet etmektedir. Risale, bir mukaddime, "*Kitâbü'n-Nikâh*" ile başlayıp "*Kitâbü'l-Vekâle*" ile sona eren yirmi yedi bab ve Hanefî mezhebinde klasik fetva verme yöntemini özetleyen bir hâtimeden müteşekkildir.

Biz bu çalışmada *Kitâbü'n-Nikâh* bölümünden beş örnek olayı inceleyip klasik Hanefî fıkıh kitaplarından benzer meselelerle karşılıklı analiz ederek hem risalenin olayları alıntılacağı yerleri tespit etmeye hem de müellifin zikrettiği çözümlerin gerekçelerini belirlemeye gayret ettik. Son tahlilde risalenin derleme bir çalışma olduğu ve delillerin tearuzu halinde kādîların nasıl tearuzu çözümleyip karar vereceği noktasında dağınık haldeki hükümleri bir araya getirerek kaleme alındığını tespit ettik. Risalenin sonuna eklenen fetva usulü ve incelenen örnekler, şer'î hukukun cari olduğu yerlerde kādîlara faydalı olabileceği gibi günümüz iftâ heyetlerinin de yararlanabileceği bilgiler içermesi hasebiyle değerlidir.

## KAYNAKÇA

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Şahit". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Atar, Fahrettin. "Kazâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/113-117. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Atik, Sefa. "Fıkıh İlminde Diyalektik Zemin". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 306-333.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Beyyine (Fıkıh)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/97-98. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Bedrüddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Dirik, Mehmet. "Seçimlik Bir Hak Olarak Bulûğ Muhayyerliği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 61-96.
- Dirik Mehmet - Hira Ayhan. "İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 701-101.
- Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn. *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât*. Tire: Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Diğer Vakıflar, 3395.
- Hâlid, Abdilazîz Mustafa. "Muḥaddime". *Melce'ü'l-kuḍât 'inde te'âruzi'l-beyyinât, mlf. Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. "Minḥatü'l-ḥâliḳ 'ale'l-Baḥri'r-râiḳ". *Baḥrû'r-râiḳ Şerḥu Kenzi'd-dekâiḳ*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *el-Uḳüdü'd-dürriyye fi tenḳihî'l-Fetâva'l-Ḥâmidîyye*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Âbidînzâde, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Ḳurretü 'uyûni'l-aḫyâr li-tekmileti Reddi'l-muḥtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-'âcizi'l-faḳîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Kavalcioğlu, Abdullah. "Hâkimin Zor Kararı: Vankulu Mehmet Efendi'nin Tercîhu'l-Beyyinât'ı Çerçevesinde Delillerin Çakışması Durumunda Takip Edilecek Yöntem". *Marifetname Dergisi* 10/2 (2023), 619-650. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1333337>
- Koca, Ferhat. "İkrar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/38-40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Mazlum, Elif. "Mecelle'de Beyyineler Arasında Teâruz ve Tercih". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 235-262. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1073187>
- Özdirek, Recep. "Gânim el-Bağdâdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/350-351. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Rukiye, Yiğit. "Mîzânü'l-müdde'iyeyn fi-ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 389-400. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.881120>
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Kitâbü'l-Vâkı'ât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2492.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sofuoğlu, Hadi. "Osmanlı Kâdîsının El Kitabı: Melceü'l-Kudât Inde Teâruzı'l-Beyyinât". ed. Süleyman Kaya - Haşim Şahin. 169-181. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.
- Suğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rükûlislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nüteffî'l-fetâvâ*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *Vesâilü'l-işbât fi's-Şerîa'ti'l-İslâmiyye fi'l-muâ'melâti'l-medeniyye ve'l-aḥvâli's-şahsiyye*. Beyrut: Mektebetü Dârı'l-Beyân, 1982.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 709-735

**HİŞÂM B. AMR EL-FÛTÎ'NİN (Ö. 218/833) HAYATI VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**  
**Hisham b. Life and Theological Views of Amr al-Futi (d. 218/833)**

**Yasin ULUTAŞ**

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yasin.ulutas@usak.edu.tr,  
ORCID: 0000-0001-7912-6500

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	02.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	13.12.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	709-735

**Atıf / Cite as:** Ulutaş, Yasin. "Hişâm b. Amr el-Fûtî'nin (ö.218/833) Hayatı ve Kelâmî Görüşleri" (Hisham b. Life and Theological Views of Amr al-Futi (d. 218/833)) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 709-735. Doi: 10.17859/pauifd.1526959.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 709-735*  
**HİŞÂM B. AMR EL-FÛTÎ'NİN (Ö. 218/833) HAYATI VE KELÂMÎ  
GÖRÜŞLERİ\***

**Yasin ULUTAŞ\*\***

**Öz**

İslam düşüncesinin teşekkül sürecinde yaşayan Hişâm b. Amr, döneminin en iyi kelimcilerinden ders almak suretiyle entelektüel bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Basra Mu'tezilesi içerisinde yetişen müellif, edindiği bilgi birikimi ile toplumun sorunlarıyla ilgilenmiş, birçok öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Temel konularda mensup olduğu ekolün görüşlerini savunmakla beraber, birçok konuda kendine özgü görüşler ortaya koymuş ve insanları aydınlatmaya çalışmıştır. Kelam ilminin teşekkül döneminde itikadî konuların hangi mecrada tartışıldığını göstermesi bakımından erken dönme kelimcilerinin ortaya koydukları görüşlerinin bilinmesi ve geçmişteki ilmi müktesebatı ortaya çıkması açısından önemlidir. Makale, kelâmî konularda özgün görüşleri olan Hişâm b. Amr'ın klasik eserlerde dağınık halde bulunan görüşlerini tasnif ederek bir araya getirmeyi hedeflemektedir. Müellifin eserleri günümüze gelmediğinden mevcut klasik eserler taranmak suretiyle görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Mu'tezile, itikad, Düşünce, Hişâm b. Amr.

**Hisham b. Life and Theological Views of Amr al-Futi (d. 218/833)**

**Abstract**

Hisham b. who lived in the formation process of Islamic thought. Amr gained intellectual knowledge by taking lessons from the best theologians of his time. The author, who grew up within the Basra Mu'tazila, dealt with the problems of the society with the knowledge he acquired, educated many students and wrote works. Although he defended the views of the school he belonged to on basic issues, he put forward his own unique views on many issues and tried to enlighten people. It is important to know the views put forward by the early theologians and to reveal the scientific acquis of the past, as it shows the medium in which theological issues were discussed during the formation period of the science of kalam. The article focuses on Hisham b., Amr who has original views on theological issues. It aims to classify and bring together Amr's views, which are scattered in classical works. Since the author's works have not survived to the present day, his views have been tried to be revealed by scanning the existing classical works.

**Keywords:** Kalam, Mu'tazila, Creed, Opinion, Hisham b. Amr.

**Structured Abstract**

Starting from the second century of Hijri, the cities of Basra, Kufa, and later Baghdad began to become important political and cultural centers. Many scholars were educated in these centers and many religious and political schools emerged. One of the religious schools that emerged in this region since the second century of Hijri is the Mu'tazila school. Since its emergence, Mu'tazila has defended the Islamic faith against religious and philosophical movements. At the beginning of these movements are Sumeniyya, Berahime, heretics, Mulhids, Jews and Christians. Early theologians who grew up within the Mu'tazila school defended an understanding of divinity and destiny based on human

\* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yasin.ulutas@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7912-6500

will, rejecting similitude based on tanzih, based on reason and revelation. The school, which tried to take a common stance on basic belief issues, had disagreements within itself on many issues. This liberal attitude contributed to them thinking and producing original works. When the school became stronger and began to silence its opponents with the power of political authority, the mihna process began among Muslims, and at the end of this process, they were the ones who suffered the most damage. Hisham b. whose life and Kalami views we researched. Amr is one of the rare theological scholars who grew up in the Mu'tazila school in the early period. Hisham b., who lived in the formation process of Islamic thought. Amr gained intellectual knowledge by taking lessons from the best theologians of his time. The author, who grew up within the Basra Mu'tazila, dealt with the problems of the society with the knowledge he acquired, educated many students and wrote works. However, for various reasons, none of these works have survived to the present day. The author's views are mostly found in the works written by the theologians who came after him on the History of Kalam and Sects. Although the author defends the views of the school he belongs to on basic issues, he has put forward his own unique views on many issues and tried to enlighten people. The author argued that the universe is a hadith, that it was created by Allah, that it is evidence of the existence of Allah, that there is nothing before beings exist, that it acquires the quality of existence after creation, and that it becomes non-existent after annihilation, and that there is no knowledge of entities that have not yet been created. According to him, accidents cannot be used as evidence to prove the existence of God. What is important in faith is the final state of a person. The author has an understanding of monotheism based on tanzih, and his view of divine attributes was within this framework. He argued that since some of the words mentioned in the Holy Quran allow them to be used in both good and bad senses, it is not permissible to use these concepts for God outside the Quran, and that human actions are not created by God and cannot be attributed to Him. He claimed that prophethood was given to prophets in return for their deeds, and that heaven and hell had not been created yet. He stated that there were some innocent people in society in every period, that no imam was necessary as long as the rights of Muslims were protected, and that if Muslims needed an imam for various reasons, an imam could be elected with the participation of the whole society. It is important to know the views put forward by the early theological theologians and to reveal the scientific acquis of the past, as it shows the medium in which theological issues were discussed during the formation period of the science of kalam. The article focuses on Hisham b., who has original views on theological issues. It aims to classify and bring together Amr's views, which are scattered in classical works. Since the author's works have not survived to the present day, his views have been tried to be revealed by scanning the existing classical works.

## GİRİŞ

Müslümanlar, henüz Hz. Peygamber hayatayken Arabistan yarımadasını hâkimiyet altına almak suretiyle büyük bir devlete sahip olmuşlardı. Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar kısa bir süre içerisinde başta İran, Irak, Suriye ve Mısır olmak üzere birçok civar ülkeyi hâkimiyetleri altına aldılar. Fethedilen ülkelerde birçok farklı millete ait çeşitli dinlere mensup topluluklar, Müslümanlarla beraber yaşamaya başladılar. Özellikle Kufe, Basra ve daha sonra Bağdat gibi siyasi, askeri amaçlarla kurulan şehirlerde iskân edilen farklı etnik yapıya mensup insanlar arasında siyasi, dini ve kültürel vb. alanlarda birçok problem ortaya çıkmaya başlamıştır. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan problemler ve bazı milliyetçi akımlar, ilhâd

ve zındıklık hareketlerini beslemeye başlamıştır.<sup>1</sup> Çok geçmeden ortaya çıkan bazı felsefi ve dini akımlar, İslam inancını hedef almış, İslam itikadı hakkında şüphe uyandırmaya, bozmaya ve ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.

Başını mülhit ve zındıkların çektiği ilhâd hareketlerine ilaveten Yahudi, Hıristiyan, Sümeniyye ve Berâhime gibi birtakım dini ve felsefi akımların İslam inancına yönelik saldırılarını bertaraf etmek ve İslam inancını savunmak amacıyla Ehl-i rey ve Ehl-i eser olarak ortaya çıkan düşünce ekolleri harekete geçmiştir. Hicri ikinci asrın başından itibaren Basra'da ortaya çıkan Rey Ehli'nin önemli temsilcilerden biri olan Mu'tezile ekolü, İslam inancını akılcı yöntemlerle savunmaya başlamıştır. İslam düşüncesinin teşekkül döneminde bu ekol içerisinde birçok kelam âlimi yetişmiştir. Nitekim Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, (ö. 300/913) ekolün İslam inancını savunmadaki rolüne işaretle "tehid inancını Mu'tezile'den daha iyi savunan var mıdır" demek suretiyle mensup olduğu Mu'tezile ekolünü övmüştür.<sup>2</sup>

İslam düşüncesinin oluşum sürecinde Mu'tezile içerisinde yetişen Hişâm b. Amr, diğer Mu'tezile Kelamcıları gibi İslam toplumunda ortaya çıkan sorunlara kayıtsız kalmamış, yazdığı eserlerle ve yetiştirdiği öğrencilerle İslam inancını savunmuştur. İnanç ile ilgili temel konularda mensup olduğu ekolün görüşlerini savunmakla beraber bazı konularda kendine özgü görüşler ortaya atmış ve savunmuştur. Ulûhiyet konusunda tenzihi, kader konusunda ise insan iradesini esas almıştır. Nübüvvet, ahiret, imamet ve ilk dönem siyasi olaylar ile ilgili kendine has bazı görüşler ortaya koymuştur.

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Mu'tezile Kelamcıların yazdığı eserlerin çoğu günümüze gelmeden kayboldukları için onların görüşlerini öğrenmeye çalıştığımızda bazı zorluklarla karşılaşmaktayız. Bu zorlukların birçok nedeni olmakla beraber asıl sorun Mu'tezile'nin varlığını günümüze kadar sürdürememesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu ekolün günümüze kadar varlığını sürdürememesi erken dönem Mu'tezile kelamcılarının eserlerinin günümüze kadar gelememesinin pasif bir nedeni olarak da görmek mümkündür.

Erken dönem Mu'tezile kelamcılarının görüşlerini nispeten daha sonra gelen Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931) ve Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) eserlerinde kısmen öğreniyoruz. Çünkü bu dönemde kelam ilmi gelişmiş, kendileri de sistemli bir kelamcı olduklarından dolayı kendilerinden önceki kelamcıların görüşlerine çok fazla yer vermedikleri söylenebilir.<sup>3</sup> Zira bu kelamcıları Mezhepler Tarihi yazarları değildir. Başvurduğumuz eserlerden biri de önceleri Mu'tezile ekolüne bağlı olup daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı mülhid olan İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) Mu'tezile'yi kötülemek için yazdığı eserdir. Muhâlif kelamcıları, genellikle eserleri kaybolan erken dönem Mu'tezile Kelamcıların görüşlerine yazdıkları eserlerde yer verirken bazen İbnü'r-Râvendî'nin konu ile ilgili iddialarına dayandıklarını

<sup>1</sup> Ahmet Emin, *Fecrû'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 159.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisar*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 76.

<sup>3</sup> Rıdvan Seyid, *Tefsir'ü Ebî Bekr el-Esem*, thk. Hıdır Muhammed Nabha (Beyrut: Darü Kütübi'l İlmiye, 2007), 1.

görmekteyiz. Ehl-i sünnet kelimcilerinden bazıları, Mu'tezile kelimcilerini hasım gören bazı hadisçilerden etkilenerken erken dönem Mu'tezile kelamı ve kelimcilerini hasım olarak gördüklerini ifade etmek mümkündür. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) Mu'tezile ekolüne bağlı olan Câhız (ö.255/869) için şunları söylemiştir: "Câhız'ı övenler, onun sapkınlığını ve cehaletini bilselerdi, ona "insan" dedikleri için tövbe etmeleri gerekirdi."<sup>4</sup> Buna benzer eleştiri sınırların aşan hatta hakarete varan birtakım ithamlarda bulunmuşlardır. Bu olumsuz tutum onları, bu kelimcilerden yaptıkları bilgi aktarımını bağlamından kopararak parçacı bir şekilde yer vermelerine neden olduğunu görmekteyiz.<sup>5</sup> Bu ve benzeri durumlar eserleri günümüze gelmeyen erken dönem Mu'tezile kelimcilerinin görüşlerini öğrenmemizi güçlendirmektedir.

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Mu'tezile içerisinde yetişen Hişâm b. Amr'ın kelami görüşlerini farklı klasik Tabakat, Kelam ve Mezhepler Tarihi eserleri taranmak suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Hişâm b. Amr ile ilgili İslam'ın Akılcıları/Mu'tezile Önderleri ile Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Her iki çalışma da bir iki sayfalık bir çalışmadan ibaret ansiklopedisi maddesi olduğu olduğu için müellifin görüşlerini tam olarak ele alamamışlardır. Biz müellifin görüşlerini literatür taramasıyla bir araya getirmekle, erken dönem kelam ilmine ait problemlerin hangi zeminde tartışıldığını göstermesi açısından katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

### 1. Hişâm b. Amr el-Fûtî'nin Hayatı

Mu'tezile kelamının kurucu isimlerinden biri, Hişâm b. Amr el-Fûtî eş-Şeybânî'dir. Müellifin yaşadığı dönemde yetişen bazı âlimler yaptıkları veya herhangi bir sebeple ilişkisi bulunduğu bazı mesleklerle anılmışlardır. Nitekim Vâsıl b. Atâ, (ö.131/748) fakir kadınları tespit edip, yardım etmek maksadıyla sık sık dokuma pazarına gittiği için dokumacı anlamında "Ğazzâl", Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, (ö. 235/849-50) evi yem pazarına yakın olduğu için "Allâf", İbrâhîm en-Nazzâm, (ö. 231/845) Basra çarşısında boncuk dizdiği için "Nazzâm" lakabıyla anılmıştır. Mu'tezile kelimcilerinin çoğu yaptığı bir meslekle anıldığı için muhtemelen Hişâm b. Amr'da mendil, sofraya bezi, çocuk bezi gibi bir çeşit örtü, elbise anlamına gelen bir iş ile uğraştığı için Fûtâ ile anılmıştır.<sup>6</sup> Bazıları kendisine isnat edilen lakabın Fûtî, bazıları da Fuvatî olduğunu söylemişlerdir.<sup>7</sup> Tâcüddîn es-Sübki, (ö. 771/1370) Hişâm b.

<sup>4</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 127-129.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için şu kaynaklara bakınız. Bu durum İbn Râvendî'nin Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî ile Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Mezhepler Arasındaki Farklar gibi eserler dikkatlice incelendiğinde görülür.

<sup>6</sup> Eş-Şeyh Alevî b. Abdülkâdir es-Sakkâf, *Mevsûa'tü'l-firek el-müntesibetün lil-İslâm*, (el-Dürerü Sünniye, 1433), 3/360. www.dorar.net (04.02.2024 saat1145); Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Darü'l-Müntezir, 1988), 28-29.

<sup>7</sup> Muhammed b. Abdullah, Nâsirü'd-Din, *Tevzîh el-müştebih fi zabti esmâi er-rivâyeti ve'l-ensâbihim ve el-kâbihim ve künnâhüm*, thk. Muhammed Nâ'im Arksüsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/129; İbn Hazm Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b.



Amr'ın Ebû Muhâmmmed künyesini kullandığını ve Kûfî demek suretiyle Kûfe'li olduğunu söylemiştir.<sup>8</sup> Erken Dönem İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelam kitaplarının verdiği bilgiye göre Hişâm b. Amr Basralı'dır. Nitekim Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) onun Basralı olduğunu söylemiştir.<sup>9</sup> Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö. 840/1437) Hişâm'ın, Şeybân kabilesine mensup olduğunu söyler. Sübkî ise Şeybân kabilesinin mevlası olduğunu söyler.<sup>10</sup> İbn Murtazâ, onu Mu'tezile'nin altıncı tabakasından sayar.<sup>11</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle Hişâm b. Amr'ın hicri ikinci asırdan itibaren siyasi, kültürel ve ekonomik olarak önemli bir merkez olan Basra'da doğduğu anlaşılmaktadır. Çocukluğu Basra'da geçen Hişâm, Mu'tezile Kelamının kurucu isimlerinden olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrâhîm en-Nazzâm ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) gibi meşhur alimlerden kelam ilminin yanı sıra diğer İslâmî ilimleri öğrenmiştir.<sup>12</sup> Çocukluğunun nasıl geçtiği ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Hişâm b. Amr önceleri hocası Ebû'l-Hüzeyl ile hareket etmiş, onun taraftarlarından biri olmuş, daha sonra ondan ayrılmıştır.<sup>13</sup> Kaynaklarda niçin ayrıldığıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

Mu'tezile'nin Basra Ekolüne mensup olmasına rağmen bazı konularda mensubu bulunduğu fırkaya muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, (ö. 377/987) Hişâm b. Amr'ın 120 temel ve birçok ayrıntı niteliğindeki konularda hocası Ebû'l-Hüzeyl'i eleştirdiği ve bu amaçla bir kitap yazdığını ifade etmektedir.<sup>14</sup> Malatî'nin verdiği bu bilgiler, Hişâm b. Amr'ın birçok konuda hocası Ebû'l-Hüzeyl'den ayrı düşündüğünü göstermektedir. Hişâm b. Amr hocasından ayrıldıktan sonra kendi başına bağımsız hareket etmiş ve davet faaliyetlerinde bulunmuştur. İbnü'l-İşhîd, (ö. 326/938) Ebû'l-Hüzeyl'den ayrıldığı için Mu'tezile ekolüne mensup birçok kişinin kendisinden yüz çevirdiğini söylemektedir. Deniz yolu ile birçok yere seyahat etmiş ve gittiği yerlerde kendi görüşlerini yaymaya çalışmıştır.<sup>15</sup>

Hişâm b. Amr, hayatı boyunca eğitim ve öğretim faaliyetlerine önem vermiş birçok eser yazmış ve öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrencilerden en meşhur

Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/376.

<sup>8</sup> Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhî'l-minhâc*, thk. Ahmed Cemâl Zemzemî-Nüreddîn Abdülcebbâr Sağîrî (Mekke: Dârü'l-bûhûs li'd-dirâseti'l-İslâmiyyeti ve ihyâ'i t-türâs, 2004), 2/300.

<sup>9</sup> Ebi'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî, *Fazlü'l-i'tizâl Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Fûad Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunûsiye, 1974), 71.

<sup>10</sup> Sübkî, *el-İbhâc fi şerhî'l-minhâc*, 2/300.

<sup>11</sup> Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Darü'l-Müntezir, 1988), 61.

<sup>12</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/1054; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 54.

<sup>13</sup> İbn Nâsır, *Tevzîh*, 7/129.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, thk. Muhammed Zâhir el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007), 46.

<sup>15</sup> Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 564; İbn Nâsır, *Tevzîh*, 7/129.

olanı Ebû Sehl Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864) olduğunu söylemek mümkündür.<sup>16</sup> Kelamcılar, Hişâm b. Amr'ın görüşlerini benimseyenleri Hişâmiyye olarak adlandırmışlardır.<sup>17</sup> Tarihçi Ebü'l-Hasen el-Mes'ûdî (ö. 345/956) şöyle demiştir: "Kelamcılar, Müslüman fırkaları tasnif etmişlerdir. Müslüman fırkaları tasnif eden ilk kelamcılardan biri de Hişâm b. Amr'dır."<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) bildirdiğine göre Hişâm b. Amr, hem halkın hem de ileri gelenlerin nezdinde büyük bir değere ve üne sahip olmuştur. Ebû Muhammed Yahyâ b. Eksem'in (ö. 242/857) ifadesine göre Hişâm, Halife Ebû Ca'fer Abdullâh el-Me'mûn'un (ö. 218/833) huzuruna çıktığında el-Me'mûn, neredeyse ayağa kalkacak kadar hareket ederdi.<sup>19</sup> Bu bilgi Hişâm b. Amr'ın Hilafet merkezi olan Bağdat'a geldiğini ve siyasilerle görüştüğünü ortaya koymaktadır.

Hişâm b. Amr el-Fûtî, tartıştığı bazı kelamcılar hakkında bilgiler de vermiştir. Örneğin Ebû'l-Hasan Ahmed b. Ömer el-Berzu'î hakkında şu bilgiyi vermiştir: "Benimle yalnız konuştuğunda hakkı söylerdi. Toplulukta konuştuğunda ise bunun tersine bir tavır takınırdı. Bağdat'ın büyüklerindendi."<sup>20</sup> Hişâm b. Amr'ın, bazı adamlarla luğaz türü edebi diyaloglarda bulunduğu Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900) tarafından rivayet edilmiştir. Nitekim bir adam ile girdiği luğaz türündeki edebî diyalogu şöyledir:

*"Bir adam Hişam b. Amr'a şöyle dedi: Ne kadar sayıyorsun?  
Dedi ki: Birden binden fazlaya kadar.  
Dedi ki: Ben bunu kastetmedim, Senelerin kaç senindir?  
Şöyle dedi: Allah'a yemin olsun ki senelerin hiçbiri benim değil. Senelerin Tümü Allah'ındır.  
Dedi ki: Dişin nedir? (Yaşını kastederek)  
Dedi ki: Kemik.  
Dedi ki: Kaç kişinin oğlusun?  
Dedi ki: Bir babanın ve bir annenin oğlu.  
Dedi ki: Sana ne kadar geldi?  
Dedi ki: Eğer bana bir şey olsaydı, bu beni öldürürdü.  
Şöyle dedi: Nasıl söyleyeyim?  
Dedi ki, şöyle dersin: Ömründen ne kadar geçti." <sup>21</sup>*

<sup>16</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/376.

<sup>17</sup> Ali b. Muhammed Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dârü Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 257.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tembîh ve'l-İşrâf*, (Kahire: Dârü es-Sâvî, 1431), 1/343.

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlül'l-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetihim lisâiri'l-muhâlifin*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr, 1974), 272; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 61.

<sup>20</sup> İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 90.

<sup>21</sup> Şemseddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, thk. Abdüsselâm et-Tedmürî, (Beyrut: Dârü Kütübi'l-Arabiyye, 1994), 16/263-264.

Bu diyalog bize Hişâm b. Amr'ın çevresi ile bulmaca tadında luğaz türü edebi diyaloglar yaşadığını göstermektedir.

Ebü'l-Hasan el-Ferzâvî, Hişâm b. Amr hakkında şunu söylemiştir: Hişâm, yaşadığı dönemde en iyi konuşan, tartışan ve hikâye anlatan insanlardan biridir. Kâdî Abdülcebâr, isim belirtmeden şairin Hişâm b. Amr hakkında şu şiiri söylediğini rivayet etmiştir:

*“Ortağı olmayan Allah, bizi Hişâm ile sevdi. Hişâm'ın ilmi bize yeterli geldi.*

*Doğru metot ile ışık yerleşti ve aydınlattı. Binamızı sağlamaştırdı.*

*Hişâm'ın rahman diyerek araştırdığı sana gizli değildir.*

*Amr ve Vâsıl'a tabi oldu. Dininde tembel değil ve acele de etmedi.”<sup>22</sup>*

Hişâm b. Amr'ın ne zaman, nerede vefat ettiği ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ölümü ile ilgili sadece şu bilgi rivayet edilmiştir. Buna göre Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) hem Ebü'l-Hüzeyl'in hem de Hişâm b. Amr'ın cenaze namazını kıldırmıştır. İbn Ebî Duâd Ebû Hüzeyl'in cenaze namazını beş, Hişâm b. Amr'ın cenaze namazını dört tekbir almak suretiyle kıldırmıştır. Sebebi sorulduğunda İbn Ebî Duâd şöyle diyerek cevaplamıştır: “Ebü'l-Hüzeyl, Beni Hâşim kabilesinin taraftarıydı. Bundan dolayı onların mezhebine göre cenaze namazlarını kıldım. Ebü'l-Hüzeyl, Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha faziletli görüyordu. Bu dönemde kim Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görürse Şii olarak kabul edilirdi.”<sup>23</sup>

Müellif, Ebü'l-Hüzeyl ve başka müelliflerden bazı rivayetlerde bulunmuştur. Nitekim İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) gibi bazı yazarlar, Hâşim b. Amr'ın bu rivayetlerine yer vermişlerdir.<sup>24</sup> Hişâm b. Amr dönemindeki toplumsal sorunlarına kayıtsız kalmamış, problemleri gördüğü birçok konuyu çözmeye çalışmış, bazı konularda kendine özgün görüşlerini açıklamıştır.<sup>25</sup> Bu amaçla birçok eser yazmıştır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. **Kitâbü'l-Mahlûk:** Kitabın başlığından hareketle eserin içeriği hakkında yorum yapmak mümkündür. Ancak kitabın kendisi günümüze gelmediği ve bu kitap hakkında klasik kaynaklarda da herhangi bir bilginin olmaması kitap ile ilgili kesin bilgi edinmeyi imkânsız kılmaktadır. Sadece kitabın başlığından hareketle kitap hakkında yorum yapmak bizi yanlış bir sonuca götürebilir.

2. **Kitâbü'r-Reddi ale'l-Esamm fî Nefyi'l-Harekât:** Bu eseri müellif, muhtemelen bazı görüşlerini reddettiği hocası Ebû Bekir el-Essâm'a (ö. 200/816) reddiye olarak yazdığını söylemek mümkündür.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-İ'tizal*, 272; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 61.

<sup>23</sup> İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezil*, 48; Geniş bilgi için bkz. 263. sayfa Gün, Faruk. “İmâmet Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi Mesâ'ilü'l-İmâme Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 249-272.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Evrâku Şarkiyye, 1993), 129.

<sup>25</sup> İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 61.

3. **Kitâbü Halki'l-Kur'ân:** Eserin adından da anlaşıldığı gibi eser, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu anlatmak amacıyla yazıldığı söylenebilir.

4. **Kitâbü't-Tevhîd:** Mu'tezile'nin tevhid anlayışını anlatan bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Kaynaklarda sadece eserin adı zikredilmiştir. Bunun dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

5. **Kitâbü Cevâbi Ehl-i Horasân:** Bu eser, Horasân halkına hitaben yazılan bir eserdir. İçeriğiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

6. **Kitâbün ilâ Ehli'l-Basra:** Bu esrede Basra halkına yazılmıştır. Ancak eserin içeriğiyle ilgili literatürde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

7. **Kitâbü'l-Usûli'l-Hamse:** Muhtemelen isminden de anlaşıldığı gibi Mu'tezilenin beş esasını açıklamıştır. Kâdi Abdulcebbar'a nispet edilen *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre bu eser, Hişâm b. Amr'a ait olup, Kâdi Abdulcebbar onu şerh etmiştir.<sup>26</sup>

8. **Kitâbün er-Redd ale'l-Bekriyye:** Bu eser, müellifin yaşadığı dönemde Bekir b. Ziyâd el-Bâhilî liderliğinde faaliyette bulunan bir fırkanın görüşlerini eleştirmek amacıyla yazılmıştır.<sup>27</sup>

9. **Kitâbün er-Redd alâ Ebi'l-Hüzeyl fi'n-Ne'im:** Bu eserde aynı zamanda hocası da olan Ebi'l-Hüzeyl'in bazı görüşlerini eleştirmiştir. Örneğin Malâtî, 120 temel konuda Ebû'l-Hüzeyl'i eleştirdiğini ve bu amaçla bir kitap yazdığını söylemiştir.<sup>28</sup> Yine Abbâd b. Süleyman'ın bildirdiğine göre Hişâm b. Amr, bu kitabında "Ebû Hüzeyl'in ahiret hayatı konusundaki insan fiilleri ile ilgili sözleri kişiyi Allah'a ortak koşmaya götürdüğünü söylemiştir.<sup>29</sup>

## 2. Kelâmî Görüşleri

Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup olan Hişâm b. Amr, diğer Mutezile kelimcileri gibi kendine has bazı özgün görüşlerinin var olduğu birçok klasik Kalam ve İslam Mezhepler Tarihi kitaplarında rivayet edilmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi müellifin yazdığı eserler günümüze ulaşmadığı için görüşlerini kendi eserlerinde öğrenme imkânımız yoktur. Ancak bazı kelimciler eserlerinde müellifin görüşlerini parçacı bir şekilde yer vermişlerdir. Biz farklı eserlerde yer alan bu görüşleri bir araya toplamak suretiyle müellifin kelami görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

<sup>26</sup> Kâdi Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/49.

<sup>27</sup> Bekriyye: Büyük günah işleyen münafık olarak kabul etmiş, küçük günah işlemekte ısrar eden büyük günah işlemiş olur. Bilerek adam öldüren hiçbir şekilde affedilemez. Kudret fiilden önce insanda vardır. Ahiret gününde Allah insanlara görünecektir. Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in Cemel savaşındaki faaliyetleri İslam'a aykırıdır. Ancak bunlar Bedir savaşına katıldıkları için affedilmişlerdir. Geniş bilgi için DİA bakınız. Mustafa öz, "Bekriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 19922), 5/370-371.

<sup>28</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 46.

<sup>29</sup> Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Ku'ran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 527.

## 2.1. Âlem

Erken dönemden itibaren Müslüman kelimciler, âlem konusunu gündemlerine alıp tartışmışlardır. Kelam ilmi ile ilgili yazdıkları eserlerde âlem konusuna yer vermişlerdir. Onlara göre ezeli ve ebedi olan tek varlık Allah'tır. Allah'ın dışındaki varlıklar, varlığını O'ndan almışlardır. Âlemin de Allah tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Erken dönem Mu'tezile kelimcilerinden biri olan Hişâm b. Amr'da âlemin hadis olduğunu Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur.<sup>30</sup> Ancak Allah'ın nasıl bir varlık olduğu ve âlem ile ne tür ilişki içerisinde olduğu konusunda Müslüman kelimciler, ihtilaf etmişlerdir.<sup>31</sup>

Müellifin âlem ve içindeki varlıklarla ilgili bazı görüşleri şöyledir: Ona göre mümkün varlıklar yaratıldıktan sonra varlık konumunu elde ederler. Zira varlıklar var olmadan önce bir şey değildirler. Bir şey olmayanın bilgisi de olmaz. Bir şey meydana gelmeden önce ma'dum da değildir, eşya da değildir. Var olduktan sonra eşya niteliğini kazanır, yok olduktan sonra da ma'dum niteliğine sahip olur.<sup>32</sup>

Müslüman kelimciler bir şeyin yaratılması olan tekvin ile yaratılan şeyin yani mükevvenin aynı şey olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hişâm b. Amr, birden fazla yaratılması caiz olan varlıklar, ilk yaratıldığıyla sonradan tekrar yaratılmasının aynı şey olmadığını savunmuştur. Ayrıca birden fazla yaratılması mümkün olmayan varlıkların ilk defa yaratılması o varlığın kendisinden başkası olmadığını ifade etmiştir.<sup>33</sup> Hişâm'ın söylediklerini şöyle ifade etmek mümkündür: Tekrar yaratılması caiz olan varlıkların tekvini ile mükevven farklıdır. Sadece bir kez yaratılan varlıkların tekvini ile mükevveni aynıdır. Ona göre irade ile irade edilen de aynı şeydir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre tekvin Allah'ın ol emridir. Tekvin yaratma anında mükevven ile olur. Allah'ın irade etmediği şey meydana gelmez. Cevher ve arazlar tekvin değil mükevvendir. Tekvin mekânsız bir irade ile gerçekleşir. Allah'ın bir şeyi yoktan var etmesi veya yok olduktan sonra tekrar yaratması tekvin değil, mükevvendir.

Kelimcilerin çoğu uzunluğu, genişliği ve derinliği olan varlıkları cisim diye tanımlamışlardır. Ancak bir cismin kaç parça, cüz veya rükünden oluştuğu ve bu cismi meydana getiren parçaların isimlendirilmesi konusunda genellikle ihtilaf etmişlerdir. Bazı kelimciler cismin bilinen bir sayısı olsada cismin kaç parçadan oluştuğu ilgili herhangi bir sayı ile belirleme yoluna gitmemişlerdir. Hişâm b. Amr ise cismin kaç parçadan oluştuğunu söylemiş, ona göre cisim, altı rükünden oluşmuştur. Her rükün de altı çüz'den meydana gelmiştir. Bu tasnife göre her cisim, parçalanması mümkün olmayan otuz altı çüz'den oluşmaktadır. Cismi oluşturan rükünlere dokunmak ve

<sup>30</sup> Sâhib b. Âbbâd, *el-İbâne 'an mezhebi ehli'l-adl bi hüceci'l-Kur'ân ve'l-a'kl*, Nefâisü'l-ma'tûtât, thk. Hasan el-Yâsîn, (Bağdat: Mektebetü'n-Nahza, 1964), 9.

<sup>31</sup> Geniş bilgi için kaynak referansı verilebilir: Ö. Bkz.Gün, Faruk. "Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 150-168.

<sup>32</sup> Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 76.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 502.

uzaklaşmak mümkün ancak cüzler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira cüzlere dokunmak ve ayrılmak imkân dâhilinde değildir. Durum böyle olduğu için rükün de renk, tat, koku, sertlik, yumuşaklık gibi arazlar bulunur. Ancak cüz ve rükünün isimlendirilmesinde Hişâm b. Amr, aynı zamanda hocası olan Ebü'l-Hüzeyl ile anlaşamamıştır. Hişâm'ın rükün dediğine, Ebü'l-Hüzeyl cüz demiştir.<sup>34</sup>

## 2.2. Ulûhiyet

Kelamcılar erken dönemden itibaren ulûhiyet konusuna çok önem vermişler. Hicri ikinci asırdan itibaren en çok tartışılan konulardan biri, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, hangi nitelik ve sıfatlarla vasıflandırılacağı konusu kelamcılarının gündemini yoğun bir şekilde meşgul etmiştir. Hişâm b. Amr'ın yaşadığı dönemde muhtemelen Allah'ın sıfatları tartışıldığından dolayı o da yazdığı eserlerde ve yaptığı konuşmalarda konuyla ilgili görüşlerini açıklaması nedeniyle klasik kelam kitapları, onun sıfat konusuyla ilgili görüşlerine yer vermişlerdir.

Müslüman kelamcılar genelde âlem ve içindekilerden hareketle Allah'ın varlığını akli delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Hişâm b. Amr'da eşyadan hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Ancak o, eşyanın nitelikleri yani arazlarını bu çerçevede görmemiştir. Nesnelere kendisi Allah'ın yaratıcılığına delâlet eder. Fakat nitelikleri ne Allah'ın yaratıcılığına ne de ispatına delil olmaz. Arazilardan yola çıkarak Allah'ın varlığı ve birliği hiçbir şekilde ispat edilemez.<sup>35</sup> Hişâm b. Amr'a göre Allah'ın varlığına delil olan şeyler zorunlu olarak bilinir. Ancak arazlar zorunlu değil, istidlal ve nazar ile bilinirler. Oysaki Allah'ın varlığını ispat eden deliller, duyular ve gözlemlerle bilinirler. Zira Allah yeryüzünde bulunan varlıkları kendi varlığına delil kılmak suretiyle inkârcıların mazeret olarak ileri sürdüğü gerekçeleri ortadan kaldırmıştır. Allah'ın, varlıkları kendi varlığına delil kıldığını vahiy ile bildirmesi O'nun hikmetlerinden biridir. Ayrıca Hişâm b. Amr, bu görüşün yanı sıra renk, tat, koku ve benzeri arazların Allah tarafından yaratılıp, yönetildiğine dair bazı deliller mevcut olduğunu da söylemiştir.<sup>36</sup>

## 2.3. Allah'ın Sıfatları

Erken dönemden itibaren ilahi sıfatlar konusu Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmıştır. Allah'ın hangi sıfatlara sahip olduğu ve Allah'ın bunlarla nasıl nitelendirileceği gibi konularda yoğunlaşmıştır. İlahi sıfatlar konusu birçok sebepten dolayı gündeme gelmiştir. Müslümanların diğer dinlere mensup olan insanlarla beraber yaşaması, onlarla inanç konularında polemiklere girmesi, beraberinde sıfat konusunu da gündeme getirip yoğun bir şekilde tartışılmasına sebep olmuştur. Ayrıca kader ve büyük günah gibi konuların yoğun bir şekilde tartışılması sıfat konusunun da tartışılmasına yol açmıştır. Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'deki referanslar da konunun tartışılmasına neden olmuştur. İnsan sınırlı

<sup>34</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 432.

<sup>35</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 75. Abdülkadir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 118.

<sup>36</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 123-124.

kabiliyetleri ile sınırsız olan Allah'ı kavramaya çalıştığında bazı zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu da beraberinde görüş ayrılıklarını getirmektedir. Erken dönemde daha çok haberi ve subuti sıfatlar konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ekolü bu konuda tenzihi bir anlayışı benimserken Müşebbihe ve Mücessime insan biçimci teşbihçi bir anlayışı savunmuştur. Tenzihçi ekolün kelamcılarında olan Hişâm b. Amr'ın bazı ilahi sıfatlar konusundaki tutumunu irdelemeye çalışacağız.

### 2.3.1. İlim

Hicri ikinci asırdan itibaren Kelamcılarının en fazla tartıştığı konuların başında subûti sıfatlar gelir. Mu'tezile, teşbih olur gerekçesiyle birtakım manalardan ibaret olan subutî sıfatları müştak siğasıyla kabul etmiştir. Ancak teşbihden sakınmak amacıyla bunların bir sıfat olarak Allah'a nispet edilmeyeceğini savunmuştur. Mu'tezile bu sıfatların zat ile aynı olduğunu savunmuştur. Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'nin (ö. 324/935) bildirdiğine göre Hişâm b. Amr, Allah'ın ezelden beri âlim olduğunu kabul etmiş, ancak eşya kadim olur gerekçesiyle Allah'ın ezelde eşyayı bilmediğini iddia etmiştir. Allah gelecekte eşyanın olacağını bilir mi, sorusuna şayet evet şeklinde cevap verilirse henüz mevcut olmayan bir şeye işaret edilmiş olduğu gerekçesiyle mümkün görmemiştir. Ona göre henüz yaratılmamış, meydana gelmemiş şeyler varlık niteliğini kazanmadıkları için onlarla ilgili bilgiler de olmaz. Bir şeyin bilgisi var olduktan sonra varlık hüviyetine kavuşur. Meydana gelen varlıklar daha sonra yok olduklarında ise ma'dum varlık olarak kabul edilir ve bunların da bilgisi olur.<sup>37</sup>

Eş'ârî, Hişâm b. Amr'ın bu düşüncesini "Ezeliyye" olarak adlandırdığı bir gruptan aldığını iddia etmiştir. Onun iddiasına göre bu gruba mensup bazı kişiler, eşyanın da Allah ile beraber kadim olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre madem Allah ezelden beri eşyayı biliyorsa, bu durum da eşyada Allah gibi ezeli olur. Eş'ârî, her ne kadar Hişâm b. Amr'ın konuyla ilgili görüşünü Ezeliyye grubundan aldığını söylemişse de Hişâm'ın görüşü ile Ezeliyye'nin görüşleri birbirleriyle uyuşmamaktadır. Zira Hişâm b. Amr'a göre ezelde eşya varlık niteliğindedir olmadığı için ezeli olarak eşya bilinir demek mümkün değildir. Eş'ârî, Hişâm b. Amr'ın sadece ilim, hayat, işitme ve görme sıfatlarını kabul ettiğini bu sıfatlar dışında Allah'a herhangi bir sıfat isnat etmediğini iddia etmiştir.<sup>38</sup>

İbnü'r-Râvendî, Hişâm b. Amr'ın Allah'ı cehaletle itham ettiğini iddia ederek şöyle dediğini belirtir: "Allah, meydana gelmeden önce eşyayı bilmez."<sup>39</sup> Hayyât ise İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiasını yalanlayarak şöyle demiştir: "Sen Hişâm b. Amr'ın Allah, ezelde âlim değildi. Daha sonra âlim olduğunu söylemekle itham ediyorsun. Hâlbuki Hişâm, bu düşünceyi küfür olarak görmüştür." Hişâm b. Amr'a göre Allah, ezelden zatıyla âlimdir. Tartışma iddia edildiği gibi Allah'ın neyi nasıl bildiği ile ilgili değildir. Aksine insanın isimlendirdiği varlıkların var olmadan önce bir şey olup

<sup>37</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 240, 682.

<sup>38</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 682.

<sup>39</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 124.

olmadığıyla ilgilidir. Müellife göre Allah, ezeli ilmiyle dünyayı yaratacağını, sonra yok edeceğini, dünya ehlinin bir kısmının cennete, bir kısmının da cehenneme gideceğini bilmektedir.<sup>40</sup> O, bu düşüncesini “insanların bir kısmı cennededir, bir kısmı da cehennemdedir” ayetine dayandırmıştır.<sup>41</sup>

Kelam alimleri erken dönemden itibaren bir varlığın ne zaman varlık olarak nitelendirileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Allah’ın ilminde var olan, ancak henüz meydana gelmeyen bir varlığın varlık olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Allah’ın ezeli ilminde var olan ancak meydana gelmeyen varlıkların bilgisi var mıdır? Bu konumda olan varlıkları Allah ezelde bilir mi, yaratıldıkları vakit mi bilir şeklinde tartışmalar meydana gelmiştir. Hişâm b. Amr, Allah’ın ezelden beri zatıyla âlim olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre varlıklar yaratıldıktan sonra var olurlar. Var olan varlıklar da yok olduktan sonra ma’dum olurlar. Bir şey henüz meydana gelmemiş ise onun bilgisi de yoktur. Çünkü ne varlık ne de yokluk sıfatına sahip olmamışlardır.<sup>42</sup>

Hişâm b. Amr’ın zikredilen bu tutumu Mu’tezileden ziyade Kaderiyye’nin görüşlerine yakındır. Zira Kaderiyye, Allah’ın ezeli ilmini kabul etmemiştir. Bu anlayışa göre insan kendi iradi fiillerini kendisi takdir eder. İnsan iradesiyle yapmak istediği fiile yönelir ve Allah’ın verdiği kudretle fiilini yapar. Allah ezeli bilgisiyle insan fiillerini takdir etmez. Allah’ın iradesi ve kudreti insan fiillerinin meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur. İnsan, fiillerini yaptıktan sonra Allah’ın bu fiillerle ilgili bilgisi olur.<sup>43</sup> Kelam ilminin teşekkülüyle beraber hem Mu’tezile hem de Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah’ın yok olan şeyleri yokluk haliyle var olduktan sonra da var olma haliyle bildiğini söylemişlerdir.<sup>44</sup>

### 2.3.2. Kelâmullah

Hicri 3. asırda Kelamcılar ile Hadisçiler tarafından Allah’ın kelam sıfatı bağlamında en çok polemik konusu edilen şey, Kur’ân-ı Kerim’in mahluk/kadim olduğu tartışmasıdır. Bu münakaşa zamanla ilmi zeminden kayarak siyasi bir zeminde tartışılmış, neticede “Mihne” sürecini başlatmıştır. Konu ile ilgili Ahmed İbn Ebî Duâd ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) arasındaki tartışma, bu tartışmanın zirvesi olmuş ve bu münakaşa ile ilgili birçok rivayete bulunulmuştur. O dönemde Mu’tezile kelamcılarının çoğu Kur’an-ı Kerim’in mahlûk, hadis ehlinin çoğu da kadim olduğunu savunmuştur.<sup>45</sup> Ehl-i sünnet kelimcileri de Kur’ân lafızının mahlûk, manasının da kadim olduğunu savunmuşlardır.<sup>46</sup> Ku’rân’ın mahlûk olduğunu savunan

<sup>40</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red ale’ibni er-Râvendî*, 125.

<sup>41</sup> *Kur’ân Yolu Meâli ve Tefsiri*, haz. Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), eş-Şûrâ 42/7.

<sup>42</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red ale’ibni er-Râvendî*, 196.

<sup>43</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 282.

<sup>44</sup> Ebû Hanîfe, *Kitâbü fihri’l-ekber*, (Haydarabâd: Dâiretü’l-Me’ârîf, 1979), 3.

<sup>45</sup> Ebu Osman Bahr b. Amr el- Câhiz, *Resâilü’c-Câhiz*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 2002), 3/169; İbnü’l-Murtezâ, *Tabakâtü’l-Mu’tezil*, 124.

<sup>46</sup> Sabûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, 73.



Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın mütekellim olarak vasıflandırılması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onların bir kısmı Allah'ı mütekellim olarak vasıflandırırken bazıları da bundan kaçınmıştır. Ancak Mutezile'nin çoğu Allah'ın ezelden mütekellim olmasını reddetmişlerdir. Onlara göre Kelâm, Allah'ın sıfatı değil bir fiildir.<sup>47</sup>

Hişâm b. Amr'ın tutumunu Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) şöyle ifade etmiştir: Allah, ezelden beri mütekellimdir veya değildir şeklinde bir değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade ederek Allah'ın kelâm ile nitelendirilip "mütekellim" şeklinde isimlendirilmesinin caiz olmadığını söylediği iddia edilmiştir. Erken dönem Mu'tezile kelâmcılardan biri olan Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin de (ö. 240/854) böyle düşündüğü rivayet edilmiştir.<sup>48</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi kelâmcılar Allah'ın kelâm sıfatı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Müslüman kelâmcıların çoğu Allah'ı kelâm sıfatı ile nitelendirmişlerdir. Bu şekilde düşünenlere göre konuşmamak yani dilsizlik eksiklik anlamına gelir. Oysaki Allah, eksik sıfatlardan uzaktır. Bu düşünceden hareketle kelâmcıların büyük bir kısmı Allah'ın zatı gereği ezelden beri kelâm sıfatıyla muttasıf olduğunu iddia ederken Mu'tezile kelâmcılar ise Allah'ın hadis bir kelâm ile mükellim olduğunu savunmuşlardır.<sup>49</sup>

### 2.3.3. İrade

Müslüman kelâmcılar ilahi irade konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın kadim bir irade ile mürîd olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre irade Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Mu'tezile kelâmcıları da ilahi irade konusunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Basra ekolüne bağlı kelâmcılar, Allah'ın her hangi bir mekân da bulunmayan hadis bir irade ile mürîd olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>50</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî, Mu'tezile'nin birçok ayette vurgulanan "Allah Murîddir" sözü hakkında ihtilaf edip konu ile ilgili beş farklı görüşü savunduklarını dile getirmiştir. Bu görüşlerden biri, İbrâhîm en-Nazzâm'ın savunduğu görüştür. Ona göre Allah'ın iradesi tekvinidir, tekvini de iradesidir. O, ilahi iradenin yaratma olduğunu savunmuştur. Eş'ârî'nin deyimiyile Bağdat Mu'tezilesi de bu görüşe meyil etmiştir.<sup>51</sup>

Mu'tezile kelâmcıları ilahi iradenin muradı gerektirip gerektirmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aralarında Ebü'l-Hüzeyl ve İbrâhîm en-Nazzâm'ın da olduğu bir grup kelâmcı, iradeden sonra istenen şey hemen olursa bu tür iradenin, muradının meydana gelmesi zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Aralarında Hişâm b. Amr'ın da olduğu bir grup kelâmcı ise bu iddiayı reddederek iradenin zorunlu olarak muradı gerektirmediğini iddia etmişlerdir. Bunlara göre irade ile irade edilen şey farklı değildir. Bundan dolayı irade muradı gerektirici değildir. İrade edilen şeyin

<sup>47</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 276.

<sup>48</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 76.

<sup>49</sup> Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, 258.

<sup>50</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğer (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 93; Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, *Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsan Sorumluluğu-Fahreddîn er-Râzî* (İstanbul: Kitap Dünyası 2024), 119-124.

<sup>51</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 282.

mutlaka gerçekleşeceğini savunanların çoğu, insan iradesinin engellendiğini savunmuşlardır.<sup>52</sup>

### 2.3.4. Vekil Lafzının Allah'a Nispet Edilmesi

Bazı kavramlar değişik anlamlarda kullanılabilirler. Bu özelliğe sahip olan lafızların hem iyi hem de kötü anlamda kullanılması mümkündür. Hişâm b. Amr “vekil” lafzını bu kategoride görerek Ku’rân dışında kullanılmasını caiz görmemiştir. Onun bu tutumu diğer kelimeler tarafından eleştirilmiştir. Onun tutumu şöyle aktarılmıştır: Kur’an-ı Kerim, bazı insanların Allah’ı “vekil” adlandırıp nitelendirdiklerini haber vermektedir. Konuyla ilgili ayet şöyledir: “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” diye cevap verdiler.<sup>53</sup> Hişâm b. Amr, bu ayette zikredilen “vekil” nitelendirilmesinin farklı anlamlarda kullanılmasının mümkün olduğunu iddia ederek vekil lafzının ayette geçtiği gibi okunmasının caiz olduğunu, ancak ayet dışında Allah için “Vekil” lafzının kullanılmasının uygun olmayacağını söylediği rivayet edilmiştir. Ancak aynı ayette geçen Allah bize yeter anlamındaki حَسْبُنَا اللهُ “Hasbunallah” lafzının kullanımında herhangi bir sakınca görmemiştir. Yukarıda zikrettiğimiz sebepten dolayı Hişâm b. Amr Allah için el-vekil yerine kendisine dayanılan, tevekkül edilen anlamında المتوكل عليه “el-Mütevekkil alayh” lafzının kullanılmasında ise bir sakınca görmemiştir.<sup>54</sup> İbnü’r-Râvendî, onun bu düşüncesini, Hişâm b. Amr, insanlara “Allah bize yeter o ne güzel vekildir” demeyi yasaklamıştır,<sup>55</sup> şeklinde ifade etmiştir. Mu’tezile kelimelerinden el-Hayyât ise Hişâm’ın bu konuda hata ettiğini söylemiştir.<sup>56</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Basra Mu’tezilesine bağlı kelimelerin Kur’an-ı Kerim ve hadislerde geçemeyen isimleri Allah’a nispet ettiklerini, Kur’an-ı Kerim’de geçen bazı isimleri ise nispet etmediklerini belirterek Mu’tezile kelimelerini eleştirmiştir. Örnek olarak da Hişâm b. Amr’ın vekil ismini Allah’a nispet etmediğini söylemiştir.<sup>57</sup> Bağdâdî, el-Vekil kelimesinin el-Kâfi anlamına geldiğini belirterek vekil, kendini vekil tayin eden kişinin vekil tayin ettiği konuda vekil tayin edene yettiği, yeterli geldiği anlamına geldiğini savunmuştur.<sup>58</sup> Bağdâdî bu açıklamayla Hişâm b. Amr’ın konuyla ilgili yorumun yanlış olduğunu ifade etmektedir.

## 2.4. İman

Müslümanlar, Allah’a iman etmenin farzıyeti ve O’nu inkâr etmenin haram olması konusunda görüşbirliğine varmışlardır. Ancak bu farzıyetin akıl ile mi, yoksa nakil ile mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kendilerine vahyin ulaşmadığı kişilerin ahirettek durumunun ne olacağı konularında ihtilaf etmişlerdir. Mu’tezile ve

<sup>52</sup> Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 574.

<sup>53</sup> Al-i İmrân 3/173.

<sup>54</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red ale’ibni er-Râvendî*, 122-123; Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 682.

<sup>55</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü’l-Mu’tezile*, 123.

<sup>56</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red ale’ibni er-Râvendî*, 122-123.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 116-117.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 117.

Matürîdî kelamcılarına göre Allah'a iman etmede aklın yeterli olduğunu savunurken Eş'ari kelamcıları "hiçbir şey akıl yoluyla insan üzerine gerekli olmaz" diyerek aklın iman etmede yetersiz kaldığını iddia ederek Allah'a iman etmenin ancak vahiy ile zorunlu olacağını savunmuştur.<sup>59</sup>

İmanın mahiyeti, imanın azalıp artması, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi hususlarda Müslüman kelamcılar ihtilaf etmişlerdir. Zikrettiğimiz konularla ilgili Hişâm b. Amr'dan herhangi bir bilgi aktarılmamıştır. Ancak imanın süresi ile ilgili bazı bilgiler kendisinden rivayet edilmiştir. Esasında Müslümanlar, akıl baliğ olduktan sonra iman etmekle mükellef olanlar iman ettikten sonra hayatlarının sonuna kadar iman üzerinde sebat etmeleri gerektiği konusunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır. Buna göre kişi iman ettikten sonra üzerinde bir müddet geçtikten inkâr ederse önceki imanın ahirette kendisine bir fayadasının olmayacağını söylemişlerdir. İman ile ilgili Hişâm b. Amr'dan rivayet edilen bilgide zikrettiğimiz bilgiye uygundur. Rivayet edildiğine göre Hişâm İmanın süresi ile ilgili şu görüşü savunmuştur: Müellif, kişinin son durumuna göre iman durumunun değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. İman ölüme kadar devam etmelidir. İman hâsıl olduktan sonra ömür boyu devam etmezse imanı geçerli olmaz. Kişi ömrü boyunca Allah'a ibadet etse, bununla beraber tek bir büyük günah olsa, Allah onun amelini boşa çıkaracak bir suçla geleceğini bilse o kişi Allah'ın va'dine layık olmaz.<sup>60</sup>

## 2.5. İnsan Fiilleri

Kelam ilminde erken dönemden itibaren tartışılan problemlerden biri insanın ihtiyari fiilleri konusudur. İnsanın ihtiyari fiilleri kimin irade ve kudretiyle meydana gelir? Konu ile ilgili tartışmalar, ilahi irade ile insan iradesinin ihtiyari fiillerin meydana gelmesindeki ne tür etkinin olduğu konusunda yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Cebriye her türlü fiilin ilahi iradeyle meydana geldiğini, insanın sadece ilahi fiiller için bir mahal konumunda olduğunu iddia etmiştir.<sup>61</sup> Bunlara göre insan fiillerinin gerçek faili Allah'tır. İnsana nispeti mecâzidir.<sup>62</sup> Örneğin Ali geldi denildiğinde aslında Ali'yi Allah getirtti, anlamı kastedilir. Çünkü Ali kendi iradesiyle değil, ilahi iradeyle gelmiştir.

Kaderiyye ve Mu'tezile ekolleri ise Cebriyye'nin bu görüşünü reddetmişlerdir. Onlara göre insan, ihtiyari fiillerini Allah'ın fiilden önce kendisine verdiği irade ve kudretle yapar. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği irade ile yaptığı için tüm fiillerinden sorumludur ve fiilin failidir. Gerçek anlamda fiil, insana nispet edilmiştir. İnsan fiillerinin Allah'a nispet edilmesini uygun görmemişlerdir.<sup>63</sup> Allah insanın iyi fiillerine razı olmuştur ve yapmasını da emretmiştir. Kötü fiillerini de yasaklamıştır.<sup>64</sup> Hişâm

<sup>59</sup> Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 175.

<sup>60</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 76.

<sup>61</sup> Sâhib b. Âbbâd, "*el-İbâne 'an mezhebi ehli'l-adl bi hüceci'l-Kur'ân ve'l-a'kl'*", *Nefâisü'l-ma'tûtât*, thk. Hasan el-Yâsîn, (Bağdat: Mektebetü'n-Nahza, 1964), 19.

<sup>62</sup> Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, 321.

<sup>63</sup> Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, 320.

<sup>64</sup> Sâhib b. Âbbâd, *el-İbâne*, 19.

b. Amr'da Mu'tezilenin genelinin kabul ettiği görüşü kabul ederek insan fiillerinin insan tarafından yaratıldığını/yapıldığını ve insana nispet edileceğini, Allah'a nispet edilemeyeceğini iddia etmiştir.<sup>65</sup> Mu'tezile kelimcileri insan fiillerinin Ehl-i sünnet kelimcilerinin iddia ettiği gibi Allah tarafından yaratılmadığını savunmuştur. Ehl-i sünnet'e göre kim insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia ederse hata etmiştir. İhtiyari fiiller insana aittir. İnsan, fiilini Allah'ın verdiği kudretle yapar. Kudreti vermesi Allah'ın fiilidir. Allah dilediği insana kudret verir. Ancak Allah'ın verdiği kudretle insanın yaptığı fiil, Allah'a değil, insana aittir.<sup>66</sup>

Mu'tezile kelimcileri insandan iki çeşit fiilin sadır olduğunu, bunlardan biri doğrudan diğeri ise dolaylı fiil olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet kelimcileri ise dolaylı fiilleri/tevlîdi kabul etmemişlerdir.<sup>67</sup> Tevlîdî kabul eden Ebü'l-Hüzeyyî'l el-Allâf, Bısr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ve Hişâm b. Amr gibi bazı Mu'tezile kelimcileri şu düşünceyi savunmuşlardır: İnsanın başına gelen bir şey, onun tabiatında vardır ve ona sinmiş olduğundan onun durumunu değiştirir. Ona sinen şeyin değişmesiyle kişide değişiklik meydana gelir. Bu düşüncelerini verdikleri birtakım örneklerle izah etmeye çalışmışlardır. Nitekim öldürülen kişinin tabiatında ölüm mevcuttur. Ölüm, ona sinmiş olduğu için durumu değiştirmiştir. Örneğin yaralanan kişinin doğal yapısında yaralanma, kafası yarılan kişinin doğasında yarılma mevcuttur. Bundan dolayı da kişinin durumu değişmiştir.<sup>68</sup>

Mu'tezile kelimcilerin tevlîd konusundaki bu düşüncesi İbnü'r-Râvendî ile Hayyât arasında polemik konusu olmuştur. İbnü'r-Râvendî tevlîdî kabul eden Mu'tezile kelimcilerin icmâya muhalefet ettiklerini iddia etmiştir. Ona göre Mu'tezile kelimcileri, "Kâfirler, inkârlarını ve suçlarını Hz. Peygamber'in kalbinde yapmaktadır. Hz. Peygamberin kalbi onların inkârlarının mekânıdır" şeklinde iddiada bulunmuştur.<sup>69</sup> Hayyât ise bu iddianın bir iftiradan ibaret olduğunu, İbnü'r-Râvendî'nin Hz. Peygamber'e olan nefretinden dolayı böyle bir iddiada bulunduğunu söylemiştir. Mu'tezile kelimcilerinin böyle bir iddialarının olmadığını savunmuştur. Mu'tezile kelimcileri, Uhud savaşında yaralanan Hz. Peygamber için Müşriklerin yaptığı şeyler neticesinde Hz. Peygamber'e ulaşan yaralanmanın onda var olduğunu gösterdiğini söylemişlerdir.<sup>70</sup> Muhtemelen Mu'tezilenin bu düşüncesi kader anlayışından kaynaklanıyor. Uhud savaşında meydana gelen yaralanmanın fitratında var olduğunu kastetmiş olabilirler.

Mu'tezile kelimcileri Allah'ı insanın yaratıcısı olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak onlar Allah'ı insan fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmemişlerdir. İnsanın iyi fiillerini Allah'a nispet etmeyi uygun görmüşlerdir. Ancak kötü fiilleri Allah'a değil, kişiye nispet etmişlerdir. Hişâmb. Amr'da insan fiilleri konusunda Mu'tezile'nin konu

<sup>65</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 75.

<sup>66</sup> Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, 320.

<sup>67</sup> Nüreddin es-Sabûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 143.

<sup>68</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 243.

<sup>69</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 166.

<sup>70</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 243.

ile ilgili görüşünü genel olarak benimsediğini görmek mümkündür. Nitekim Hişâm b. Amr'a göre "Allah küfrü yarattı" demek caiz değildir. Çünkü küfür, insanın işlediği bir fiildir. Allah'ın kulda yarattığı bir fiil değildir. Ona göre kâfir, insan ve küfrün karışımıdır. Allah insanı yaratmıştır. Ancak küfrü yaratmamıştır. Küfür insanın irade ve kudretiyle yaptığı fiildir.<sup>71</sup>

Hişâm b. Amr, ilahi iradenin insan fiilleri üzerinde etkili olduğuna vurgu yapan ayetleri, insan iradesine vurgu yapan ayetler esas alınarak yorumlanması gerektiğini savunmuştur. İnsan fiilleri konusunda ilahi iradeye vurgu yapan ayetlerin sadece Kur'ân-ı Kerim okunurken söylemeyi uygun bulmuşlardır. Onun dışında kullanılmasını caiz görmemişlerdir.<sup>72</sup> Nitekim Kur'ân dışında kullanmayı caiz görmedikleri ayetlerden biri şudur: "Müminlerin gönüllerini birleştiren de Allah'tır. Dünyanın bütün servetini harcasaydın, onların gönüllerini birleştiremezdin. Fakat Allah onların aralarını düzeltti. Allah, izzet ve hikmet sahibidir."<sup>73</sup> Hişâm'a göre müminlerin gönüllerinin birleşmesi ve aralarının düzelmesi onların iradeleriyle olmuştur.<sup>74</sup> Şayet Müslümanların iradesi dışında olursa bu cebri kader anlayışına kapı aralamış olma düşüncesiyle karşı çıktığı söylenebilir. Müellif, ilahi iradeye vurgu yapan bütün ayetleri zikrettiğimiz çerçevede anlamıştır.

## 2.6. Nübüvvet

Mu'tezile kelimcileri, hicri ikinci asırdan itibaren nübüvveti kabul etmeyen Berâhîme ve Sümeniyye gibi gruplara karşı nübüvveti savunmuşlardır ve bu amacı gerçekleştirmek için birçok eser yazmışlardır. Ancak erken dönemde yazılan bu eserlerin birçoğu kaybolmuştur. Yaptığımız literatür taramasında Abdilkerîm eş-Şehristânî hariç hiçbir müellifyazdığı eserlerde Hişâm b. Amr'ın nübüvvet konusunda ne düşündüğü ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık. Abdilkerîm eş-Şehristânî'de birazda farklı anlaşılabilir şekilde şöyle diyerek Hişâm b. Amr'ın nübüvvet ile ilgili şu görüşüne yer vermiştir: "Peygamberliğin işlenen eylemlerin karşılığı olduğunu, dünya devam ettiği sürece peygamberliğin de devam edeceğini ileri sürmüştür."<sup>75</sup> Hişâm b. Amr, nübüvvet ile insan eylemleri arasında direk ilişki kurmuştur. İnsan eylemlerinin neden, nübüvvetin sonuç olduğunu, insan yeryüzünde eylem yapmaya devam ettiği müddetçe nübüvveti ihtiyaç duyulacaktır. Bazı diğer Mu'tezile kelimcileri da nübüvveti, peygamberlerin işlenen amelleri karşılığında verilen bir mükâfat olduğunu savunurken, bazıları da herhangi bir amel karşılığında olmayıp baştan/bidayetten verildiğini iddia etmişlerdir. Nitekim Abbâd b. Süleyman'a göre nübüvvet peygamberlerin işlediği amellerine karşılık verilmiştir.<sup>76</sup> Ebû Alî el-

<sup>71</sup> Şehristânî, *el- Milel ve'n-nihal*, 76.

<sup>72</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 117.

<sup>73</sup> el-Enfâl 8/63.

<sup>74</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 117.

<sup>75</sup> Şehristânî, *el- Milel ve'n-nihal*, 76

<sup>76</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 622.

Cübbâî (ö. 303/916) ise Abbâd'ın söylediğinin tersini iddia ederek nübüvvetin amellerin karşılığında olmadığını söylemiştir.<sup>77</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Hişâm b. Amr'ın, denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi, ayın yarılması, sihrin bozulması, suyun üzerinde yürüme gibi hissi mucizelerin Hz. Muhammed'in nübüvveti için delil olmayacağını iddia ettiğini ileri sürmüştür.<sup>78</sup> Hişâm b. Amr'a göre arazlar nübüvvetin ispatında delil olarak kullanılamaz. Çünkü Mu'tezile arazların Allah tarafından yaratılmadığını iddia etmiştir.<sup>79</sup> Bağdâdî'nin zikrettiği hissi mucizeleri Hişâm b. Amr, araz olarak kabul ettiği için bunların nübüvvetin ispatında kullanılmayacağını ileri sürmüş olması mümkündür.

## 2.7. Ahiret

Ahiret hayatına iman İslam inanç esaslarından biridir. Bütün Müslümanlar bu ilkeye inanmak zorundadır. Ahiret hayatının mümkün olduğunu akıl kavrar. Vahiy ise nasıl olacağını bildirir. Ancak bazı kelimacılar ayrıntı sayılabilecek konularda ihtilaf etmişlerdir. Erken dönem Mu'tezile kelimacıların eserleri günümüze gelmediği için diğer inanç konularında olduğu gibi ahiret konusundaki düşüncelerini bir bütün olarak toplu halde öğrenmemizi zorlaştırmaktadır. Diğer konularda olduğu gibi ahiret konusunda daha çok itifak edilmeyen genel kabul dışında tartışılan konular hakkında bilgi aktarımında bulunulmuştur. Hişâm b. Amr'ın ahiret hayatı ilgili ne düşündüğü ile ilgili fazla bir bilgi mevcut değildir. Ancak Allah'ın ahiret hayatında kafirlere ne ile nasıl azap edeceği husus polemik konusu edilerek sonraki dönem kelimacıların eserlerinde yer almıştır.

Hişâm b. Amr'dan sonra gelen kelimacılardan bazıları onun ahireteki azab ile ilgili ondan şu bilgiyi rivayet etmişlerdir: "Allah, ateşle kâfirlere azap eder" demenin caiz olmadığını, bunun yerine "Allah, Cehennemde kâfirlere azap eder" demenin caiz olduğunu iddia etmiştir.<sup>80</sup> Bu iki ifade arasında ne fark vardır diye baktığımızda kullanılmasını uygun görmediği birinci cümlede azabın ateşle tahsis edildiğini anlamak mümkündür. Mu'tezile kelimacısı Hayyât, Hişâm'ın bir ibare hatası yaptığını, bir lafzın yerine başka bir lafzı kullandığından dolayı "Allah, ateşle kâfirlere azap etmez" şeklindeki bir cümlenin lafız yanlışlığından kaynaklandığını, aksine müellifin Allah'ın kâfirleri ateşle cezalandıracağını savunduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup> Hayyât'ın bu tespiti doğru görünmektedir.

Müellife ait olduğu iddia edilen bu bilginin nereden alındığı bilinmemektedir. Şayet bir eserinden bu bilgi alınmış ise iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal müellif eseri yazarken veya yazdırılırken ibare yanlışlıkla yazıldı. Hayyât'da bu

<sup>77</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 479.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 118.

<sup>79</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 3/758.

<sup>80</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 124; Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 123; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 682; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/500.

<sup>81</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 123.

ihtimale dikkat çekmektedir. İkinci ihtimal ise müellif, gerçekten bu görüşü savunmuştur. Bu görüşü niçin savunduğu ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmadığı için gerekçesi hakkında fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak ahiretteki azabın nasıl olacağı ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden öğrendiğimiz kadarıyla Kâfirleri cezalandırma araçlarından birinin de ateş olacağını söyleyebiliriz. Nitekim Allah konu ile ilgili şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz ki ayetlerimizi inkâr edenleri ateşe sokacağız...*”<sup>82</sup> Ahiretteki azabın başka araçlarla olacağını belirten ayetlerde mevcuttur. Örneğin Allah şöyle buyurmuştur: “*Sonrasında cehennem vardır, orada kendisine irinli su içirilecektir. Onu azar azar içecek, fakat yutamayacaktır...*”<sup>83</sup>

Kelamcıların ihtilaf ettiği konulardan biri de cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış olup olmadığı konusudur. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre cennet de cehennemde yaratılmıştır. Ancak bazı Mu'tezile kelamcıları bu görüşü kabul ederken bazıları da muhalefet etmiştir.<sup>84</sup> Nitekim Mu'tezile kelamcısı Bişr b. Mu'temir, cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu savunmuştur. Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ise tersini söylemiştir. Mu'tezileden bir grup, yaratılmış olmaları da olmamaları da mümkündür demişlerdir. Bazıları da şayet yaratılmış olsaydı, kıyamete kadar yok olurlardı. Allah onları tekrar yaratırdı. Bazıları ise yok olmaları mümkün değildir demişlerdir.<sup>85</sup> Bu görüşlere baktığımızda kelamcıların çoğu cennet ve cehennemin hali hazırda yaratıldığını savunduklarını görüyoruz. Ancak Dırâr b. Amr ve Hişâm b. Amr gibi bazı kelamcıların cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını, kıyamet gününden sonra yaratılacağını savunmuşlardır. Örneğin Hişâm b. Amr bu görüşünü, hâlihazırda oraya giden olmadığı için yaratılmasının bir faydasının olmayacağını belirterek temellendirmeye çalışmıştır.<sup>86</sup> Hişâm'ın bu anlayışından yola çıkarak onun Berzah âlemini de kabul etmediğini söylemek mümkündür.

## 2.8. İmamet

Hızır Peygamberin vefatından sonra Müslümanların en çok ihtilaf ettiği konulardan biri imâmet konusudur. Müslümanların büyük çoğunluğu kendilerini idare edecek bir imamın varlığını vacip olarak görmüşlerdir. Şîa imam tayin etmenin halkın seçimine bırakılacak bir konu olmadığını, aksine imam atamanın Allah'a vacip olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i Sünnet Kelamcıları ise Müslümanların kendi aralarında seçtiği birini imam tayin etmelerinin halka vacip olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>87</sup> Ancak bu görüşe katılmayan kelamcılar da vardır. Örneğin Hişâm b. Amr ve Ebû Bekr el-Esamm'a (ö. 200/816) göre insanların korunamadığı dönemlerde imam tayini gereklidir. Aksi durumda insanlar İslam ahkâmına uydukları takdirde herhangi bir yöneticinin olmasını zorunlu görmemişlerdir.<sup>88</sup> Müslümanlar kimin

<sup>82</sup> en-Nisa 4/56.

<sup>83</sup> İbrâhim 14/17.

<sup>84</sup> Sabûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, 186.

<sup>85</sup> Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, 405,406.

<sup>86</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 75; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*,120.

<sup>87</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et- Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 261.

<sup>88</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fi usûlî'd-dî*, 2/431-432.

hangi usul ile imam/devlet başkanı olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İmamet konusu çerçevesinde Hz. Peygamberden sonra erken dönemde Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi ihtilaflar erken dönem kelimcilerin gündemini meşgul ettiğini söylemek mümkündür.

Hişâm b. Amr'a göre imam olacak kişi, Müslümanların seçimiyle olur. Seçime gidilebilmesi için toplumda fitne, fesat ve kargaşanın olmaması gerekir. Kargaşa ve fitnenin hâkim olduğu toplumlarda imam seçilemez.<sup>89</sup> Çünkü sağlıklı bir seçim yapılamaz. Şayet böyle bir ortamda seçim olursa seçilen kişinin imameti geçersiz olur. Müellifin belki de toplumun katılımı yetersiz olur endişesiyle tamamıyla iyi niyetli olan bu yorumu bazıları tarafından Hz. Ali'nin imametini karşı çıkmıştır şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin bu şekilde düşünenlerden biri Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. Ona göre Hişâm b. Amr el-Fûtî bu görüşüyle Hz. Ali'nin imamlığına itiraz etmiştir.<sup>90</sup> Bazıları da Hişâm b. Amr'ın bütün ümmetin katılımıyla imamın seçilmesi gerektiğini iddia etmesinin sebebinin Hz. Ebû Bekir'in imametini karşı çıkmak için bu görüşü savunduğunu iddia etmiştir. Çünkü Hz. Ebu Bekir bütün Müslümanların katılımı ile değil çoğunluğun katılımıyla seçilmiştir.<sup>91</sup> Bu görüşü benimseyen başka kelimcilerde vardır. Nitekim bu şekilde düşünen kelimcilerden biri de Ebû Bekir el-Essâm'dır.<sup>92</sup>

Erken dönem kelimcilerinden biri olan müellif, sahabe arasında çıkan siyasi ihtilafları her iki tarafı da suçlamayacak şekilde açıklamaya çalışmıştır. Nitekim Onun Cemel savaşı ve Hz. Osman'ın öldürülmesiyle ilgili kendine has görüşleri mevcuttur. Cemel savaşı her iki tarafın liderlerinin iradesi dışında meydana gelmiştir. Çünkü sahabenin birbiriyle bilerek savaşması dinen yasaklanmıştır. Her iki tarafın dine aykırı davranması beklenemez. Onun konuyla ilgili bu tavrı, farklı yorumlanmıştır. Nitekim İbnü'r-Ravendî konu ile ilgili şunu söylemiştir: Hişâm b. Amr, Hz. Ali (ö. 40/661), Talha b. Ubeydillâh (ö. 36/656) ve Zübeyr b. el-Avvâm (ö. 36/656) savaşmak için değil, aksine aralarındaki ihtilafları konuşmak için bir araya gelmeye çalışmışlardır. Ancak bazı taraftarları, onların iradesi dışında savaşı başlatmışlardır. Üç liderde iradeleri dışında meydana gelen savaşa karşı çıkmışlardır.<sup>93</sup>

Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât ise İbnü'r-Ravendî'nin iddia ettiği gibi bu düşünceyi ilk savunan kişinin Hişâm b. Amr olmadığını aksine bu düşüncenin daha önce de bazı savunucularının olduğunu bildirmiştir. Ona göre Zübeyr b. el-Avvâm, savaştan sonra şöyle demiştir: "Sübhanallah! Buraya savaşmak için geldiğimizi düşünmemiştim." Hz. Ali ise -Talha ve Zübeyri- kastederek "*Onların gönüllerinde düşmanlık duygusunu arındırdık. Artık kardeşler olarak sedirler üzerinde karşı karşıya oturacaklardır,*"<sup>94</sup> ayetinde belirtilen kişilerden olduğumuzu düşünüyordum demiştir. Şayet Talha ve Zübeyr, Hz. Ali'ye karşı isyan edip onu öldürmeyi amaçlamış olsalardı. Hz. Ali onlar

<sup>89</sup> Şehristânî, *el- Milel ve'n-nihal*, 75.

<sup>90</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 118-119.

<sup>91</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 3/758.

<sup>92</sup> Şehristânî, *el- Milel ve'n-nihal*, 75.

<sup>93</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 125.

<sup>94</sup> el-Hicir 15/47.



hakkında bu sözleri söylemezdi. Hişâm b. Amr'ı bu şekilde düşünmeye sevk eden etkenlerin başında Bedir savaşına katılan Hz. Peygamber'in arkadaşlarını korumaya yönelik bir tutum olduğunu anlayabiliriz. Bu düşünceyi Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve diğer bazı kelimcilerde savunmuştur.<sup>95</sup>

Müellifin Hz. Osmân'ın (ö. 35/656) muhasara edilmesi ve öldürülmesi konusundaki düşüncesi, yukarıda zikrettiğimiz Cemel savaşının taraflarıyla ilgili görüşlerine benzemektedir. Zira ona göre Hz. Osmân, kendini bilmez bir grubun ani ve fevri bir eylemi sonucu öldürülmüştür. Yine İbnü'r-Râvendî onun bu konudaki tutumunu şu sözlerle açıklamıştır: "Hz. Osmân muhasara edilmemiştir. Sahabenin şahit olduğu bir muhasara gerçekleşmiş olsaydı, bu durumda Hz. Osmân'ın haksız yere kuşatılıp öldürülmesine seyirci kaldıkları için Medine'deki bütün sahabeler fâsik olurdu."<sup>96</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'a göre de zikredilen görüş, birçok kişi tarafından kabul görmüştür. Farklı bölgelerden gelen bazı gruplar bölgelerindeki valilerin bazı uygulamalarını şikâyet etmek amacıyla bir araya gelerek Hz. Osmân'ın huzuruna gitmişlerdir. Bölgelerindeki valilerin bazı haksız uygulamaları hakkında şikâyette bulunmuşlardır. Bu uygulamalara sebebiyet veya imkân verdiği içinde Hz. Osman'ı eleştirmişlerdir. Böyle karmaşık bir ortamda beklenmedik bir anda küçük bir grup gizli bir şekilde içeri girerek Hz. Osman'ı katletmiştir. Hz. Osmân'ın öldürüldüğü haberi Hz. Ali'ye ulaşınca oğlu Hasan'a yazıklar olsun sana orada olduğun halde Müminlerin emiri nasıl öldürülür demiştir. Hz. Ali'nin bu sözü Hz. Hasan'da dâhil olmak üzere sahabenin Hz. Osmân'ın öldürüleceğini bilmediğini gösterir.

Başta Hişâm b. Amr olmak üzere bazı kelimciler, şunu iddia etmişlerdir: Hz. Osmân sahabenin gözetimi altında kuşatılıp onlardan habersiz öldürülmüşse bu durumda Hz. Osmân uygulamalarıyla öldürülmeyi ya hak etmiştir ya da etmemiştir. Şayet uygulamalarıyla adaleti terk etmişse fasık olmuştur ve öldürülmeyi hak etmiştir. İkinci ihtimal ise Hz. Osmân adaleti uygulamıştır, fasık değildir, öldürülmeyi de hak etmemiştir. Bu durumda Hz. Osman'ı öldürenler ve onları bu suçu işlemeye imkânı olduğu halde engel olmayanlar fasık olmuştur. İçerisinde Hişâm b. Amr'ında olduğu bazı Mu'tezile kelimcileri, her iki ihtimalin de kişiyi Hz. Osmân ve sahabeden teberrî etmeyi gerektirdiğinden dolayı böyle bir düşünceyi reddetmişlerdir.<sup>97</sup> İbnü'r-Râvendî, Kâsım ed-Dımeşkî ve Ebû Züfer'in de (ö. 158/775) böyle düşündüğünü belirtir.<sup>98</sup>

## 2.9. Mürted

Mürtet olan bir insanın nasıl cezalandırılacağı konusu tartışmalıdır. Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın bildirdiğine göre Hişâm b. Amr, "Biri mürted olursa, onu infaz edecek herhangi bir imâm da bulunmazsa, bu fiilinden dolayı daha sonra kendisini suçlayacak herhangi bir durumun ortaya çıkmayacağından emin olan herhangi bir insan, mürted olan kişiyi infaz edebilir. Lakin bu infazın bilinme ihtimali varsa ve daha

<sup>95</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 126.

<sup>96</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 125.

<sup>97</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 126-127.

<sup>98</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 125.

büyük bir fitneye sebep olacaksa böyle bir eylemi düzenlemesi kendisine helal olmaz.<sup>99</sup> Ancak başta İbnü'r-Râvendî olmak üzere Abdülkahir el-Bağdâdî ve Abdülkerim eş-Şehristânî gibi bazı Eş'arî Kelamcılar Hişâm b. Amr'ın, siyasi muhaliflerin suikast ile öldürülebileceğini iddia ettiğini savunmuşlardır. Örneğin Bağdâdî ve Şehristânînin iddialarına göre o, kendi mezhebine muhalif olanların öldürülebileceğini, mallarının yağmalanabileceğini helal gördüğünü iddia etmişlerdir.<sup>100</sup> İbnü'r-Râvendî de buna benzer bir görüşü savunmuştur.<sup>101</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, zikredilen bu iddianın doğru olmadığını Hişâm b. Amr'ın muhalifleri değil, mürtet olan insanların öldürülebileceğini savunduğunu iddia etmiştir.<sup>102</sup> Muhtemelen Bağdâdî ile Şehristânî konuyla ilgili İbn Ravendi'nin iddialarını dillendirmişlerdir.

## 2.10. Masum (Günahsız) İnsanlar

Erken dönemden itibaren özellikle başta Şîa olmak üzere bazı grpların katkılarıyla Müslümanlar arasında günah işlemesi mümkün olmayan bir insan tipoloji düşüncesinin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu düşünce bazen mehdî, masum imâm, ricalül gayb vb. isimlerle somut bir şekilde ifade edilmiştir. Müslümanların bir kısmı kurtuluşu, toplumsal kalkınmayı Kur'ân'ın evrensel ilkelerine bağlı kalmakla sağlayacağını değil, çoğu zaman sıkıntılı durumlarda kurtuluşun günah işlemeyen, hata yapmayan güçlü bir liderden beklemişlerdir.<sup>103</sup> Bu düşüncenin bir benzerinin Hişâm b. Amr el-Fûtî'de de var olduğunu söylemek mümkündür.

Mülhid İbnü'r-Râvendî ile Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât arasında tartışma konusu olan problemlerden biri de Hişâm b. Amr'ın günahsız insan düşüncesidir. Hişâm, her dönemde Müslüman toplumda Allah'ın korumasında olan, küçük olsun büyük olsun her türlü günah ve hatadan uzak olan bir topluluğun bulunduğunu iddia ettiği ifade edilmiştir. İbnü'r-Râvendî'ye göre Hişâm, her asırda toplum içerisinde yirmi günahsız insan olduğunu, bunların toplamda sayı itibariyle yirmi bini bulabileceğini iddia etmiştir. Allah'ın, günahattan beri kıldığı bu insanları, başarılı kıldığı bazı konularda peygamberleri dahi başarılı kılmamıştır. Onları koruduğu bazı durumlarda peygamberleri korumamıştır. Günah işlemeyen yani masum olan bu insanların verdiği bilgi ile delil oluşturmanın vacip olduğunu söylemiştir.<sup>104</sup> Bazı Mu'tezile kelamcılarının iddia ettikleri ma'sum insanların varlığı ile ilgili kastedilen İmâmiyye'nin imâm anlayışı değildir. Onların kastettiği daha çok Sûflerin veli anlayışına benzemektedir. Her dönemde günah işlemekten korunan bazı insanların var olduğunu söylemişlerdir ve herhangi bir sayı da vermemişlerdir.

<sup>99</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 127.

<sup>100</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 76; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 120.

<sup>101</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 125.

<sup>102</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 127.

<sup>103</sup> Geniş bilgi için bkz.: Faruk Gün, "Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Artuklu Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 99-130.

<sup>104</sup> İbn Râvendî, *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*, 162.

Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât ise İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Amr'ın masumiyet ile ilgili verdiği bilgilerin kısmen doğru olduğunu iddia etmiştir. Onun iddiasına göre Hişâm, masum, günahsız insanların olduğunu savunmuş ancak İbnü'r-Râvendî'nin belirttiği bir sayıyı zikretmemiştir. Ayrıca Hayyât, Hişâm b. Amr'ın yanı sıra Ebû Hüzeyil el-Allâf'ın da buna benzer bir görüşü savunduğunu belirtmiştir. Hayyât'ın bildirdiğine göre Hişâm b. Amr ve Ebû Hüzeyil el-Allâf, Allah'ın bir takım veli kulları vardır. Bunlar kendisini Allah'ın velayetinden çıkaracak her türlü hata ve günahları işlemekten beridirler. Allah'ın veli kullarının verdiği her türlü bilgi ile delil tesis edilebilir. Allah, nakilleri kendinden sonrakilere birer delil olan takva sahibi günahsız insanlardan toplumu mahrum bırakmaz. İnsanların bu salih Allah'ın veli kullarından bilgi almaları için onları şahsen tanımalarına da gerek görmemişlerdir. Onlar hayatlarının sonuna kadar kendisinde bir değişim ve dönüşümün olmayacağı bildiği bir grubun varlığını mümkün görmüşlerdir. Onlara göre kâfirlerin verdiği bilginin bilgi değeri olmaz. Şayet masum insanların verdiği haberler olmasaydı, insanlar uzak beldelerle ilgili sağlıklı bilgi de elde edemezlerdi.<sup>105</sup>

## SONUÇ

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Irak'da Rey, Hicaz'da ise Ehl-i Eser ekolleri ortaya çıkmıştır. Her iki ekolde, kendilerince geliştirdikleri metotlarla İslam inançlarını tespit etmeye, savunmaya ve muhalifler tarafından yöneltilen eleştirilere cevap vermeye ve inanç ile ilgili toplumda meydana gelen şüpheleri bertaraf etmeye çalışmışlardır. Irak bölgesinde doğan rey ekolünün en önemli kolu olan Mu'tezile ekolü, geliştirdiği akli metotlarla İslam inançlarını, nübüvveti inkâr eden Berâhime ve Sümeniyye gibi felsefi akımlarla diğer yandan dinlerini tarihi süreç içerisinde tahrif etmiş Yahudi ve Hıristiyanlar'a karşı İslam inanç esaslarını savunmaya çalışmışlardır. Ayrıca Hicri II. asırdan itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan zındıklık ve ilhad gibi akımlarla da fikri düzeyde mücadele etmiştir.

Basra Mu'tezile'sinin yetiştirdiği Hişâm b. Amr'da dönemindeki diğer Mutezilî Kelamcılar gibi zikrettiğimiz dini ve felsefi akımlara karşı İslam akaidini savundu. Ayrıca bu amaçla birçok eser kaleme aldı. Birçok öğrencinin yetişmesine katkı sağladı. Temel inanç esaslarında Basra Mu'tezile'si ile paralel düşündüğünü söylemek mümkündür. Bazı tali konularda ise başta kendini yetiştiren hocaları olmak üzere bazı Mu'tezile kelamcılarının görüşlerini benimsemişti. O, itikadi konularda kendine özgün birçok farklı görüşü ortaya atmış ve birtakım delillerle bu görüşlerini temellendirme gayretine girdiği söylenebilir. Müellifin kelam ilmi ile ilgili yaptığı çalışmalar etrafında birçok öğrenci ve taraftarın toplanmasına sağladı. Ayrıca düşüncelerini yaymak amacıyla birçok bölgeye seyahatler düzenlemiş, gittiği yerlerde fikirlerini tebliğ eden davetçi bir kimlikle tanınmıştır. Onun bu çalışmaları kendisini takip eden bir grubun ortaya çıkmasını sağladı. Klasik dönem Mezhepler Tarihi yazarların çoğu onu Hişâmiyye grubun lideri olduğunu söylemişlerdir. Müellifin

<sup>105</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'ibni er-Râvendî*, 233-235.

eserleri tarihi süreç içerisinde kayb olduğu için düşünceleri hakkında sistemli bilgi olmamakla beraber birçok klasik dönem muhalif kelamcı ve Mezhepler tarihi yazarları bağlamından koparılmış parçacı bir şekilde çoğu zaman da eleştirel bir bakış açısıyla görüşlerine yer vermişlerdir.

Hişâm b. Amr, tenzihi esas alan, teşbihten sakınan bir anlayışla ulûhiyet inancını savunmuş, âlemin kadim olduğunu iddia eden tabiatçı akımlarla yaşadığı dönemin getirdiği şartlar çerçevesinde mücadele etmiş, siyasi çevrelerle iyi geçinmiş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe arasında meydana gelen siyasi olayların taraftarları hususunda hüsnü zan beslemiş bir anlayışa sahiptir. İleri sürdüğü çeşitli görüşler sebebiyle bazı kesimlerin tepkisini de çektiği bildirilmiştir. Örneğin mürted olan insan ile ilgili verdiği karar birçok muhalifin tepkisini çekmiş, onun bu tutumu, muhaliflerini suikast ile öldürmeye izin vermiştir şeklinde algılandı. Yine devlet başkanı olarak seçilecek kişinin ümmetin ittifaki ile seçilmelidir. Kriz dönemlerinde çoğunluğun desteği ile seçilen devlet başkanı meşru değildir görüşü, Hz. Ali'nin imametine karşı çıkmıştır şeklinde yorumladı. Müellif, Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı kavramların farklı kullanımlara müsait olduğunu, bundan dolayı bu nitelikteki kavramların Kur'ân dışında kullanılmasını uygun görmediği ifade edilebilir. Ayrıca insan fiillerinin Allah'a değil insana nispet edilmesini uygun gördüğünü konuyla ilgili rivayetlerden anlıyoruz. Ona göre insan, fiillerini Allah'ın kendisinde yarattığı irade ve kudret sayesinde yapar. İyi olsun kötü olsun Allah, hiçbir insanın fiiline doğrudan müdahale etmez. Aksi durumda teklifin bir anlamı kalmaz. Müellifin kader ile ilgili bu görüşü bağlı olduğu Mu'tezile ekolünün görüşüne uygundur.

Mu'tezile kelamcıları diğer bazı ekoller gibi salt mezhep taassubuyla ekolün korucusunun görüşlerine bağlı kalmamışlardır. Yeri geldiğinde bu ekole mensup olan kelamcılar kendini yetiştiren hocalarını dahi sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Hişâm b. Amr'da bu şekilde eleştirileriyle bilinmiştir. Nitekim kendini yetiştiren Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Bekir el-Essam'a karşı yazdığı reddiyelerle onları bazı konularda sert bir dil ile eleştirdiğini söylemek mümkündür. Erken dönem Mu'tezile kelamcıların bu tutumu ekolü bir düşünce okulu haline getirdiğini söylemek mümkündür. Kelam ilminin teşekkül etmesini sağlayan âlimlerin görüşlerini doğru anlamak, o dönemdeki inanç problemlerinin hangi zeminde nasıl tartışıldığını anlamamızı sağlayacaktır. Bu dönemde ortaya çıkan problemleri ve çözümleri doğru anlamak günümüzde ortaya çıkan inanç problemlerini daha sağlıklı çözmeye katkı sağlayacaktır. İslam düşüncesinin teşekkül dönemini doğru anlamak öncekilerin düştüğü hatalara düşmeden, edinilen tecrübe ile yeni meselelerin daha sağlıklı çözümlenebilir. Zikrettiğimiz bu düşünceye destek olması amacıyla Hişâm b. Amr'ın kelamî görüşlerini toplamaya çalıştık.

**KAYNAKÇA**

- Abdülhamid, İrfan. İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkadir el-. Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Câhiz, Ebu Osman Bahr b. Amr el-. Resâilü'c-Câhiz. şrh. Ali Ebu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Kitâbü't-Ta'rîfât. Beyrut: Dârü Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l-mevâkıf. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. Kitâbü'l-irşâd. çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğer. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Hanîfe. Kitâbü fikhi'l-ekber. Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârîf, 1979.
- Emin, Ahmet. Fecrü'l-İslâm. çev. Ahmed Serdaroglu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan el-. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Gün, Faruk. "Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme". Artuklu Akademi Dergisi 4/1 (2017),
- Gün, Faruk. "İmâmet Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi Mesâ'ilü'l-İmâme Örneği". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/1 (Haziran 2024), 249-272. 99-130.
- Gün, Faruk. "Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme". Dergiabant 12/1 (Mayıs 2024), 150-168.
- Gün, Faruk. Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsan Sorumluluğu-Fahreddîn er-Râzî. İstanbul: Kitap Dünyası 2024), 119-124.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahya b. el- Tabakâtü'l-Mu'tezile. Beyrut: Darü'l-Müntezir, 1988.
- İbn Nâsır, Muhammed b. Abdullah Nâsîrî'd-Din. Tevzîh el-müştebih fi zabti esmâî er-rivâyeti ve'l-ensâbîhim ve el-kâbihim ve künnâhüm, thk. Muhammed Nâ'im Arksüsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak en-. el-Fihrist. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- İbnu'r-Râvendî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshak. Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile. Paris, Editions Oueïdat, 1975.
- Ka'bî, Ebi'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-. Fazlü'l-i'tizâl Tabakatü'l-Mu'tezile. thk. Fûad Seyyid. Tunus: Dârü't-Tunûsiye, 1974.

- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî. Kitâbu'l-makâlât. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Ku'ran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed el-Hemedânî. Şerhu'l Usûli'l-Hamse. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fadlû'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyetihim lisâiri'l-muhâlifin*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr, 1974.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kur'ân Yolu Meâli ve Tefsiri*, haz. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tenbîh ve'r-red*. thk. Muhamme Zâhir el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-. *et-Tembîh ve'l-İşrâf*. Kahire: Dârü es-Sâvî, 1431.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tabsiratü'l-edille fi usûlli'd-dî*. haz. Hüseyin Atay. DİB Yayınları, 2004.
- Öz, Mustafa. "Bekriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Sabûnî, Nüreddin es-. *Mâturîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Sâhib b. Âbbâd. "el-İbâne 'an mezhebi ehli'l-adl bi hüceci'l-Kur'ân ve'l-a'kl". *Nefâisü'l-ma'tûtât*. thk. Hasan el-Yâsîn. Bağdat: Mektebetü'n-Nahza, 1964.
- Sakkâf, Eş-Şeyh Alevî b. Abdülkâdir es-. *Mevsûa'tü'l-firek el-müntesibetün lil-İslâm*. el-Dürerü Sünniye, 1433), 3/360. www.dorar.net (04.02.2024 saat1145).
- Seyyid, Rıdvan. *Tefsir'ü Ebî Bekr el-Esem*. thk. Hıdır Muhammed Nabha. Beyrut: Darü Kütübî'l-İlmiye, 2007.
- Sübkî, Alî b. Abdilkâfi es-. *el-İbhâc fi şerhî'l-minhâc*. thk. Ahmed Cemâl Zemzemî-Nüreddîn Abdülcebbâr Sağîrî. Mekke: Dârü'l-bûhûs li'd-dirâseti'l-İslâmiyyeti ve ihyâ'i t-türâs, 2004.
- Şehristânî, Muhammed eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-. *Şerhu'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Zehebî, Şemseddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-. *Târîhü'l-İslâm*. thk. Abdüsselâm et-Tedmürî. Beyrut: Dârü Kütübî'l-Arabiyye, 1994.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 736-755

**KELÂM, KELECİ VE SÖZ ARASINDA YUNUS EMRE**  
**Yunus Emre Between Kelâm, Keleci and Söz Words**

**Hakan YALAP**

Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi  
Anabilim Dalı, hakanyalap@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0300-2741.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	22.10.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	19.11.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	736-755

**Atf / Cite as:** Yalap, Hakan. "Kelâm, Keleci ve Söz Arasında Yunus Emre" (Yunus Emre Between Kelâm, Keleci and Söz Words) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 736-755. Doi: 10.17859/pauifd.1571580.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 11 (2) 2024: 736-755

## KELÂM, KELECİ VE SÖZ ARASINDA YUNUS EMRE\*

Hakan YALAP\*\*

### Öz

Yunus Emre, bir mutasavvıf olarak klasik Türk edebiyatının kuruluş döneminden hemen önce varlık göstermiştir. Yunus Emre'nin dili muhataplarınca benzersiz olarak nitelendirilmektedir. Onun benzersiz şiir dili Yunus'un yaratılıştan getirdiği şâirliği ile dilin inceliklerini iyi bilip kullanmasının eseridir. Bunun yanında Yunus Emre'nin temsilcisi olduğu tasavvuf felsefesi, şâirin dil dünyasını da şekillendirmiştir. Türk tasavvuf edebiyatı ve bu edebiyatın mutasavvıf kişilikleri, her dönemde hem biyografileriyle hem de eserleriyle dikkat çekmişlerdir. Türk tasavvuf geleneği "Nefsini bilen Rabbini bilir!" temel ilkesi üzerine kuruludur. Gizli bir hazine olan yaratıcı, bilinmeyi istemiş ve âlemi-âdemi yaratmıştır. Buradan itibaren ruh sahibi insanoğlu için kopup geldiği parçayı arama gayreti, büyük bir hikmetli arayışa dönmüştür. Böyle girift bir arayışın şiir vasıtasıyla dile getirilmesinde ise kelimelerin rolü büyük önem taşır. Çünkü hem edebiyat araştırmacıları hem de amatör okuyucular ister istemez şâirin kullandığı kelime üzerinden onun duygu dünyasına girmeye çalışırlar. Baştan sona kadar istiareler ve metaforlarla örülü bu edebiyatın ediplerinin aslında ne anlatmak istedikleri üzerine çok fazla inceleme yapılmıştır. Bu sembol diliyle örülü metinlerin çözümünde birincil öncelik kelime anlamlarının çözümü olmalıdır. Her ne kadar kelimelerin bir sözlük anlamı olsa da kelimeyi kullananın kastettiği anlam ve muhatabın kullanılan kelimeye yüklediği anlam farklı olabilir. Özellikle klasik Türk edebiyatı ediplerinin eserlerini verdikleri dönemde kullandıkları kelimelere yüklenen anlamla edebiyat araştırmacısının yaşadığı dönemde aynı kelimeye verilen anlamın aynı olamayabileceği bilinmelidir. Bu makalede Yunus Emre Dîvânı'ndan hareketle şâirin dilindeki "kelâm, kelecî ve söz" kelimelerinin anlam evreni incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yunus Emre, kelâm, kelecî, söz, tasavvuf, klasik Türk edebiyatı.

### Yunus Emre Between Kelâm, Kelecî and Söz Words

#### Abstract

Yunus Emre, as a Sufi, lived just before the establishment of classical Turkish literature. Yunus Emre's language is described as unique by his interlocutors. His unique poetic language is the result of Yunus's poetry and his knowledge and use of the subtleties of language. In addition, the world view of the Sufi philosophy represented by Yunus Emre also shaped the poet's language world. Turkish Sufi literature and the Sufi identity holders of this literature have attracted attention both with their biographies and their works in every period. Turkish Sufi tradition is based on the basic principle of 'He who knows his own soul knows his Lord!'. The Creator, who is a hidden treasure, wanted to be known and created the universe and Adam. From this point onwards, the endeavour to search for the piece from which the human being, who has a soul, has turned into a great wise quest. The role of words in expressing such an intricate quest through poetry is of great importance. Because both literary researchers and amateur readers inevitably try to enter the poet's world of emotion through the words he uses. There have been many

\* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, hakanyalap@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0300-2741.



analyses on what the poets of this literature, which is woven with allusions and metaphors from beginning to end, actually wanted to tell. The first priority in analysing these symbolic texts should be the solution of word meanings. Although words have a dictionary meaning, the meaning intended by the user of the word and the meaning attributed to the word by the interlocutor may be different. In particular, it should be known that the meaning attributed to the words used by the authors of classical Turkish literature in the period when they wrote their works and the meaning given to the same word in the period when the literary researcher lived may not be the same. In this article, the universe of meaning of the words 'kelâm, kelecî and söz' in the poet's language has been tried to be analysed based on Yunus Emre Dîvânî.

**Keywords:** Yunus Emre, kelâm, kelecî, word, mysticism, classical Turkish literature.

### Structured Abstract

Yunus Emre, as a Sufi, lived just before the establishment of classical Turkish literature. Yunus Emre's language is described as unique by his interlocutors. His unique poetic language is the result of Yunus's poetry and his knowledge and use of the subtleties of language. In addition, the world view of the Sufi philosophy represented by Yunus Emre also shaped the poet's language world. Turkish Sufi literature and the Sufi identity holders of this literature have attracted attention both with their biographies and their works in every period.

Turkish Sufi tradition is based on the basic principle of 'He who knows his own soul knows his Lord!'. The Creator, who is a hidden treasure, wanted to be known and created the universe and Adam. From this point onwards, the endeavour to search for the piece from which the human being, who has a soul, has turned into a great wise quest.

The role of words in expressing such an intricate quest through poetry is of great importance. Because both literary researchers and amateur readers inevitably try to enter the poet's world of emotion through the words he uses. There have been many analyses on what the poets of this literature, which is woven with allusions and metaphors from beginning to end, actually wanted to tell. The first priority in analysing these symbolic texts should be the solution of word meanings.

Although words have a dictionary meaning, the meaning intended by the user of the word and the meaning attributed to the word by the interlocutor may be different. In particular, it should be known that the meaning attributed to the words used by the authors of Classical Turkish literature in the period when they wrote their works and the meaning given to the same word in the period when the literary researcher lived may not be the same. In this article, the universe of meaning of the words 'kelâm, kelecî and söz' in the poet's language has been tried to be analysed based on Yunus Emre Dîvânî.

For Yunus Emre, 'kalâm' seems to be understood as a discourse that belongs directly to God. The expression of what flows from the word of God into the heart of the servant or, more precisely, the translation of God's word from the language of the servant seems to be signified by the word 'kelecî'.

It has been determined by Ekşioğlu (Ekşioğlu, 2021) that there has not been a special study on the origin of the word Kelecî so far, and in some etymological dictionaries and studies, only the origin of the word is mentioned, but there is no detailed examination on the word. The common point in these studies is that the word has passed into Turkish from Mongolian and its meaning is 'word' and 'speech'. Kelecî was first used as a literary text in the form of kelecü in Qur'an translations written in Karakhanid Turkish in the 13th century; it was determined that the word frequently found a place in Old Anatolian Turkish, and its frequency of use decreased from the 16th century onwards (Ekşioğlu, 2021).

Thus, in Yunus Emre's language, the word 'kelecî' seems to have been used in the sense of 'meaningful and inspired word' in the Mongolian sense of 'interpreter, interpreter, exegete' rather than in the Western Turkish sense of 'talk, said-gossip'.

For Yunus Emre, it would not be wrong to say that the word 'word' carries the meaning of a discourse belonging to human beings.

Yunus Emre is a guide who teaches the use of the consciousness and awareness given to human beings to reach prosperity by recognising oneself. The utterance of the word in its proper and meaningful place has been an issue that has been emphasised since Ancient Greece in relation to its divine qualities.

For Yunus Emre, the word and the word are as precious as the drops of the river flowing into the heart of the arif from God. Since this word is actually the reflection and counterpart of God's attribute of kalâm in man, it can only be listened to, understood and valued by its master. Yunus, too, reached this level of realisation and presented the jewel within him to the master, and spoke his word to the rightful owner who listened and understood.

Yunus Emre's verses can be characterised as the completed state of the opportunity given by God to man, whom He created as the nucleus of the universe, to establish contact with Himself as a result of His 'glorious' gaze on His servant. In the marifet level of Sufi ethics, the word should be presented only to those who know the right of the word. No matter how God's inspiration is presented to a person who is far from knowledge, far from himself, he will not understand what is said to him.

While Yunus succeeded in presenting the mysteries of the divine word to human beings in the purest style with his language with the meticulousness of a duty, he often expressed that this blessing, which the soul wants to know from itself, is the grace of God. Yunus Emre, who considers himself weak, helpless and helpless, emphasises that there are many hearts who know and say the best of the word, and that wisdom is not only to say but also to listen and understand by comprehension.

Another requirement of Yunus for the word is that it should be sweet. The guidance of goodness and beauty starts from oneself. If the person who knows himself speaks sweetly and beautifully with the inspiration of God, he will turn the hell called the world into a paradise with his words. Even today, Yunus, who lives with his verses that leave the reader astonished and give heart relief to the human being, is still able to convey his voice to those who want to listen and hear it, because he speaks precious words with the divine word. Only the beauty of the word can disperse the pile of ashes on the traits that the soul needs but the matter has blunted.

## GİRİŞ

Sosyal bilimler; bireysel ve toplumsal ilişkilerden mülhem epistemolojik gerçeklikler icat etmekte ya da keşfetmekte ve onlardan yeniden esinlenerek, yeni epistemolojik gerçeklikler önererek yaşamlarımıza ilave etmektedir.<sup>1</sup>

Söz konusu epistemolojik gerçekliklerin keşfinde dil, oldukça önemli bir yere sahiptir. Dil denilen karmaşık yapı, genel olarak yapısal ve işlevsel açıdan, yapıbilgisi, sözdizimi kuralları, sıfatı, zamiri, öznesi, yüklemi olan öğrenilebilen, yazılan, konuşulan; insanlar arasında iletişimi sağlayan bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Hiçbir kuralın bilincinde olmasak dahi sayesinde anladığımız anlaştığımız, kandığımız, kandırdığımız, inandığımız, inandırdığımız, yanlış anladığımız, yanlış anlaşıldığımız anadillerimiz vardır.<sup>2</sup> Bu yönüyle dil, insanın ve toplumların en önemli araçlarından biri olarak yalnızca iletişimi sağlamakla kalmaz; aynı zamanda düşünceleri, duyguları ve kültürel değerleri ifade etme gücüne de sahiptir. İnsanlar arasındaki etkileşimin temelini oluşturan dil, aynı zamanda bireylerin kimliklerini,

<sup>1</sup> Cengiz Anık -Kübra Güran Yiğitbaşı, *Siyasal İletişimin Mahiyeti Siyasal Dilin Satır Arası* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018), 14.

<sup>2</sup> Nur Nacar Logie, *Dil Niyet Aidiyet* (Ankara: Montly Rewiev Pres., 2014), 14.

toplumsal bağlarını ve dünyayı algılama biçimlerini de şekillendirir. Bu nedenle, kelimelerin gücü, dilin etkisi ve önemi asla göz ardı edilemez.

Dilin bu baskın yönü, kültür varlığının her yanında kendini göstermektedir. Toplum, din, edebiyat, tarih, bilim, eğitim gibi kültürün her yöresi en iç öğelerine dek zorunlukla dilin damgasını taşır. Yönü, amacı, kapsamı, başarısı ne olursa olsun, insanın yürüdüğü görünür-görünmez tüm yollar dilden geçer. Dil, çepeçevre insan varoluşunun ana koşuludur.<sup>3</sup>

Kelimeler, düşüncelerin somut birer ifadesidir. İyi seçilmiş bir kelime ya da cümle, derin anlamlar taşıyabilir ve duyguları harekete geçirebilir. Örneğin, bir yazarın kaleminden dökülen cümleler, okuyucunun hayal gücünü canlandırırken, bir liderin konuşması topluluğu harekete geçirebilir. Yani, kelimelerin gücüyle insanlar birbirine ilham verebilir, umut aşılayabilir hatta değişim yaratabilir. Kısacası, kelimeler birer araç değil, bireyleri ve toplumları şekillendirebilen eşsiz dil yapılarıdır.

Dil, sadece bireyler arasındaki iletişimi sağlamakla kalmaz; aynı zamanda bir milletin kültürel mirasını ve geçmişini de taşır. Her dil, kendine özgü bir dünya görüşü sunar. Örneğin, bazı dillerdeki kelimeler ve ifadeler, belirli bir kültürün değerlerini ve inançlarını yansıtır. Bu durum, dillerin yalnızca iletişim aracı olmayıp onun ötesine geçtiğini ve kimliklerin inşa edilmesinde kritik bir rol oynadığını gösterir. Kelimelerle inşa edilen bu kimlikler ise bireylerin kendilerini ve çevrelerini anlama biçimlerini de derinden etkiler.

Kelimelerin gücü yalnızca olumlu yönde değil, olumsuz yönde de etkilerini gösterebilir. Sözlerin kötüye kullanımı, nefret, önyargı ve ayrımcılığın yayılmasına neden olabilir. Bu yüzden, dilin gücünü anlamak ve bu gücü bilinçli bir şekilde kullanmak, her bireyin sorumluluğudur. Duygularımızı dile getirirken ya da karşımızdakine hitap ederken dikkatli olmak, yanlış anlamaların önüne geçmek ve yapıcı bir iletişim kurmak adına büyük önem taşır.

Soyut bir olguyu ya da olayı somut göstergeler kullanarak konunun daha kısa yoldan ifade edilmesini, daha hızlı anlaşılmasını sağlamaya yarayan kelimeler de metafor olarak nitelendirilir. Bir metaforik kelime bütün anlamı ortaya dökülebilir. Günümüzde kuramların ötesinde dilbilimsel ve gösterge bilimsel açıdan dil sistemlerinin işleyişini anlayabilmek insanı çevreleyen fiziki, sosyal, kültürel ve tarihsel camiayı ya da camiaları ve sorunlarını anlama konusunda katkı sunmaktadır.<sup>4</sup>

Tüm bunlarla beraber her dilin bir felsefesi vardır; her dilde belli bir felsefe kendini açığa vurur, ortaya çıkar; her dil kendine özgü bir felsefeyi beraberinde taşır, getirir; her dil bir felsefeyi zorunlu kılar.<sup>5</sup> Dilin bu varoluş ve yaşam felsefesi diye düşünülebilecek zorunluluğu, dilin dünya görüşüdür. Dilin dünya görüşü

<sup>3</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü* (İstanbul: YKY Yapı Kredi Yayınları, 2013), 8.

<sup>4</sup> Nur Nacar Logie, *Dil Niyet Aidiyet* (Ankara: Montly Rewiev Pres., 2014), 106.

<sup>5</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, 77.

dediğimizde, bu dünya görüşü dilin neresindedir? Dışında olmadığı meydanda. Öyleyse içindedir. Nitekim öyle deniyor hep. Peki ama dilin içi denince tasarlanan nedir? Bir dildeki tek tek sözcükler mi? Sözcüklerin okunuşu mu? Sözcüklerin bölümlere ayrılışı mı? Sözcüklerin değişik durumları mı? Fiillerin anlam çevresi mi? Fiil çekimleri mi? O dile özgü tümce kalıpları mı? Sözcüklerin yan yana gelmesini, birbirine bağlanmasını güden kurallar mı? Bu soru dizisi bu kadarla bitmez. Dilin içindeki dünya görüşü, gerçekten de dilin içinde bir dünya görüşü varsa, şurası kesin bir şey ki, çeşitli dil görünümünden birine kapatılamaz. Dilde bir dünya görüşü bulunduğunu söyleyenler, bu bulduklarını bir dildeki görünümünün rastgele birinde, birkaçında ya da birçoğunda belgelemeye çalışırlar. Bu tutumun iş başında savunduğuna göre bir dilin dünya görüşü o dile özgü bazı ortamlarda, bazı olaylarda yoğunlaşmış olsa bile, o dilin her yerindedir, o dilin her yanına yayılmıştır, o dilde sinmediği bir yer yoktur. Bu da hep aynı sav uyarınca, bir dil ile o dildeki dünya görüşü arasında özlü bir bağı açığa vurur: ikisi birbirinden ayrılmaz, birlikte yayılır, iç içe girmiştir, bir deyim özdendir; dünya görüşü dilde yansır, tümüyle dil dünya görüşüdür.<sup>6</sup>

Zihinsel dünya modelimizin oluşumundaki temel bileşenlerden biri olan dilin, aynı zamanda gerçekliği algılama ve tepkilerimiz üzerinde de önemli ölçüde etkileri bulunmaktadır. İnsan neslinin gelişimi içinde onu diğer canlılardan ayıran ve bilinçliliğin en temel enstrümanı olan dil için psikiyatrist Sigmund Freud şöyle düşünmektedir:

“Başlangıçta kelimelerle büyü aynı şeydi ve hatta kelimeler, bugün de aynı sihirli gücü sürdürmektedir. Kelimeler aracılığıyla herhangi birini dünyanın en mutlu veya en kederli insanı haline getirebiliriz. Öğretmen öğrencilerine en değerli bilgileri kelimeler aracılığıyla aktarır. Hatibin izleyenlerini sürükleyip götürmesi kelimelerle mümkündür. Her zaman ve her yerde kararlarımızı, yargılarımızı, inançlarımızı belirleyen ve etkileyen yine o kelimelerdir.”<sup>7</sup>

Tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde dilin tüm ana kodlarını ve çözümünü üzerine alan kelimelerin mânâ boyutu hakkında söylenilebilecek birkaç husus bulunmaktadır:

- Kelimenin sözlük anlamı
- Kelimeyi kullananın kelimeye yüklediği ve kelimedenden kastettiği anlam
- Kelimeyi çözümleyen kelimedenden anladığı ve anladığını sandığı anlam

Kelimenin sözlük anlamını belirleyen faktör ise bahse konu kelimeye onu kullananların yüklediği mânâ olsa gerektir. Bunun dışındaki tüm anlamlar kelimenin içinden çıktığı ortamın dünya görüşüyle, dolayısıyla dilin felsefesiyle alakalıdır. Bu doğrultuda günümüz Türkçesinin dil çıkmazlarından olan eş anlamlılığın dilbiliminde

<sup>6</sup> Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, 79-80.

<sup>7</sup> Robert Dilts, *Dil İllüzyonları Kelimenin Büyüsüyle Mutluluğa Ulaşmak*. (çev: A. Volkan Çubukçu). (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010),

yeri olmadığını kabullenmek gerekiyor. Eğer toplumların ve kişilerin kelimelere yüklediği anlam, o kelimeyi kullananların dilinde dahi farklılaşıyorsa bir kelime, başka bir kelimenin anlamı olarak nasıl eşi olabiliyor? Eş anlamlılık, bilimsellikten çok uzak bir söylem olduğu gibi Türkçe gibi zengin anlamları hâvî olan dillerin ve o dildeki kelimelerin de diri diri gömülmesi demektir.

Türk edebiyatının, etki ve etkileşimlerle zengin bir sözlük yapısına sahip olduğu bilimsel çalışmalarla ortaya konulmuştur. Bu zenginliği sağlayan temel faktörün, edebiyatın kendine mahsus tek malzemesi olan kelime kadrosunun zenginliği olduğu görünüyor. Klasik Türk edebiyatının şiir temelli bir edebiyat üzerine bina edilmesi ve yükselmesi doğal olarak anlam zenginliğini de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte tasavvufun Doğu edebiyatlarına sağladığı zengin konu çeşitliliği ve sembol dilini de göz ardı etmemek gerekiyor. Çünkü istiâreli ifadeler, dilin kelime kadrosuna anlam zenginliği verirken aynı kavramı daha farklı kelimelerle anlatabilmek için kullanıcıyı da zorlar. Neticede klasik Türk edebiyatı aynı şeyleri, kendinden önceki söylemlere benzemeden ama klasik çizgileri aşmadan yeni sözler ortaya koyma sanattır. Tasavvuf felsefesinin klasik Türk edebiyatının hem dinî hem de din dışı edebiyatının anlam katmanlarına istiare ve metafor cephesinden getirdiği zenginlik halen edebiyat araştırmacılarının dikkatini çekmektedir. Bu noktadan itibaren tasavvuf felsefesinin nirengi noktasının insan olduğu düşünüldüğünde tasavvufun dil felsefesinin merkez noktasının da insan olduğunu görmek zor olmaz. Bu felsefenin tüm söylemi insan merkezlidir; insana dair her şeydir.

Türk tasavvuf geleneği “Nefsini bilen Rabbini bilir!” temel ilkesi üzerine kuruludur. Gizli bir hazine olan yaratıcı, bilinmeyi istemiş ve âlemi-âdemi yaratmıştır. Buradan itibaren ruh sahibi insanoglu için kopup geldiği parçayı arama gayreti, büyük bir hikmetli arayışa dönmüştür. Böyle girift bir hikâyenin/arayışın şiir vasıtasıyla dile getirilmesinde kelimelerin rolü büyük önem taşır. Çünkü hem edebiyat araştırmacıları hem de amatör okuyucular ister istemez şâirin kullandığı kelime üzerinden onun duygu dünyasına girmeye çalışırlar. Her ne kadar bugünkü bilimsel araştırmalar kendilerince en doğru şerh yöntemiyle en iyiyi anladıklarını düşünseler de sanatkâr için anlattıkları aslında okurun anladığı kadar olmaktan çok da öteye geçmez demek, yanlış olmaz. Nitekim metni anlama ve anlamlandırma süreci basit bir işleyiş olmayıp yazar yahut şâirin niyeti, metnin niyeti ve okurun niyeti çerçevesinde şekillenen bir süreçtir. Sayısı onlarla ifade olunabilecek edebiyat kuramı ve eleştiri yönteminin, nihayetinde odaklandığı temel nokta da bu karmaşık sürecin ne şekilde işlediğini ortaya koymaya yöneliktir.

Yunus Emre'nin (1240-1/1320-1) şahsında bütün mutasavvıfların temel fikir çizgisi, insanın evrendeki yerinin aranması esasına dayanır. “Yûnus, insanı ten sade fi içerisindeki bir inciye teşbih etmekte fakat insanın kendi varlığından, cevherinden

haberdar olmayışını da esef duyulacak bir durum olarak görmektedir”.<sup>8</sup> (İpek, 2021, s. 72).

Bilimedün sen seni sade fde ne gevhersin

Mısır’da sultân iken Ken’ân arzû kılursın (255/4)

Dolayısıyla bütün bir tasavvuf düşüncesi dikkatini insanın kendini bilmesi, tanınması meselesine teksif etmiştir. Bunu, Antik Yunan’da Sokrates’in (M.Ö. 470-399), Platon’un (M.Ö. 427-347) kendini tanı öğretisiyle de biliyoruz. Tasavvuf kültürünün aynı çizgide devam eden öğretisinde tedrisat yapılırken eldeki yegâne malzemenin de insan olduğu tekrar hatırlanmalıdır. Yani her şeyin üstünde bir kıymeti haiz olan insan, değerlidir.

Yunus Emre, tasavvuf temelli tedrisatında söze ayrı bir kıymet vermiştir. Onun söz nasıl olmalıdır sorusuna verdiği cevap Tanrı’nın Kur’an’da peygamberine buyurduğu farzlarla şekillenmiştir denilebilir. “Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler” (İsra/53) emri, Yunus Emre için temel hareket noktasıdır. Bu çerçevede sözün büyüğü, sözün gücü, sözün ilahi vasfı ve neticede söz nasıl olmalıdır sorusunun cevabına ulaşılır ki, söylenen söz tatlı, şeker, esrarlı, gönülden,, mânâlı ve altın gibi olmalıdır. Bunun yanında Yunus Emre yalan sözün, çok ve sert konuşmanın, mânâsız ifadenin de karşısında konumlanmıştır.

Yukarıda değinilen dilin dünya görüşü ile dili kullananın iç dünyası arasındaki münasebet çerçevesinde Yunus Emre’nin kelâm ile keleciye ve söze yüklediği anlamı çözmeye çalışmak gerekiyor. Çünkü Yunus Emre’nin söz, keleci ve kelâma yüklediği mânâ ile bu makale yazarının anladığı mânâ çok farklıdır.

### 1. Söylem Olarak Kelâm ile Keleci ve Söz

Sözlükte “maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak” anlamındaki kelm kökünden masdar ismi olan kelâm “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” mânâsına gelir. “Konuşma melekesinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi” diye tanımlanan kelâm, örfte ağızdan çıkan anlaşılır sese verilen addır. Dinî bir terim olarak da “Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” diye tanımlanabilir.<sup>9</sup> Kelâm, tasavvufî bir ıstılah olarak ise irade ve kudretin, gâib olan bir şeyi etkileyip açığa çıkarması, gaybde olanın vücuda getirilmesi manasını taşır. Mesela kün (ol!) kelimesi bir kelâmdır, bu söz gâib olan şeylere temas edince onları açığa çıkarmıştır, demektir.<sup>10</sup> “Başlangıçta söz vardı, söz Tanrı’yla birlikteydi ve söz Tanrı’ydı. Başlangıçta o, Tanrı’yla birlikteydi. Her şey O’nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O’nsuz olmadı”<sup>11</sup>(Yuhanna,

<sup>8</sup> Abdülmuttalip İpek, “Yunus Emre’de Varlığın İnşası ve ‘Arzû Kılursın’ Redifli Şiir”. *Geçmişten Günümüze Yunus Emre*, ed. Gencay Zavotçu-Hakan Yalap (İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2021), 72.

<sup>9</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.25. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 194.

<sup>10</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 209.

<sup>11</sup> *Müjde: İncil’in Çağdaş Türkçe Çevirisi* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005), 175.

2005, s. 175) öğretisi ile doğrudan kelâmın yaratıcı ve ilâhî vasfını işaret ederken Kur'an'da Tanrı'nın melekler, İblis ve peygamberlerle konuştuğu ve O'nun tükenmez kelimelerinin bulunduğu belirtilerek sözün/ konuşmanın ulûhiyete ait olduğu belirtilir<sup>12</sup> (Kur'an, 1985).

Tanrı'nın da bir sıfatı olan kelâm hakkında İslam tarihinde belli başlı görüşler ortaya konulmakla birlikte bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- Kelâm "harflerden ve seslerden oluşan ifade" mânâsına geldiğine göre Allah'ın konuşması zâtı dışında herhangi bir nesnede harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur.

- Allah dilediği zaman konuşan bir varlıktır. Konuşması harf ve seslerle gerçekleşir. Harf ve sesler zâtıyla kâim olup ezeldir. Her ne kadar belirli harf ve seslerin kendileri ezeli değilse de bunlar tür olarak kadîmdir.

- Kelâm sıfatı Allah'ın ezelde konuşma gücü bulunması ve zâtında kelâm yaratması demek olup konuşma gücü ezeli, zâtında harf ve ses yaratmak suretiyle söz söylemesi ise hâdistir.

- Allah'ın konuşan bir varlık olmakla nitelenmesi, akl-ı faal vasıtasıyla ilâhî bilginin peygamberin kalbine akması (feyiz) demektir.

- Kelâm Allah'ın zâtıyla kâim mânâlardan ibaret olup ezeldir. Kelâm-ı nefsi adını alan bu mânâlar ilimle iradeden farklıdır ve gerçek ilâhî kelâmı teşkil eder.

Dolayısıyla Tanrı'nın zatındaki mevcut mânâlar Arapça ile ifade edilince Kur'an, İbranice ile anlatılınca Tevrat, Süryanice ile nakledilince İncil adını almıştır.<sup>13</sup> Yunus Emre'nin kutsal kitaplardaki tamam gördüğü mânâ olan elif, ulûhiyete ve bu ulûhiyetin dört kutsal kitaptaki ortak mânâsına işaret etmektedir:

*Dört kitâbun ma'nîsi tamâmdur bir elifde*

*Bâ didürmen siz bana bâ diyicek azaram (171/3)*

Tanrı'nın, peygamberin ve kulun kalbine ilham ettiği ezeli ve zâtî bilgilerin doğrudan gönle akması inancını dile getiren Yunus Emre'nin sözünde Tanrı, Kur'an'ı kendi kelâmı olarak nitelemektedir:

*Kur'ân kelâmum didi gönüle evüm didi*

*Gönül ev ıssın bilmez âdemden tutmayalar (57/3)*

Yunus'un dilinde sözlerin ve ifadenin iddia ettiği şeyleri ispatlamak zarureti, bahse konu sözü normal bir söylem olarak nitelemişe benzetmektedir. Çünkü kelâm, bizatihi Tanrı'dan ilhamdır ki bir delile ihtiyacı yoktur:

*Sendedür senden yat degül bellüdür mu'cizât degül*

*Bu kelâmdur hüccet degül deryâ içinde 'ummân nedür (94/3)*

<sup>12</sup> Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meali) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985)

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", 195.

Beyitte ifade edildiği üzere kelâm, emir ve yasakların temel kaynağı olduğuna göre delile muhtaç olmadığı gibi ayrı bir sıfat da olabilir.

Yunus Emre'nin dilinde kelâma ilahî bir anlam yüklendiğine dair birkaç beyit daha vardır. Bunlardan biri Peygamber'in ümmeti için Tanrı'yla olan konuşması etrafında şekillenir:

*Çün dost dosta kavuşdı yüz bin kelâm danışdı*

*Ümmetiychün çalışdı oldur Resûl-ı Mutlak (134/13)*

Diğer beyitte ise "kelâm" yine Tanrı'nın Peygamber'i ile olan muhaberesindeki söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunus Emre, kendini Tanrı ile peygamber arasındaki doksan bin Hak kelâmı ile otuz bin sır içindeki bir sır olarak görmektedir:

*Toksan bin Hak kelâmını söyleyicek Habîb'ile*

*Otuz bini sırr olıcak ben ol sır olandaydum (169/10)*

Tasavvuf felsefesindeki İlahî yaratılış macerası tüm mutasavvıfların ve mutasavvıf şâirlerin etraflıca işlediği konulardandır. Tanrı'nın ezelf ve ebedî oluşu, yaratılma sürecinin başlangıcı ve nihayetince insanın tanrısal ruhu olarak madde kalıbına girmesi, Yunus Emre'nin de şiirinin başlıca konularındandır. Şâir için cismen küçük olan insan, Hak katında hiç de zannedildiği gibi zerre değildir. Kün emrine muhatap olan insan, söz ile ilahî kelâm arasındaki sırların da muhatabıdır:

*Yûnus bu cümle varlıgun dost katında zerre degül*

*Güftile kelâmdaydum hem bunda hem andaydum (172/5)*

Yunus Emre Dîvânı'nda kelâm lafzına şâirin yüklediği ve bizim anlayabildiğimiz mânâlar yukarıdaki beyitler etrafında çözümlenmeye çalışıldı. Buna göre kelâm, hemen tamamıyla ulûhiyet ekseninde, doğrudan Tanrı'dan gelen bir söylem olarak kullanılmış görünüyor. Bundan başka şâirin dilinde "Hak sözü" ise Tanrı'nın emir ve yasaklarına işaret ettiği gibi o sözü tutmayan kimsenin gerçek manada bir kul ve Müslüman olması söylenemez:

*Dimesün kim müselmânâm Çalap emrine fermânâm*

*Dutmazısa Hak sözünü fâyide yok dînden ana (11/3)*

Yunus Emre için irfanî hakikatleri bildiren sözün kaynağı O'dur, cümle sözler O'nun varlığından bahsetmektedir:

*Yûnus işbu sözleri Hak varlığından eydür*

*İsterisen kânını miskînlerde bulasın (242/17)*

Yunus Emre için sözün kaynağı yaratıcının sesidir. Yazıp okumak yani ilim tahsil etmek veyahut halk sözü ki çoğunlukla kıl ü kâl olarak nitelendirilir, Yunus'un söz kaynağı değildir:

*Söz karadan akdan degül yazup okımdan degül*



*Bu yürüyen halkdan degül Hâlik âvâzından gelür (42/3)*

Benzer şekilde Yunus'un sözleri Tanrı'nın emri neticesinde gönle gelmektedir:

*Biz bir bahâne arada ayruk di elden ne gele*

*Hak çün emir eyler câna bu kelecî andan gelür (43/9)*

Yunus Emre'nin kendi şiir dili ve sözü üzerine nitelendirmeleri de Tanrı kelâmı kadar ilginç mânâları içeriyor görünmektedir. Çünkü Yunus'un sözleri ona ait gibi görünse de aslında Tanrı'nın sonsuz ilahî varlığı karşısında bir değer taşımaz. Dile gelen kelecî, Yunus'un değildir, sözün sudûr ettiği dile kâdir olan Tanrı'dır. Kul Tanrı'nın iradesi olmadan lisan oynatamaz:

*Benüm degül bu kelecî varlık senün Yûnus necî*

*Çün dilüme sensin kadîr sensüz lisân depretmeyem (183/9)*

Şâirin kalemi, "kâlû belâ" sözüdür. Kâlû belâ, ruhların Tanrı ile olan sözleşmeleridir:

*Kalem çalınacak görgil haber böyle durur bilgil*

*Kâlû belâ kelecîsin bunda haber viren benem 178/8*

Yunus'a göre Tanrı gönle nazar etmedikçe ve bu nazar gönülde varlık göstermedikçe dile bir söz dahi gelmez:

*Çün bülbül 'âşıkdur güle nazar Hak'dan olur kula*

*Bir kelecî gelmez dile gönüllerde bitmeyince (325/4)*

Tanrı sözü bir öğüttür. O'nun bir ihsan olan öğütlerini anlamayanlara Yunus'un kelecileri tuhaf gelmektedir. Tanrı'dan bir an uzak olan Yunus, kendinde bir canlılık ve dirilik alâmeti görmez:

*Senün dadun almayana sözüüm 'aceb kelecîdür*

*Ne cânüm var ne diriyem bir dem sensüz olurısam 190/3*

Şâir her şeyden önce kendi sözünü esrârlı olarak nitelendirmektedir:

*Hırkam suçuma perde endîşem fâsid yirde*

*Gönlüm ayruk bâzârda dilümde sözüüm esrâr (41/6)*

Gönül ehlinden ve keşf sahiplerinden başkasının idrak edemediği ilahî ve tasavvufî bilgiler olarak düşündüğümüz sırları, Yunus Emre kendi dilinden söylemez:

*Miskîn Yûnus bu sözi kendözinden eyitmez*

*Hak Çalap viribidi sebağın dilümüze (311/7)*

İlahî sırların mazharı olan âşığın gönlü, Tanrı'nın isim, sıfat ve kudretiyle mütenasiptir. Yunus, cennetin yedi katına dair şiirinin hüsn-i makta beytinde, söylediği sözlerin vücudun haricinde bir şey olmadığını, cennet ve cehennem dair

anlatılanları kul tefekkür ederse kendisinde bulacağını, derin mânâlarla dile getirmiştir:

*Şu didüğüm keleci vücûddan taşra degül*

*Tefekkür kılurısan cümle sende bulasın (242/16)*

Şâirin tasavvufun istiare ve metaforla örülü dil dünyasından muhatabına “sır sözlerini açık etmesi” ve devamında bu açıklıkla yer ile göğün hayran kalacak olması Yunus dilindeki söz kelimesine farklı bir anlam yüklemişe benziyor. Çünkü hayranlık hâli, kalbe gelen tecelli sebebiyle sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesidir:

*Uş gine geldüm ben bunda sır sözün ‘iyân eyleyem*

*Bir söz ile yiri gögi cümlesin hayrân eyleyem (173/1)*

Yukarıdaki beyit Yunus’un bir gazelinin matla beyti olup gazelin tamamı bir şathiye örneği teşkil etmektedir ve Yunus’un hayret makamındayken gönlüne dökülenlerin söze bürünmüş hâlidir.

İlâhî bilgi, tasavvufî aşkın hem kaynağı hem de mecrasıdır. Yunus, ilâhî bilgilerden bahsetmektedir. Şâirin sözü, âşık olmayanlara kaya yankısı gibi gelir; bir zerre aşkı olmayan da kendine uzakta, yabandadır:

*İşksuzlara benüm sözüm benzer kaya yankısına*

*Bir zerre ‘ışkı olmayan bellü bilün yabandadır (65/3)*

Dostlarına seslenen Yunus, varlığın asıl yaratılma sebebi olan aşkı, güneşe teşbih etmiştir. Nasıl ki yeryüzünde hayatın devam etmesi güneşe bağlysa, gönlün de hayat emarelerine sahip olduğunun işareti aşktır; aşk olmayan gönüller taş benzemektedir. Aşk yoksunu taşlaşmış gönülden ise zehir peydâ olur ki ne kadar yumuşak söz söylese de kaynağı zehir olduğu için kötülük içerir:

*İşidün iy yârenler ‘ışk bir güneşe benzer*

*‘İşkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer (66/1)*

*Taş gönülde ne biter dilinde agu düter*

*Niçe yumşak söylese sözi savaşa benzer (66/2)*

Tevhidin kul katında kavranmasının zorluğu, bu dilin türlü istiareler ve metaforlarla örülmesini de zorunlu kılmıştır. Şâirin kendini “Yunus dili” veya “Yunus sözü” olarak nitelediği bu sembol dilinin kaynağı gönül olduğuna göre Yunus’un dilini gönül kulağıyla dinlemek gerekiyor. Tanrı’nın vahdaniyet şarabını tadabilmek için can dudağının hâlis olması elzemdir:

*İy yârânlar siz bu sözi dinlen gönül kulagıla*

*Cân dudagı hâlis gerek birlik şarâbın tatmağa (323/8)*

Tasavvuf konusunda özellikle akademik yazın dünyası çok fazla yorumlamalarda bulunmuş ve bulunmaya devam etmektedir. Yapılan bu değerlendirmelerin tamamının bu makale yazarının da yaptığı gibi klasik şerh metodu ile modern söylem analizleri arasında metinden anlaşılan kadar olduğu unutulmamalıdır. Tasavvufa kulun, âlemde kendini arama macerasında bir tecrübe yaşayışı diye bakarsak her mutasavvıfın veya mutasavvıf adayının tecrübesinin farklı olması gerekir. Kendini arama yaşayışına girenlerin âşıklar olması, Yunus'un sözünün muhatabının onlar olduğuna işaret ediyor:

*Yûnus imdi bu sözi sen 'âşık di 'âşık*

*Kim sana ben sıdk olam hem derd ü hem dermân olam (201/42)*

Kendisine hiçbir varlık tanımayan, mahviyet sahibi miskin Yunus'un sözleri aşk âleminde:

*Yûnus miskîn bu sözi 'ışk 'âleminden söyler*

*Dime bilmedin ana kendözünden katarsın (248/12)*

Kendini çâresiz gören Yunus'un sözünü sadece âşıklar anlar ki bu söz, kuş dilindedir:

*Bî-çâre Yûnus'un sözün key 'âşık gerek anlaya*

*O kuş dilidür n'eylesün ol dinlenmez ötmeyince (325/7)*

Yunus'un kuşdilindeki sözünü, gönül gözü açık, idrâk sahibi olanlar fahmetmektedir:

*Gönül gözi bîdâr durur her kanda baksam yâr durur*

*Kimde 'akıl-fehim vardur ol bilür benüm sözümi (349/5)*

Türlü fikirler içindeki şâir için kitab-ı mübine bakan aklın ortaya çıkardığı marazlar gönle akıp oradan ansızın dile gelmektedir:

*'Aklumuz ol levhe bakar gizli marazlarum açar*

*Söz gelür gönlüme akar söz dile ansızın gelür (42/8)*

Sırlar âleminden mânâlar söyleyen şâir için kendi sözü altın mesâbesinde olsa da câhilin bu sözlerden anlayacağı şey epey farklıdır. Cahiller sözden anlamadıkları için veya sözün değerini bilmedikleri için altın sözü pula çevireceklerdir:

*Bî-çâre Yûnus'un altûn sözünü*

*Câhile söylemen kızıl pûl eyler (95/13)*

Yunus'a göre sözün mânâsını anlayabilmenin ön şartı kendini bilmektir. Tanrı'nın varlığına dair tüm işaretler kutsal kitapta ve ilim vadisindedir:

*İy kendözini bilmeyen söz ma'nîsin anlamayan*

*Hak varlığın isterisen uş 'ilm ile Kur'ân'dadur (65/5)*

Bir diğer beyitte Yunus Emre, münkirin sözünü bilmediğini, söylediklerinin de değer taşımayacağını, ona bir şeyleri anlatırken teşbihlerden faydalanılsa da münkir için bu teşbihlerin anlaşılmaz bir hayal olduğunu söyler:

*Münkir sözünü bilmez sözi ileri varmaz*

*Neye teşbih idersin anlanmaz düşe benzer (66/8)*

Münkir, örtmek, gizlemek anlamlarına gelen küfr kelimesinden türemiş, inkâr eden; bilmemekten münkir olan anlamalarını hâvîdir. Bir önceki beyitle anlam bütünlüğü kuracak şekilde düşünüldüğünde şâirin dilindeki münkirin, kendini bilmez kişi olduğunu farz etmek yanıltıcı olmaz.

Hak katından kulun kalbine ilham edilen sözler, Tanrı'dan bir parça olan cânları hayran bırakmaya kâfidir. Yunus'un cahil olarak nitelediği kimse, Hak sözünden gâfil olandır:

*Hak sözlerini söyler cânları hayrân eyler*

*Câhiller giremezler bu bizüm seyrümüze (319/2)*

Yunus'un başka söze benzemeyen sözü, münafıklara karşı da mânâsını kapatmaktadır:

*Yûnus bir söz söylemiş hiç bir söze benzemez*

*Münâfıklar elinden örter ma'nî yüzünü (407/13)*

Yunus, herkese her sözün söylenmeyeceğinin de bilincindedir. Marifet ehli olmayana her söz söylenmez, çünkü onlar teşbih diline ve dilin sırlarına vâkîf değildirler:

*Olmaz sözi dimezem ben ma'rifet ehline*

*Zîrâ disem inanmaz ağaçda bitdi karpuz (106/6)*

Marifetullahtan uzak olan kimse Yunus için sağırdır. Sağır kimselere Hak sözünü söylemeye gerek yoktur, çünkü söylenen sözden nasibi olmayan bu kimselere ne söylenirse zayi olacaktır:

*Ol kişi kim sağır durur söyleme Hak sözün ana*

*Ger dirisen zâyî' olur nasîb yokdur sözden ana (11/6)*

Bir tecrübî hâl olan aşk haberini kendisine verilen bir emanet olarak gören Yunus için aşk sözleri, olur olmadık yerde söylenmemelidir. Böylece o, her sözün her kimseye ve her yerde söylenemeyeceğine de vurgu yapar:

*Emânetdür sakıngıl 'ışk haberini zinhâr*

*Oturup degme yirde söyleme 'ışkun sözün (254/6)*

Yunus Emre, kendi sözlerini usul olarak tasvip ederken tüm farklılıkları ve farklı söyleyişleri ârif olanın bildiğini dile getirmektedir:

*Yitmiş iki milletün sözünü 'ârif bilür*

*Yûnus Emre sözleri dâim usûl degül mi (352/7)*

Marifet, ruhani halleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadararak elde edilen bilgidir. Hakk'a dair elde edilen bu bilgilere sahip olan ârif-i billaha göre sâlik, önce Hakk'ı, O'nun sıfat, isim ve fillerini tanır, sonra ibadet ederek ve çile çekerek nefsini arındırır ve Allah'a yaklaşır. O zaman Hak, kendini kula tanıtır. İşte marifet, Allah'ın kendi hakkında sâlike verdiği bilgidir. Sâlik, kendine ve çevresine yabancılaştığı ölçüde Hak ile tanışır. Mutasavvıflara göre Allah hakkında tam mânâsıyla marifet sahibi olmak imkansızdır. Sâlik, Allah'ı tanımak için olanca gücünü harcadıktan sonra O'nu tanımanın imkânsız olduğunu anladığı vakit hakikî ve mükemmel marifete ulaşmış demektir. Yani hakikî marifet, O'nun hakkında marifet sahibi olmaktan âciz olmanın idrak edilmesidir.<sup>14</sup> Yunus için, Hak'tan haberdar olmayan gönüller cevhersizdir, cevhersiz gönüllere yüz bin söz söylense de Hak nasip etmedikçe anlamları mümkün değildir:

*Gevhersüz gönüllere yüz bin söz eydürisen*

*Hak'dan nasîb olmasa nasîb olası degül (158/3)*

Hakikatten ve marifetullahtan haber veren âşıkların sözü, sözün değerini bilip anlayan için ise cevherdir:

*'Âşıkısan miskîn Yûnus Hazret'e dutgıl yüzünü*

*Anlayana gevher durur söz sarrâfa satdum ahî (399/6)*

Yunus Emre'nin doğru sözden anladığı ve doğru sözlülerin ise Tanrı'nın "Hak, rabbinizdendir" (Kehf/ 29) hitabına erişenler olduğu anlaşılıyor:

*Sözi togrı diyene Kuli'l-Hak didi Çalap*

*Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdur (29/3)*

Zengin bir şiir diline sahip olan Yunus Emre'nin hikmetler içeren sözlere sahip olduğu kabul edilmiştir. Ancak Yunus, iç dünyasında kendi sözlerinin iyi sözler olduğuna dair fikre kapılmaması gerektiği, kendi sözlerinden daha iyi sözler olabileceğinin de bilincindedir. Sözün büyük bir kıymeti haiz olduğunu bilen Yunus, daha güzel söz sahiplerinin olacağını *Dîvân'*ında iki yerde dile getirmiştir:

*Sözler eyitdüm diyü Yûnus nükte itmegil*

*Dahı yigrek eydür var el vardur el üstine (334/5)*

<sup>14</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236.

*İy Yûnus nûkte kılma sözler eydürem diyü*

*Niçe bilürler vardur el var elüm üstine (340/6)*

Bu noktadan itibaren Yunus'un iyi, güzel sözden ne anladığını da yine kendi sözleri üzerinden belirlemeye çalışacağız. Söz nasıl olmalıdır meselesi sadece tasavvuf felsefesinin değil evrensel ahlak ilkesinin de temel meselelerinden biridir. İletişimin temel yolu dil olduğuna göre, ifade ve ifadenin nasıl olması gerektiği önem arz etmektedir.

Yunus'un sözleri, aşk makamından gönle geldiği için tatlı sözler şeklinde söylenmelidir ki tatlı sözler unutulmasın:

*Şîrîn hulklar eylegil tatlu sözler söylegil*

*Sohbetlerde Yûnus'ı hergiz unutmayalar (57/9)*

Sözü uzatmak da Yunus katında makbul görünmüyor. Aşağıdaki beyitte "ya bildiğini söyle ya da bileni dinle" öğüdü sehl-i mümteni bir tarzda ifade edilmiştir:

*Ya bildügüni eyit ya bir bilürden işit*

*Teslîmlik ucını tut sözi uzatmayalar (57/2)*

Kısa söz, gönül pasını yıkamaya yeterlidir:

*Bu gönüller pâsını yuyuban gidermege*

*Şol sözi söylegil kim sözün hülâsasıdır (29/2)*

Çok söz hayvan yükü, az söz ise kişinin güzelliğidir. Sözün muhatabında zaten cevher varsa çok söze de gerek yoktur. Cevher, ilâhî nefes olarak ruh sahiplerinde zaten vardır. Yeter bu cevherin üstü, kendini bilmezlikle kapatılmasın:

*Çok söz hayvân yükidür az söz erün görkidür*

*Bilene bir söz yiter cânda gevher varışa (300/9)*

Şâirin söz redifli gazelinde onun söze verdiği değeri bir bütün hâlinde görebiliriz. Gazelin matla beytinde sözü bilerek ve mânâlı söylemenin gerekliliği vurgulanmaktadır:

*Keleci bilen kişinün yüzini ag ide bir söz*

*Sözi bişürüp diyenün işini sag ide bir söz (102/1)*

İşitilen bir söz, üzerine ekleme yapılmadan söylenmelidir:

*Söyledüğün kelecıyi işitdüğün gibi söyle*

*Kendözünden zîreklenüp birkaç söz dahı katmagıl (159/6)*

Yunus Emre'nin sözleri, bilenler için mânâlıdır. Mânâlı sözler de her daim hatırlanır:

*Yûnus senün sözlerün ma'nîdür bilenlere*

*Söyleyeler sözünü devr-i zamân içinde (302/18)*

Mânâlı sözler, ârifliğin de nişanıdır, onların sözünde kîl ü kâl olmaz:

*Âriflerden nişân budur her gönülde hâzır ola*

*Kendüyi teslîm eyleye sözde kîl ü kâl olmaya (5/4)*

Asilzâdelerin işareti de âriflerin işâretine benzer. Âsil kimselerin her sözü mânâlı olur, önemsiz söz söylemezler:

*Âsil-zâdeler nişânın eger bilmek dilerisen*

*Her sözünün ma'nîsi var sözi sebük sal olmaya (5/3)*

Yunus'un dilinde sert sözler ise ateş gibidir ve gönül yıkıcıdır:

*Serd söz ile gönül yıkdum od oldum cânları yakdum (224/3)*

Tanrı'nın Kur'an'da güzel söz talebi birkaç yerde net bir şekilde dile getirilmektedir: "Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler" (İsra/23-53), "Herkes güzel sözler söyleyeceksiniz" (Bakara/83) "Güzel söz onlar için daha hayırlıdır" (Muhammed/21), "Güzel bir söz ve bağışlama..." (Bakara/263), "Güzel söz söyleyin" (Nisa/5-8-63), "salih ameli de güzel sözler yükseltir" (Fatır/10), "Sözü dinleyip onun en güzeline uyanlar..." (Zümer/18), Kişinin sözünü bilerek konuşması yani anlamlı ve hakikatten, doğrudan haber verici konuşması bu cihan cehennemini cennete çevirmeye yetecektir:

*Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini*

*Bu cihân Cehennem'ini sekiz uçmag ide bir söz (102/5)*

Sert söz veya kötü söz, ilimden ve marifetten uzak söylenen sözdür denilse yanlış olmaz. Çünkü Yunus'un içinden çıktığı tasavvuf felsefesinin temel öğretisi insanın kendini tanıması esasına dayanır. Bunu sağlamanın yolu da ilim tahsil etmekten geçer. Yunus'un sözleri âlimden gelmektedir ki en büyük âlim, her şeyi kendi ilminde saklayan Âlim-i mutlak olan Tanrı'dır. Yukarıda ele alınan beyitler ışığında düşünüldüğünde tasavvufun bilgi kaynağı da sezgi olarak görünüyor. Tanrı'nın kulun kalbine ilham etmesi, ilmin başlangıç çizgisidir. İlimden uzak olmak zalimlerden olmaya yeter, çünkü kendini bilmemek insanın yapabileceği en büyük zulümdür:

*Yûnus sözi 'âlimden zinhar olman zâlimden*

*Korku durun ölümden cümle togan ölmüşdür (76/5)*

Yunus Emre'nin istiarelerle örülü sehl-i mümteni ifadeleri klasik Türk edebiyatında o denli beğenilmiştir ki, kendinden sonra şiiirlerine şerhler yazılmıştır. Yunus'un aslında ne demek istediğini çözmeye çalışan bu şerhlere Yunus yine kendi dilinden cevap vermektedir. Yunus'un sırlarını çözdüğü zu'muyla kelâmdan akıp gelen kelecî sözü "laf" hâline getirenler her halde ârif geçinenler oluyor:

*Gizlü sözi şerh eyleyüp dürlü nükteler söyleyüp*

*Degme 'ârif şerh itmeye bu benüm gizlü râzımı (349/6)*

## SONUÇ

Bu makalede Yunus Emre'nin içinden çıktığı tasavvuf felsefesi ve şahsî tecrübelerinin neticesinde ortaya koyduğu şiir dilindeki “kelâm, keleci ve söz” kelimeleri incelenmiştir. İncelemeye tabi tutulan şiirler *Yunus Emre Dîvânı* ile sınırlı tutulmuştur.

Yunus Emre için “kelâm”, doğrudan Tanrı'ya ait olan bir söylem olarak anlamlandırılmış görünüyor. Tanrı'nın kelâmından kulun gönlüne akanların ifade bulmuş hâli veya daha net bir şekilde söylersek Tanrı'nın kelâmının kul dilinden tercümesi ise “keleci” kelimesiyle anlamlandırılmışa benziyor.

Keleci kelimesinin kökeni üzerine şimdiye kadar hususi bir çalışma yapılmamış olup bazı etimolojik sözlük ve çalışmalarda kelimenin sadece kökenine değinildiği, ancak kelime üzerine ayrıntılı bir inceleme yapılmadığı Serap Ekşioğlu tarafından tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda ortak sayılabilecek nokta, kelimenin Türkçeye Moğolcadan geçtiği ve anlamının “söz” ve “konuşma” olduğu yönündedir. Keleci kelimesinin, edebî metin olarak ilk defa 13. yüzyılda Karahanlı Türkçesiyle yazılmış Kur'an tercümelerinde kelecü şekliyle kullanıldığı; kelimenin Eski Anadolu Türkçesinde sıklıkla kendine yer bulduğu, 16. yüzyıldan itibaren kullanım sıklığının azaldığı belirlenmiştir.<sup>15</sup>

Şu hâlde Yunus Emre'nin dilinde keleci kelimesi, Batı Türkçesi'ndeki “laf, dedi-kodu” anlamlarından ziyâde Moğolcadaki “tercüman, yorumcu, tefsirci” anlamlarından mülhem olarak “anamlı ve ilhamlı söz” anlamında kullanılmışa benziyor.

Yunus Emre için “söz” kelimesi de bizatihi insana ait bir söylem anlamı taşımaktadır demek yanlış olmaz.

Yunus Emre, insana verilen bilinç ve şuurun yine insanın kendini tanıyarak refaha erişmesi için kullanılmasını öğreten bir kılavuzdur. Sözün yerinde ve anlamlı olarak söylenmesi, onun ilahî vasıflarına nispeten Antik Yunan'dan itibaren üzerinde önemle durulan bir husus olmuştur.

Yunus Emre için keleci ve söz, Hak katından ârifin gönlüne akan nehrin damlaları gibi kıymetlidir. Bu söz aslında Tanrı'nın kelâm sıfatının insandaki yansıması ve karşılığı olduğu için yalnızca ehli tarafından dinlenir, anlaşılır ve değerlenir. Yunus da bu idrak seviyesine ulaşıp içindeki cevheri, ehline sunmuş, dinleyen ve anlayan hak sahibine sözünü söylemiştir.

Yunus Emre'nin mısraları, Tanrı'nın kuluna “görklü” nazarının bir sonucu olarak O'nun, evrenin çekirdeği diye yarattığı insanı zatıyla irtibat kurabilmesi için verdiği fırsatın tekâmülünü tamamlamış hâli olarak nitelendirilebilir. Tasavvuf ahlakının

<sup>15</sup> Serap Ekşioğlu, “Keleci Kelimesi Hakkında”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi-Journal of Turkish Researches Institute*, 70, (2021), 49-68.



marifet mertebesinde söz, yalnızca sözün hakkını bilene sunulmalıdır. İlimden uzak, kendinden uzak insana Tanrı'nın ilhamı, ne şekilde sunulursa sunulsun o, kendisine söylenenleri anlamayacaktır.

Yunus, diliyle ilahi kelâm esrarını insana en duru üslupla sunmayı bir vazife titizliğiyle başarırken nefsin kendinden bilmek istediği bu nimetin Tanrı lütfu olduğunu sık sık dile getirmiştir. Kendini zayıf, aciz ve çaresiz gören Yunus Emre, sözün iyisini bilen ve söyleyen nice gönül olduğunu, marifetin yalnız söylemek değil dinleyip idrak ederek anlamaktan geçtiğini vurgulamaktadır.

Yunus'un söz için diğer bir şartı da sözün tatlı olmasıdır. İyiliğin ve güzelliğin irşadı öncelikle kişinin kendinden başlar. Kendini bilen kişi içindeki cevherin farkında olarak Tanrı ilhâmıyla tatlı ve güzel konuşursa dünya denilen cehennemi sözleriyle cennete çevirmiş olur. Bugün dahi okuyanı hayrette bırakan insan için gönül ferahlığı veren dizeleriyle yaşayan Yunus, sesini halen dinleyip duymak isteyene aktarabiliyorsa sebebi ilahî kelâmla kıymetli sözler sarf etmesindedir. Ruhun ihtiyacı olan fakat maddenin körelttiği hasletlerin üstündeki kül yığınına sadece sözün güzeli dağıtabilir.

## KAYNAKÇA

- Anık, Cengiz - Güran Yiğitbaşı, Kübra. Siyasal İletişimin Mahiyeti Siyasal Dilin Satır Arası. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- Dilts, Robert. Dil İllüzyonları Kelimenin Büyüsüyle Mutluluğa Ulaşmak. (çev: A. Volkan Çubukçu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Ekşioğlu, Serap. "Keleci Kelimesi Hakkında". Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute, 70, (Ocak-January 2021) (2021), 49-68.
- İpek, Abdülmuttalip. "Yûnus Emre'de Varlığın İnşası ve 'Arzû Kılursın' Redifli Şiir". Geçmişten Günümüze Yûnus Emre (ed. Gencay Zavotçu-Hakan Yalap). İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2021.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meali). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.
- Logie, Nur Nacar. Dil Niyet Aidiet. Ankara: Montly Rewiev Pres., 2014.
- Müjde: İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uygur, Nermi. Dilin Gücü. İstanbul: YKY Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. c.25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Tatcı, Mustafa. Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 756-779

**KUR'ÂN'DA FÂDİL-MEFDÛL OLGUSUNUN EPİSTEMİK DEĞERİNİN**  
**ANALİZ VE KRİTİĞİ**  
**Analyzing and Critiquing the Phenomenon of Fâdil-Mefdûl**  
**in the Qur'ân in Terms of its Epistemic Value**

**Zakir ARAS**

Dr. Öğr. Üyesi., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,  
zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	25.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	03.12.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	756-779

**Atıf / Cite as:** Aras, Zakir. "Kur'ân'da Fâdil-Mefdûl Olgusunun Epistemik Değerinin Analiz ve Kritiği" (Analyzing and Critiquing the Phenomenon of Fâdil-Mefdûl in the Qur'ân in Terms of its Epistemic Value) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 756-779. Doi: 10.17859/pauifd.1538450.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 756-779*  
**KUR'ÂN'DA FÂDİL-MEFDÛL OLGUSUNUN EPİSTEMİK DEĞERİNİN  
ANALİZ VE KRİTİĞİ\***

**Zakir ARAS\*\***

**Öz**

Erken dönemden itibaren Kur'ân ilimleri arasında yerini alan tefâdül olgusu, kaynağını başta Kur'ân'dan sonra da hadis merviyâtından almaktadır. *Hayrun min*(من خير), *faddalnâ*(فضلتنا), *e'zam*(عظم), *ehsen*(أحسن), *efdal*(أفضل) gibi birtakım kullanımlardan kaynaklı bir terminoloji dili oluşmuştur. Bu olguyu tartışan âlimlerin başında Gazzâlî (öl. 505/1111) gelmektedir. Gözlemediğimiz kadarıyla ondan sonra ulemâ arasında konuyu en sistematik ve kapsamlı ele alan, tüm referanslarını sunduktan sonra kabul eden kişi İbn Teymiyye'dir (öl. 728/1328).

Bu çalışmada tarihi-eleştirel yöntem, analitik yöntem ve karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır. Sonuç kısmında tefâdül olgusunu reddedenlerin ileri sürdüğü argümanların temelinde, bu olgunun kabul edilmesinin Kur'ân'ın parçacı bir şekilde okunmasına yol açabileceği ve olguyu kabul eden Mu'tezile ekolünden dolayı Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesine neden olabileceği endişesi mevcuttur. Bu argümanlar epistemik açıdan doğru değildir. Çünkü birtakım a priori bilgiler üzerinden hareket etmektedir. Ayrıca Kur'ân'da tefâdülün vuku bulduğu yaklaşımı; sevap ve mükâfat yaklaşım, makâsîdî/gaî yaklaşım ve son olarak retorik yaklaşım şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Tefâdül Olgusu, Epistemik Değer.

**Analyzing and Critiquing the Phenomenon of Fâdîl-Mefdûl  
in the Qur'ân in Terms of its Epistemic Value**

**Abstract**

The phenomenon of tafâdul, which has taken its place among the Qur'anic sciences since the earliest times, has its source in the Qur'ân and then in the hadîth narrations. A terminological language was formed based on certain usages such as *hayrun min*(من خير), *faddalna*(فضلتنا), *e'zam*(عظم), *ehsen*(أحسن), *efdal*(أفضل). Al-Ghazâlî (d. 505/1111) was one of the scholars who discussed this phenomenon. After al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya (d. 728/1328) was the most systematic and comprehensive among the scholars and accepted this issue after presenting all his references.

In this study, the historical-critical method, the analytical method and the comparative method were used. In conclusion, the arguments of those who reject the phenomenon of tafâdul are based on the fear that the acceptance of this phenomenon may lead to a fragmentary reading of the Qur'ân and may lead to the idea that the Qur'ân was created as a result of the presence of the Mutazilite school in the group that accepts this phenomenon. These arguments are also epistemically incorrect because they are based on some a priori knowledge. Furthermore, it is possible to classify the approach in which tafâdul occurs in the Qur'ân as the reward approach, the maqâsîdî/gaî approach, and finally the rhetorical approach.

**Keywords:** Exegesis, Al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya, Phenomenon of Tefâdul, Epistemic Value

\* Yazar makalede etik kurul izni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769.

### Structured Abstract

The phenomenon of tafādul, which has been among the Qur'ānic sciences since the early periods, takes its source first from the Qur'ān and then from the hadith narrations. In this sense, it is possible to say that the Qur'ān is its source due to some uses such as hayrun min/ faddalnā. The second reference that has led to its further expansion and in-depth study is the emergence of significant hadith literature on it. In this way, a language of terminology was developed, and the subject was discussed among the scholars with expressions of superiority such as e'zam, ehsen, efdal. Eventually, this issue was discussed among the ulemā. For example, al-Ghazālī (d. 505/1111) built his work *Jawāhir al-Ḳur'ān* entirely on the phenomenon of tafādul and divided the words of the Qur'ān into layers based on the subject to which they relate and the narrations from the Prophet. Al-Ghazālī stated that the number of *Jawāhir al-Ḳur'ān*/Qur'ānic jewels among the verses of the Qur'ān is 763 verses, and the number of pearl verses among the verses of the Qur'ān is 741. After Ghazali, the person who studied the subject most systematically and comprehensively among the scholars and accepted this phenomenon after presenting all the references is Ibn Taymiyya (d. 728/1328).

In this study, the historical-critical method, the analytical method, and the comparative method were used. In the historical-critical method, the origins, provenance and reference sources of the phenomenon were studied. In the analytical method, the references presented by each of the groups accepting and rejecting the issue were analyzed. The comparative method compared the views of commentators, jurists, and scholars from both sides to reach a coherent conclusion. In conclusion, the arguments put forward by those who reject the phenomenon of tafādul are based on the concern that the acceptance of this phenomenon may lead to a fragmentary reading of the Qur'ān and that accepting the phenomenon may lead to the idea that the Qur'ān is created as a result of the presence of the Mutazilite school in the group that accepts the phenomenon. However, none of the scholars who accepted the phenomenon pointed to such a concern; instead, they focused on the thesis that some passages of the Qur'ān may be superior to others. These arguments are not epistemically correct because they are based on a priori knowledge and concerns. As a result, proper knowledge is not built on doubt but on epistemologically stable evidence and consistent ideas. Therefore, the group that accepts the existence of tafādul is, in our opinion, a correct approach both because it is based on the Qur'ān itself, because there are sahih narrations from the Prophet and the Companions, and finally because it is rationally possible, and because it is closer to rationality. Our study concludes that this phenomenon exists in certain parts of the Qur'ān, not the whole Qur'ān, based on the *merviyāt* which states that particular verses and suras of the Qur'ān may be superior in terms of virtue. In addition, it is possible to classify the approach in which tafādul occurs in the Qur'ān as reward, *maqāsīdī gaī* and rhetorical approaches. In our opinion, the approach that best represents the tafādul in the Qur'ān is the reward approach. Since the reward approach argues that the phenomenon of tafādul occurs not in the words but in the rewards and rewards that are the subject of the words, it operates independently of the words and excludes the words. Regarding epistemic knowledge, we can say that Surah al-Ikhlās is superior to Surah al-Masad, and the ayat al-kursi is superior to the Mudayana verse. It provides us with more theological information, both in terms of the subjects it deals with and the purposes and values it contains. The fact that the *Ikhlās* Suras has criteria such as the rationalization of the basic principles of the Islamic faith, the justification of this philosophy of faith, and especially the justification of a fundamental principle such as Tawheed, makes it superior to the Masad Sura in terms of epistemic value. Finally, it's evident that it is not correct to reduce the *ījāz* and *i'jāz* aspects of the Qur'ān to a single field/dimension and that the Qur'ānic words have a homogeneous structure in this sense. In my opinion, saying that the suras al-Fātiha and al-Ikhlās and the ayat al-kursī are *efsaf* and *eblag* in this sense does not

divide the Qur'ân into parcels according to the fragmentary discourse. However, it sheds light on the ijâz and rhetoric aspects of these passages and contributes to their exegesis.

## GİRİŞ

Allah yeryüzündeki tüm varlıkları belli amaçlar için yaratmış olup yarattığı canlılara ve nesnelere birtakım özellikler yüklemiştir. İnsanın diğer varlıklara üstün kılınması, onlarda olmayan bazı misyonları taşımasını ifade eden âyet “*And olsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık,*”<sup>1</sup> yeri ve göğü, geceyi ve gündüzü,<sup>2</sup>denizleri<sup>3</sup>, yıldızları<sup>4</sup> ve nehirleri insanın hizmetine musahhar kılmasından bahseden âyet “*Sürekli olarak yörüngelerinde hareket eden ay ve güneşi, geceyi ve gündüzü sizin emrinize verdi*”<sup>5</sup> buna işaret etmektedir. Bu faziletin başka bir yansımasını insanın yaratılışından bahseden “*Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık*”<sup>6</sup> âyetin mesajında da görmekteyiz. Âyette *ahsen* ismi tafdîlinin kullanılması konumuz açısından önem arz etmektedir. Râzî (öl. 606/1210) burada sözü edilen üstünlüğü, tüm hayvanların yüzüstü eğilerek yürümesine karşın insanın dik yürüebilmesi ve düşünme yetisiyle donatılması şeklinde tevîl etmiştir.<sup>7</sup>

İnsan türü içinde bazı kimseler diğerlerine göre üstün ve faziletli kılınmıştır. Tüm peygamberler Allah'ın seçkin kulları olmasına rağmen bazıları diğerlerinde bulunmayan birtakım özelliklere sahiptir. Ülü'l-azm peygamberler; Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Musâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed diğer peygamberlere göre fazilet bakımından üstün kılınanlardır. Hâzin'e göre (öl. 741/1341) “*Ve yâd et ki, biz peygamberlerden misâklarını almıştık ve senden ve Nûh'tan ve İbrahim'den ve Mûsa ile Meryem'in oğlu İsâ'dan da (misâk almıştık) ve onlardan pek mühim bir misâk (ahd ü peyman) almış olduk*”<sup>8</sup> şeklinde gelen âyette Hz. Muhammed'in isminin takdim edilmesi teşrif ve tafdîl sebebiyledir.<sup>9</sup> Nitekim Ebû Hureyre'nin (öl. 58/678) rivayet ettiği “*Peygamberlere altı şey ile üstün kılındım: Bana cevâmi'ul-kelim verildi, korku ile yardım edildim (muzaffer kılındım), bana ganimetler helal kılındı, yeryüzü bana temiz ve namazgâh kılındı, yaratılanların tümüne gönderildim ve peygamberler/peygamberlik benimle sonlandırıldı*”<sup>10</sup> hadisi bunu desteklemektedir.

1 el-İsrâ 17/70.

2 er-Ra'd 13/2.

3 en-Nahl 16/14.

4 en-Nahl 16/12.

5 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul, 1935), el-En'âm 6/6.

6 et-Tîn 95/4.

7 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîh'ul- gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 32/212.

8 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), el-Ahzâb 33/7.

9 Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 3/410.

10 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts), 2/371, “Ticaret”, 45.

Hadis metninde geçen “فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتِّ” ibaresine baktığımızda Hz. Muhammed’in fâdıl, diğer peygamberlerin de mefdûl kategorisinde yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim terminoloji bakımından mefdûl’da bulunmayan özellikler fâdıl’da bulunabilir. Dolayısıyla hadiste bahsi geçen altı temel hususiyet sadece Hz. Peygamber’in şahsında toplanmıştır. Yine âyette “İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık. Allah onlardan kimine konuştu, kimini de derecelerle yükseltti. Meryem oğlu İsa’ya da açık deliller verdik ve onu Ruh’ül-Kudüs ile destekledik”<sup>11</sup> yer alan *فَضَّلْنَا/üstün kıldık, tafdîl ettik* ibaresini Mâverdi (öl. 450/1058) üç vecihle izah etmektedir: Birincisi onların bir kısmının yaptığı ameller bakımından ahirette daha faziletli olmalarıdır. İkincisi dünyada iken peygamberlerden kimini Halîl, kimini kelîm (Allah’la konuşan), kimini kral, kimini rüzgâr ve şeytanları buyruğuna alan, kimini ölüleri diriltten, kör ve cüzzamlı hastaları tedavi eden birtakım özelliklerle üstün kılınmalarıdır. İhtimal dahilinde öne sürdüğü üçüncü görüşte de şeriat bakımından bazı peygamberlerin diğerlerine üstün kılınmasıdır. Kimine şeriat(yasalar) verdik kimine de vermedik.<sup>12</sup> Muhammed Abduh (1849-1905) peygamberler arasında bahsi geçen üstünlük meselesini şu şekilde açıklamaktadır: Allah tarafından seçilmiş tüm peygamberler, ilahi buyrukları insanlara tebliğ etme ve onları dünya ve ahiret saadetine ulaştırma hususunda eşit olmalarına rağmen bazıları diğerlerinden daha üstündür. “Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu”<sup>13</sup> âyeti ile el-Arâf 7/144. âyeti “Allah) “Ey Mûsâ! Vahiylirim ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol” dedi”<sup>14</sup> teklîm sıfatının gönderilen peygamberler arasında yalnızca Hz. Musâ’ya özgü olduğunu ifade eder.<sup>15</sup>

Zaman mefhumu açısından ramazan ayı diğer zamanlara kıyasla daha faziletli kılınmıştır. Kur’ân’da ismine yer verilen tek ay olma vasfına sahiptir. Bakara sûresi’nde “(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur’ân’ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır”<sup>16</sup> buyrulmaktadır. Zaman konusunda diğer zamanlara üstün kılınan bir başka vakit de Kadir Gecesi’dir. “Kadir Gecesi bin aydan daha hayırlıdır”<sup>17</sup> âyetinde görüldüğü gibi efdaliyyet ifade etmek için “hayrun” ibaresi kullanılmıştır. Şinkîti’ye (1907-1974) göre Kadir Gecesi’ne atfedilen “bin aydan daha hayırlı olma” özelliği, bu gecenin üstün değerini ortaya koymaktadır. Bu gece, seksen üç yıldan daha uzun bir zaman dilimine eşdeğer olup, ümmetin ortalama ömründen fazladır. Kur’ân’ın bu gecede nâzil olması, yine meleklerin ve Ruh’un bu gecede inmesi ve gecenin fecrin

<sup>11</sup> Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Yüksel Matbaası, 1974), el-Bakara 2/253.

<sup>12</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-‘uyûn* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts), 1/322.

<sup>13</sup> Halil Altuntaş; Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 113.

<sup>14</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 182.

<sup>15</sup> Muhammed Abduh, *el-A’mâlü’l-kâmile*. thk. Muhammed ‘Îmâra (Beyrut: Dâru’s-şurûk, 1993), 4/694-695.

<sup>16</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, el-Bakara 2/185.

<sup>17</sup> el-Kadr 97/3.

doğuşuna kadar barış ve huzurla dolu olması, Kadir Gecesi'ni diğer tüm gecelerden ayrıcalıklı kılan niteliklerdir.<sup>18</sup>

Hız. Muhammed'in ümmetinin “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ”<sup>19</sup> ayetinde belirtildiği gibi en hayırlı ümmet vasfına sahip olmasının bazı hikmetleri bulunmaktadır. Bunlar: “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız.”<sup>20</sup> Öte yandan Kur'ân'da فَضَّلْنَا fiili kullanılmakta ve bununla bir kavmin diğer kavme üstün olduğu vurgulanmaktadır. “Andolsun biz, İsrâiloğulları'na kitap, hükümler ve peygamberlik verdik. Onları güzel ve temiz yiyeceklerle rızıklandırdık ve onları (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık.”<sup>21</sup> buyrulmaktadır. Bu âyette “فَضَّلْنَا” fiilinin kullanılması fâdıl-mefdûl olgusunun Kur'ân kaynaklı bir konu olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İsrâiloğulları'nın diğer milletlere ve kavimlere imtiyazlı kılındığı bilgisini veren Kur'ân'ın bizatihi kendisidir. Taberî (öl. 310/923) bu üstünlük meselesini, İsrâiloğulları'nın Firavun dönemi ve yönetimi sırasında, Mısır ve Şam çevresindeki komşu bölgelere ve o dönemin insanlarına üstün kılındığını belirterek açıklamaktadır.<sup>22</sup> Müfessirlerin kahir ekseriyeti de bu görüştedir.<sup>23</sup> Hatta müfessirler arasında İsrâiloğulları'nın üstünlüğünün Hz. Peygamber'in ümmeti için de söz konusu olup olmayacağı tartışması yapılmıştır. Ulemâ onun ümmetinin İsrâiloğulları'ndan daha üstün olduğu konusunda müttefiktir. Şinkî'tî'ye göre Âl-i İmrân 3/110. âyeti Hz. Peygamber'in ümmetinin İsrâiloğulları'ndan daha üstün olduğunu sarıh bir üslupla beyan etmektedir. Âyette خَيْر kelimesinin tafdîl siygasıyla gelmesi Hz. Peygamber'in ümmetinin tüm ümmetlere üstün kılındığına işaret etmektedir. İsrâiloğulları'nın tafdîl edilmesi Hz. Muhammed'in ümmetinin yokluğunda söz konusudur. Yok hükmünde olan ma'dumun fâdıl veya mefdûl olması mümkün değildir.<sup>24</sup>

Tefâdül konusuyla ilgili daha önce yapılmış bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların ortak sonucu, tefâdül konusunun lafzın ötesinde meydana gelen sevap boyutuyla ilişkili olduğudur. Makalemizde ise tefâdül olgusu,

<sup>18</sup> Muhammed Emîn eş-Şinkî'tî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995), 9/34.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>20</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017).

<sup>21</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Câsiye 45/16.

<sup>22</sup> Muhammed b. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2000), 17/69.

<sup>23</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr* (Dimeşk: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1418), 25/268; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tabâ'ati Ve'n-Neşr, 2002), 4/212; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419), 1/245; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve haKâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Budayvî (Beyrut: Dâr'ül-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/301.

<sup>24</sup> eş-Şinkî'tî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 9/198.



sevap ve mükâfat yaklaşımı, makâsîdî/gaî yaklaşım ve retorik yaklaşım üzerinden incelenmiş ve farklı sonuçlara ulaşılmıştır.<sup>25</sup>

### 1. Kur'ân'da Fâdıl-Mefdûl Olgusu

Bu olgu, erken dönemden itibaren âlimlerin dikkatini çekmiş ve ûlumûl-Kur'ân külliyyatında yerini almıştır. Gazzâlî (öl. 505/1111) *Cevâhirü'l-Kur'ân* adlı eserini bu olgu üzerine inşa etmiş, konuyu uzun uzadıya ele alıp örneklerle zenginleştirmiş, son olarak tefâdül konusunda benimsediği görüşünü eserinin başlığına yansıtmıştır. Bu durum konunun ilk dönemlerden itibaren sistematik ve uygulamalı bir şekilde ele alındığını göstermektedir. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) *Mecmû'u'l-fetâvâ'sının kitâbü't-tefsir* bölümünde İhlâs sûresi'nin tefsirinde Kur'ân'da *fâdıl-mefdûl* ilişkisine detaylıca yer vermiştir. Bu yönüyle konuyu en *ayrıntılı işleyen kişi olarak ön plana çıkmaktadır*. İbn Teymiyye, İhlas sûresi'nin Kur'ân'ın üçte birine, Kâfirûn'un Kur'ân'ın dörtte birine, Fâtiha'nın Kur'ân'daki en üstün sûre olduğuna ve Zilzâl sûresi'nin Kur'ân'ın yarısına eşit olduğuna dair rivayetlere yer verdikten sonra, bu durumun Kur'ân'ın bir kısmının diğerlerinden daha üstün olduğunu gösterdiğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân* ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserlerinde konuya müstakil birer bölüm ayırmaları meselenin önemine işaret etmektedir. Benzer şekilde İbn 'Akîle el-Mekkî'nin (öl. 1150/1737) Süyûtî'den tamamen naklettiği ilgili kısmı *ez-Ziyade ve'l-İhsân* adlı eserine taşıması tefâdül olgusunun ulûmû'l-Kur'ân âlimleri tarafından önemsendiğini göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Zerkeşî'nin Kur'ân ilimlerinden 28. ilim/çeşit olarak konuyu "*Hel fi'l-Kur'âni şey'un efdal min şey*"<sup>27</sup> başlığı altında incelerken Süyûtî ise kitabının 73. ilim/çeşit olarak "*Fî efdali'l-Kurâni ve Fâdilihi*"<sup>28</sup> isimlendirdiği başlık altında işleridir. Ancak İbn 'Akîle el-Mekkî'ye geldiğinde bu meseleyi Kur'ân ilimleri arasında 41.sırada "*İlmu efdali'l-Kurâni ve Fâdilihi*"<sup>29</sup> başlığında ele alması ve konuyu Süyûtî'den nakletmesine rağmen Süyûtî'nin ileve etmediği *ilim* kelimesini eklemesi, bu olgunun kendisi tarafından Kur'ân ilimlerinden bir ilim olarak telakki edildiğini göstermektedir. Her ne kadar Zerkeşî ve Süyûtî ilim kelimesini eklemeseler de her ikisinin de bu ilmi Kur'ân ilimlerinden kabul ettikleri söylenebilir. Aksi taktirde ulûmû'l-Kur'ân sahasında yazdıkları bu eserlerinde tefâdül konusuna yer vermezlerdi. Görüldüğü üzere Kur'ân'da âyetler ve sûrelerin bazısının diğerinden

<sup>25</sup> İsmail Aydın, "Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi", *Marife* 11/3 (2011), 45-54; Bayram Kanarya, "Sûre ve Ayetler Arasında 'Tefâdül' Meselesiyle İlgili Yaklaşımların Kritiği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* VIII/15 (2016), 197-216; Mahmut Ayyıldız, "İlâhî Kelamın Mahiyeti ve Epistemolojisi Açısından Kur'an'da Efdaliyyet/Tefâdül Meselesi", *darulfunun ilahiyat* 0/0 (2023), 1-23.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/9.

<sup>27</sup> Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1957), 1/438.

<sup>28</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahîm (Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme, 1974), 4/136.

<sup>29</sup> İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), 2/219.

üstünlüğünü ifade eden fâdıl-mefdûl olgusunun Kur'ân ilimlerinden biri kabul edildiğini söylemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim ve hadis literatüründeki bazı âyet ve sûrelerin diğerlerinden daha üstün olduğunu ifade eden verilerden dolayı Kur'ân'daki üstünlük meselesini sûre ve âyet örneğinde ele almak mümkündür. Kur'ân'daki fâdıl-mefdûl olgusunun çıkış noktası çalışmamız açısından son derece önem arz eden bir durumdur. Bu olgunun özellikle âlimler ve müfessirler tarafından tartışılması Kur'ân'ın kendi terminolojik kullanımından kaynaklanmaktadır. Hususen “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?*”<sup>30</sup> âyetindeki “*تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا*” ifadesinden yola çıkarak müfessirlerin Kur'ân'ın lafızlarında, âyet ve sûrelerinde üstünlüğü ifade eden fâdıl-mefdûl konusuna temas ettikleri müşahade edilmektedir. Örneğin Taberî âyetin bu kısmıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Kur'ân'ın herhangi bir bölümünün diğerlerinden daha iyi olması caiz değildir. Çünkü hepsi Allah'ın kelimidir. Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarından bazılarının diğerlerinden daha üstün ve iyi olduğunu söylemek de caiz değildir.*”<sup>31</sup> Burada üzerinde durulması gereken temel nokta Taberî'nin özellikle “fadl” kelimesini kullanmasıdır. Taberî bu olguya karşı olumsuz bir tavır sergilemekle beraber olguyu âyet ekseninde işlemesi meselenin Kur'ânî bağlamını referans göstermektedir. Begavî (öl. 516/1122), Taberî'nin vardığı bu görüşü aynen benimsemekle birlikte Kur'ân'daki herhangi bir âyetin diğerinden daha iyi olmadığını, dolayısıyla Allah'ın kelamının bir olup ve hepsinin hayırlı olduğunu belirtmektedir. Ancak âyetin ilgili kısmı olan “*Onun yerine daha hayırlısını getiririz*” ifadesini; sizin için daha faydalı, kolay ve ödüllendirici<sup>32</sup> şeklinde yaptığı tefsiri çelişkili gözükmemektedir. Aynı gerekçeyi Neseî (öl. 710/1310) de bildirmekte ve üstünlük meselesini reddetmektedir.<sup>33</sup> Şâyet mensûh olan âyet nâsîh eden âyetten daha az faydalı, az kolay ve az ödüllendirici ise o zaman mensûh âyet mefdûl konumunda, nâsîh âyet ise fâdıl konumunda değil midir? Bu sebeple ‘İz b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) nâsîh olan âyetin sevap bakımından daha üstün olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup> Değilse iddia ettiği gibi her âyetin bu vasıflar özelinde aynı dereceye sahip olması gerekmektedir. Kanaatimizce bir âyetin sevap ve mükâfat bakımından daha faziletli olması da aynı şekilde fâdıl-mefdûl olgusunun kapsamına girmektedir. Çünkü bu pasajlar diğerlerinde bulunmayan ve sadece kendilerine has olan belli özelliklere sahip olduklarından bu sığata hak kazanmışlardır. İbn Teymiyye, el-Bakara 2/106. âyetine “*Bu, Allah'ın âyetinin bazen aynı bazen de ondan daha üstün*

<sup>30</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli el-Bakara*, 2/106.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 22/483.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nimr ve-âharûn (Riyad: Dâru taybe, 1997), 1/135.

<sup>33</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, 1/119.

<sup>34</sup> İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996), 1/151.

*olabileceğine dair bir beyandır*<sup>35</sup> yorumunu yapmıştır. Buradan yola çıkarak ilgili âyetin üstünlük konusuna işaret ettiği söylenebilir.

İkinci bir sebep ise hadis literatüründe Kur'ân'ın fezâiline dair yaygın olarak bulunan rivayetlerin varlığıdır. Bazı âyet ve sûrelere özel birtakım anlamların yüklendiğini haber veren rivayetlerden dolayı da fâdıl-mefdûl olgusunun tartışıldığını söylemek mümkündür. İbn Teymiyye'ye göre tefâdül konusunu inkâr eden söylem, hicri ikinci yüzyıldan sonra Cehmiyye'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmesinden sonra şöhret bulmuştur. Ona göre bu iddia, Mu'tezile mezhebinde Kur'ân'ın birbirine üstünlüğü meselesini mümkün kılmıştır. Bazı ehl-i sünnet âlimlerinin tefâdül konusunu reddetmelerinin sebebi de Allah kelamının bazısının diğerine üstün olduğunu söylemenin, kelamın mahlûk olduğu iddiasına zemin hazırlayabileceği endişesidir. Ancak tefâdül konusu ile ilgili iddia arasında bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Nitekim tefâdülü kabul eden ehl-i sünnet âlimlerinden herhangi biri bu fikri öne sürmemiştir.<sup>36</sup> Diğer taraftan tefâdülü inkâr edenlerin bu minvalde gelen sahih rivayetleri kabul etmeleri de oldukça ilginçtir. Zira burada bir çelişki söz konusudur. Çünkü bu rivayetlerin kabulü paralel olarak bu olgunun da kabulünü beraberinde gerektirir. Bu yüzden tefâdülün varlığını kabul etmek, Cehmiyye ve Mu'tezilenin bidatlerine tabi olmak şeklinde telakki edilmiştir. Bu anlayışa göre Kur'ân, Allah'ın kelimeleridir ve ezeldir. Allah'ın ezeli sıfatları eşittir ve birbirine üstünlükleri yoktur. Bu çerçevede Kur'ân yek vücud anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Lafızları ve âyetleri arasında herhangi bir üstünlük söz konusu değildir.<sup>37</sup>

Tefâdülü inkâr eden Ebü'l-Hasen Eş'arî (öl. 324/935-36), İbn Hibbân (öl. 354/965),<sup>38</sup> Bâkılânî (öl. 403/1013), Kurtubî (öl. 671/1273) ve İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi âlimler mefdûl'ün fâdıl'dan noksan olabileceği savından dolayı bu görüşü benimsemişlerdir. Hatta Kurtubî, Bakara 2/253. âyetinin peygamberler arasında tefâdül meselesini sarîh bir şekilde ifade etmesine rağmen mefdûl'ün fâdıl'dan noksan olabileceği algısını önlemek amacıyla farklı yorumlamıştır.<sup>39</sup> Çünkü bu anlayışa göre üstün olan üstün olunandan fazilet bakımından daha kâmindir. Dolayısıyla bu durum Kur'ân'ın lafızları ve âyetleri arasında noksanlık/eksiklik ihtimali doğurur. Bu argümanın referans kaynaklarından biri de kanaatimizce filolojik mülahazalardır. Nitekim filolojide mefdûl olan fâdıl olana göre noksandır. Bir diğer kaygı ise Allah'ın kelamını "üstün" ve "daha üstün" şeklinde bir tasnife gitmenin Kur'ân'ı bölümlere ve parçalara ayıracağı meselesidir.

<sup>35</sup> Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmeu'l-melik fehd, 1995), 17/10-11.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/53.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/52.

<sup>38</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûtî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 3/52.

<sup>39</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi' l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-berdunî-ibrâhim Atfîş (Kahire: Dâr'ül-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 20/262.

Bu anlayışa sahip âlimlere göre Kur'ân'ın bu şekilde bölünmesi caiz değildir.<sup>40</sup> Sözelimi İmâm Mâlik (öl. 179/795) üstünlük gayesiyle sûrelerin ve âyetlerin kategorize edilmesini doğru bulmamış ve bunun Allah'ın bir bütün olan kelimasını birbirinden ayırmasına yol açacağını ve esasında Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinde eksiklik ihtimali uyandıracağını<sup>41</sup> ifade etmiştir. Yukarıdaki verilen örneklerden hareketle âlimlerin Kur'ân hakkında muhtemel tehditlere karşı çok titiz davrandıkları ve bu titizliğin görüşlerine yansıdığı ifade edilmelidir. Özellikle Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tefâdül konusunu kabul etmesi, ehl-i sünnetin bazı cenahlarında rahatsızlığa sebebiyet vermiş, bu mezheplerle aynı görüşte olmak onları bir nebze olsun tedirgin etmiştir. Bu yüzden Mu'tezile'nin tefâdül olgusunu kabul etmesini, Kur'ân'ın mahlûk olma düşüncesiyle ilişkilendirmişlerdir. Kanaatimizce tefâdül konusunda görüş bildirmek ile Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı algısı arasında bir ilinti bulunmamaktadır. Nitekim tefâdül iddiası öncelikli olarak Kur'ân kendi içinde zuhur eden bir konudur.

Sonuç olarak ehl-i sünnetten bir grup âlimin ileri sürdüğü bu görüş kanaatimizce tutarlı görünmemektedir. Ek olarak Kur'ân'daki tefâdül olgusunu Allah'ın sıfatlarının birbirinden ayrışmasına bağlamak da isabetli değildir. Çünkü Allah'ın isimleri arasında esmâ-i hüsnâ, sıfatları arasında da rahmet sıfatının azap sıfatının önüne geçmesi<sup>42</sup> gibi üstünlük ifade eden rivayetler bulunmaktadır. Bu özellik, Allah'ın zatına ve sıfatlarına bir hâle getirmediği gibi onun rahmet yönünü ön plana çıkaran bir husustur. Bu bağlamda, Allah'ın isimleri, sıfatları ve peygamberler arasındaki tefâdül ilişkisinde mefdûl olan noksanlık ifade etmediği gibi fâdıl'da ek olarak birtakım hikmetlerin bulunduğuna işaret etmektedir.

## 2. Kur'ân'daki Tefâdülün Kapsamı

Kur'ân'da tefâdül olgusunun kapsamını sûreler ve âyetler özelinde incelemek mümkündür. Hz. Peygamber'in Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini "*zehrâveyn/çifte güller*" olarak nitelendirmesi ve bu iki sûrenin okunmasını emreden hadisi, söz konusu sûrelerde diğerlerinde olmayan birtakım özellikler bulunduğunu ifade etmektedir. Nitekim hadisin devamında iki sûrenin şefaath kaynağı olabileceği ve Müslümanları koruyabileceği bilgisi yer almaktadır.<sup>43</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî iki sûrenin "*zehrâveyn*" olarak isimlendirilmesi esasında nur ve hidâyet kaynağı olmalarına, okuduklarında sağladıkları sevaba bağlamaktadır. Müslim'in (öl. 261/875) bu hadisi Kur'ân'ı ve Bakara sûresini okumanın fazileti hakkındaki bap başlığı altında zikretmesi oldukça önemlidir. Bakara sûresi Kur'ân'ın en uzun sûresi olduğu gibi Kur'ân'ın en uzun "müdâyene âyeti"ni ve en yüce Âyetü'l-kürsî'yi de ihtiva etmektedir. İşbu sebeplerdir ki Hz. Ömer (634-644) yaklaşık sekiz yılda Bakara sûresini ezberlemiştir. Yine Enes b.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 17/52; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 2/513.

<sup>41</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/438.

<sup>42</sup> (Buhârî, "Tevhîd", 55).

<sup>43</sup> (Müslim, "Salâtü'l-Musâfirîn", 252).

Mâlik'in (öl. 93/711-12) "*Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini okuyanın şanı nezdimizde yüce olurdu*"<sup>44</sup> sözü bu sûrelerin faziletine dair merviyâttan zikredilebilir.

Hz. Peygamberin "*Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki o (İhlâs sûresi) Kur'ân'ın üçte birine denktir*"<sup>45</sup> hadisi ulemâ arasında tartışılmıştır. İslâm âlimleri bu sebeple Kur'ân'ın ana konularını üç ana bölümde sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırmaya göre Allah'ın zatını bilmek ve onu takdis etmek, Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini bilmek, son olarak kulları ile olan eylemlerini ve sünnetini/kanunlarını bilmek. İhlâs sûresi bu üç ana konudan Allah'ı takdis etme hususunu ele aldığı için Peygamberimiz tarafından Kur'ân'ın üçte birine denk tutulmuştur.<sup>46</sup> Gazzâlî, Kur'ân'ın maksatlarının birinci piramidini mârifetullâhın açıklaması olarak ele almakta ve buna *el-Kibrîtü'l-ahmer/kırmızı yakut* adını vermektedir. Ardından bu piramidi üçe ayırarak yukarıdaki tasnife yer vermektedir. Piramidin birinci katmanına *kırmızı yakut* demekte ve bunu basamaktaki en yüce katman olarak nitelendirmektedir.<sup>47</sup> Zemahşerî'ye göre (öl. 538/1144) sûre Allah'ın sıfatlarını, adaletini ve birliğini konu edindiği için diğer sûrelere üstün kılınmış; İslâm'ın temel inanç esaslarını içerdiğinden dolayı da *Sûretü'l-esâs* diye isimlendirilmiştir.<sup>48</sup> Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) sûrenin fazileti hakkında gelen rivayetlere yer verdikten sonra sûrenin Allah'ın zatı ile ilgili meseleleri ihtiva ettiği gerekçesiyle Kur'ân'ın üçte birine tekabül ettiğini belirtmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca Râzî, İhlâs sûresinin Kur'ân sûrelerinin *en yücesi/أعظم السور* olarak nitelemiştir. Kur'ân'ın tamamının sedeften olduğunu buna mukabil İhlâs sûresinin Kur'ân'ın incisi olduğunu ifade etmiştir. Bu yönüyle Kur'ân sûreleri arasındaki tefâdül olgusunu katmanlara ayırmıştır. Râzî'ye göre Allah'ın sıfatları diğer sûrelerde de ele alınmıştır. Ancak ona göre bu sûreyi daha faziletli kılan unsur, onun hem veciz bir sûre olması hem de hafızalarda ve kalplerde kolaylıkla muhafaza edilebilmesidir.<sup>50</sup> İbn Kesîr (öl. 774/1373) de sûrenin tefsirine giriş yapmadan önce sûrenin faziletine dair rivayetlere geniş yer ayırmıştır.<sup>51</sup> Bu yaklaşım şekli, sûrenin faziletini hadis merviyâtına dayandırması bakımından nesnel bir değerlendirme ortaya koymaktadır.

Fâtiha sûresi Kur'ân'ın en faziletli sûresi kabul edilmektedir. Nitekim Peygamberimiz'in Fâtiha sûresini *Kur'ân'daki en yüce sûre*<sup>52</sup> *أعظم سورة في القرآن* olarak nitelemesi, bu sûrenin diğerlerinden farklı bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Gazzâlî rivayetlerin bazı âyetlerin ve sûrelerin daha faziletli olduğuna delalet ettiğini

44 Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Mukadimetü fî usulî't-tefsîr* (Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, 1980), 9.

45 (Buhârî, "İmân ve'n-nüzûr", 2).

46 Ebû's-Seâdât İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dımeşk: Mektebetü dâri'l-beyân, ts), 8/485.

47 Ebû Hâmid el Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ (Beyrut: Dârü ihyâi'l-ulûm, 1986), 25-26.

48 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâr'ül-kitâbi'l-'arabî, 1407), 1/819.

49 Râzî, *Mefâtih'ul-ğayb*, 32/358.

50 Râzî, *Mefâtih'ul-ğayb*, 32/518-527.

51 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 1/518-527.

52 (Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 4647).

dile getirmiştir.<sup>53</sup> Bu sebeple Kur'ân'ın mücevher ayetlerinin sayısını 763, inci âyetlerininse 741 olduğunu ifade etmiştir.<sup>54</sup> Gazzâlî'nin bu sınırlandırması sıkça karşılaştığımız bir durum olmamakla birlikte Kur'ân'ı bu meyanda katmanlara ayırması kendine has bir tefâdül anlayışının olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu yaklaşım, sübjektif bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Ayrıca kendisi bu olguyu kabul etmemeyi taklit unsuruyla ilişkilendirmekte ve olguyu reddedenleri mukallit olarak nitelendirmektedir. Fâtiha sûresinin de Kur'ân'ın mücevherlerinden olduğunu belirtmesi, onu sıralamada en üst katmana aldığını ortaya koymaktadır. Fâtiha sûresinin *ümmü'l-kitâb* olarak isimlendirilmesi<sup>55</sup> Kur'ân'ın asıl konularını, manalarını ve maksatlarını ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>56</sup>

Tefâdül olgusunun varlığını gösterdiği bir diğer saha âyetler arasındadır. Nitekim birtakım âyetler diğer âyetlere göre daha üstün kılınmıştır. Bu âyetlerin başında kuşkusuz "*Âyetü'l-kürsî*" gelmektedir. Hz. Peygamber bana: "*Ey Ebû'l-Münzir, Allah'ın kitabından hangi âyetin senin nezdinde daha büyük olduğunu biliyor musun?*" dedi. "*Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur*" [el-Bakara 2/255] dedim. Göğsüme vurdu ve şöyle dedi: "*Allah'a yemin olsun ki, ilim sana mübarek olsun Ebû'l-Münzir*".<sup>57</sup> Hz. Peygamber'in "*Kur'ân âyetlerinin efendisi Âyetü'l-kürsî'dir*"<sup>58</sup> hadisinde gelen *سيدة أي القرآن* ve yukarıdaki hadiste geçen *e'zam* ifadelerinden anlaşılacağı üzere âyetin diğer âyetler arasında üstün bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde İbn Abbâs da (ö. 68/687-88) "*Kur'ân'daki en faziletli/yüce âyet Âyetü'l-kürsî'dir*"<sup>59</sup> demektedir.

Sahâbenin büyüklerinden İbn Mes'ud'a (öl. 32/652-53) ve âlimlere göre "*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor*"<sup>60</sup> âyeti Kur'ân'daki *en kapsamlı/الجمع آية في القرآن* âyet olarak nitelendirilmektedir.<sup>61</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) bu âyete "*Kur'ân'ın kutbu*"<sup>62</sup> adını vermektedir.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 62-63.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 86.

<sup>55</sup> (Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 4704).

<sup>56</sup> Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/49.

<sup>57</sup> (Müslim, "Salâtü'l-Musâfirîn", 258).

<sup>58</sup> Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 2/286.

<sup>59</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/271.

<sup>60</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, en-Nahl 16/90.

<sup>61</sup> en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, 2/388; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 17/280.

<sup>62</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Asım İbrâhîm el-Keyâlî (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005), 1/376. Hatîb eş-Şîrbînî'nin torunu olan Ebû'l-Hasen b. 'Abdirrahmân İbn Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî eş-Şâfi'î'nin "Fethu'r-Rahîmi'r-Rahmân fî tefsîri Âyeti "innallâhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-İhsân" adında ilmi ve müstakil bir tefsir çalışması bulunmaktadır. Zakir Aras, "Ebu'l-Hasen ibn 'Abdirrahmân İbn Muhammed al-Hatîb eş-Şîrbînî eş-Şâfi'î'nin Fethu'r-Rahîmi'r-Rahmân fî tefsîri Âyeti "inne Allâhe ya'muru bi'l-'adli ve'l-

Sahâbîler içinde bazı âyetlere birtakım özel anlamlar yükleyenler olmuştur. İbn Abbâs, Abdullâh b. Amr el-'As'a "Allah'ın kitabında sana *en umut veren âyet/أرجى آية* hangisidir? diye sorduğunda kendisi "De ki: "Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir"<sup>63</sup> âyetini örnek vermiştir. Aynı soruya İmam Şâfiî'nin (öl. 204/819) verdiği cevap<sup>64</sup> ise Beled sûresinin "Yakını olan bir yetimi yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır"<sup>65</sup> âyetleridir. Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre Kur'ân'daki *en ürkütücü âyet/أخوف آية* "Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının"<sup>66</sup> âyetidir. İbn Mes'ûd'a<sup>67</sup> (öl. 32/652-53) göre Kur'ân'daki *en muhkem âyet/أحكم آية* "Artık kim zerre ağırlığında hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığında bir kötülük işlerse, onun cazasını görecektir"<sup>68</sup> âyetidir. Bu tür mülahazalar her ne kadar nesnel yargılar olmasa da âyetler arası sınıflandırma hususunda bize kaynak sağlayan verilerdir. Buraya kadar örnek verdiğimiz rivayetlerden ve içtihatlardan yola çıkarak tefâdül olgusunun gerek sahâbe gerek tâbiîn gerekse de müçtehit âlim ve müfessirler arasında Kur'ân'ın bazı sûre ve âyetlerini kapsadığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan tefâdül olgusunu Kur'ân'ın tamamına uygulamak mümkün gözükmemektedir.

### 3. Tefâdül Olgusunun Konumu

Bu olguyu kabul edenler, Kur'ân âyetlerini ve sûrelerini çeşitli açılardan birbirinden üstün tutmuşlardır. Bunları üç başlık altında incelemek mümkündür:

#### 3.1. Sevap ve Mükâfat Yaklaşımı

Bu yaklaşım, direkt olarak eyleme yönelik pratik sonuçlar doğurmakla birlikte bazı âyetler ve sûrelerin sevap ve mükâfat bakımından diğerlerinden daha faziletli olabileceği düşüncesine dayanmaktadır.<sup>69</sup> Bu perspektifte, Kur'ân'ın tamamı Allah'ın kelamı olarak kabul edilmekte, içerdiği âyet ve sûreleri belirli fazilet derecelerine göre katmanlara ayrılmaktadır. Söz konusu yaklaşım hem tefâdül olgusunu kabul eden hem de reddeden cemahta (Eş'arî, Bakillânî vd.) makbul karşılanmaktadır.<sup>70</sup> Nitekim sahih rivayetlerle sabit olduğundan kabul edilmemesi hadis inkarcılığına sebebiyet vereceğinden, kahir ekseriyet tarafından benimsenmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus, olguyu reddeden cenahın böyle bir tevili kabul etmesi aslında olgunun bizatihi kendisini kabul etmesidir. Fakat yukarıda belirtildiği gibi çeşitli sebeplerden ötürü olguyu reddetme yoluna gitmişlerdir. Aksi takdirde

İhsân" adlı kitabı: İnceleme ve Tahkik", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 619-639.

<sup>63</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Zümer 39/53 .

<sup>64</sup> 23.12.2024 09:18:00

<sup>65</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Beled 90/15-16 .

<sup>66</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Âl-i İmrân 3/131 .

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/148.

<sup>68</sup> Altuntaş; Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, el-Zilzâl 99/7-8.

<sup>69</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/438.

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/52.

muteber hadis kitaplarında *fezâ'ilü'l-Kur'ân'a* dair birçok rivayetin inkarına sebep olacaktır.<sup>71</sup>

Diğer taraftan bazı âyet ve sûreler istişfâ yönü sebebiyle diğerlerine göre daha faziletli kılınmıştır. Örneğin Fâtiha sûresine *eş-Şâfiyye*, *eş-Şifâ*<sup>72</sup> isimlerinin verilmesi tedavi edici yönüne atıfta bulunmasından kaynaklanmaktadır. Âyetler ve sûreler arası tefâdül olgusuna değinen âlimlerden İbn Râheveyh'e (öl. 238/853) göre Kur'ân'ın diğer kitaplara üstünlüğü olduğu gibi kendi içinde de bir kısmı diğerinden daha üstün olabilir. İhlâs sûresinin Kur'ân'ın üçte birine denk tutulması, onu okuyan kimseye sağladığı sevap miktarı bakımından olup sûrenin öğrenilmesini ve okunmasını teşvik etmek gayesiyle söylenmiştir. Aksi takdirde bu sûreyi üç defa okuyan kişinin Kur'ân'ın tamamını okumuş sayılması düşünülemez. Kaldı ki yüz kere bile okusa bu durum söz konusu olmaz.<sup>73</sup>

### 3.2. Makâsıdî/Gaî Yaklaşım

Makâsıdî/gaî yaklaşımda âlimler Kur'ân'da ve hadis rivayetlerinde yer alan belirli sûrelerin diğerlerine üstünlüğünü haber veren ifadelerden dolayı tefâdül olgusunu âyet ve sûrelerin ihtiva ettiği konular ve maksatlar açısından kabul etmektedirler. İncelediğimiz kadarıyla bu yaklaşım, tefâdül olgusunu kabul eden âlimler tarafından sevap ve mükâfat yaklaşımından sonra en fazla kabul görünen yorumdur. Nitekim tefâdüle konu olan bu Kur'ânî pasajlar, Kur'ân genelinde farklı anlamlara gelebilecek birtakım değerleri ve meseleleri ihtiva etmektedir. Buna örnek olarak İhlâs sûresi Mesed sûresinden içerdiği konular, maksatlar, Allâh'ın zatına ve sıfatlarına övgüden dolayı daha üstün tutulmuştur.<sup>74</sup> Aynı şekilde İzzeddîn b. Abdüsselâm'a göre "Allah'ın kendisi hakkındaki sözleri, Allah'ın başkaları hakkındaki sözlerinden daha üstündür. Bu sebeple تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ سَوْدًا هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ sözünden daha üstündür".<sup>75</sup> Yine Süyûtî İhlâs sûresinin Allah'ın birliğinden ve sıfatlarından bahseden deliller içerdiği için âlimlerce Mesed sûresine üstün kılındığını ifade etmiştir.<sup>76</sup> Bu yaklaşımı pratik olarak daha sistematik bir şekilde ele alan ve sınıflandıran kişi İbn Teymiyye'dir. Nitekim kelamı, mütekellim bih/konuşan zât ve mütekellim fih/konuşulan konu olarak iki kısma ayırmaktadır. Ardından haberi kelamı da kendi içinde mütekelliminin mühbir/haber veren, mütekellim fihinin de/muhber anhu

<sup>71</sup> Aksine, Buhârî'nin *Sahîh'inde* كتاب فضائل القرآن, 6/181, Müslim'in *Sahîh'inde* باب فضائل القرآن باب: فضل القرآن وما يستحب من ذكر الله عز وجل, 1/543, Mâlik b. Enes'in el-Muvatta'sında 75 şeklinde gelen ve başka ifadelerle gelen diğer birçok muteber hadis kitaplarındaki ilgili bölümde gelen rivayetleri inkâr etmeye yol açar.

<sup>72</sup> Nâsiruddîn Ebû Saîd 'Abdullâh b. Ömer b. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve-esrârü'te'vîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân al-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418), 1/25.

<sup>73</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/445-446.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 62.

<sup>75</sup> Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâtü'u'l-esrâri'l-eseriyye şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye fî 'akîdeti'l-akdi ehli'l-fırkati'l-merziyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-hakîfîn, 1982), 1/181.

<sup>76</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/138.



olarak gruplandırmaktadır. Bu âyetlerin her ikisi de Allah kelamı olmaları itibariyle birbirlerine eşittirler. Bunun yanı sıra her ikisi mütekellim bih/mühbir eden ve mütekellim fih/muhber anhu bakımından birbirinden farklıdır. Nitekim İhlâs sûresinde Allah, kendi zatı ve sıfatları hakkında haber verirken Mesed sûresinde yarattıklarından bazıları hakkında bilgi vermektedir. Bu sebeple kelamın taksimatı bakımından iki âyet/iki sûre üstünlük itibariyle birbirinden farklıdır.<sup>77</sup>

Bu siyakta direkt olarak tefâdüle konu olan bu iki sûrenin âlimlerce mukayese edilmesi çalışmamız ve olgunun varlığı açısından son derece önemli bir veri olup aynı zamanda iki sûrenin mukayese edildiği tek örnek olma vasfı taşımaktadır. Sevap ve mükâfat yaklaşımı, Kur'ân'daki tefâdül olgusunun lafızlarda değil, lafza konu olan sevap ve mükâfat itibariyle meydana geldiğini savunmaktadır. Buna karşılık makasidî yaklaşımda ise bu olgunun doğrudan lafzın kendisinde ve içerdiği anlamlarda gerçekleştiği öne sürülmektedir. Tefâdül olgusunu lafzın dışında aramak metodolojik olarak konunun özüne inmemekte dolayısıyla çözümü dış yansımasında aramaktadır ve bu durum kanaatimizce doğru değildir. Nitekim bu yaklaşım şekli lafızdan bağımsız olarak hareket etmekte ve lafzı dışarıda bırakmaktadır. Ancak Kur'ân'daki bazı pasajların sevap ve mükâfat bakımından diğerine göre daha faziletli olması yine lafızda vazedilen anlamlar, maksatlar, gayeler, meseleler ve sırlar sebebiyle olabilir. Kanaatimizce lafzı merkeze alarak tefâdül olgusuna atıfta bulunan en isabetli yaklaşım makâsîdîdir. Çünkü İhlâs sûresinin Kur'ân'ın üçte birine denk tutulması içerdiği anlamlar, maksatlar ve konulardan kaynaklanması nedeniyledir. Makâsîdî yaklaşım, Allah'ın kelamının homojen değil, heterojen bir yapıya sahip olduğunu ve bunun da özellikle Kur'ân'ın içeriği ve anlamlarında meydana geldiğini savunur. Bu anlayışa göre Kur'ân'ın bazı bölümlerinin sevap açısından üstünlüğü önermede sebep unsuruyla değil sonuçla ilgilidir. Başka bir deyişle Kur'ân'ın bazı kısımları içerdiği temalar ve maksatlar bakımından üstündür ve bu üstünlüğün bir sonucu olarak sevap ve mükafatta bir artış söz konusudur.

Tefâdüle kıyas açısından konu olan âyet kategorisinde Âyetü'l-kürsî ve müdâyene âyeti örneği verilmiştir.<sup>78</sup>Buna göre Âyetü'l-kürsî içerdiği değerler, maksatlar ve anlamlar bakımından müdâyene âyetinden derece itibariyle daha üstündür. İbn Kesîr (öl. 774/1373) Âyetü'l-kürsî'nin yüce bir konuma sahip olduğunu ifade ettikten sonra faziletine dair merviyâyâta detaylı bir şekilde yer vermiştir. Bu âyetin birbirinden bağımsız on cümle kadar farklı anlamlar içerdiğini beyan ederek içerdiği farklı konulara ve maksatlara işaret etmiştir.<sup>79</sup>Nisabûrî(öl. 730/1329) Kur'ân geleneğinde tevhit, ahkâm ve kasas konularının birbirine mezcedilerek takdim edildiğini beyan etmiştir. Âyetü'l-kürsî'nin derece itibariyle üstün kılınması tevhit konusunu içermesi ve Allah'ın isim ve sıfatlarına tealluk etmesinden

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/57-58.

<sup>78</sup> Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 62.

<sup>79</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 1/512-521.

kaynaklanmaktadır.<sup>80</sup>Yine tevhit ve Allah'ın yüce sıfatlarını ihtiva ettiği için Kur'ân'ın en yüce ve en faziletli âyeti seçilmiştir.<sup>81</sup> Râzî meseleyi şöyle özetlemektedir: “*Bilin ki zikir ve bilgi zikredilen ve bilinen şeylere tabidir. Bu nedenle zikredilen ve bilinen şeyler ne kadar şerefli ise zikir ve bilgi de o kadar şereflidir. Zikredilen ve bilinen şeylerin en şerefliisi Allah'tır, O'na hamdolsun, ancak O, başkalarından daha şerefli olduğu söylenemeyecek kadar aşkındır. Çünkü bu bir tür benzetme ve mücânese anlamına gelir. O, hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar mukaddestir. Bu sebeple O'nun celâlini ve yücelik sıfatlarını içeren her söz en yüksek şeref ve fazilete sahiptir. Bu âyette de durum böyle olunca ilgili âyetin en yüksek şerefe ve dereceye sahip olduğuna şüphe yoktur*”.<sup>82</sup>

### 3.3. Retorik Yaklaşım

Bu yaklaşım, Kur'ân'ın bazı pasajlarının diğerlerine derece itibariyle üstünlüğünü tazammun ettiği dil, biçim ve üslup üzerinden analiz etmektedir. Söz gelimi Kur'ân'ın bir bölümü diğer bölümlerine göre îcâz, belâgat ve söz sanatları bakımından daha zengin olabilir. Kur'ân yazım biçimi incelendiğinde bazen *itnâbın* bazen de *îcâzın* kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu yazım tarzı sûrelerin taksimatına da yansımış ve nihâyetinde tivâl (tuvel), miûn, mesânî ve mufassal diye âyet sayısı ve boyutu itibariyle sınıflandırılmıştır. Ebû Mansûr es-Seâlibî (öl. 429/1038) Kur'ân'daki bazı âyetleri îcâz ve îcâz açısından ele aldığı eserinde, “*Kim cevâmiü'l-kelimin sırlarına muttali, îcâz ve ihtisârın faziletine dikkat kesilmek, îmâ'nın belâgatını kuşatmak ve îcâzın yeterliliğine vakıf olmak istiyorsa Kur'ân'ı tedebbür etsin ve onun diğer(beşerî) sözlerine karşı yüceliğini düşünsün*” ifadesine yer vermiştir. Örneğin “*مَا تَصَدَّعَ بِمَا تُؤْمَرُ*”<sup>83</sup> âyetinde<sup>84</sup> geçen “Bu üç kelime risaletin şartlarını, yasalarını, hükümlerini, helal ve haramlarını kapsamaktadır”<sup>85</sup> şeklinde izah etmektedir.

Seffârînî (öl. 1188/1774) Kur'ân'daki âyetlerin îcâz yönünden eşit olmadığını, bazı âyetlerin sadece îcâz vasıflarını taşıdığını ifade etmektedir. Örnek olarak İhlâs sûresi ile Mesed sûresinin, Âyetü'l-kürsî ile müdâyene âyetinin retorik açıdan aynı dereceye sahip olmadığını aktarmaktadır.<sup>86</sup>Buna benzer olarak Hanefilerin aksine Mu'tezile ve Eş'ariler, hurûf-ı mukattaanın îcâz içermediği görüşünü savunmaktadırlar.<sup>87</sup> Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ve İbn Akîle gibi âlimler Kur'ân'daki

<sup>80</sup> Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416), 2/12.

<sup>81</sup> Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî Muavvaz, vd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/499; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl*, 1/303.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtîh'ul-gayb*, 7/181.

<sup>83</sup> el-Hicr 15/94.

<sup>84</sup> es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/15-17.

<sup>85</sup> Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Îcâz ve'l-îcâz*, Kahire (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts), 15-17.

<sup>86</sup> es-Seffârînî, *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâtı'u'l-esrâri'l-esseriyye şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye fî 'akîdeti'l-(akdi ehli'l-) firkati'l-merziyye*, 1/181.

<sup>87</sup> Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî el-Cerrâî, *Şerhu muhtesarı usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîz Muhammed İsa Muhammed Mezâhim el-Kıyâdî (Kuveyt: Letâifü'n-Neşr, 2012), 1/514; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Kitâbü'l-Fürû'*, thk. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut, 2003), 2/177.

i'câzın sûreden sûreye âyetten âyete değişkenlik gösterdiğini dolayısıyla heterojen bir yapıya sahip olduğunu ifade ederler. Merdâvî (öl. 885/1480) bu görüşü doğruladıktan sonra görüşün aynı zamanda belâgat ehli tarafından da benimsendiğini bildirmektedir.<sup>88</sup> Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) Kur'ân âyetlerinden bazısını fasîh diğer bazısını da efsah kategorisinde değerlendirip Kur'ân'ın lafızlarını vazedildiği anlam itibariyle icâz ve i'câz açısından katmanlara ayırmaktadır.<sup>89</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) el-Bârizî'den "*Kur'ân'da fasîh ve efsah, melîh ve emlah kelimeleri bulunmasına rağmen en güzel ve belîğ söz Kur'ân'dır*"<sup>90</sup> sözünü nakleder. Zerkeşî, İbnü'l-Arabî'den naklettiği gibi İhlâs sûresinin Âyetü'l-kürsî'den belâgat ve i'câz yönünden derece itibariyle daha üst piramitte yer aldığını ve İhlâs sûresinin tevhit konusunu 15 kelimedeki işleme rağmen Âyetü'l-kürsî'nin aynı konuyu 50 kelimedeki işlediğini bildirmektedir. İhlâs sûresinin bu ağır teolojik meseleyi az kelimeyle anlatması içerdiği eblâğ ve efsah kelimelerle izah edilebilir.<sup>91</sup>

Kur'ân'ın tefâdül olgusunun konu edildiği son başlık olan retorik yaklaşımda, Kur'ân'ın lafızları arasında derecelendirmenin ulemâ arasında bilinen bir hadise olduğu *belîğ-eblağ, fasih-efsah, reşîk-erşek, celî-eclâ*<sup>92</sup> gibi kullanımlarla Kur'ân'ın bazı pasajlarının icâz, belâgat ve i'câz yönünden daha zengin olduğu ifade edilmektedir. Ancak söz konusu olan bu yaklaşım, Kur'ân'ın diğer pasajlarının değersiz olduğunu ileri sürmez. Nitekim Kur'ân'ın tamamı Allah'ın kelamı olup belîğ ve fasîhtir. Ancak Mekki sûreler Medeni sûrelere göre daha vecîz ve daha belîğdir. Bu tür bir tasnifin, Kur'ân lafızlarını tecezzi ettiği ve bir kısmını değersiz kıldığı şeklindeki anlayışa katılmamakla birlikte bu olgunun inkârı, Kur'ân'ın biçim ve anlatım özelliklerindeki çeşitliliğinin, üslup farklılığının varlığını inkâr etmeye sebebiyet vermektedir. Kanaatimizce Fâtîha ve İhlâs sûreleri ve Âyetü'l-kürsînin bu siyakta efsah, eblağ ve *eclâ* olduğunu söylemek Kur'ân'ı parçacı söyleme göre parsellere ayırmadığı gibi bu pasajların icâz ve i'câz yönlerine ışık tutmakta ve tefsirine katkı sağlamaktadır.

#### 4. Kur'ân'da Tefâdül Olgusunun Epistemik Analizi

Kur'ân'ın lafızları ve kelimeleri arasında derecelendirme girişimi aynı zamanda Kur'ân'ın üslup ve anlatım biçiminin mercek altına alınması demektir. Kur'ân retoriği çeşitlilik felsefesine göre şekillenip muhatap kitleyi en kısa yoldan ikna etme yöntemini izlemiştir. Bu bağlamda Kur'ân'daki her kelime layık olduğu konuma uygun seçilmiş ve mesajı en uygun şekilde aktarmak için yerli yerinde kullanılmıştır. Nitekim İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) "*Şâyet Kur'ân'dan bir kelime çıkarılsa ve onun yerine ondan daha iyi bir kelime bulmak için tüm Arap dili etüt edilse yine ona muadil*

<sup>88</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, İvaz b. Muhammed el-Karanî ve Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000), 3/1358.

<sup>89</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımeşk: Dârü'l-kalem, 1986), 8/180.

<sup>90</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/25.

<sup>91</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/442.

<sup>92</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/124.

*bir kelime bulunmayacaktır*<sup>93</sup> ifadesi Kur'ân'ın bir bütün içinde fesâhat ve belâgat özelliklerine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Diğer taraftan bu kriter, Kur'ân'ın kendi içinde fasîh ve efsah olgusunun varlığına gölge düşürmemektedir. Zira bu olgu, seleften gelen me'sûr görüş olup dört mezhepten birçok fıkıh âliminin de benimsediği görüştür.<sup>94</sup>

Bahsi geçen âyet ve sûrelerde ele aldığımız tefâdül olgusunu Kur'ânî bağlam açısından değerlendirdiğimizde derecelendirme bakımından bir farklılığın olduğunu söylemek mümkündür. Genel itibariyle Allah'ın zatı, sıfatları ve eylemleri hakkındaki âyetlerin tefâdüle konu olduğu mütalaa edilmektedir. Epistemik değer perspektifinden konuya yaklaşacak olursak İhlâs sûresinin Mesed sûresinden daha faziletli olduğu ve bu yönüyle tevhit ve vahdaniyete dair daha fazla epistemolojik veri sunduğunu söylemek isabetli olacaktır. Nitekim İhlâs sûresinin İslâm temel inanç doktrinlerini *rasyonelleştirme*, *gerekleştirme*, özellikle tevhit gibi son derece önemli bir esası *temellendirme* gibi kıstaslara sahip olması epistemik değer itibariyle onu Mesed sûresinden daha üstün kılmaktadır. İbn Teymiyye'nin sebep-i nüzûl için vazettiği "*Sebebin bilgisi, müsebbibin bilgisine götürür*"<sup>95</sup>kaidesi gereği İhlâs sûresinin muhtevası ve ele aldığı konular okuyucuyu direkt Allah'ın zatına ve sıfatlarına götürür. Bu meyanda "Allah" isminin Esmâü'l-hüsnâ arasında en büyük ve yüce isim sayılması, yalnızca Allah için kullanılması örnek verilebilir.<sup>96</sup> Bu sebeple Kur'ân'daki Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili pasajlar diğer bölümlerden üstün kılınmış olması kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır. Buna paralel olarak Fâtiha sûresinin Kur'ân'daki en yüce sûre olması üç şekilde yorumlanmıştır: İlk olarak üstünlüğüne dair kayda değer bir merviyâtın oluşması sebebiyle *nas* bakımından daha üstündür. İkincisi *anlam* bakımından, zira Allah, onu bütün Kur'ân'a mukabele ederek: "*And olsun, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve büyük Kur'ân'ı verdik*"<sup>97</sup>buyurmuştur. Yine Fâtiha'ya ümmü'l-Kur'ân denilmesi, aynı şekilde Allah'a hamd edilmesi, O'na ibadet edilmesi ve O'ndan yardım dilemesi gibi konuları ihtiva etmesi sebebiyle üstün kılınmıştır. Son olarak da *ahkâm* itibariyle diğer sûrelerden üstündür. Çünkü namazda her rekâta Fâtiha'nın okunması müstehap kılınmış ve terki mekruh sayılmıştır. Eğer üstünlüğü söz konusu olmasaydı bu özellik ona verilmezdi.<sup>98</sup> İmâm Şâfi'ye göre "*Nasıl ki namaz hallerin en üstünüyse bu sûre(Fâtiha da) de sûrelerin en üstünüdür*".<sup>99</sup> Son minvalde İmâm Şâfi, Fâtiha sûresinin namazda okunmasını ve Fâtiha'sız namazın makbul sayılmamasını öne sürerek Fâtiha'yı özellikle *anlam* ve *ahkâm* bakımından efdalü'l-Kur'ân kategorisinde değerlendirdiği mülâhaza edilmektedir.

<sup>93</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 1/52; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/97.

<sup>94</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/13.

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, *Mukadimetü fi usuli't-tefsîr*, 16.

<sup>96</sup> Kurtubî, *el-Câm'i*, 1/102.

<sup>97</sup> el-Hicr 15/87.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/14.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/13-14.

Tefâdül sahasında oluşan literatür, epistemik değer açısından hem önem arz etmekte hem de veri niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte bu literatür ansızın ortaya çıkmadığı gibi belli başlı maksatlara binaen zuhur etmiştir. Özellikle Kur'ân'ın kendi içerisinde ele alınan bir olgu olması, sonrasında Hz. Peygamber'den gelen çeşitli rivayetlerin varlığı, son olarak da sahâbe ve ulemâ arasında irdelenen bir husus olması sebebiyle bir sistematige ve metodolojiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bu olgu belirli sûre ve âyetler örnekleminde ele alınmış olup Kur'ân'ın bazı bölümleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Belirli pasajlara yönelik gelişen bu merviyâtın içeriği ve tealluku oldukça dikkat çekici ve tutarlıdır. Merviyât aracılığıyla sûre ve ilgili âyetlere dair daha fazla epistemik bilgi elde etmek mümkün hale gelmiştir. Bu sebeple merviyâtın sıhhati tespit edildikten sonra söz konusu Kur'ânî pasajın tefsiri üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir. Çünkü bunu, diğer pasajlara göre daha özel ve üstün kılan özellikleri, bu özelliklerin kapsamı, anlatım biçimi, belâgat ve fesâhat şekilleri, ahkâm hususu ve epistemik değer perspektifinden anlaşılması gerekmektedir. Nitekim müfessirlerin sûrenin sonunda sûrenin faziletiyle ilgili rivayetlere yer vermeleri sûreye bu perspektiften baktıklarını, bizim de bu perspektiften bakmamızı istediklerinden ileri gelmektedir. Sonuç olarak tefâdül olgusunu sadece Müslümanları dini vecibelerini yapmaya teşvik etme gayesiyle oluşturduğunu dile getirmek,<sup>100</sup>meselenin özünden ve mahiyetinden uzaklaşılmasına zemin hazırlar. Söz konusu durum, hem bu olgunun değer ve işlevinin göz ardı edilmesine hem de teorik alanla sınırlı tutulmasına neden olur.

Ulûmü'l-Kur'ân konularından biri olan tefâdül, ilk dönemden itibaren tartışılan ve sonraki dönemlerde de sistematik bir şekilde incelenen bir olgudur. Konunun direkt olarak Kur'ân'a ve hadis merviyâtına dayanması ve menşei itibariyle Kur'ân'ın içinden çıkan bir ilim olması epistemik açıdan daha da önemli hale gelmektedir. Kur'ân'ın içeriğiyle doğrudan ilintili olması, tefsirine kaynaklık etmesi ve bahse konu olan pasajlarının anlamlarını açığa çıkarması itibariyle ilgili bölümlerin tefsirine katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla konuyu gündeme getirmektense tartışmamak, hakkında fikir beyan etmemek daha evladır şeklindeki görüş ve Kur'ân'ın bir kısmı diğer kısmından üstün olduğu anlayışını savunanları dar görüşlülükle itham eden yaklaşımlar<sup>101</sup> her ne kadar Kur'ân'ı parçalama endişesiyle ortaya atılmış olsa da oldukça yüzeysel ve analizden uzaktır. Bu durum sonucunda bazen Kur'ân'ın parçacı ve literal okumaya dönüşme riski söz konusudur<sup>102</sup>fikri hasıl olmuştur. Ancak olguyu kabul eden âlimlerden hiçbiri böyle bir sonuca işaret etmemiş bilakis Kur'ân'ın bu özelliği üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu düşünce tarzı, epistemik açıdan doğru değildir. Çünkü birtakım kaygılar üzerinden hareket etmektedir.

<sup>100</sup> Zakir Demir, "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 545.

<sup>101</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Çur'ân*, 1/137.

<sup>102</sup> Kanarya, "Sûre ve Ayetler Arasında 'Tefâdul' Meselesiyle İlgili Yaklaşımların Kritiği", 197.

## SONUÇ

Tefâdül olgusu, özünü ve kaynağını ilk olarak Kur'ân'dan sonra da hadis rivayetlerinden almaktadır. Zamanla Hz. Peygamber'den gelen sûrelerin ve âyetlerin faziletine dair merviyât çerçevesinde bir tefâdül literatürü oluşmuştur. Bu sebeple ilk dönem tefsir kaynaklarında ve Kur'ân ilimleri kitaplarında irdelenen konular arasında yerini almıştır. Nitekim bu konu, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Süyûtî, İbn 'Akîle el-Mekkî gibi pek çok âlim tarafından ele alınmış ve kitaplarında müstakil bir bölüm olarak tartışılmıştır. Bu durum bize tefâdül olgusunun en erken klasik dönemden itibaren Kur'ân ilimlerinden bir ilim olarak telakki edildiğini göstermektedir. Nitekim İbn 'Akîle el-Mekkî'ye geldiğinde tefâdül olgusunu "*ilmu efdali'l-Kur'âni ve Fâdilihi*" şeklinde niteleyerek Süyûtî'den almasına rağmen onun ilave etmediği ilim kelimesini eklemesi bu olgunun kendisi tarafından Kur'ân ilimlerinden bir ilim şeklinde anlaşıldığını göstermektedir.

Tefâdül olgusu, Kur'ân içerisinde lafızları arasında olduğu gibi, peygamberler arasında, kavim arasında Yahudilerde, ümmetler arasında Hz. Peygamber'in ümmetinde, şehirler arasında Mekke'de, aylar arasında ramazan ayında ve günler arasında cuma gününde tezahür etmiştir. Birtakım faziletlerinden dolayı bunlar kendi kategorileri arasında üstün kılınmış olup onlara birtakım özel anlamlar yüklenmiştir. Müfessirler bunların imtiyazlı kılınma sebeplerini ve imtiyazlı kılındıkları alanları ve konuları eserlerinde dile getirmişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân'daki tefâdül olgusuna bu perspektiften bakmak ve tümdengelim yöntemiyle yaklaşmak daha isabetli olacaktır.

Tefsirin en erken döneminden itibaren tefâdül olgusunu kabul edenler olduğu gibi reddeden âlimler de olmuştur. İnkârcı söylem, hicri ikinci yüzyıldan sonra Cehmiyye'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmesinin ardından hızlı bir şekilde yayılmıştır. Bu sebeple ehl-i sünnet ekolüne mensup bazı âlimler Allah kelamının bir kısmının diğerine üstün olduğunu söylemenin, onun mahlûk olduğu iddiasına yol açabileceği gerekçesiyle reddetmişlerdir. Aynı zamanda Ebî Hasen el-Eş'arî, Bakillânî, İbn Hibbân, Kurtubî, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler mefdûl'ün fâdîl'dan noksan olabileceği kaygısından dolayı tefâdülü inkâr yoluna gitmişlerdir. Ancak bu durum Kur'ân'ın lafızları için geçerli bir kaygı niteliği taşımamaktadır. Nitekim olguyu kabul eden âlimler böyle bir ihtimal üzerinde durmamışlardır. Genel anlamda Kur'ân lafızları arasında tefâdülün varlığını kabul etmeyen cenahın sundukları gerekçeler epistemolojik olarak tutarlı ve muhkem görülmemekle birlikte olgunun reddine zemin hazırlamak için öne sürülmüş birtakım zayıf iddialar ve kaygılardan ibarettir. Tefâdül hakkında gelen rivayetlerin gayeleri arasında şüphesiz Kur'ân'ı tecezzi etmek, parçalara ayırmak yer almamaktadır. Nitekim Taberî gibi bazı âlimler, lafızlar arasındaki tefâdülü inkâr etmelerine rağmen sevap ve mükafat bakımından belli Kur'ânî pasajların daha faziletli olduğunu dile getirmeleri de bu iddiaları çürütecek vaziyettedir.

Buna mukabil Gazzâlî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Süyûtî ve daha birçok âlim tefâdülün varlığını tasdik etmişlerdir. Gazzâlî *Cevâhirü'l-Kur'ân'ı* tefâdül olgusunu

merkeze alarak hazırlamıştır. Gazzâlî, Kur'ân lafızlarını katmanlara bölüp piramidin en üst katmanına Allah'ın zatı, sıfatları ve eylemlerini konu edinen âyetlere ayırmış ve bu piramide *el-kibrîtü'l-ahmer* adını vermiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in âyet ve sûreleri belâgat, îcâz ve i'câz yönünden aynı bileşenlere sahip olmayıp aralarında ton farkı bulunmaktadır. Kanaatimizce Kur'ân'ın bazı âyetlerini fasîh, bazılarını da efsah kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Hatta bazı âlimlerin Kur'ân'ın lafızları arasındaki derecelendirmeyi *belîğ-eblağ, fasîh-efsah, reşîk-erşek, celî-eclâ* gibi ibarelerle ifade etmeleri Kur'ân'ın bazı pasajlarının îcâz, belâgat ve i'câz yönünden daha zengin olduğuna delalet etmektedir. Bunların sayısının tespiti her ne kadar sübjektif değerlendirmelerden ibaret olsa da lafızlar arasında bir sınıflandırmanın bulunmasını reddetmemektedir. Epistemik değer perspektifinden konuya yaklaştığımızda Kur'ân'ın nazmında lafız ve anlam birlikteliği üzerinden bir analiz yapmanın daha isabetli olacağı müşahede edilmektedir. Nitekim bu siyakta, lafız-mana ikileminden direkt hareket ederek her iki unsuru da önem itibarıyla eş değer ölçüde ele almak daha isabetli görünmektedir. Değilse sevap ve mükâfat yaklaşımı gibi lafzı konunun dışına taşımak ve tefâdülü okuma eyleminin sonunda meydana gelen sevap çokluğuna bağlamak konuyu pragmatize etmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Abduh, Muhammed. *el-A'mâlü'l-kâmile*. thk. Muhammed 'Îmâra. 5 Cilt. Beyrut: Dâru's-şurûk, 1993.
- Ahmed Efendi, Taşköprizâde. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- Altuntaş, Halil; Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Aras, Zakir. "Ebu'l-Hasen ibn 'Abdirrahmân İbn Muḥammed al-Haṭîb aş-Şîrbînî aş-Şâfi'î'nin Fetḥu'r-Rahîmî'r-Rahmân fî tefsîri Âyeti "inne Allâhe ya'muru bi'l-'adli ve'l-iḥsân" adlı kitabı: İnceleme ve Tahkik". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 619-639. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321973>
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Mealî*. Ankara: Yüksel Matbaası, 1974.
- Aydın, İsmail. "Kur'ân'da Efdaliyyet Meselesi". *Marife* 11/3 (2011), 45-54.
- Ayyıldız, Mahmut. "İlâhî Kelamın Mahiyeti ve Epistemolojisi Açısından Kur'an'da Efdaliyyet/Tefâdul Meselesi". *darulfunun ilahiyat* 0/0 (2023), 1-23.
- Beğavî, Ebû Muḥammed el-Ḥüseyn b. Mes 'ûd el-. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed 'Abdullâhen-Nimr ve-âharûn. 8 Cilt. Riyad: Dâru ṭaybe, 1997.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd 'Abdullâh b. Ömer b. el-. *Envârü't-tenzîl ve-esrârü'te'vîl*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân al-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alîsi ve Tefsiri*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Buhârî, Muḥammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Muḥammed Zuhayr b. Nâşir al-Nâşir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavkü'n- necâh, ts.
- Cerrâî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî el-. *Şerhu muhtesarı usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîz Muhammed İsa Muhammed Mezâhim el-Kiyâdî. 3 Cilt. Kuveyt: Letâifü'n-Neşr, 2012.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul, 1990.
- Demir, Zakir. "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (2023), 529-555. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1348509>.
- Endelüsî, İbn Atıyye el-. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Beyrut: Dârü İhyâi'l-ulûm, 1986.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-. *ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımeşk: Dârü'l-kalem, 1986.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996.



- İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâse, Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-hadîse li't-tabâ'ati ve'n-neşr, 2002.
- İbn Hibbân. *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûtî. 16 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1988.
- İbn Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Mukadimetü fî usulî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1980.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-melik fehd, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât. *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Dimeşk: Mektebetü dâri'l-beyân, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Kur'an-ı Kerim Çevirisi*. İstanbul, 1926.
- Kanarya, Bayram. "Sûre ve Ayetler Arasında 'Tefâdul' Meselesiyle İlgili Yaklaşımların Kritiği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* VIII/15 (2016), 197-216.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-. *el-Câmi' li-aḥkâmi' l-Kur'ân*. thk. Aḥmed el-berdunî-ibrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâr'ül-Kutubi'l-Mısırîyye, 1964.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-Fürû'*. thk. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî. 12 Cilt. Beyrut, 2003.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim el-. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Ḳütü'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-maḥbûb ve vaşfi tarîḳi'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. thk. Asım ibrâhîm el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mekkî, İbn'Âkîle el-. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Merkezü'l-buhûsi ve'd- dirâsât, 2006.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-. *et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr fî uşûli'l-fîkh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, İvaz b. Muhammed el-Karanî ve Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, ts.
- Nesefî, Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd Ḥâfizüddîn. *Medâriku't-tenzîl ve ḥakâ'ıku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Budayvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-Kelimi't-Ṭayyib, 1998.
- Nisâbûrî, Hâkim en-. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Nisâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-. *Ġarâ'ibü'l-Ḳur'ân ve reġâ'ibü'l-furḳân*. thk. Zekeriya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416.

- Râzî, Fahrüddîn er-. *Mefâtîh'ul-ğayb'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Seâlibî, Ebû Mansûr es-. *el-İcâz ve'l-i'câz, Kahire*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Seâlibî, Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî Muavvaz, vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Seffârîni, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâti'u'l-esrâri'l-eşeriyye şerhu'd-Dürreti'l-muğiyye fi 'aķîdeti'l-(aķdi ehli'l-) fırķati'l-merziyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'l-hakıfın, 2. Basım, 1982.
- Süyûtî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahîm. 4 Cilt. Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme, 1974.
- Şinkîti, Muhammed Emîn eş-. *Eğvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul, 1935.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh ez-. *el-Keşşâf'an ĥakâ'iki ĥavâmiži't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-kitâbi'l-'arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin ez-. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1957.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *et-Tefsîrü'l-münîr*. 30 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 2. Basım, 1418.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 780-807

**DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ve SINIF ÖĞRETMENLERİNE GÖRE İLKOKUL 1.-3. SINIFLARDA DİN ve AHLAK EĞİTİMİ İHTİYACI**

**The Need of Religious and Ethics Education at Classes 1.-3. of Primary School According to Classroom and Religious Culture and Moral Knowledge Teachers**

**Osman TAŞKIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
eposta: osman.taskin@trabzon.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3962-936X

**Semra ÇİNEMRE**

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
eposta: semra.cinemre@trabzon.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2924-1129

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	05.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	04.11.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	780-807

**Atıf / Cite as:** Taşkın, Osman. Çinemre, Semra. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve Sınıf Öğretmenlerine Göre İlkokul 1.-3. Sınıflarda Din Ve Ahlak Eğitimi İhtiyacı" (The Need of Religious and Ethics Education at Classes 1.-3. of Primary School According to Classroom and Religious Culture and Moral Knowledge Teachers). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 780-807. DOI: 10.17859/pauifd.1528293

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 780-807

**DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ve SINIF ÖĞRETMENLERİNE GÖRE İLKOKUL 1.-3. SINIFLARDA DİN ve AHLAK EĞİTİMİ İHTİYACI**

**The Need of Religious and Ethics Education at Classes 1.-3. of Primary School According to Classroom and Religious Culture and Moral Knowledge Teachers**

**Osman TAŞKIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
eposta: osman.taskin@trabzon.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3962-936X

**Semra ÇİNEMRE**

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
eposta: semra.cinemre@trabzon.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2924-1129

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	05.08.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	04.11.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	780-807

**Atıf / Cite as:** Taşkın, Osman. Çinemre, Semra. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve Sınıf Öğretmenlerine Göre İlkokul 1.-3. Sınıflarda Din Ve Ahlak Eğitimi İhtiyacı" (The Need of Religious and Ethics Education at Classes 1.-3. of Primary School According to Classroom and Religious Culture and Moral Knowledge Teachers). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 780-807. DOI: 10.17859/pauifd.1528293

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 808-834

**DEĞER ODAKLI GENÇLİK KAMPI FAALİYETLERİNİN ORTAÖĞRETİM  
ÖĞRENCİLERİNİN DİJİTAL BAĞIMLILIĞINI ÖNLEMEDEKİ ROLÜ**

**The Role of Value-Oriented Youth Camp Activities in Preventing Digital  
Addiction of Secondary School Students**

**Ali GÜL**

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, ali.gul@samsun.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1016-  
5832.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	28.09.2024
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	25.11.2024
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2024
<b>Cilt / Volume:</b>	11
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	808-834

**Atıf / Cite as:** Gül, Ali. "Değer Odaklı Gençlik Kampı Faaliyetlerinin Ortaöğretim Öğrencilerinin Dijital Bağımlılığını Önlemedeki Rolü" (The Role of Value-Oriented Youth Camp Activities in Preventing Digital Addiction of Secondary School Students). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 808-834. DOI: 10.17859/pauifd.1557455

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)-808-834*  
**DEĞER ODAKLI GENÇLİK KAMPI FAALİYETLERİNİN ORTAÖĞRETİM  
ÖĞRENCİLERİNİN DİJİTAL BAĞIMLILIĞINI ÖNLEMEDEKİ ROLÜ\***

**Ali GÜL\*\***

**Öz**

Sınıf dışı eğitim bireyin sosyalleşmesini, kişiliğinin gelişmesini, öğrenilenlerin kalıcı hâle gelmesini sağlayan bir eğitim modelidir. Bu modelin en önemli uygulama ortamı ve sağlayıcısı kamp faaliyetleridir. Bunlardan bir tanesi de Gençlik ve Spor Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ortak düzenlediği değer odaklı kamp faaliyetleridir. Bu faaliyetlerde gençler çevreyle etkileşim hâlinde yürüttükleri sportif etkinlikler yanında maneviyat istasyonları ve değerler eğitimi ile millî, manevî, kültürel değerleri öğrenmektedir. Bu etkinliklerin diğer bir amacı ise gençleri dijital bağımlılıktan kurtarmaktır. Günümüzde mobil cihazlar, sosyal medya, dijital oyunları yoğun şekilde kullanan gençler gündelik hayatlarındaki görev ve sorumluluklarını ihmal etmekte, aile bireyleri ve çevreleriyle iletişimi aksatmakta, sosyal hayattan soyutlanmaktadır. Bu çerçevede değer odaklı kamp faaliyetlerinin dijital bağımlılığı önlemedeki rolünü tespit etmek önem arz etmektedir. Araştırmanın temel problemini "Değer odaklı kamp faaliyetlerinin ortaöğretim öğrencilerinin dijital bağımlılığını önlemedeki rolü bulunmakta mıdır? şeklindedir. Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama ve ilişkiyel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların sınıf düzeyi, okul türü, baba mesleği, kamp faaliyetleriyle ilgili görüşleri, kamp faaliyetlerine karşı istekli olma durumu, ekran süreleri, hayatlarında en güzel vakti nasıl/kimle geçirdiği, samimi arkadaş sayısı, kam faaliyetlerinin arkadaşlık bağlarını güçlendirdiğine inanç durumu, kampta öğrendiklerini hayata yansıtma durumu ile dijital bağımlılık düzeyinde anlamlı farklılık görülmüş ve elde edilen bulgular sonuç kısmında tartışılarak öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Okul Dışı Eğitim, Kamp Faaliyeti, Dijital Bağımlılık.**

**The Role of Value-Oriented Youth Camp Activities in Preventing Digital  
Addiction of Secondary School Students**

**Abstract**

Out-of-school/out-of-classroom education is an education model that enables the individual to socialise, develop his/her personality and make what is learned permanent. The most important application environment and provider of this model is camp activities. One of these is the value-oriented camp activities organised jointly by GSB and DİB. In these activities, young people learn national, spiritual and cultural values through spirituality stations and values education as well as sportive activities in interaction with the environment. Another aim of these activities is to save young people from digital addiction.

\* Bu araştırma için Samsun Üniversitesi Etik Kurul Başkanlığı'nın 17.04.2024 tarihli toplantısında E-59760180-050.04-85999 sayı ile etik kurul izni alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, ali.gul@samsun.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1016-5832.

Today, young people who use mobile devices, social media and digital games intensively neglect their duties and responsibilities in their daily lives, disrupt communication with family members and their environment, and are isolated from social life. In this context, it is important to determine the role of value-oriented camp activities in preventing digital addiction. It is possible to determine the main problem of our research as 'Do value-oriented camp activities have a role in preventing digital addiction of secondary school students?'. As a result of the research, significant differences were observed in the participants' grade level, school type, father's occupation, opinions about camp activities, willingness to camp activities, screen time, how/with whom they spent the best time in their lives, number of intimate friends, belief that camp activities strengthen friendship ties, reflection of what they learned in the camp to life and digital addiction level.

**Keywords: Religious Education, Values Education, Out-of-School Education, Camp Activity, Digital Addiction**

#### **Structured Abstract**

Out-of-school/out-of-classroom education is an education model that enables the individual to socialise, develop his/her personality and make what is learned permanent. The most important application environment and provider of this model is camping activities. In recent years, the Ministry of Youth and Sports has significantly increased the number and diversity of camp centres and activities and has taken innovative steps with joint activities with stakeholder institutions. One of these is the value-oriented camp activities organised jointly by the Ministry of Youth and Sports and the Presidency of Religious Affairs. In these activities, young people learn national, spiritual and cultural values through spirituality stations and values education as well as sportive activities in interaction with the environment. Another aim of these activities is to save young people from digital addiction. Today, young people who use mobile devices, social media and digital games intensively neglect their duties and responsibilities in their daily lives, disrupt communication with family members and their environment, and are isolated from social life. In this context, it is important to determine the role of value-oriented camp activities in preventing digital addiction. It is possible to determine the main problem of our research as 'Do value-oriented camp activities have a role in reducing the digital addiction of secondary school students? In the study, descriptive and relational screening model from quantitative research methods was used. The sample of the study consists of 345 students who participated in the activities in 4 provinces (Manisa Şehzadeler, Hatay Arsuz Uluçınar, Rize Fındıklı, Aydın Efeler Youth Camps). 'Personal Information Form' and "Digital Addiction Scale" were used in the study. The analysis of the survey results was carried out with percentage and frequency methods using SPSS 22 software. As a result of this analysis, the Cronbach's Alpha internal consistency coefficient of the study was found to be 0.96 for the 'Information Form' and 0.93 for the 'Digital Addiction Scale' and it was seen that the 'Information Form' and the 'Digital Addiction Scale' were quite reliable. In the study, it was found that the digital addiction levels of high school 4th grade students' digital addiction levels are lower than other grades, the digital addiction scores of those whose school type is an Anatolian high school are lower than other school types, the digital addiction scores of those whose father's profession is retired are low, the digital addiction scores of young people who find value-oriented camp activities useful and want them to be done more are low, It was concluded that the digital addiction score of young people with more screen time increased accordingly, the digital addiction level of individuals who spent the best

moments with their families was low, the digital addiction level of individuals with fewer intimate friends was high, value-oriented camp activities strengthened friendship ties, and the digital addiction levels of students who stated that they reflected the values they learned in the camp to their lives were low. Apart from these results, it was observed that there was no significant difference in the digital addiction scores of the participants according to the camp centre, gender, number of siblings, economic status of the family, parental attitude, mother's occupation, and parents' occupation.

## GİRİŞ

Okulda sunulan eğitimin yanında onu destekleyici ve tamamlayıcı nitelikte olan okul dışı ya da sınıf dışı eğitim, kazanımları daha kalıcı hâle getirmekte, bireyin sosyalleşmesinde önemli rol oynamaktadır(Gerber vd., 2001). Okul dışı/sınıf dışı eğitim, non-formal eğitim, informal eğitim vb. tanımlamalarla çevre ile kurulan ilişki neticesinde oluşan bilgiyle öğrenme, bireylere duygusal, psikolojik, zihinsel ve algısal mesajlar yansıtan yöntemlerdir(Saraç, 2017). Her biri kendine özgü yaşam biçimine sahip ve ergenlik dönemi özelliklerini taşıyan akranları ile uzun süre birlikte vakit geçirmektedir. Bu süreçte, okul bahçesi, kantin, sınıf, koridorlar, okula ait spor alanları öğrencilerin birbirleri ile karşılaşma mekânları olmaktadır. Aynı mekânı paylaşan gençler arasında gerçekleşen sosyal etkileşim zaman zaman anlaşmazlık ve çatışmaları da beraberinde getirmektedir.(Ay, 2021) Dinen de korunması emredilen fiziksel sağlık ruh sağlığını, ruh sağlığı da fiziksel sağlığı olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.(Çınar, 2023) Açık alan etkinliklerine katılımın sosyal, ruhsal ve fiziksel sağlığa faydasının yanında, bireyin kendine olan güvenini ve saygısını artırmakta, kişisel becerisini, sosyal davranışları, kişilik/karakter gelişimiyle davranışları üzerinde olumlu değişiklikleri sağladığı görülmüştür(McAvoy, 2001). Ayrıca bu faaliyetler bireylerin sıkıntılarını gidermekte, kendisini geliştirmesini, ilişkilerini, sosyo-kültürel uyumlarını olumlu yönde geliştirmekte, bireyin soru sorma, bağımsız düşünebilme, motivasyonun gelişmesi, iletişim ve sunum yapabilme, grup çalışması yapabilme, problem çözme, liderlik becerisi, sorumluluk alabilme, gerçek dünyanın fark edilmesi, öz saygı ve öz değerlilik gibi becerilerin de gelişmesine imkân tanımaktadır(Tütüncü vd., 2011).

Okul dışı/sınıf dışı öğrenme ortamlarının en önemli sağlayıcılarından biri kamplardır. Kamplar gençlerin yaparak-yaşayarak öğrenmesine imkân sağlamakta(Esentaş - Özbey, 2016), kazanımları öğrenme konusunda teşvik etmekte(Orion vd., 1997), öğrencilerin ilgisini çekmekte, merak ve istek uyandırmakta,(Tatar - Bağrıyanık, 2012) araştırma becerilerini ve akademik başarılarını arttırmakta(Farenga - Joyce, 1998) öğrencilerin ilk elden deneyim kazandığı, öğrenme sürecinde beş duyusunu kullanmalarına imkân tanımakta(Priest, 1986), kişisel sosyal gelişimi artırmakta(Dillon vd., 2016), fiziksel, sosyal ve dil becerilerini geliştirmektedir(Rivkin, 2000).

Kamplar sayesinde öğrenciler arasındaki sosyal ilişkiler gelişir(Orion vd., 1997), öğrenciler aktif olarak merak duyar, soru sorar, araştırma ve deney yapar, problem çözer, sorumluluk alır, yaratıcı olur ve bilgilerini yapılandırır(Thomas, 2010). Kampa katılan öğrencilerin atılganlık düzeyi yüksek olur(Yalçın, 2019). Kamplar, aktif öğrenme ve proje tabanlı öğrenme becerilerini güçlendirmekte ve bireyi sosyalleştirmektedir. Soru sorma, bağımsız düşünme, problem çözme, liderlik becerileri, öz saygı becerileri gelişmektedir.



Kamp faaliyetleri Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın(GSB) kuruluşundan bugüne yürütülen faaliyetlerdendir. Bu faaliyetler son yıllarda merkez, etkinlik ve katılımcı sayısı olarak ciddi oranda artış göstermiştir. Gençlik kampları gençlerin serbest zamanlarını çeşitli sosyal, kültürel ve sportif faaliyetlerle değerlendirmelerini sağlamayı, millî, manevî, etik ve insanî değerler konusunda farkındalığı artırmayı amaçlamaktadır. 50 gençlik kampında düzenlenen faaliyetlere 2023 yılında 135.000 genç katılmıştır(Gençlik ve Spor Bakanlığı Faaliyet Raporu, 2023).

Özellikle 2023 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın(DİB) da dâhil olduğu kamp programlarında "Manevîyat İstasyonları" ve "Değerler Eğitimi" eğitim programları sayesinde öğrencilerin millî, manevî ve kültürel değerleri kazanması hedeflenmektedir. Diğer bir hedef ise gençleri etkinlikler sayesinde dijital bağımlılıktan uzaklaştırmaktır(Gençlik ve Spor Bakanlığı Faaliyet Raporu, 2023).

Dijital araçların ve sosyal medyanın yoğun kullanımından kişi dinî ve manevî olarak etkilenebilmektedir. Korkmaz, internet bağımlılığı ile dindarlık arasında negatif ilişki belirlediğini ifade etmiştir. (Korkmaz, 2022). Sanal âleme olan bağıllık insanın başta kendisi olmak üzere insanla, dünyayla, kendisi ile ve Allah'la olan ilişkisini bozarak kişinin yalnızlaşmasına sebep olmaktadır(Atak, 2020). Kamp programlarının gençleri internet bağımlılığından(dijital bağımlılık) uzaklaştırdığını tespit eden çalışmalar(Altuntaş, 2023) incelendiğinde özellikle değerler eğitimi odaklı kamp faaliyetlerinin gençlerin dijital bağımlılıktan uzaklaşması için önemli olduğunu göstermektedir.

Teknolojik araç, gereç ve uygulamaların hayatımıza girmesi pek çok fayda sağlarken bazı olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. Sosyal medya ve çevrimiçi oyunların yaygınlaşmasıyla bağımlılık kavramının çerçevesinde ve ilgi alanında değişiklikler olmuştur. Önceleri daha çok uyuşturucu madde bağımlılığıyla sınırlı olan bu kavram, dijital bağımlılığı da kapsamına almıştır. (Kim, 2006). Dijital bağımlılık "*Bireyin cep telefonu, tablet ve bilgisayar gibi dijital cihazlar aracılığıyla çevrimiçi veya çevrimdışı erişilebilen oyun, sosyal medya, alışveriş ile ilgili uygulamalara/web sitelerine girme davranışını dijital teknolojilerin kullanımının zararlı sonuçlarına rağmen devam ettirmesi*"(Almourad vd., 2020) olarak tanımlanmaktadır. Bireyin dijital cihaz kullanımını kontrol etmekte güçlük çekmesi ve dijital cihazları kullanmadığı zamanlarda yoğun bir şekilde kullanma isteği duyması dijital bağımlılığın göstergelerini oluşturmaktadır(Singh - Singh, 2019). Böylece "*netlessfobi*" ve "*nomofobi*" kavramları da hayatımıza girmiş bulunmaktadır(Güney, 2017). Nomofobi, bireylerin akıllı telefonlarından ayrı kalmaya yönelik olarak duyduğu kaygıyı ifade ederken(Polat, 2017), netlessfobi ise, internete bağlanamama durumunda hissedilen korku durumunu belirtir.(Güney, 2017). Bu bağımlılık türlerinin kontrol edilmesi önem arz etmektedir.(Karapınar vd., 2022).

Davranış odaklı bağımlılık çeşidi olan bu türde(Rugai - Hamilton-Ekeke, 2016) uyku kalitesi düşmekte, anksiyete ve depresyon artmakta(Cemiloglu vd., 2021), günlük aktiviteler azalmakta, sosyal ilişkiler zedelenmekte, hayat memnuniyeti azalmakta, akademik performans düşmekte(Samaha - Hawi, 2016), yaratıcılık ve üretkenlik azalmakta, kişiler gerçeklikten kopmakta(Fredricks, 2019), aile hayatı etkilenmekte(Yıldırım, 2021), fiziksel ve psikolojik etkileri hakkında toplumsal endişe barındırmaktadır(Almourad vd., 2020).

Bağımlılığın ortaya çıkmasında başlıca neden mobil cihaz, sosyal medya, dijital oyunların kullanımında dengeyi sağlayamamak ya da ölçüyü kaçırmaktır(Kesici - Tunç,

2018). Böylece birey gündelik hayatındaki görev ve sorumluluklarını ihmal etmekte, aile bireyleri ve çevresiyle iletişimini aksatmasına, bireyin kendisini sosyal hayattan izole etmesine sebep olmaktadır(Arslan, 2020). Dijital bağımlılık bireysel, toplumsal, sosyal, eğitsel ve mesleki alanlarda önemli ve ciddi bozulmalara neden olmakta(Rosendo-Rios vd., 2022), iş ve günlük hayatlarında birçok ânı erteleyerek hayatın güzelliklerini kaçırmaktadırlar(Horzum vd., 2008).

Sekiz milyarı aşan dünya nüfusu içerisinde altı milyon internet kullanıcısı(<https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/>), yedi milyon akıllı telefon kullanıcısı(<https://explodingtopics.com/blog/smartphone-stats>), beş milyon sosyal medya kullanıcısı bulunmaktadır(<https://datareportal.com/global-digital-overview>). Bu sayı her yıl ortalama yüzde beş artmakta, genç nüfustaki akıllı telefon kullanımı ise yüzde doksani aşmaktadır(<https://www.worldometers.info/>). Ülkemizde ise internete erişim imkanı olan hane oranı 2012 yılında yüzde kırk yedi iken 2023 yılında yüzde doksan beş olmuştur. Bunların yüzde seksen beşi sosyal medya kullanmaktadır. Bunun yanında eğitim amaçlı bilişim teknolojilerini kullananların oranı ise yüzde on sekiz olmuştur(<https://www.tuik.gov.tr/>). Bu oranların artmasında Covid salgının etkisi de fazlasıyla hissedilmiştir(Öztürk, 2021).

Başlangıçta günümüze göre ilkel sayılabilecek elektronik cihazlarla hayatımıza giren dijitalleşme süreci, internet ve cep telefonunun yaygınlaşmasıyla daha da yoğunlaşmakta; sosyal medya platformları, bireylerin tüm gününü ve anını kapsayan bir etkileşim alanı haline gelmekte, her gün bir yenisi eklenen yazılımlar ve yapay zekâ uygulamaları, dijitalleşmeyi vazgeçilemez bir olgu durumuna getirmektedir. Bu bağlamda, dijitalleşmenin etkisi altında kalan gençlerin, bu alanın olumsuz etkilerinden uzaklaştırılması ve gelişim çağındaki bireylerin dijital dünyanın zararlarından korunması, tüm kurumların öncelikleri arasında yer almalıdır. Fiziksel aktivitelerin dijital bağımlılığı azalttığı düşünüldüğünde değer odaklı kamp faaliyetleri bunda aracı rol üstlenebilebilmektedir.

Değer odaklı kamp faaliyetlerini ve dijital bağımlılığı konu edinen birçok araştırma olduğu gibi bu iki olguya kısmen temas eden sınırlı çalışmalar da bulunmaktadır. Dillon ve diğerlerinin (2016) "The value of outdoor learning: evidence from research in the UK and elsewhere" adlı çalışması, Saraç'ın (2017) "Türkiye'de okul dışı öğrenme ortamlarına ilişkin yapılan araştırmalar: İçerik analizi çalışması" başlıklı çalışması, Hazar ve diğerlerinin (2017) "Ortaokul öğrencilerinin dijital oyun bağımlılığı ve fiziksel aktivite düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi" başlıklı çalışması, Orhan ve diğerlerinin (2018) "Çocuklarda fiziksel aktivite seviyesi dijital oyun bağımlılığı ve dikkat düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi" adlı çalışması, Eryılmaz ve Bal'ın (2019) "Teknoloji bağımlılığı ile rekreasyonel eğilimler arasındaki ilişki: Üniversite öğrencileri üzerinde bir inceleme" başlıklı çalışması, Güler'in (2021) Lise Öğrencilerinin Dijital Oyun Oynama Motivasyonları ile Fiziksel Aktiviteye Katılım Motivasyonlarının İncelenmesi adlı çalışması, Altuntaş'ın (2023) "Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmalarında Din Eğitimi Mekânı Olarak Kamp Merkezinin Yeri ve Önemi" adlı çalışması yapılan araştırmalara örnek olarak gösterilebilir. Ancak kamp faaliyetleriyle dijital bağımlılık arasında belirlenecek muhtemel ilişkiyi ortaya koyarak anlamlı sonuçlara ulaşabilen çalışmaya rastlanmamıştır. Araştırmamızın amacı değer odaklı ve manevi eksenli kamp faaliyetlerinin gençlerdeki dijital bağımlılığı önlemede rolünün bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Bu çerçevede araştırmamızın temel problemini "Değer odaklı gençlik

kamplarının ortaöğretim öğrencilerinin dijital bağımlılığını önlemede rolü bulunmakta mıdır?" şeklinde belirlemek mümkündür."

### 1. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada betimsel ve ilişkisel model kullanılmıştır. Bu modelde, bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan tarama (survey) araştırması yapılmaktadır (Büyüköztürk vd., 2017). Geçmişte ya da günümüzde var olan bir durumu betimlemeyi amaçlayan tarama araştırması, araştırmacının herhangi bir şekilde birey ya da nesnelerin ait olduğu koşulları değiştirmedeği ve etkilemediği bir araştırma modelidir (Karasar, 2008). Araştırmanın evrenini 50 kamp merkezinde faaliyetlere katılan 135.000 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise uygulamanın yapıldığı 4 ilde (Manisa Şehzadeler, Hatay Arsuz Uluçınar, Rize Fındıklı, Aydın Efeler Gençlik Kamplarında etkinliklere katılan 345 öğrenci oluşturmaktadır.

Araştırmada kullanılan anket formlarının hazırlanması sürecinde öncelikle literatür taraması yapılmış ve veri toplanacak alanla ilgili sorular oluşturulmuştur. Oluşturulan sorularla ilgili uzman kişiler ile görüşülmüş, düzeltmeler neticesinde soruların anlaşılma durumu vb. hususlar pilot uygulama olarak sınırlı sayıda paydaşa uygulanarak anketin son şekli verilmiştir. Böylece araştırmacı tarafından hazırlanan anket formları örnekleme oluşturan öğrencilere uygulanmıştır.

Araştırmada anket uygulaması sonucunda elde edilen veriler, tanımlayıcı istatistikler olarak frekans ve yüzde dağılımları şeklinde raporlanmıştır. Anket sonuçlarının analizi, SPSS 22 yazılımı kullanılarak yüzde ve frekans yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. Uygulamada kullanılan 22 maddelik "Bilgi Formu" ve 23 maddelik "Dijital Bağımlılık Ölçeği" ne ait soruların güvenilirliğini belirlemek amacıyla Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Bu katsayı, .60 ile .80 arasında olduğunda ölçeğin "oldukça güvenilir", .80 ile 1 arasında olduğunda ise "yüksek derecede güvenilir" olduğunu göstermektedir. (Akgül - Çevik, 2003) Bu analiz neticesinde çalışmanın Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı "Bilgi Formu" 0,96, "Dijital Bağımlılık Ölçeği" 0,93 olarak bulunmuş "Bilgi Formu" nun ve "Dijital Bağımlılık Ölçeği" nin oldukça güvenilir olduğu görülmüştür. Bu analizden elde edilen veriler, araştırma bulgularının yorumlanmasında kullanılmıştır.

Araştırmada, daha az insan gücü ve mali kaynak kullanımı gerektirmesi ve verilerin kısa sürede toplanmasına imkân tanınması (Büyüköztürk vd., 2017) gibi avantajları dolayısıyla basit rastgele seçkisiz örnekleme (simple random sampling) yöntemi tercih edilmiştir. Ayrıca, benzer koşullarda yapılacak tam sayımla elde edilecek verilerin doğruluk derecesinin, örnekleme hatasından dolayı örneklemlerden elde edilen verilere kıyasla daha yüksek olacağı göz önünde bulundurulmuştur.

**Tablo 1. Katılımcıların Kişisel Bilgilerine İlişkin Dağılım**

Değişkenler	Gruplar	Örneklem (n)	Yüzde (%)
Kamp Merkezleri	Manisa Şehzadeler Gençlik Kampı	75	20,0
	Hatay Arsuz Uluçınar Gençlik Kampı	90	24,0
	Rize Fındıklı Gençlik Kampı	71	18,9
	Aydın Efeler Gençlik Kampı	109	29,1

<b>Cinsiyet</b>	Erkek	184	53,3
	Kız	161	46,7
<b>Sınıf Düzeyi</b>	Lise 1	74	21,4
	Lise 2	126	36,5
	Lise 3	102	29,6
	Lise 4	43	12,5
<b>Okul Türü</b>	Anadolu Lisesi	99	28,7
	Fen Lisesi	9	2,6
	İmam Hatip Lisesi	191	55,4
	Sosyal Bilimler Lisesi	7	2,0
	Meslek Lisesi	39	11,3
<b>Kardeş Sayısı</b>	Bir	29	8,4
	İki	32	9,3
	Üç	26	7,5
	Dört	4	1,2
	Beş	20	5,8
	Altı ve fazlası	41	11,9
<b>Ailenin Ekonomik Düzeyi</b>	Yoksul	1	,3
	Orta Altı	24	7,0
	Orta	241	69,9
	Orta Üstü	73	21,2
	Zengin	6	1,7
<b>Aile Durumu</b>	Anne-Baba Sağ/Birlikte	315	91,3
	Baba Vefat Etti	13	3,8
	Anne-Baba Ayrı	17	4,9
<b>Anne- Baba Tutumu</b>	Koruyucu	199	57,7
	Otoriter	69	20,0
	Demokratik	60	17,4
	İlgisiz	17	4,9
<b>Baba Mesleği</b>	Esnaf	51	14,8
	Memur	102	29,6
	İşçi	59	17,1
	Serbest Meslek	103	29,9
	Emekli	30	8,7
<b>Anne Mesleği</b>	Ev Hanımı	240	69,6
	Memur	60	17,4
	İşçi	29	8,4
	Serbest Meslek	16	4,6
<b>Anne Eğitim Durumu</b>	İlkokul	119	34,5
	Ortaokul	84	24,3
	Lise	86	24,9
	Üniversite	56	16,2

<b>Baba Eğitim Durumu</b>	İlkokul	68	19,7
	Ortaokul	75	21,7
	Lise	109	31,6
	Üniversite	93	27,0
<b>Toplam</b>		<b>345</b>	<b>100</b>

### 1.1.Uygulama

Anketler öğrencilere dağıtıldıktan sonra, katılımcılara araştırmanın amacı hakkında detaylı bilgilendirme yapılmış ve gerektiğinde ek açıklamalar sunulmuştur. Katılımcılara, yanıtlarının yalnızca akademik araştırma amacıyla kullanılacağı ve gizlilik ilkesine uygun şekilde işleneceği bildirilmiştir. Çalışma, gönüllü katılım esasına göre gerçekleştirilmiştir. Anketlerin ve kişisel bilgi formlarının uygulanması için Samsun Üniversitesi Etik Kurulundan 08.02.2024 tarihli ve 2024/8 sayılı etik kurulu izni alınmıştır. Anketin tamamlanma süresi yaklaşık 15 dakika sürmüştür.

### 1.2. Veri Toplama Araçları

#### 1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu, değer odaklı kamp faaliyetine katılan öğrencilerin dijital bağımlılık düzeyi arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik bağımsız değişkenler göz önünde bulundurularak soru formatında oluşturulmuştur. Formun geliştirilmesi sürecinde, konuya ilişkin literatür ve mevcut araştırmalar titizlikle incelenmiş, formun nihaî hâline getirilmesinden önce alanında uzman kişilerin görüşlerine başvurulmuştur.

#### 1.3.2. Dijital Bağımlılık Ölçeği

Araştırmada katılımcıların dijital bağımlılık düzeylerinin belirlenmesi için Kesici-Tunç (2018) tarafından geliştirilen "Dijital Bağımlılık Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçeğin temel bileşenler faktör analizi sonucu (döndürülmemiş) madde 1. Faktör yükleri 0,56 ile 0,77 arasında değer almıştır. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans %62 olarak bulunmuştur. Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı 0,87 bulunmuştur. Bu çalışmada ise ölçeğin tümü için Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,93 olarak bulunmuştur. Ölçeğin puanlanma sürecinde, ölçekten elde edilen tüm puanlar toplanmakta ve bu toplam puan madde sayısına bölünmektedir. Elde edilen yüksek puanlar, katılımcının dijital bağımlılık seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir.

### 1.4. Verilerinin Analizi

Araştırmanın nicel verileri, SPSS 22.0 (Statistical Package for the Social Sciences) istatistik programı kullanılarak analiz edilmiştir. Veri toplama araçlarından elde edilen verilerin çarpıklık ve basıklık katsayılarının +1 ile -1 aralığında olduğu, Kolmogorov-Smirnov testi anlamlılık seviyesinin ise 0,012 olduğu ( $p > 0,05$ ) tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre, verilerin normal dağılım gösterdiği ve varyansların eşit olduğu belirlenmiştir. Dolayısıyla, analizlerde parametrik testlerin kullanılması uygun görülmüştür. Verilerin analizinde t-testi ve ANOVA gibi parametrik testler uygulanmıştır.

## 2. Bulgular

Bu bölümde, araştırmada ele alınan problemlere ilişkin bulguların istatistiksel analizleri ve değerlendirmeleri sunulmuştur. Bu doğrultuda, öğrencilerin dijital bağımlılık düzeylerine ilişkin bulgular detaylandırılmaktadır.

### 2.1.Sınıf Düzeyine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 2. Sınıf Düzeyine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Sınıf	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4
1	Lise 1	74	2,7404	,74444	.	-	-	-
2	Lise 2	126	2,8388	,67624	-	.	-	*
3	Lise 3	102	2,8292	,76135	-	-	.	*
4	Lise 4	43	2,4492	1,05977	-	*	*	.
Toplam		345	,77904	,04194				
<b>Sd= 3/341 F=3,040 p=.000 p&lt;0,05 Önemli</b>								

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin sınıf seviyesine göre dijital bağımlılık puan ortalamaları  $\bar{X}=2,44$  ile  $\bar{X}=2,83$  arasında değişmektedir.

Sınıf seviyesine göre kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve "Lise 4." sınıf öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamasının "Lise 2." ve "Lise 3." sınıf öğrencilerinin ortalamasından düşük olduğu görülmüştür.

### 2.2.Okul Türüne Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 3. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Lise Türü	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4	5
1	Anadolu Lisesi	99	2,6093	,88163	.	-	*	-	*
2	Fen Lisesi	9	2,8363	,27530	-	.	-	-	-
3	İmam Hatip Lisesi	191	2,8132	,72557	*	-	.	-	-
4	Sosyal Bilimler Lisesi	7	2,5263	,68354	-	-	-	.	-
5	Meslek Lisesi	39	2,9622	,80065	*	-	-	-	.
Toplam		345	2,7663	,77904					
<b>Sd= 4/340 F=2,907 p=.003 p&lt;0,05 Önemli</b>									

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin okul türüne göre dijital bağımlılık puan ortalamaları  $\bar{X}=2,52$  ile  $\bar{X}=2,96$  arasında değişmektedir.

Okul türüne göre kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve Anadolu lisesi öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamasının İmam

Hatip Lisesi ve Meslek Lisesi öğrencilerinin ortalamasına göre düşük olduğu görülmüştür.

### 2.3.Baba Mesleğine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 4. Baba Mesleğine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Bölge	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4	5
1	Esnaf	51	2,9432	,72439	.	-	-	-	*
2	Memur	102	2,7544	,71770	-	.	-	-	*
3	İşçi	59	2,7814	,91243	-	-	.	-	*
4	Serbest Meslek	103	2,7798	,73303	-	-	-	.	*
5	Emekli	30	2,4298	,87842	*	*	*	*	.
Toplam		345	2,7663	,77904					
<b>Sd= 3/341 F=,871 p=,004 p&lt;0,05 Önemli</b>									

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin baba mesleğine göre dijital bağımlılık puan ortalamaları  $\bar{X}=2,42$  ile  $\bar{X}=2,94$  arasında değişmektedir.

Baba mesleğine göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve babası “Emekli” olanların dijital bağımlılık puan ortalamasının babası “Esnaf”, “Memur”, “İşçi”, “Serbest Meslek” olanların ortalamasına göre düşük olduğu görülmüştür.

### 2.4. Katılımcıların Kamp Faaliyetleriyle İlgili Görüşlerine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 5. Katılımcıların Kamp faaliyetleriyle İlgili Görüşlerine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Faydalılık Durumu	N	$\bar{X}$	S	sd	t	p
Faydalı Buluyorum	327	2,7161	,73422	,000	5,299	<b>p=,000 p&lt;0,05 Önemli</b>
Faydasız Buluyorum	18	3,6784	1,00688			

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin kamp faaliyetini faydalı bulma durumuna göre dijital bağımlılık puan ortalaması  $\bar{X}=2,71$  ile  $\bar{X}=3,67$  arasında değişmektedir.

Buna göre kamp faaliyetini faydalı bulma durumuna göre dijital bağımlılık puan ortalamaları üzerine yapılan t-testi, ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğunu ( $p<0.05$ ) göstermiştir. Yapılan t-testi sonucunda kamp faaliyetini “Faydalı buluyorum” diyen öğrencilerin dijital bağımlılık puan ortalamalarının ( $\bar{X}=2,71$ ), “Faydasız buluyorum” diyen öğrencilerin puan ortalamalarına ( $\bar{X}=3,67$ ) göre daha düşük olduğu görülmüştür.

**2.5.Katılımcıların Kamp Faaliyetlerini Daha Fazla Yapılmasını İsteme Durumuna Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri**  
**Tablo 6. Katılımcıların Kamp Faaliyetlerini Daha Fazla Yapılmasını İsteme Durumuna Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Derece	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4
1	Hiç	6	3,3947	1,30150	.	-	-	*
2	Az	12	3,1272	,97861	-	.	-	-
3	Orta	83	2,9264	,59868	-	-	.	*
4	Çok	244	2,6786	,79204	*	-	*	.
Toplam		345	2,7663	,77904				
<b>Sd= 3/341 F=4,492 p=0,04 p&lt;0,05 Önemli</b>								

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin kamp faaliyetlerini daha fazla yapılmasını isteme durumuna göre dijital bağımlılık puan ortalamaları  $\bar{X}=2,67$  ile  $\bar{X}=3,39$  arasında değişmektedir.

Kamp faaliyetlerinin daha fazla yapılmasını isteme durumuna göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve kamp faaliyetlerini daha fazla yapılmasını isteme durumu “Çok” olanların dijital bağımlılık puan ortalaması “Hiç”, “Az”, “Orta” olanların ortalamasına göre düşük bulunmuştur.

Diğer taraftan kamp merkezine, katılım iline, cinsiyete, kardeş sayısına, ailenin ekonomik durumuna, anne baba medeni durumuna, anne baba sağ/vefat durumuna, anne baba eğitim durumuna, anne baba dindarlık durumuna, anne mesleğine göre kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p>0.05$ ) düzeyinde önemsiz görülmüştür.

**2.6.Katılımcıların Ekranda Geçirdikleri Süreye Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri**

**Tablo 7. Katılımcıların Ekranda Geçirdikleri Süreye Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Süre	N	$\bar{X}$	S	1	2	3
1	1-3	147	1,4920	,62125	.	*	*
2	4-5	175	2,6815	,64747	*	.	*
3	6+	23	3,0666	,71900	*	*	.
Toplam		345	2,7663	,77904			
<b>Sd= 3/342 F=56,608 p=,000 p&lt;0,05 Önemli</b>							

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin ekranda geçirdikleri süreye göre dijital bağımlılık düzeyleri puan ortalamaları  $\bar{X}=1,49$  ile  $\bar{X}=3,06$  arasında değişmektedir.



Ekranda geçirilen süreye göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve günlük ekran süresi “6 ve üzeri” olanların dijital bağımlılık puan ortalaması “1-3 saat” ve “4-5” olanların ortalamasına göre yüksek bulunmuştur.

### 2.7.Katılımcıların Hayatlarında En Güzel Vakti Nasıl/Kiminle Geçirdiklerine Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 8. Katılımcıların hayatlarında en güzel vakti nasıl/kiminle geçirdiklerine göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	En Güzel Vakti Nasıl/Kiminle Geçirdiği	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4	5
1	Ailem	80	2,0243	,62656	.	*	*	*	*
2	Arkadaşlarım	84	2,4480	,46965	*	.	*	*	*
3	Sanal Alem	109	3,4838	,53027	*	*	.	*	*
4	Yalnız	37	3,0555	,39832	*	*	*	.	*
5	Gezerek	35	2,6857	,57859	*	*	*	*	.
Toplam		2,7663	,77904	,04194					
<b>Sd= 4/340 F=98,355 p=,000 p&lt;0,05 Önemli</b>									

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin hayatlarında en güzel vakti geçirdikleri yere göre dijital bağımlılık puan ortalamaları  $\bar{X}=2,02$  ile  $\bar{X}=3,48$  arasında değişmektedir.

Hayatlarında en güzel vakti geçirdikleri yere göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve hayatlarında en güzel vakti geçirdiği yeri “Sanal alem” olanların dijital bağımlılık puan ortalaması, “Ailesi”, “Arkadaşları”, “Yalnız” ve “Gezerek” olanların ortalamasına göre yüksek bulunmuştur.

### 2.8.Katılımcıların Samimi Arkadaş Sayısına Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 9. Katılımcıların Samimi Arkadaş Sayısına Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Samimi Arkadaş Sayısı	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4
1	1-4	145	3,4258	,54830	.	*	*	*
2	5-9	92	2,6076	,39203	*	.	*	*
3	10-19	72	2,2749	,28572	*	*	.	*
4	20 ve üzeri	36	1,4985	,38067	*	*	*	.
Toplam		345	2,7663	,77904				

Sıra	Samimi Arkadaş Sayısı	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4
1	1-4	145	3,4258	,54830	.	*	*	*
<b>Sd= 4/340 F=98,355 p=,000 p&lt;0,05 Önemli</b>								

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin samimi arkadaş sayısına göre dijital bağımlılık puan ortalamaları  $\bar{X}=1,49$  ile  $\bar{X}=3,42$  arasında değişmektedir.

Samimi arkadaş sayısına göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve arkadaş sayısı “1-4” olanların dijital bağımlılık puan ortalaması “5-9”, “10-19” ve “20 ve üzeri” olanlara göre yüksek bulunmuştur.

### 2.9.Katılımcıların Kamp Faaliyetlerinin Arkadaşlık Bağlarını Güçlendirdiğine İnanç Durumuna Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 10. Katılımcıların Kamp Faaliyetlerinin Arkadaşlık Bağlarını Güçlendirdiğine İnanç Durumuna Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Derece	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4
1	Hiç	7	3,4286	1,22132	.	-	-	*
2	Az	27	2,8558	,93885	-	.	-	-
3	Orta	136	2,9269	,70126	-	-	.	*
4	Çok	175	2,6012	,75413	*	-	*	.
Toplam		345	2,7663	,77904				
<b>Sd= 3/341 F=6,664 p=,000 p&lt;0,05 Önemli</b>								

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin kamp faaliyetlerinin arkadaşlık bağlarını güçlendirdiğine inanç durumuna göre dijital bağımlılık düzeyleri puan ortalamaları  $\bar{X}=2,60$  ile  $\bar{X}=3,42$  arasında değişmektedir.

Kamp faaliyetlerinin arkadaşlık bağlarını güçlendirdiğine inanç durumuna göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve kamp faaliyetlerinin arkadaşlık bağlarını güçlendirdiğine inanç durumu “Çok” olanların dijital bağımlılık puan ortalaması “Hiç” ve “Orta” olanların ortalamasına göre düşük bulunmuştur.

## 2.10.Katılımcıların Kampta Öğrendikleri Değerleri Hayatına Yansıtma Durumuna Göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Düzeyleri

**Tablo 11. Katılımcıların kampta öğrendikleri değerleri hayatına yansıtma durumuna göre Öğrencilerin Dijital Bağımlılık Puanlarının İstatistiksel Analizi**

Sıra	Derece	N	$\bar{X}$	S	1	2	3	4
1	Hiç	24	3,6798	1,13700	.	*	*	*
2	Az	47	2,8186	,73009	*	.	-	*
3	Orta	171	2,7612	,68224	*	-	.	*
4	Çok	103	2,5381	,69921	*	*	*	.
Toplam		345	2,7663	,77904				
<b>Sd= 3/341 F=15,834 p=,000 p&lt;0,05 Önemli</b>								

Tabloya göre, kamp faaliyetlerine katılan lise öğrencilerinin kampta öğrendikleri değerleri hayatına yansıtma durumuna göre dijital bağımlılık düzeyleri puan ortalamaları  $\bar{X}=2,53$  ile  $\bar{X}=3,67$  arasında değişmektedir.

Kampta öğrendikleri değerleri hayatına yansıtma durumuna göre kamp faaliyetine katılan lise öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamaları arasındaki fark; varyans analizi sonucu ( $p<0.05$ ) düzeyinde anlamlı görülmüştür. Farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu görmek amacıyla da LSD testi yapılmış ve kampta öğrendikleri değerleri hayatına yansıtma durumu “Çok” olanların dijital bağımlılık puan ortalaması “Hiç”, “Az”, “Orta” olanların ortalamasına göre düşük bulunmuştur.

Bu sonuçların haricinde kamp merkezi, cinsiyet, kardeş sayısı, ailenin ekonomik durumu, anne baba tutumu, anne mesleği, anne baba mesleğine göre katılımcıların dijital bağımlılık puanlarında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmüştür.

### TARTIŞMA ve SONUÇ

Sınıf dışı eğitim kapsamında açık alan etkinlikleri bireyin sosyalleşmesi yanında onların birçok yönden gelişmesini sağlamaktadır. Bu etkinliklerin en önemlilerinden biri kamp faaliyetleridir. Son yıllarda Gençlik ve Spor Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ortaklaşa yürüttüğü değer odaklı kamp faaliyetleri öğrencilerin millî, manevî, ahlakî, kültürel değerleri kazanmasında önemli işlev görmektedir. Bunun yanında gençlik dönemlerinde dijital aletlerin kullanımının yüksek olduğu(Kwon vd., 2013), daha önceki çalışmalara göre artış görüldüğü(Keskin vd., 2018), bu çağların neredeyse yarısından fazlasının akıllı telefon kullandığı(Mert - Özdemir, 2018) belirlenmiştir. Araştırmamızda ele aldığımız değer odaklı kamp faaliyetlerinin dijital bağımlılığı azaltmadaki rolüne dair çalışma bulgularımıza ait yorumlar şu şekildedir:

Katılımcıların sınıf düzeyi ile dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında “Lise 4.” sınıf öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamasının “Lise 2.” ve “Lise 3.” sınıf öğrencilerinin ortalamasından düşük olduğu görülmüştür.

Koyuncu vd. (2023) ve Altınok (2021)'un çalışmaları bulgularımızla benzerlik göstermektedir. Koyuncu vd. (2023) 12.sınıf seviyesinde diğer sınıf düzeylerine göre dijital bağımlılık düzeyinin normal düzeyde olduğunu, Altınok (2021) ise 12. sınıfın dijital bağımlılık düzeyinin 9. ve 10.sınıf öğrencilerine göre anlamlı derecede düşük olduğunu belirlemiştir.

Diğer taraftan Arslan (2020), üniversite düzeyinde 1. sınıf öğrencilerinin dijital bağımlılık puanını 4.sınıfa göre yüksek bulmuştur. Ayrıca Bardakçı - Arslan (2021) 1. sınıftaki öğrencilerin 4. sınıftakilere göre dijital bağımlılığın hayatın akışını engellediğini düşünmektedir. Ünal - Korkmaz (2023) da sınıf düzeylerinde dijital bağımlılıkta farklılık görmüş, 10. sınıf düzeyini diğer sınıflara göre yüksek bulunmuştur. Çelik - Çelik (2023); Küçük - Çakır (2020) sınıf düzeyi arttıkça bağımlılığın da arttığını bulgulamıştır. Arslan (2015) lise öğrencilerinin dijital bağımlılık düzeylerinin üniversite öğrencilerinden fazla olduğunu ifade etmektedir.

Diğer taraftan Uzunlar (2022); Kana vd. dijital bağımlılık düzeyi olarak sınıf seviyesinde farklılık görmemiştir.

Araştırmamızdaki 12. sınıf düzeyinde dijital bağımlılığın düşük olma nedenini Yükseköğretim Kurumları Sınavına(YKS) hazırlanan öğrencilerin dijital cihazlardan ve sosyal medyadan uzaklaşmasının olabileceği düşünülebilir. Bu dönemde kariyer planlaması yapan öğrenci kendi iradesiyle elektronik cihazlara karşı mesafeli durabildiği gibi aile ve öğretmenlerin baskı ve yönlendirmeleriyle de uzaklaşabilmektedirler. Bu durumda öğrencilerin zaman yönetimi ve sorumluluk duygusuyla birlikte psikolojik olgunluk olarak aşama katettikleri varsayılarak bu nedenlerin etkili olabileceği belirtilebilir.

Katılımcıların okul türü ile dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında Anadolu lisesi öğrencilerinin dijital bağımlılık puan ortalamasının imam hatip lisesi ve meslek lisesi öğrencilerinin ortalamasına göre düşük olduğu görülmüştür.

Benzer şekilde Çelik - Çelik (2023), mesleki teknik liselerdeki öğrencilerin dijital bağımlılık puanını diğer okul türlerine devam edenlerden yüksek bulmuştur. Yine Arslan (2020), en yüksek dijital bağımlılık puanını olan öğrencilerin meslek lisesinde, en düşük puanı olan öğrencilerin imam hatip lisesinde olduğunu tespit etmiştir. Eryılmaz - Çukurluöz (2018) ise imam hatip liselerindeki öğrencilerin dijital bağımlılık puanını düşük bulmuştur. Altınok (2021) ve Derin (2013) okul türüne göre bir farklılık bulamamıştır.

Yüksek akademik başarıya sahip öğrencilerin dijital bağımlılıkla mücadelede daha başarılı olduklarını gösteren çalışmalar vardır(Tekin, 2020). Okul türüne göre farklılığın nedenlerinin daha çok akademik baskı ve öğrenciden beklentiler ekseninde toplandığı söylenebilir. Mesleki teknik liselerde pratik ve uygulamalı dersler ağırlıkta olduğundan dolayı öğrenciden akademik düzeyde oluşan beklenti yanında ders dışı faaliyetlerin ve müfredatın yoğunluğu daha az olmaktadır. YKS gibi üst öğrenime yönlendiren sınavlarda daha düşük net ve puanlarla yerleşme imkânına sahip olduklarından bu sınavlara hazırlık

konusunda meslek lisesi öğrencileri daha az gayret göstermektedirler. Bazı meslek lisesi programlarında teknolojiye dayalı programlar bulunmakta burada öğrenim gören öğrenciler daha fazla elektronik cihazlarla vakit geçirmektedirler. Bunların yanında sosyal çevre ve aile yapısı, dijital bağımlılığı etkileyen önemli faktörlerdir. Özel okullarda ve akademik kaygı düzeyinin yüksek olduğu okullarda, bu durum öğrencilerin dijital cihazlarla geçirdiği zamanı etkileyebilir. Bu faktörlerden dolayı okul türüne göre dijital bağımlılık puanlarının farklılaştığı söylenebilir.

Katılımcıların baba mesleği ile dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında babası emekli olanların dijital bağımlılık düzeyleri anlamlı şekilde diğerlerine göre düşük bulunmuştur. Benzer şekilde Küçük - Çakır (2020) çalışmasında babası esnaf olanların dijital bağımlılık puan ortalamasını yüksek bulmuşlardır.

Bu sonuçlar ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ve eğitim seviyesiyle de ilgili olabilir. Esasında meslek, kişinin ekonomik düzeyi ve eğitim seviyesiyle bütünleşmiş bir kazanımdır. Bu açıdan bakıldığında Çakır Balta - Horzum (2008); Ekinci vd. (2017); Göldağ (2018); Çavuş vd.(2016) çalışmalarında ailenin sosyo-ekonomik düzeyi arttıkça öğrencilerin dijital oyun bağımlılık düzeylerinin arttığı sonucuna ulaşmıştır.

Bunun yanında anne-babası çalışan, yüksek eğitim düzeyine sahip ailelerin çocuklarının oyun bağımlılık düzeylerinin yüksek olduğu da görülmüştür(Kınay, 2019). Anne-babanın dışarıda fazla zaman harcamaları, teknolojik araçlara erişimin kolay olması, evde kendi başına kalmaları bunların sebebi olabilir.

Babası emekli olanların dijital bağımlılık düzeylerinin düşük çıkmasının muhtemel sebepleri şu şekilde sıralanabilir. Emekli ebeveynin evde daha çok vakit geçirmesi nedeniyle daha sıkı denetim sağlaması, dijital cihazları kullanma konusunda daha fazla rehberlik sağlaması, aileye daha fazla vakit ayırması, ebeveynin dijital cihazları daha az ve kontrollü kullanması ve geleneksel yapıyı muhafaza etmesinden dolayı evin gündeminde yoğun yer almaması, yaşam temposunun yavaş ve stabil olması gibi nedenlere bağlanabilir.

Katılımcıların kamp faaliyetini faydalı bulma durumu ile dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında faydalı bulan katılımcıların dijital bağımlılık düzeyinin anlamlı şekilde düşük olduğu tespit edilmiştir.

Benzer şekilde Çelik - Çelik (2023), boş zamanları değerlendirme şekli, okul dışında düzenli aktivite yapma durumu, sosyal aktivite-hobi, spor veya müzik ile ilgilenme durumu, geleneksel çocuk oyunlarının dijital bağımlı olma durumunu öğrenci lehine etkilediğini belirtmiştir. Güler (2021), öğrencilerin dijital oyun motivasyonları ile fiziksel aktiviteye katılım motivasyonları arasında negatif ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır. Gülbetekin vd. (2021), bir spor dalıyla uğraşan öğrencilerin lehine ve bilişsel davranışçı fiziksel aktivite düzeyleri arttıkça dijital oyun bağımlılığı düzeylerinin azalmakta olduğunu belirlemiştir.

Kamp faaliyetinin faydalı olduğunu düşünen katılımcıların dijital bağımlılık düzeyinin düşük çıkmasının muhtemel nedenleri şu şekilde sıralanabilir.

Kamp boyunca öğrencilerle icra edilen maneviyat istasyonları, ahlakî, manevî, kültürel değerleri ihtiva eden eğitim faaliyetleri, doğayla içiçe olarak gerçek dünya deneyimine sahip olma, fiziksel aktivitelerle sosyal etkileşim sağlama, stresin azalması, zihin dinginliği, içgörünün güçlenmesi, grup faaliyetleriyle kontrol mekanizmasının sağlanması bulgularımızda öne çıkan bu anlamlı verinin nedenleri arasında sayılabilir.

Katılımcıların kamp faaliyetlerinin daha fazla yapılmasını isteme durumuna göre dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında çok istekli olanların arkadaşlık bağlarını güçlendirdiğine inanç seviyesi “çok” olanların dijital bağımlılık puanıyla “hiç” ve “orta” olanlar arasında negatif yönlü anlamlı ilişkinin mevcut olduğu görülmüştür.

Bu sonucu benzer çalışmalarda görmek mümkündür. (Eryılmaz - Bal, 2019) açık alan aktivitelerle katılımında yer alan kamp aktiviteleri ile dijital bağımlılık arasında korelasyon tespit etmiştir. Hazar vd. (2017); Orhan vd. (2018), düzenli spor yapanların dijital oyun bağımlılık puanını daha düşük bulmuştur. Bayir - Eskiler (2023) çalışmasında öğrencilerin fiziksel aktivitelerin dijital oyun bağımlılıklarını azaltmada ve/veya bağımlılıkla başa çıkabilmelerinde etkili olduğunu belirlemiştir. Satılmış vd. (2023); Alshehri - Mohamed (2019) bireylerin serbest zamandan elde ettikleri doyum düzeyi arttıkça dijital oyun bağımlılık seviyesinin düşüş gösterdiğini belirlemiştir. Eryılmaz - Bal (2019); Bülbül vd. (2018) alternatif ve birden fazla aktivite uğraşısının süreklilik arz ettiğinde teknoloji bağımlılığına karşı daha başarılı sonuçlar elde edildiğini bulgulamışlardır. Wang (2019) gençlerin sanal bir tercihe yönelmemesi için gerçek rekreasyon aktiviteleri ile yeterli doyuma ulaşmasının desteklenmesi aksi hâlde serbest zamanını etkin bir şekilde yönetemeyen bireylerin bağımlılık ile karşı karşıya kalacağını belirtmiştir.

Elde edilen bu sonuç daha fazla sosyal beceriye sahip ve aktif yaşam tarzı sürdüren öğrencilerin, dijital bağımlılık ile ters orantılı olarak daha düşük bağımlılık düzeylerine sahip olduğunu göstermektedir. Dijital dünyada (oyunlar, sosyal medya, eğlence platformları) zaman geçirmek, öğrenciler için bir kaçış ya da eğlence aracı olabilir. Öğrencilerin boş zaman aktivitelerini gerçek dünya ile temas hâlinde geçirmeleri, sanal dünyaya daha az alan bırakmaktadır. Bu vesile ile aktarılan değerler kişide farkındalığı arttırmakta, ruh hâlini iyileştirmekte, bireylerin daha bilinçli hareket etmesini sağlamaktadır. Bu etkenler öğrencilerde dijital bağımlılığın azalmasında başlıca sebepler olarak nitelendirilebilir.

Katılımcıların ekran süresi ile dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında ekran süresiyle dijital bağımlılık puanları arasında anlamlı ilişki ve paralel bir artış olduğu görülmüştür.

Araştırma bulgularımızı destekler nitelikte Çakır Balta - Horzum (2008); Arslan vd. (2015); Çeliker - Aşiroğlu (2020); Balcı - Gülnar (2009) dijital cihazları kullanım süresiyle dijital bağımlılık puan ortalamalarının artış gösterdiğini belirlemişlerdir. Gökçearslan -

Durakoğlu (2014) günde üç saatten fazla sosyal ağı kullanan öğrencilerin istatistiksel olarak üç saatten az kullanan gruplara oranla anlamlı düzeyde daha yüksek internet bağımlılığı puanlarına sahip olduklarını tespit etmiştir.

Bu bulgu esasında dijital cihazları kullanma sürelerinin kontrol edilememesi ve oluşan ihtiyaç dolayısıyla aşırı kullanım arasındaki bağlantıyı belirlemektedir. Dijital cihazlar, sosyal medya, video oyunları ve eğlence uygulamaları beyni uyararak mutluluk hormonu olarak bilinen dopamin salınımı gerçekleşir. Böylece birey daha fazla dijital cihazlara maruz kalır(Yengin, 2019). Sosyal medya üzerinde etkileşim ve güncellemeleri kaçırma korkusu olarak bilinen FoMO (Fear of Missing Out) kişinin ekran başında daha fazla vakit geçirmesini tetikleyebilir(Tanhan vd., 2022). Alışkanlık dolayısıyla bireyin diğer aktivitelerden uzaklaşarak günlük ekran süresi davranış hâline dönüşebilir. Özellikle sosyal medya platformları sonsuz kaydırma (infinite scroll) ve otomatik oynatma özellikleriyle bireyi sürekli meşgul edecek ve zaman mefhumunu ortadan kaldıracak şekilde tasarlanmıştır(Gomathi - Veeramani, 2022). Psikolojik olarak sıkılan, yaşamın zorluklarında bunalan bireye gerçek dünyadan kaçış kapısı sunmaktadır(Yalçın, 2021). Uyku düzeninin bozulması, kişiye özel içeriklerin dijital tüketimi arttırması, bağımlılığı teşvik eden oyunların artması kişinin ekran süresiyle dijital bağımlılığı arasındaki paralel ilişkiyi açıklayabilir.

Katılımcıların en güzel vakti kiminle geçirdiği ile dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında “sanal âlem” diyen katılımcıların dijital bağımlılık düzeyleri anlamlı olarak daha yüksek, “ailem” diyenlerin anlamlı olarak daha düşük bulunmuştur.

Kanat (2019) kişilerin bağımlılık seviyesi arttıkça iletişim becerilerinin düştüğü gözlemlenmiştir. Chiu vd. (2004) dijital oyun bağımlısı olan bireylerin düşük sosyal becerilere sahip olduğunu belirlemişlerdir. Bireylerin yalnızlık seviyeleri de dijital bağımlılıkla paralel artış göstermektedir(Ekinci vd., 2017). Asosyallik dijital bağımlılığı körüklemekte, kişinin yalnız birey hâline gelmesine neden olmaktadır(Kavlak vd., 2022).Young, aile desteğinin internet bağımlılık düzeyini azalttığını belirlemiştir(Young, 1999). Sevme, sevilme ve ait olma gibi gereksinimlere sahip olan birey eğer öz-kontrol becerileri ve psikolojik sağlamlık düzeyleri az ise bu gereksinimleri karşılamak amacıyla başka mecralara yönelmekte ve bunların başında da dijital bağımlılık gelmektedir(Kaşıkçı vd., 2021).

Elde edilen bu sonucun başlıca nedenleri şu şekilde gerekçelendirilebilir. Aile ile geliştirilen güçlü bağlar, karşılıklı sosyal etkileşimi güçlendirerek sağlıklı bireylerin yetişmesini sağlamaktadır. Aile içerisinde ihtiyaç duyduğu, sevgi, bağlılık, değeri gören birey dijital platforma daha az yönelmektedir. Sağlıklı işleyişi olan aile içerisinde zamanın taksimi, ortak aktivitelerin varlığı, ailenin rol modeli etkili olabilmektedir. Aynı şekilde arkadaşlarıyla vakit geçirmeyi seven sosyal yönü güçlü birey ve zamanın bir kısmını geziye ayıran birey dijital cihaz ve içeriklere daha az meyletmektedir diyebiliriz.

Katılımcıların samimi arkadaş sayısına göre dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında arkadaş sayısı ile dijital bağımlılık arasında negatif yönlü anlamlı ilişkinin mevcut olduğu görülmüştür.

Hazar vd. (2017); Kayhan - Sabah (2022); Ayhan - Köseliören (2019); Gökçearslan - Durakoğlu (2014); Göldağ (2018); Yavuz vd. (2018); Koçoğlu (2019) bulgularımızı destekler nitelikte dijital bağımlılık düzeyinin arkadaş sayısı ile ters orantılı olduğunu belirlemiştir. Çeliker - Aşıroğlu (2020) yapmış oldukları çalışmalarında, internet bağımlılığı ile sosyal beceri düzeyi arasında negatif yönlü bir ilişki olduğunu, internet bağımlılık düzeyi arttıkça çocuklarda sosyal beceri geliştirme düzeyinin azaldığını bulgulamışlardır.

Bu sonuç sosyal etkileşim ile dijital cihaz kullanımının ters yönlü ilişkisinin olduğuna işaret edebilir. Arkadaş sayısının fazlalığı sosyal destek mekanizmasını güçlendirip yalnızlığı kontrol ederek dijital bağımlılığı azaltabilir. Sıkı dostlukları sınırlı olan bireyler sosyal ihtiyaçlarını sosyal medya, oyun ve mesajlaşma yoluyla gidermeye çalışarak, sanal ortamda kurduğu ilişkileri gitgide yüz yüze iletişimin, arkadaşlık ve dostluğun yerine geçirebilir bu da dijital bağımlılığın artmasına sebep olabilir.

Katılımcıların kamp faaliyetlerinin arkadaşlık bağlarını güçlendirdiği görüşüne göre dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında arkadaşlık bağlarını güçlendirdiğine inanç seviyesi “çok” olanların dijital bağımlılık puanıyla “hiç” ve “orta” olanlar arasında negatif yönlü anlamlı ilişkinin mevcut olduğu görülmüştür.

Çeliker - Aşıroğlu (2020); Biçer (2014)’e göre internet bağımlılığı düzeyi artan öğrencilerin sosyal beceri geliştirme düzeyleri azalmaktadır. Dinç (2023)’e göre dijital oyun bağımlılığının, sosyal uyumu ve okul bağlılığını negatif yönde yordadığı belirlenmiştir. Yine üniversite öğrencilerinin kendilerini sosyal olarak ifade etme durumu değişkenine göre dijital oyun bağımlılık düzeyleri anlamlı farklılık göstermektedir. Kendini asosyal olarak değerlendiren bireylerin bağımlılığa ilişkin ortalama puanları daha yüksektir(Satılmış vd., 2023).

Elde edilen bu sonuç bize değer odaklı kamp faaliyetlerinin sosyal bağları güçlendirdiğini göstermektedir. Bunda yüz yüze etkileşimin kuvvetli olması, fiziksel olarak aktif yaşamın dijitalleşme imkânı ve ihtiyacını kısıtlamasını sağlamış olabilir. Birey dijital araçların yoğun kullanımından dolayı sosyal medya kullanan ve oyun platformuna üye arkadaşlarıyla sosyalleşme ihtiyacını karşılamaktadırlar. Sosyal bağlantılarını ve aidiyet duygularını dijital platformlarda sürdürmek, onların bu ortamlarda daha fazla zaman geçirmesine ve dijital bağımlılığın artmasına yol açabilir.

Katılımcıların kampta öğrendikleri değerleri hayatlarına yansıtma durumuna göre dijital bağımlılık puan ortalamasına bakıldığında cevabı “çok” olanların dijital bağımlılık puanıyla “hiç”, “az” ve “orta” olanlar arasında negatif yönlü anlamlı ilişkinin mevcut olduğu görülmüştür.



Çakmak (2012) değerler eğitiminin anlatım yöntemiyle değil, eyleme dönük ve uygulamalı olması gerektiğini belirterek oyunlar, gezi ve projelerle zenginleştirilmesinin dijitalleşmenin getirdiği olumsuzlukları azaltacağını belirlemiştir. Saletti vd. (2021)'nin araştırması, değer odaklı öğrenme ve sosyal etkileşimleri vurgulayan kamp faaliyetlerin ergenlerde dijital bağımlılığı azaltabileceğini göstermektedir. Çevrimdışı sosyal bağların güçlenmesi, öz denetim gelişimi ve değer temelli aktivitelerden elde edilen iyilik hâli önemli rol oynamaktadır(Chang - Lee, 2024).

Bu tür etkinlikler, katılımcıların akranlarıyla etkileşim kurmasını sağlarken, öğrenilen değerler üzerine düşünmelerine olanak tanır ve bu da dijital araçlara olan aşırı bağımlılığı azaltabilir. Kampta öğrendikleri değerleri içselleştiren gençler, daha düşük dijital bağımlılık puanlarına sahip olduklarını belirtmektedir. Özellikle daha az yakın arkadaşları olan ve sosyal olarak daha pasif gençlerin dijital bağımlılıklarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, bu gençlerin sosyal etkileşim ihtiyaçlarını dijital araçlar üzerinden karşılamaya çalışmaları olabilir

Elde edilen bu sonuç kampta etkinliklerle öğretilen millî, manevî, ahlakî ve kültürel değerlerin dijital bağımlılığı azaltmada önemli rol oynadığı anlamına gelebilmektedir. Sorumluluk, dayanışma, dostluk, yakınlık kurma, arkadaş olma, kişisel farkındalık erdemleri bireyde dijital bağımlılığa karşı durma konusunda disiplin sağlayabilmektedir.

Sonuç olarak, lise 4. sınıf öğrencilerinin dijital bağımlılık düzeylerinin diğer sınıflara göre düşük olduğu, bunun esas sebebinin YKS sınavı, akademik beklenti ve kaygılardan kaynaklanmış olabileceği, okul türü anadolu lisesi olanların dijital bağımlılık puanlarının diğer okul türlerine göre düşük olduğu bu sonucun öğrencilerin akademik düzeyiyle yakından ilişkili olabileceği, baba mesleği emekli olanların dijital bağımlılık puanlarının düşük olduğu bu sonucun ailenin eğitim seviyesi, denetim mekanizmasının sağlıklı işlemesi, babanın çocukla daha fazla ilgilenmesine bağlanabileceği, değer odaklı kamp faaliyetlerini faydalı bulan ve daha fazla yapılmasını isteyen gençlerin dijital bağımlılık puanının düşük çıktığı bu sonucun değer odaklı kamp faaliyetlerinin dijital bağımlılığı önlemede etkili bir yol olabildiğini gösterdiği, ekran süresi fazla olan gençlerin dijital bağımlılık puanının buna bağlı olarak artış gösterdiği ekran süresinin fazlalığının doğal sonucu olarak bağımlılığa yol açabildiği, en güzel anları ailesiyle geçiren bireylerin dijital bağımlılık düzeyinin düşük çıktığı, bu sonucun sevgi ve bağlılık duyguları ailede karşılanan bireyin sanal dünyaya daha az meyledebileceğini gösterdiği, samimi arkadaş sayısı az olan bireylerin dijital bağımlılık düzeyinin yüksek çıktığı bu sonucun yalnızlık duygusuyla sanal âlem arasında süregelen kısır döngüye bağlanabileceği, değer odaklı kamp faaliyetlerinin arkadaşlık bağlarını kuvvetlendirdiği bunun da dijital bağımlılığı azaltmış olabileceği, kampta öğrendiği değerleri hayatına yansıttığını belirten öğrencilerin dijital bağımlılık düzeylerinin düşük çıktığı, millî, manevî ve kültürel değerle bilinçlenmiş bireyin dijital dünyayı daha kontrol edilebilir hâle getirebildiği sonuçlarına ulaşılabildiği söylenebilir.

### ÖNERİLER

Değer içerikli kamp faaliyetleri nicelik olarak arttırılmalı, imkânlar dahilinde tüm il ve ilçelerdeki gençlerin istifadesine sunulacak şekilde olabilir.

Değer içerikli kamp faaliyetleri nitelik olarak geliştirilmeli, daha fazla aktivite, oyun, eğlence ve öğretici faaliyet yer alabilir.

Kamp faaliyetlerin yanında diğer değer içerikli aktiviteler arttırılabilir.

Gençler resim, müzik, sanat faaliyetleriyle de meşgul edilebilir.

Dijital bağımlılığa karşı ebeveynler dikkatli olmalı ve çocuklar üzerinde dengeli kontrol yürütülebilir.

Gençlerin dijital bağımlılığa maruz kalmamaları için sosyalleşmesi ve nitelikli arkadaşlık bağları kurmaları sağlanabilir.

Gençlerin sevme, sevilme, ait olma ihtiyaçlarının sanal dünyada karşılanmaması için yaşadığı gerçek dünya 8(aile, okul, çevre) bu ihtiyaçları sağlayacak nitelikte olabilir.

Nicel desende hazırlanan bu çalışma nitel desende yeni çalışmalarla desteklenebilir.

### KAYNAKÇA

- Akgül, Aziz - Çevik, Osman. *İstatistiksel Analiz Teknikleri "SPSS'te İşletme Yönetimi Uygulamaları"*. Ankara: Emek Ofset Ltd, 2003.
- Almourad, Mohamed Basel vd. "Defining digital addiction: Key features from the literature". *Psihologija* 53/3 (2020), 237-253.
- Alshehri, Abdullah Ghurm - Mohamed, Ahmed Mohamed Abdel Salam. "The relationship between electronic gaming and health, social relationships, and physical activity among males in Saudi Arabia". *American journal of men's health* 13/4 (2019).
- Altınok, Mesut. "Lise öğrencilerinin dijital bağımlılık ve yaşam doyumunun incelenmesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 19/1 (2021), 262-291.
- Altuntaş, Resül. "Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmalarında Din Eğitimi Mekânı Olarak Kamp Merkezinin Yeri ve Önemi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 3/34 (2023), 661-678.
- Arslan, Ahmet. "Eğitim ve öğretimde sosyal medyanın kullanımı". *Sosyalleşen Olgular Sosyal Medya Araştırmaları* 2/191-219 (2015).
- Arslan, Ahmet vd. "Lise ve üniversite öğrencilerinde dijital bağımlılık". *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 8/8 (2015), 34-58.
- Arslan, Aysel. "Üniversite öğrencilerinin dijital bağımlılık düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi". *International e-Journal of Educational Studies* 4/7 (2020), 27-41.
- Atak, Mustafa. "Sanal dünya sarmalında gençlik". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/9 (2020), 199-209.

- Ay, Mustafa Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler". *Milli Eğitim Dergisi* 50/232 (Kasım 2021), 313-334. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.747847>
- Ayhan, Bünyamin - Köseliören, Mihrali. "İnternet, online oyun ve bağımlılık". *Online Journal of Technology Addiction and Cyberbullying* 6/1 (2019), 1-30.
- Balcı, Şükrü - Gülнар, Birol. "Üniversite öğrencileri arasında internet bağımlılığı ve internet bağımlılarının profili". *Selçuk İletişim* 6/1 (2009), 5-22.
- Bardakçı, Sait - Arslan, Aysel. "Üniversite öğrencilerinin dijital bağımlılıklarının sosyal kaygı düzeyleri üzerindeki etkisinin incelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 50/230 (2021), 899-922.
- Bayır, İlhan - Eskiler, Ersin. "Dijital oyun bağımlılığında fiziksel aktivite tutum ve davranışları ile kişisel özelliklerin rolü". *Journal of ROL Sport Sciences* 4/4 (2023), 1237-1251.
- Biçer, Uğur. "Sosyal beceri eğitiminin ortaokul öğrencilerindeki internet bağımlılığı düzeyine etkisi". *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Adana*.
- Bülbül, Hasan vd. "Üniversite öğrencilerinde oyun bağımlılığı: Kişisel özellikler ve başarı ile ilişkisi". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11/3 (2018), 97-111.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem, 2017.
- Cemiloglu, Deniz vd. "The fine line between persuasion and digital addiction". 289-307. Springer, 2021.
- Chang, Max LY - Lee, Irene O. "Functional connectivity changes in the brain of adolescents with internet addiction: A systematic literature review of imaging studies". *PLOS Mental Health* 1/1 (2024).
- Chiu, Shao-I vd. "Video game addiction in children and teenagers in Taiwan". *CyberPsychology & behavior* 7/5 (2004), 571-581.
- Çakır Balta, Ö - Horzum, MB. "Web tabanlı öğretim ortamındaki öğrencilerin internet bağımlılığını etkileyen faktörler". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 41/1 (2008), 187-205.
- Çakmak, Bahadır. *Yeni İletişim Ortamlarının Sosyalleşme Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çavuş, Selahattin vd. "Bilgisayar oyunları ve bağımlılık: Üniversite öğrencileri üzerine bir alan araştırması". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 2016/43 (2016), 265-289.
- Çelik, Ebru - Çelik, Osman Tayyar. "Çocuklarda dijital bağımlılığın öncülleri ve ardılları: Bir metasentez çalışması". *Millî Eğitim Dergisi* 52/239 (2023), 1913-1944.
- Çeliker, Veda Beyza - Aşıroğlu, Sevim. "Ortaokul öğrencilerinin internet bağımlılıkları ile sosyal beceri düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi". *Yeditepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/11 (2020), 43-57.
- Çınar, Mehmet. "Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat*

- Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 94-112.  
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.1212351>
- Derin, Sümeyye. *Lise Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı ve Öznel İyi Oluş*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Dillon, Justin vd. "The value of outdoor learning: evidence from research in the UK and elsewhere". *Towards a convergence between science and environmental education*. 193-200. Routledge, 2016.
- Dinç, Safiye Yılmaz. "Ortaokul öğrencilerinde dijital oyun bağımlılığının, sosyal uyum ve okula bağlılık üzerindeki yordayıcı etkisinin incelenmesi". *Bağımlılık Dergisi* 24/2 (2023), 227-238.
- Ekinci, Nurullah Emir vd. "An investigation of the digital game addiction between high school students." *Journal of Human Science* 14/4 (2017), 4989-4994.
- Eryılmaz, Selami - Bal, Halil Tankut. "Teknoloji bağımlılığı ile rekreasyonel eğilimler arasındaki ilişki: Üniversite öğrencileri üzerinde bir inceleme". *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2019), 902-919.
- Eryılmaz, Selami - Çukurluöz, Özgür. "Lise öğrencilerinin dijital bağımlılıklarının incelenmesi: Ankara ili, Çankaya ilçesi örneği". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/67 (2018), 889-912.
- Esentaş, Melike - Özbey, Selhan. "Bir serbest zaman etkinliği olarak; Gençlik ve Spor Bakanlığınca uygulanan gençlik kampları programları". *International Journal of Sport, Exercise and Training Sciences* 2/2 (2016), 66-72.
- Farenga, Stephen - Joyce, Beverly. "Development and analysis of a scale to assess students' out..." *Education* 118/3 (1998).
- Fredricks, Randi. "Digital addiction". *Dr. Randi Fredricks*.
- Gerber, Brian L vd. "Development of an informal learning opportunities assay". *International Journal of Science Education* 23/6 (2001), 569-583.
- Gomathi, A - Veeramani, P. "The study on social media addiction among adolescent". *Prevalence of screen addiction among college students*. 59. Shanlax Publications, 2022.
- Gökçearslan, Şahin - Durakoğlu, Abdullah. "Ortaokul öğrencilerinin bilgisayar oyunu bağımlılık düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 419-435.
- Göldağ, Battal. "Lise öğrencilerinin dijital oyun bağımlılık düzeylerinin demografik özelliklerine göre incelenmesi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 1287-1315.
- Gülbetekin, Eda vd. "Adolesanların dijital oyun bağımlılığı ile fiziksel aktivite tutum ve davranışlarını etkileyen faktörler". *Bağımlılık Dergisi* 22/2 (2021), 148-160.
- Güler, Hasan. *Lise Öğrencilerinin Dijital Oyun Oynama Motivasyonları ile Fiziksel Aktiviteye Katılım Motivasyonlarının İncelenmesi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Güney, Büşra. "Dijital Bağımlılığın Dijital Kültüre Dönüşmesi: Netlessfobi". *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 1/2 (2017), 207-213.

- Hazar, Zekihan vd. "Ortaokul öğrencilerinin dijital oyun bağımlılığı ve fiziksel aktivite düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi". *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 11/3 (2017).
- Horzum, Mehmet Barış vd. "Çocuklar için bilgisayar oyun bağımlılığı ölçeği". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*.
- Kana, Fatih vd. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Dijital Bağımlılık Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/39 (ts.), 941-970.
- Kanat, Sevtap. "The relationship between digital game addiction, communicationskills and loneliness perception levels of university students". *International Education Studies* 12/11 (2019).
- Karapınar, Derya Çakmak vd. "Dijital Bağımlılığın Kişilerarası İletişim Üzerine Etkisi: Atatürk Üniversitesi Örneği". *ETÜ Sentez İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 9 (2022), 1-20.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Kaşıkçı, Furkan vd. "Gençlerde sosyal medya bağımlılığı ve sosyal dışlanma: Öz-kontrolün aracılık rolünün değerlendirilmesi". *Başkent University Journal of Education* 8/1 (2021), 147-159.
- Kavlak, Melike vd. "Dijital oyun bağımlılığı yalnızlığı tetikler mi?" *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2022), 1-13.
- Kayhan, Osman - Sabah, Seda. "Sedanter ve spor yapan öğrencilerin dijital oyun bağımlılık düzeylerinin incelenmesi". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (2022), 111-120.
- Kesici, Ahmet - Tunç, Nazenin Fidan. "The Development of the Digital Addiction Scale for the University Students: Reliability and Validity Study." *Universal Journal of Educational Research* 6/1 (2018), 91-98.
- Keskin, Tahir vd. "Üniversite öğrencilerinde akıllı telefon kullanımı ve baş ağrısı ilişkisi". *Adıyaman Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/2 (2018), 864-873.
- Kınay, Beyzanur. *Ergenlerde oyun bağımlılığının sosyal kaygı, saldırganlık ve sosyal dışlanma ile ilişkisinin incelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kim, Ju Han. "Currents in internet addiction". *Journal of the Korean Medical Association* 49/3 (2006), 202-208.
- Koçoğlu, Duygu. "Üniversite öğrencilerinin çevrimiçi oyun bağımlılık düzeyine göre tüketici karar verme tarzlarının değerlendirilmesi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019), 1815-1830.
- Korkmaz, Sezai. *İnternet Neslinin Dini*. Ankara: Eskiyeşi, 1. Baskı, 2022.
- Koyuncu, Mehmet Kasım vd. "12. sınıf öğrencilerinin akıllı telefon kullanımı bağımlılıkları ile matematik ders başarıları arasındaki ilişki". *İZÜ Eğitim Dergisi* 5/10 (2023), 189-202.

- Küçük, Yavuz - Çakır, Recep. "Ortaokul öğrencilerinin dijital oyun bağımlılıklarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi". *Turkish Journal of Primary Education* 5/2 (2020), 133-154.
- Kwon, Min vd. "Development and validation of a smartphone addiction scale (SAS)". *PloS one* 8/2 (2013).
- McAvoy, Leo. "Outdoors for Everyone: Opportunities that Include People with Disabilities." *Parks & Recreation* 36/8 (2001).
- Mert, Abdullah - Özdemir, Gizem. "Yalnızlık duygusunun akıllı telefon bağımlılığına etkisi". *OPUS International Journal of Society Researches* 8/1 (2018), 88-107.
- Orhan, E vd. "Çocuklarda fiziksel aktivite seviyesi dijital oyun bağımlılığı ve dikkat düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/37-2 (2018), 447-469.
- Orion, Nir vd. "Development and validation of an instrument for assessing the learning environment of outdoor science activities". *Science Education* 81/2 (1997), 161-171.
- Öztürk, Akif. "COVID-19 pandemi sürecinde bilişim teknolojileri bağımlılığı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2021), 195-219.
- Polat, Reyhan. "Dijital hastalık olarak nomofobi". *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 1/2 (2017), 164-172.
- Priest, Simon. "Redefining outdoor education: A matter of many relationships". *The Journal of environmental education* 17/3 (1986), 13-15.
- Rivkin, Mary S. *Outdoor experiences for young children*. Clearinghouse on Rural Education and Small Schools, Appalachia Educational ..., 2000.
- Rosendo-Rios, Veronica vd. "Systematic literature review online gaming addiction among children and young adults: A framework and research agenda". *Addictive Behaviors* 129 (2022), 107238.
- Rugai, Joseph - Hamilton-Ekeke, Joy-Telu. "A Review of Digital Addiction: A Call for Safety Education." *Journal of Education and e-Learning Research* 3/1 (2016), 17-22.
- Saletti, Silvana Melissa Romero vd. "The effectiveness of prevention programs for problematic Internet use in adolescents and youths: A systematic review and meta-analysis". *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 15/2 (2021).
- Samaha, Maya - Hawi, Nazir S. "Relationships among smartphone addiction, stress, academic performance, and satisfaction with life". *Computers in human behavior* 57 (2016), 321-325.
- Saraç, Hakan. "Türkiye'de okul dışı öğrenme ortamlarına ilişkin yapılan araştırmalar: İçerik analizi çalışması". *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017), 60-81.
- Satılmış, Sinan Erdem vd. "Üniversite öğrencilerinin serbest zaman doyumunu ve dijital oyun bağımlılık düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi". *CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 18/1 (2023), 1-15.

- Singh, Amarjit Kumar - Singh, Pawan Kumar. "Digital Addiction: A conceptual overview". *Library Philosophy and Practice (e-journal)* 3538 (2019).
- Tanhan, Fuat vd. "Fear of missing out (FoMO): A current review". *Psikiyatride Guncel Yaklasimlar* 14/1 (2022), 74-85.
- Tatar, Nilgün - Bağrıyanık, Kübra Elif. "Fen ve teknoloji dersi öğretmenlerinin okul dışı eğitime yönelik görüşleri". *İlköğretim Online* 11/4 (2012), 882-896.
- Tekin, Oğuzhan. "Lise öğrencilerinin internet bağımlılık seviyelerinin genel akademik başarıları ve devamsızlık durumları ile ilişkisi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/1 (2020), 36-56.
- Thomas, Glyn. "Facilitator, teacher, or leader? Managing conflicting roles in outdoor education". *Journal of Experiential Education* 32/3 (2010), 239-254.
- Tütüncü, Özkan vd. "Üniversite öğrencilerinin rekreasyon faaliyetlerine katılımını etkileyen unsurların analizi". *Spor Bilimleri Dergisi* 22/2 (2011), 69-83.
- Uzunlar, Nisa Nur. *Ergenlerin dijital oyun bağımlılığı ve sosyal medya tutumlarının siber zorbalık tehlike düzeylerine etkisinin incelenmesi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ünal, Serkan - Korkmaz, Özgen. "Ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin dijital okuryazarlık düzeyleri dijital bağımlılık ve sanal ortam yalnızlık düzeyleri". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/37 (2023), 218-240.
- Wang, Wei-Ching. "Exploring the relationship among free-time management, leisure boredom, and internet addiction in undergraduates in Taiwan". *Psychological reports* 122/5 (2019), 1651-1665.
- Yalçın, Aylin. *Genç yetişkinlerde dijital bağımlılık düzeyleri ve aleksitimi ilişkisi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yalçın, İlimdar vd. "Ecdada saygı gençlik kampına katılan gençlerin atılgnlık düzeylerinin incelenmesi". *The Journal of Academic Social Science* 19/19 (2019), 338-344.
- Yavuz, Beyhan vd. "Ortaokul düzeyindeki öğrencilerin dijital oyun bağımlılığı düzeylerinin farklı değişkenlere göre incelenmesi". 23-25, 2018.
- Yengin, Deniz. "Teknoloji bağımlılığı olarak dijital bağımlılık". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (2019), 130-144.
- Yıldırım, İrfan. "Sosyal medya, dijital bağımlılık ve siber zorbalık ekseninde değişen aile ilişkileri üzerine bir değerlendirme". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/5 (2021), 1237-1258.
- Young, Kimberly S. "Internet addiction: Evaluation and treatment". *Bmj* 319/Suppl S4 (1999).
- Gençlik ve Spor Bakanlığı Faaliyet Raporu*. Ankara: Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2023.  
<https://datareportal.com/global-digital-overview>, ts.  
<https://explodingtopics.com/blog/smartphone-stats>, ts.  
<https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/>, ts.  
<https://www.tuik.gov.tr/>, ts.  
<https://www.worldometers.info/>, ts.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2024, 11 (2), 835-855

**MÜEZZİNE İCABET İLE İLGİLİ HADİSLERİN TEÂRUZ VE**  
**DİRÂYETÜ'L-HADİS BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Evaluation of the Contradictions and Dirayah Al-Hadith Context of**  
**Hadiths Related to Responding to the Muezzin**

**İbrahim GÖKÇE**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı.  
e-mail: igke33@gmail.com ORCID: 0000-0002-0434-763X.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 01.08.2024  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 16.12.2024  
**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2024  
**Cilt / Volume:** 11  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa / Pages:** 835-855

**Atıf / Cite as:** Gökçe, İbrahim. "Müezzine İcabet İle İlgili Hadislerin Teâruz Ve Dirâyetü'l-Hadis Bağlamında Değerlendirilmesi" (Evaluation of the Contradictions and Dirayah Al-Hadith Context of Hadiths Related to Responding to the Muezzin). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 11/2 (2024), 835-855. DOI: 10.17859/pauifd.1526198

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 11 (2) 2024: 835-855*

## **MÜEZZİNE İCABET İLE İLGİLİ HADİSLERİN TEÂRUZ VE DİRÂYETÜ'L-HADİS BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ\***

**İbrahim GÖKÇE\*\***

### **Öz**

Dini hayatın merkezinde yer alan ve Müslümanların günün beş vaktinde muhatap oldukları ezanın, müezzin ile beraber tekrar edilmesini bizzat Hz. Peygamber istemiş ve nasıl yapılması gerektiğini öğretmiştir. Bu uygulama İslam bilginleri tarafından zikir statüsünde kabul edildiği için doğru ve sahih bir şekilde uygulanmasının önemi büyüktür. Hz. Peygamber'in yoğun teşviğini dikkate alarak her ezan okunduğunda müezzine eşlik etmek isteyen bir Müslüman öncelikle konuyla ilgili hadisler arasındaki farklılıklar ile yüzleşmektedir. Hadislerin bir kısmı ezanın müezzinin okuduğu şekliyle hiçbir değişiklik yapmadan tekrarını ifade ederken bazı hadisler "hayye 'ale's-salâh" ve "hayye 'ale'l-felâh" sözleri yerine "lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh" denilmesini emretmektedir. Makale bu teâruzun keyfiyetini ve çözüm için başvurulan yöntemleri incelemeyi ve dirâyetü'l-hadis ilminin mensubiyetiyle ilgili bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Fıkhu'l-hadis, Teâruz, Ezan, Dirâyetü'l-hadis.

### **Evaluation of the Contradictions and Dirayah Al-Hadith Context of Hadiths Related to Responding to the Muezzin**

#### **Abstract**

The call to prayer, which holds a central place in the religious life of Muslims and is encountered five times a day, was personally encouraged by the Prophet Muhammad, who also taught how it should be repeated along with the muezzin. Since this practice is regarded as a form of dhikr by Islamic scholars, its accurate and authentic application is of great importance. A Muslim who wants to accompany the muezzin every time the call to prayer is recited, taking into account the Prophet's intense encouragement, first of all, faces the differences between the hadiths on the subject. Some hadiths instruct repeating the adhan exactly as recited by the muezzin without any changes, while others prescribe saying "la hawla wa la quwwata illa billah" instead of "hayya 'ala's-salah" and "hayya 'ala'l-falah." This article aims to analyze the nature of this apparent contradiction, the methods employed to resolve it, and to provide an insight into the role of dirayat al-hadith.

**Keywords:** Hadith, Fiqh al-Hadith, Conflict, Adhan, Dirayah al-Hadith.

#### **Structured Abstract**

After Muslims were held responsible for performing the prayer ritual, the search for solutions to gather in mosques at the same time resulted in the revelation of the call to prayer (adhan). Subsequently, the adhan not only informed believers of prayer times in

---

\* Yazar, makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı. e-mail: igke33@gmail.com ORCID: 0000-0002-0434-763X.

the Islamic community but also facilitated their gathering in mosques, gaining the status of worship itself. Especially after Prophet Muhammad commanded Muslims to repeat the adhan, it became not just an invitation but also a form of dhikr (remembrance of God) that earned spiritual rewards. However, a Muslim who wants to follow the Prophet's command and accompany the muezzin during the adhan faces a dilemma due to contradictions among the hadiths. Some hadiths state that every word of the adhan should be repeated exactly, while others command saying "la hawla wa la quwwata illa billah" instead of "hayya 'ala al-salah" and "hayya 'ala al-falah." According to the principles of Islamic jurisprudence, the hadith that expresses repeating every word of the muezzin is general (aam) in its indication, while the hadith that commands saying "la hawla wa la quwwata illa billah" instead of "hayya 'ala al-salah" and "hayya 'ala al-falah" is specific (khaas). In such a conflict, some scholars argue that general expressions should be preferred and the adhan should be repeated exactly. The hadith of the Prophet himself expressing the repetition of "hayya 'ala al-salah" and "hayya 'ala al-falah" is considered a strong evidence for this view. Contrary to this view, some scholars argue that the general hadith should be specified. However, how this specification should be according to the rules of jurisprudence has been debated, and different solutions have been proposed. From this perspective, it is seen that the principles of Islamic jurisprudence play a significant role in resolving such conflicts. At this point, we believe it is worth investigating why some scholars do not see this field of knowledge, evaluated within the scope of the critical analysis of hadith (dirayah al-hadith), as a part of hadith science due to its close relationship with jurisprudence. Another proposed solution is the method of combining (jam'), which believes that acting on both conflicting pieces of evidence when possible is more correct in making the texts functional. According to this view, behaving according to the meaning expressed by both groups of hadiths, first saying "hayya 'ala al-salah" and "hayya 'ala al-falah" with the muezzin and then saying "la hawla wa la quwwata illa billah" is more appropriate. It would not be wrong to say that those who propose acting on both hadiths at the same time are being cautious. Thus, whatever the actual intent of the Prophet was, this practice will not miss what he intended. Some scholars who support acting on both groups of hadiths argue, unlike the previous view, that it is not correct to repeat the conflicting parts of the narrations at the same time and that sometimes doing one and sometimes the other is more correct from an evidence perspective. According to this view, the Prophet left the community with a flexible and broad application area in responding to the muezzin. In our opinion, when the relevant hadiths are carefully examined, it appears that the Prophet intended to emphasize that repeating the adhan with different words at different times is permissible rather than choosing one of the two groups of hadiths. As considering the hadiths expressing the exact repetition of the adhan would disregard the other hadiths. In the solution produced according to the specification method, the fact that the Prophet himself wanted the repetition of "hayya 'ala al-salah" and "hayya 'ala al-falah" with the muezzin continues to exist as a separate problem. The combination view does not have strong evidence to prove its correctness. One of the important points considered in the study is the ruling on responding to the muezzin. Because this ruling plays an active role in resolving the conflict. According to those who consider the response to be permissible, there is no practical benefit in talking about any conflict among the hadiths, as they believe it is permissible to act on any of the evidence. Those who argue that the hadiths express obligation believe that there is a serious conflict that needs to be resolved by choosing one of the groups of narrations.

### **Giriş**

Muhaddisler tarihi boyunca rivayetlerin nakline önem vermişler, sadece nakille yetinmeyip aynı zamanda hadislerin teâruzunu, garip kelimelerini, illetlerini, sıhhat

ve zayıflıkları gibi birtakım özelliklerini araştırarak içerik incelemesi de yapmışlardır. Bu bağlamda muhaddisler arasında hadis ilminin, nakil yönünü ifade eden *rivâyetü'l-hadîs* ve değerlendirme yönünü ifade eden *dirâyetü'l-hadîs* bölümlerinden oluştuğu fikri genel kabul görmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ikili ayrımı ilk defa İbnü'l-Ekfânî (öl. 749/1348) dile getirmiştir.<sup>1</sup> Onun dirâyetü'l-hadîsi, hadis ilminin bir bölümü sayması çoğu ilim insanı tarafından kabul görse de bu ayrıma karşı çıkanlar da olmuştur. Özellikle Gumârî (1910-1993) dirâyetü'l-hadîs kısmının fıkha özel olduğunu savunmuş ve karşıt görüşlü âlimler ile tartışmıştır.<sup>2</sup> Onun bu çıkışı hadis ilminin hangi konuları içerdiği tartışmasını tekrar gündeme getirmiş, ayrıca “Hadis ilminin mahiyeti nedir? Hadis ilminin fıkhıtan istifade ettiği alanlar nelerdir? Hadis ve fikhin ortak konuları olabilir mi?” gibi soruların sorulmasına ve hadis ilminin sınırlarının tekrar gözden geçirilmesine sebep olmuştur.

Araştırma dirâyetü'l-hadîs ilminin fıkıh veya hadis ilmine aidiyeti tartışmasına girmeyecek, konuyla bağı olduğu için sadece hangi ilim dalına daha yakın olduğuna işaret etmek ile yetinecektir. Makalenin ana teması olan teâruz konusu hadis usulü eserlerinde ele alındığı ve dirâyetü'l-hadîs kapsamında değerlendirildiği için makale özelinde dirâyetü'l-hadîs ilminin özellikle fıkıh ile bağına değinilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışma, müezzine icabet edilmesini ifade eden hadislerdeki teâruzu ve çözüm yollarını ortaya koymaya çalışırken aynı zamanda âlimlerin kullandıkları metotlar özelinde dirâyetü'l-hadîs ilminin mahiyeti hakkında somut veriler ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırmanın omurgasını merfu rivayetler oluşturmaktadır. Mevkûf ve maktû rivayetler bu çalışmanın merkezinde yer almayacak ve imkân dahilinde konuyla bağı olan bütün merfu rivayetler incelenmeye çalışılacaktır. Bu noktada herhangi bir hadis koleksiyonu sınırlaması yapılmayacaktır. İncelenen konunun çok farklı boyutları ve derin tartışmaları bulunmaktadır. Fakat çalışmanın bütünlüğünü ve akıcılığını göz önünde bulundurarak makalenin içerik ve sistematığına uymadığı düşünülen hadislere mümkün mertebe yer verilmeyecektir. Bu sebeple âlimlerin sabah ezanına eklenen الصلاة خير من النوم sözünün yerine صدقت وبررت denilebileceğini ifade etmelerine rağmen rivayetler arasında herhangi bir teâruz bulunmadığı için bu konu çalışmaya dahil edilmeyecek, sadece müezzine icabet ederken حي على الفلاح ve حي على الصلاة ifadelerinin aynısının tekrar edilmesi veya bu ikisi yerine başka ifadeler kullanılması ile bağlantılı meseleler incelenecektir.

Ezanın Müslümanların hayatındaki yeri ve Hz. Peygamber'in ezan okunurken müezzine eşlik edilmesini istemesi, fakat rivayetlerin teâruzundan dolayı nasıl eşlik edileceğinin çok açık olmadığı düşünüldüğünde araştırmanın önemi daha iyi

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî es-Sincârî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts.), 155, 160.

<sup>2</sup> Gumârî'nin konuyla ilgili yazdığı müstakil eser için bk. Ebü'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, *Tevcîhü'l-inâye li ta'rîfi ilmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten* (Mısır: Mektebetü'l-Kâhira, 1429/2008).

anlaşılmaktadır. Fakat bu öneme rağmen maalesef hadisler arasındaki teâruz çözümediği sürece Hz. Peygamber'in müezzine icabet ile neyi kastettiği tam olarak anlaşılacak ve hadisler bu noktada anlamını yitirecektir. Bu sebeple hadisler arasındaki teâruzun mahiyeti, âlimlerin görüşleri ve çözüm yollarının tespit edilerek incelenmesi gerekmektedir. Makalenin bu noktaya odaklanmasının yanında hadislerin teâruzu üzerinden dirâyetü'l-hadîs ile fıkıh arasındaki bağa işaret etmesi de hedeflenmektedir.

Müezzine icabet konusunda Fatih Çimen'in "*Ezana İcâbet ile İlgili Rivayetlerin Tahlili*"<sup>3</sup> isimli bir makale yayınladığı tespit edilmiştir. Çimen, bu çalışmada daha çok ezana icabet ile ilgili hadislerin sened ve râvi incelemesine ağırlık vermiş ve hadislerin bağlayıcılığına değinmiştir. Makalenin hiçbir yerinde teâruz konusuna değinmediği gibi dirâyetü'l-hadîse örneklik bağlamına da temas etmemiştir. Ayrıca Çimen'in çalışması dışında konuya temas eden herhangi bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Bu sebeple çalışmamız müezzine icabet ile ilgili hadislerdeki teâruz meselesini inceleyecek ve konu özelinde dirâyetü'l-hadîsin mahiyetine dikkat çekmeye çalışacaktır.

Müezzin ile birlikte ezanın tekrar edilmesini dile getiren hadislerin sened ve metinlerinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Çalışmada metinlerdeki birtakım farklılıklara değinilecek, konuyla doğrudan bağı olmayan farklılıklar ise araştırmaya dahil edilmeyecektir. Ayrıca alimlerin her iki gruptaki hadislerin sıhhati ile ilgili bir sorundan söz etmemelerinden dolayı sened ve râvi incelemesi yapılmayacaktır. Hadisin sıhhatine yönelik değinilmesi önem arz eden hususlara ise kısaca işaretlerle yetinilecektir.

## 1. Müezzine İcabet ile İlgili Hadisler

### 1.1. Ezanın Aynen Tekrarını İfade Eden Hadisler

#### 1. Hadis

"Ebû Saîd el-Hudrî'den Resûlullâh Aleyhisselâm'ın şöyle dediği nakledilmiştir: Ezanı duyduğunuz zaman müezzinin söylediklerini söyleyin."<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Fatih Çimen, "Ezana İcâbet ile İlgili Rivayetlerin Tahlili" *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 21/7 (Nisan 2021), 51-69.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed b. Zühreir b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ezân", 7 (611); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991), "Salât", 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), "Ebvâbü's-salât", 154; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb Arnavût- Muhammed Kâmil Karabelli (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), "Salât", 36 (522); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Suriye: Dâru İhyâi

Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94) tarafından nakledilen bu hadiste müezzin ile beraber herkesin ezanı tekrar etmesi emredilmektedir. Ezan lafızlarından hangilerinin tekrar edileceğini hadisteki مَا يَقُولُ ifadesindeki مَا harfi belirlemektedir. Bu harf umum bildiren lafızlardan olduğu için ezanın tamamının tekrar edilmesi gerektiğine delalet etmektedir.<sup>5</sup>

## 2. Hadis

“Abdullah b. Amr b. el-Âs’dan Nebî Aleyhisselâm’ın şöyle dediği nakledilmiştir: ‘Müezzini işittiğinizde onun söylediklerini söyleyin. Sonra bana salavat getirin. Kim bana salavat getirirse Allah da ona on salavat getirir. Sonra Allah’tan vesîleyi bana vermesi için dua edin. Vesîle, cennette Allah’ın sadece bir kuluna vereceği bir makamdır. O kişinin ben olması umudunu taşıyorum. Kim Allah’a vesîleyi bana vermesi için dua ederse şefaata hak kazanır.’”<sup>6</sup>

Hadisin konuyla ilgili kısmında anlamı etkileyen ciddi bir farklılık olmamakla birlikte Ebû Saîd hadisinde olmayan ilave bir kısım bulunmaktadır. Hadis, müezzinin ardından ezanın tekrar edilmesinin, sonrasında Hz. Peygamber’e salavat getirilmesinin ve nihayetinde vesîleye kavuşması için dua edilmesinin şefaati hak etme sebebi olacağından bahsetmektedir. İleride geleceği üzere hadisin bu bölümü bazı muhaddisler tarafından görüşlerini ispat için kullanılmıştır.

## 3. Hadis

“Ümmü Habîbe Hz. Peygamber’in müezzinin ezan okuduğunu işittiğinde bitirene kadar onun söylediklerini tekrar ettiğini nakletmiştir.”<sup>7</sup>

Bu rivayette Hz. Peygamber’in müezzinin ardından ona eşlik ettiği anlaşılmakta fakat bu eşliğin keyfiyeti hakkında detay verilmemektedir. Buna rağmen قَالَ كَمَا يَقُولُ sözündeki مَا lafzı ezanın tamamının tekrar edildiğine delalet etmekte ve Ümmü

---

Kütübü'l-Arabiyye, ts.), “Ezân ve’s-sünnetü fihâ”, 4 (720); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 18/73 (11504, 11742); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashâbî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Beşşâr Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1417/1997), “Salât”, 173.

<sup>5</sup> Âmm lafızların delaleti ve hücciyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 81-282.

<sup>6</sup> Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Salât”, 11; Ebû Dâvûd, “Salât”, 36; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbûrî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Riyad: el-Mektebü’l-İslâmî, 1424/2003), 1/248.

<sup>7</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/350 (26767); İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/215.

Habîbe'nin (öl. 44/664) hay'aleteyn<sup>8</sup> yerine havkalenin<sup>9</sup> söylendiğine dair herhangi bir şey nakletmemiş olması da bunu desteklemektedir.

#### 4. Hadis

“Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakledilmiştir: Müezzin ezandaki kelime-i şehadetleri söylediğinde siz de aynısını söyleyin.”<sup>10</sup>

Bu rivayette Hz. Peygamber'in ezanın tamamının tekrar edilmesini değil de sadece kelime-i şehâdet kısmının tekrarını emretmiş olması muhtemeldir. Kelime-i şehâdetlerin ezanın bir parçası olmasına bakarak mecaz yollarından biri olan zikrül-cüz irâdetü'l-kül yöntemiyle kelime-i şahadetin ezan anlamında kullanılmış olması da düşünülebilir.

#### 5. Hadis

“Muâviye'nin yanındaydık. Müezzin ezan okudu. Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletti: Ezan okurken müezzini duyduğunuzda onun söylediklerini veya benzerini söyleyin.”<sup>11</sup>

Muâviye (öl. 60/680) rivayeti ezanın lafzî tekrarını emrederken mana ile tekrarının da caiz olduğunu ifade etmektedir.

#### 6. Hadis

“Yemen'de yüksek bir yerde Hz. Peygamber ile birlikteydik. Bilal kalktı ve ezan okudu. Bitirdiğinde Resûlullâh Aleyhisselâm şöyle dedi: Kim onun okuduğu bu ezana kesin inanarak tekrarlarsa cennete girer.”<sup>12</sup>

Hadis yine umum bildiren ما lafzı ile nakledilmiş ve can-ı gönülden kabul ederek tekrarlanan ezanın cenneti kazanmak için bir vesile olduğu hadiste dile getirilmiştir.

#### 7. Hadis

“Ebû Ümâme'den Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: Müezzin ezan okuduğunda göğün kapıları açılır. Dualar kabul edilir. Kimin bir üzüntüsü veya sıkıntısı varsa müezzini gözlesin. Tekbir getirdiğinde o da getirsin. Kelime-i şehadeti

<sup>8</sup> “Hayye 'ale's-salâh ve hayye 'ale'l-felâh” sözlerine kısaca “hay'ale veya hay'aleteyn” denilmektedir. Biz makalede ikincisini kullanmayı tercih ettik.

<sup>9</sup> Havkale “لا حول ولا قوة إلا بالله” denilmesidir.

<sup>10</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/144.

<sup>11</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/144.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/272 (8624).

söylediğinde o da söylesin. ‘Hayye ‘ale’s-salâh’ dediğinde o da ‘hayye ‘ale’s-salâh’ desin. ‘Hayye ‘ale’l-felâh’ dediğinde o da ‘hayye ‘ale’l-felâh’ desin...”<sup>13</sup>

Konuyla ilgili hadislerin hiçbirinde yer almayan hay’aleteynin bu hadiste lafzen tekrarının açıkça dile getirilmiş olması önemli bir ayrıntıdır. Rivayetin senedinde yer alan ‘Ufeyr b. Ma’dân/Ebû ‘Âiz el-Husaynî (öl. 166/783) cerh edilmiş zayıf bir râvidir. Bu sebeple onun bu rivayeti diğer rivayetlere muarız kabul edilmemiştir.<sup>14</sup> Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) ‘Ufeyr b. Ma’dân’ın cerh edilmiş olmasına rağmen bu hadisin Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim’in (öl. 261/875) şartlarına uygun sahih bir hadis olduğunu söylemiştir.<sup>15</sup>

## 1.2. Ezanın Farklı Lafızlarla Tekrarını İfade Eden Rivayetler

### 1. Hadis

“Ömer b. Hattâb Hz. Peygamber’in şöyle dediğini aktarmıştır: Müezzin ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ dediğinde sizden biri ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ der. Sonra ‘eşhedü en lâ ilâhe illallah’ dediğinde ‘eşhedü en lâ ilâhe illallah’ der. Sonra ‘eşhedü enne Muhammeden rasûlullâh’ dediğinde ‘eşhedü enne Muhammeden rasûlullâh’ der. ‘Hayye ‘ale’s-salâh’ dediğinde ‘lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh’ der. ‘Hayye ‘ale’l-felâh’ dediğinde ‘lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh’ der. Sonra ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ dediğinde o da ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ der. Müezzin ‘lâ ilâhe illâh’ dediğinde kişi kalbinden ‘lâ ilâhe illâh’ derse cennete girer.”<sup>16</sup>

Hız. Ömer (öl. 23/644) bu rivayette Hız. Peygamber’in müezzinin tekrarı esnasında ezanın الصلاة على الفلاح ve حي على الفلاح cümleleri yerine لا حول ولا قوة إلا بالله denilmesini tavsiye ettiğini nakletmiştir. Hız. Ömer’in bu rivayetin ezanın tamamını tekrar etmeyi ifade eden hadislere muarız olduğu görülmektedir.

### 2. Hadis

“Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf naklediyor: Minberde otururken Muâviye b. Ebî Süfyân’ı duydum. Müezzin ezanda ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ dediğinde o da ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ dedi. ‘Eşhedü en lâ ilâhe illallah’ dediğinde ‘ben de’ dedi. ‘Eşhedü enne Muhammeden rasûlullâh’ dediğinde ‘ben de’ dedi. Müezzin ezan okumayı

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ‘ala’s-sahihayn* (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1417/1997), 1/741.

<sup>14</sup> Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü’l-‘azbü’l-mevrûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1351/1932), 4/202.

<sup>15</sup> Hâkim’in tashihi hakkındaki tenkitler ve daha geniş değerlendirme için bk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî, *‘Ucâletü’r-râğîb el-mütemennî fî tahrîci kitâbi ‘ameli’l-yevm ve’l-leyle li İbni’s-Sünnî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 1/151.

<sup>16</sup> Müslim, “Salât”, 12; İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/248.

bitirince Muâviye: ‘Ey insanlar! Ben bu mecliste Hz. Peygamber’i müezzin ezan okuduğunda benden duyduklarınızı söylediğini işittim’ dedi.”<sup>17</sup>

Ebû Ümâme’nin (öl. 86/705) Muâviye’den yaptığı bu rivayet müezzine icabette havkale dışında farklı lafızlar kullanmanın caiz olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Konunun ilgili yerinde bu rivayete atıf yapılarak tartışmadaki etkisinden bahsedilecektir.

### 3. Hadis

“İsâ b. Talha dedi ki: Muâviye’nin yanına girdiğimizde müezzin ezan okudu. Müezzin ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ dediğinde o da ‘Allâhu ekber Allâhu ekber’ dedi. ‘Eşhedü en lâ ilâhe illallah’ dediğinde ‘ben de şehadet ederim’ dedi. ‘Eşhedü enne Muhammeden rasûlullâh’ dediğinde ‘ben de şehadet ederim’ dedi. Müezzin ‘hayye ‘ale’s-salâh’ dediğinde ‘lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh’ dedi. Sonra ‘hayye ‘ale’l-felâh’ dediğinde ‘lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh’ dedi. Muâviye ardından ‘Nebinizin böyle yaptığını işittim’ dedi.”<sup>18</sup>

İsâ b. Talha’nın (öl. 100/719) Muâviye’den naklettiği hadis önceki rivayetleri tefsir mahiyetindedir. Özellikle Hz. Peygamber’in nerede “ben de” dediğini açıklaması ve hay’aleteyn yerine ne söylediğini ifade etmesi açısından önemlidir. İki numaralı hadiste benzer ifadeler geçmiş fakat Hz. Peygamber’in hay’aleteyn yerine ne söylediği açıklanmamıştı. Bu rivayette ise havkale söylediği açıkça belirtilmiştir.

### 4. Hadis

“Alî b. Hüseyin babasından, o da Ebû Râfi’den nakletti: Hz. Peygamber Aleyhisselâm müezzini duyduğunda dediklerini tekrarladı. ‘Hayye ‘ale’s-salâh’ dediğinde ‘lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh’ derdi.”<sup>19</sup>

Bu hadis müezzinin söylediklerinin tekrar edilmesi gerektiğini Ebû Saîd hadisinde olduğu gibi *مِثْلَ مَا يَقُولُ* diyerek ifade etmektedir. Fakat bu rivayette farklı olarak hayye ‘ale’s-salâh’ dediğinde lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh denilmesi emredilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber’in *فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنُ* emrinin hay’aleteyni içermediğini söylemek mümkündür.

## 2. Teâruz ve Çözümü

Müezzinin okuduğu ezanı tekrar etmeyi emreden hadislerin iki grupta mütalaa edilmesi mümkündür. Birinci grup hadisler müezzinin söylediği her cümleyi aynen tekrarlamayı emrederken ikinci grup hadisler ise *على الصلاة* ve *على الفلاح* yerine *لَا إِلَهَ إِلَّا بِاللَّهِ* denilmesini ve tekrar esnasında bazı başka değişiklikler yapılmasını

<sup>17</sup> Buhârî, “Cuma”, 23.

<sup>18</sup> İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/246.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/167.



ifade etmektedir. Birinci grup hadisler arasında yer alan Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde geçen Hz. Peygamber'in *مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنُ* sözündeki *مَا* umum bildiren lafızlardandır ve bu sebeple ezanın tamamında müezzinin sözlerinin tekrarlanmasını ifade etmektedir. İkinci grup hadisler ise yukarıda aktarıldığı gibi farklı lafızlar ile tekrarı emretmektedir. Bu durum iki hadis gurubu arasında teâruzu gündeme getirmiş ve farklı çözüm yolları aranmasına sebep olmuştur. İleri sürülen çözüm yollarının dört başlık altında toplanması mümkündür.

### 2.1. Ezanın Aynısını Tekrar Görüşü

Bazı âlimler birinci grup hadislere uyulması gerektiğini düşünerek müezzinin ezan okurken peşi sıra bütün sözlerinin tekrarlanması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>20</sup> Bu görüş sahiplerine göre *مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنُ* sözündeki *مَا* umum ifade eden bir lafızdır ve “müezzini her ne söylediye” anlamındadır. Onlara göre ezanın “hayye ‘ale’s-salâh ve hayye ‘ale’l-felâh” kısımları da aynen tekrar edilmelidir. Birinci bölümün yedinci hadisinin bu görüş sahiplerini destekler mahiyette olduğu da görülmektedir. Bu rivayet hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde hay’aleteynin aynısının tekrarını ifade etse de ilgili bölümde ifade edildiği üzere hadisin râvisi ‘Ufeyr b. Ma’dân’ın mecruh bir râvi olması sebebiyle bu rivayetin hücciyeti sorunludur.

### 2.2. Tahsis Görüşü

İmam Nevevî (öl. 676/1277) birinci grup hadislerde zikredilen “*Ezânı duyduğunuz zaman müezzini söylediklerini söyleyin.*” hadisinin hay’aleteyn yerine *لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ* denilmesini emreden rivayetler ile tahsis edildiğini söylemiştir.<sup>21</sup> Aynı görüşü paylaşan ve Buhârî’nin de bu görüşte olduğunu düşünen İbn Hacer (öl. 852/1449), Ebû Saîd’in rivayet ettiği hadisin Hz. Ömer ve Muâviye’nin rivayet ettikleri hadis tarafından tahsis edildiğini ve hâssın âmma tercih edildiğini belirtmiştir.<sup>22</sup> Şevkânî (öl. 1250/1834) de bunun cumhurun görüşü olduğunu ifade etmiştir.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Bilgi için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/144. İbn Receb el-Hanbelî, İbrahim en-Nehaî’nin ve İbn Ömer’in bu görüşte olduklarını nakletmiştir. Bk. Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Kahire: Mektebetü Tahkîki Dâri’l-Haremeyn, 1417/1996), 5/251.

<sup>21</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü’l-muhaddisîn ve sebîlü tâlibîhi’l-muhakkıkîn* (Suudi Arabistan: Dâru’l-Mihâci’l-Kavîm, 1441/2020), 4/237.

<sup>22</sup> Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1426/2005), 2, 91.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Neylü’l-evtâr şerhu münteka’l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi’l-ahyâr* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1413/1993), 2/61.

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ise hadisler arasındaki çelişkinin çözümünde Hanefî âlimlerinin tahsis delilini kullanmasını mezhebin usul kurallarına uygun olmadığını dile getirmiş; âm bir lafzın tahsis edilebilmesi için muhassıs delilinin muttasıl olması kuralından hareketle ezan ile ilgili rivayetlerdeki teâruzun tahsis yerine muaraza kurallarına göre ya da âm delilin tercih edilmesiyle ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur.<sup>24</sup> Bu iddia onun umum bildiren hadisler ile husus bildiren hadisler arasında zamansal bir fark bulunduğu ve bunun bir sonucu olarak da husus bildiren hadislerin muhassıs sayılamayacağı fikrine sahip olduğunu düşündürmektedir.

Âm delillerin tahsisi konusu fıkıh usulcülere arasında ihtilaflı bir konu olmakla birlikte Hanefî mezhebi özelinde tahsis edici delilin yani muhassısın âm lafza muttasıl/mevsûl olması noktasında ittifak bulunmaktadır.<sup>25</sup> Bu yönüyle İbnü'l-Hümâm'ın haklı olduğu söylenebilir. Fakat âm lafız ile hâs lafız teâruz ettiğinde aralarında zamansal bir fark olduğu tespit edilebiliyorsa tahsis ile değil de nesih metodu ile sorunu çözmeyi tercih etmişlerdir. Eğer iki delil arasında öncelik ve sonralık tespiti yapılamıyorsa hâs delilin âm delile mukârin olduğunu kabul ederek çözümün teâruzu giderme yollarıyla yani iki delilin arasını bulmak ile gerçekleştirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca Hanefiler tahsis ile neshi ayırırken bir delilin muhassıs olabilmesi için mevsul (muttasıl/mukârin) olmasını, eğer zamansal olarak sonra gelmişse nâsîh kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>26</sup> Bu kuralları göz önünde bulunduran İbnü'l-Hümâm, müezzine icabetten bahseden hadisler arasında bir tahsisin olamayacağını ifade etmiştir.

İbnü'l-Hümâm'ın tahsis kapısını kapatan bu yaklaşımına farklı bir açıdan itiraz etmek mümkündür.<sup>27</sup> Bilindiği üzere fıkıh usulünde âm lafız iki şekilde tahsis edilmektedir.<sup>28</sup> Usulcüler İbnü'l-Hümâm'ın dile getirdiği tahsise uğrayan birinci çeşit âm lafza "el-âm el-mahsûs" ikinci çeşidine ise "el-âm ellezî ürîde bihi'l-husûs"<sup>29</sup> diye

<sup>24</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Pakistan: Mektebetü Reşîdiyye, ts.), 1/255.

<sup>25</sup> bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-İdâratî'l-Âmmeti lil İftâi ve'l-Buhûsi's-Şerriyye, 1428/2007), 1/197; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli fahri'l-islâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/448; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999), 1/97.

<sup>26</sup> Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 1444/2022), 244-247.

<sup>27</sup> Bu yorum herhangi bir kaynaktan aktarılmamış, usul bilgileri çerçevesinde bizim çözüm teklifimiz olarak çalışmaya dahil edilmiştir.

<sup>28</sup> Tahsis çeşitleri için bk. Muhammed Edîb es-Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-islâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1429/2008), 2/87-90.

<sup>29</sup> Bu usul kuralının bir tahsis yöntemi olması tartışmalı bir konudur. Detaylı bilgi için fıkıh usulü kitaplarının ilgili bölümlerine müracaat edilebilir.

isim vermişlerdir. Birinci şekil âm lafız, mütekellim tarafından bütün fertlerini içerecek bir şekilde istimal edildikten sonra bir kısım fertlerin kapsam dışı bırakılmasıyla var olur. “Allah alışverişi helal faizi haram kıldı.”<sup>30</sup> ayetinde olduğu gibi. İkinci şekil âm lafız ise daha baştan belirli fertleri kastedilerek söylenmiştir. Örneğin “İnsanlar ayağa kalktı.” sözüyle Zeyd’in ayağa kalkmasının kastedilmesi gibi.<sup>31</sup> İmam Cessâs da (öl. 370/981) bu çeşit âm lafza “*Ey insanlar! Rabbinizden korkun.*”<sup>32</sup> ayetini örnek vermiş ve buradaki “insanlar” ifadesinin çocukları, delileri kapsamadığını söyleyerek daha baştan Allah’ın bütün insanları kastetmediğini dile getirmiştir.<sup>33</sup> Burada ifade etmek gerekir ki İbnü’l-Hümâm’ın itirazına konu olan tahsis çeşidi birinci seçenekte dile getirilen âm lafzın tahsisidir. Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefiler böyle bir tahsisin gerçekleşmesi için tahsis edici delilin mukârin olması gibi bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda hadisler arasındaki teâruzun birinci seçenekteki âm lafzın tahsis yöntemiyle çözümü mümkün olmasa da ikinci yöntem ile mümkün olabilir. İkinci tahsis yöntemine göre birinci grup hadisler sınırlandırılmış umum ifadelerine sahiptir. Yani Hz. Peygamber’in “müezzinin söylediklerini söyleyin” emri daha işin başında hay’aleteynin tekrarını emretmemektedir. Bu gibi âm lafızlar için “ibtidâen umumu sınırlandırılmış lafızlar” demek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda teâruzun ikinci çeşit tahsis yöntemiyle çözülebileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca Şevkânî’nin “*Âm-ı mahsusa gelince ki o bazı fertlerinin kapsam dışı bırakılması istenen âmdir. Bu çeşit âmlarda muhassısın âm lafzın öncesine veya sonrasına mukârin olması şart değildir. Aksine sözün söylendiği zamanda var olması yeterlidir.*” sözü müezzine icabet ile ilgili rivayetlerin bu bağlamda değerlendirilmesinin mümkün olduğuna işaret etmektedir. İmam Tahâvî’nin (öl. 321/933) konuyla ilgili sözleri de bu çözüm yöntemini destekler mahiyettedir.<sup>34</sup>

İkinci tahsis yöntemi olarak ifade edilen metodun Kur’ân ayetlerinde de var olduğu görülmektedir. Örneğin “*Gecenin bir vaktinde aileni hızlı bir şekilde yola çıkar! Sen de peşlerinden git! Kimse arkasına bakmasın! Emredilen yere gidin!*”<sup>35</sup> ayetinde Hz. Lût’un eşi onlarla birlikte yola çıkma eyleminden istisna edilmemiştir. Fakat Hicr suresinde aynı olay anlatılırken Hz. Lût’un eşinin onlara katılamayacağını beyan edilmesi ilk ayette de zikredilmese de eylemin umumuna dahil olmadığını göstermektedir. Ayetlerdeki bu anlatım müezzine icabeti mutlak bir üslup ile ifade

<sup>30</sup> el-Bakara, 2/275.

<sup>31</sup> Örnek ve geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1424/2003), 475.

<sup>32</sup> el-Hâc, 22/1.

<sup>33</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/137.

<sup>34</sup> Tahâvî burada Hz. Peygamber’in müezzine icabeti ifade eden sözleri ile zikre icabeti kastettiğini, hay’aleteyn hariç ezanın tamamının zikir olduğunu dile getirmektedir. Görüşü için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/146.

<sup>35</sup> el-Hicr, 15/65.

eden rivayetlerin aslında baştan itibaren hay'aleteyn kısmını kapsamadığına ve Hz. Peygamber'in müezzinin söylediklerini tekrar etme yönündeki ifadesinin gerçekte bu kısımları içermediğine benzer bir örnek olarak zikredilebilir.

Diğer mezhepler Hanefiler gibi âm lafzın tahsisi için muhassısın müstakil ve mevsûl olması gibi şartlar ileri sürmezler.<sup>36</sup> Bu sebeple İbnü'l-Hümâm'ın itirazı Şâfî olan İmam Nevevî gibi âlimlerin rivayetler arasında tahsis olduğunu ifade eden sözlerine bir itiraz sayılmamalıdır.

İbnü'l-Hümâm konunun tahsis ile izah edilmesinin doğru olmadığını söylemekle yetinmemiş çözüm için teâruzu giderme yollarına başvurulmasını teklif etmiştir. Hanefilerin teâruz problemini çözmek için başvurdukları birinci yöntem delillerin zamanını belirleyerek nâsîh veya mensûhu tespit ettikleri nesih metodudur. Zamanı tespit edemediklerinde sahabe sözü, sahih kıyas gibi argümanlardan yardım alarak iki delil arasında tercih yapmaya çalışmaktadırlar. Tercih yönteminin de sonuç vermediği durumlarda cem ve nihayetinde tesâkut adımlarını takip etmektedirler.<sup>37</sup> Muhaddisler ise teâruz anında Hanefilerin aksine ilk olarak cem yöntemini öncelemişler, ardından nesih sonrasında ise tercih yöntemine başvurmuşlardır. Bu yöntemler ile bir sonuca ulaşamadıklarında ise tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>38</sup>

Bu alt başlıkta rivayetler arasındaki teâruzun giderilmesinde kullanılan tahsis yönteminin fikhî bir yöntem olduğu açıkça görülmekte ve hadisler arasındaki çatışmanın önlenmesinde fikh kavramlarından istifade edildiği ve fikh mezheplerinin bu alanda daha aktif olduğu anlaşılmaktadır. Tahsis başlığı hadis ilmiyle fikh ilminin ne kadar iç içe bir yapıya sahip olduğunu göstermesinin yanında hadisler arasında teâruz konusunun ve buna paralel olarak dirâyetü'l-hadîs ilminin gerçekte hadis ilminden çok fikhla yoğun bir bağı olduğu tezini güçlendirmektedir. Uzun yıllar okuma ve araştırmalarımız bize hadis ve hadis usulü ilminin fikhın alanına girdiği yönündeki sınır ve çerçeve tartışmalarının muhaddislerin bir kısmının müçtehit bir kısmının ise bir mezhebe müntesip olmalarından kaynaklandığını göstermiştir. İslam dininin iki temel kaynağından biri olan hadisler zaman zaman anlama sorunlarına sebep olmuştur. Doğal olarak hadisleri nakleden, hadislerin

<sup>36</sup> Detay için bk. Edîb es-Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/73.

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bk. Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Kavâid fî 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007), 288-304. Bu yöntem Hanefilerin teâruzun varlığını kabul ettikleri zaman uyguladıkları bir yöntemdir. Deliller arasında teâruz olmadığı kanaatinde olduklarında bu durumu ispat için cem ve tercihi incelemek suretiyle ayrı bir yöntem kullandıkları unutulmamalıdır. Bu ayrımın fark edilmemesi ciddi yanlışlara yol açmaktadır.

<sup>38</sup> Muhaddislerin teâruz ile ilgili çözüm yöntemleri için bk. Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân İbn Salâh eş-Şehrazûrî, *'Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 284-2869; Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011), 79. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2015), 182-251.

sened, râvi ve metinleri ile ilgilenen muhaddislerin bu sorunlara kayıtsız kalması düşünülemez. Müçtehit mertebesine ulaşmış veya bir mezhebe aidiyeti olan muhaddislerin bu anlama sorunları karşısında sahip oldukları fıkhi yönetime göre hareket etmeleri, fikhî metodolojinin hadis ilmi alanına nüfuz etmesine ve zamanla bu alanın bir parçası gibi görülmesine yol açmıştır. Bu başlık altında ele aldığımız tahsis yöntemi hadis ile fıkıh ilimlerinin bağına açıkça ortaya koymakta ve muhaddislerin teâruzun çözümleri konusuna girdiklerinde fikhî yöntemler kullanmaktan çekinmediklerini göstermektedir.

### 2.3. Rivayetleri Cem Görüşü

Cem görüşü müezzine icabet esnasında *حي على الفلاح* ve *حي على الصلاة* lafızlarının her birinin tekrarına müteakip *لا حول ولا قوة إلا بالله* denilerek iki sözün de arka arkaya söylenmesidir. Hay'aleteynlerin tekrar edilmesinin doğru olmayacağı görüşünün istihza ile illetlendirilmesine karşı çıkan İbnü'l-Hümâm "Biz ehli tasavvufun bu ikisini birleştirdiğini gördük. İki hadis ile de amel edebilmek için (mutasavvıf) önce (hay'aleteyni söyleyerek) kendini davet ediyor sonra havkale ile teberri ediyordu."<sup>39</sup> diyerek her iki rivayet ile amel edilmesini tercih etmiştir.<sup>40</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin de (öl. 638/1240) bu görüşte olduğu nakledilmiştir.<sup>41</sup> İbn Hacer'in bazı müteahhir usulcülerden naklettiği "Hâs ile âm delillerin arasının cemedilmesi mümkün olduğunda ikisiyle de amel etmek vacip olur."<sup>42</sup> görüşü bu ekolün delilleri arasında zikredilmiştir. Nâsirüddin el-Elbânî (1914-1999) ise rivayetlerin cemedilerek amel edilmesine dair bir delil olmadığını ileri sürerek bu görüşü reddetmiştir.<sup>43</sup> Onun İbn Receb el-Hanbelî'den (ö. 795/1393) etkilenecek bu görüşü reddetmiş olması muhtemeldir. Zira İbn Receb, bazı Hanbeli âlimlerin bu görüşte olduğunu söylemiş, fakat geçmişte uygulandığını gösteren bir delil olmadığı gerekçesiyle bu görüşü reddetmiştir. Bazı hocalarının ezanı mescitte işitenin aynısını tekrar etmesi, mescit dışında ise hay'aleteyn yerine havkale söyleyerek rivayetleri cem görüşünde olduklarını nakleden İbn Receb, bu görüş hakkında değerlendirme yapmayarak sükût etmiştir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/255.

<sup>40</sup> Birçok alim İbnü'l-Hümâm'ın cem görüşünü benimsediğini söylemiştir. bk. Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli süneni Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü's-şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâyeti'l-İslâmiyye, 1427/2006), 3/329; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'alâdürri'l-muhtâr* (Şam: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 1421/2000), 2/623.

<sup>41</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/624.

<sup>42</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/91.

<sup>43</sup> Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Numân, *Câmi'u türâsi'l-'allâme el-Elbânî fî'l-fikh* (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1436/2015), 2/536.

<sup>44</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/252.

Cem yönteminin önceki dönemlerde özellikle sahabe döneminde uygulandığını gösteren bir delil olmadığının ileri sürülerek reddedilmesini ilmi bir gerekçe olarak görmediğimizi ifade etmek isteriz. Çünkü bu yaklaşım fıkıh usulündeki istinbât kurallarını boşa çıkarmaktadır. İslam dininde bir hükmün varlığını sadece Hz. Peygamber ve sahabe döneminde uygulanmış olmasına indirgemek müçtehitlerin birçok fetvasını geçersiz kılacaktır. Zira âlimler sahabe döneminde uygulaması olmayan birçok fetva vermiş veya içtihat etmişlerdir. Biz bu düşüncenin selefi ekole müntesip olmakla yakın bağı olabileceğini düşünüyoruz.

Cem yöntemi ile çözüm arayışının da fıkıh ile bağı net bir biçimde görülmektedir.<sup>45</sup> Özellikle “hâs ve âm delillerin cemedilmesi” kuralı bu görüşü savunanların usul delili olarak ileri sürülmektedir. Bu da hadisler arasındaki teâruzu ortadan kaldırmada fıkıh kurallarının etkin bir role sahip olduğunu göstermektedir.

#### 2.4. Münâvebe Görüşü

Münâvebe (nöbetleşe) olarak isimlendirmeyi uygun gördüğümüz bu görüş müezzine icabet edilirken bazen hay'aleteynin tekrar edilmesini bazen de onun yerine havkalenin söylenmesini savunmaktadır. Cem görüşünde olduğu gibi bu görüş sahipleri de her iki grup hadis ile amel edilmesini savunmuşlardır. Buna göre cem görüşünde dile getirilen “hâs ve âm lafızlar ile amel etmenin mümkün olduğu durumlarda ikisi ile de amel etmenin vacip olduğu” kuralı bu görüş sahiplerinin delili olarak da kabul edilebilir. Bu görüşün cem görüşünden farkı ise hay'aleteyn ve havkalenin dönüşümlü olarak söylenmesidir.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebû Bekr el-Esrem (öl. 261/874-75 [?]) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) bu görüşte olduklarını nakletmiştir.<sup>46</sup> İbn Münzir de (öl. 318/930 [?]) müezzine icabet ile ilgili hadislerin mubah hükmünde olduğunu savunmuş ve bazen müezzin ile birlikte “hayye 'ale's-salâh ve hayye 'ale'l-felâh” bazen de bunların yerine “lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” denilmesinin caiz olduğunu söylemiştir.<sup>47</sup> Ona göre ilgili hadis gruplarından sadece biriyle amel etme mecburiyeti yoktur. Çünkü böyle bir mecburiyet her iki hadis gurubu ile amel etmeye engel olacaktır.

Konuyla ilgili hadisleri nakleden Keşmîrî (1875-1933) ise İbnü'l-Hümâm ve İbnü'l-'Arabî'nin cem görüşünde olduğunu söyledikten sonra şöyle demiştir:

“Sonra anladım ki bütün zikirlerde şeriatın hükmü bazen onu bazen de bunu yapmak şeklinde tercihîdir, cem şeklinde değildir.<sup>48</sup> Bu durum dualara özeldir.

<sup>45</sup> Bu yöntemin Hanefî fıkıhındaki bir örneği için bk. Ramazan Çöklü, “Hanefî Mezhebine Göre İtikâf İbadeti”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/1 (2024), 327-332.

<sup>46</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/252.

<sup>47</sup> Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/62.

<sup>48</sup> Burada Keşmîrî'nin kastettiği, aynı konuda farklı şekillerde nakledilen zikir ve duaları arka arkaya aynı anda yapmak yerine münavebeli bir uygulama yapılmasıdır.

Dikkat edilsin! Bazı adetler bazı konulara özeldir. Birbirine karıştırılmasın. Kesin olarak anladım ki dualar konusunda şeriatın tutumu münavebeli bir şekilde bazen birisinin bazen diğerinin yapılması şeklindedir. Görmüyor musun, namazların sonundaki dualar gibi bir vakitte okunacak çeşitli dualar nakledilmiştir? Herhangi bir kimse hepsini aynı anda yapabiliyor mu? Aksine farklı zamanlarda yapılıyorlar. Bu hepsiyle amel etmenin yoludur, hepsini birleştirmenin değil. Müezzine icabet konusunda bana göre sünnet olan bazen hay'aleteyni müezzin ile birlikte tekrar etmek bazense onun yerine havkale yapmaktır.”<sup>49</sup>

Hız. Peygamber ezanın sözlerinden farklı lafızlar ile müezzine icabet etmiştir. Bazen ezanın aynısını tekrar etmiş bazen “ben de” demiş bazen de hay'aleteyn yerine havkaleyi söylemiştir. Onun bu farklı uygulamalarının Müslümanlara zikir anlamı taşıyan ezanın tekrarında geniş bir alan açma çabası olduğunu düşünüyoruz. Bunu en iyi gerçekleştirebilecek görüşün de münâvebe görüşü olduğu kanaatindeyiz.

### 3. Müezzine İcabetin Hükümü

Teâruz problemiyle bağından dolayı müezzine icabetin hükmünün müstakil bir başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür. Zira hadislerin teâruzu ile hükmü arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki münavebe görüşü açıklanırken ifade edildiği üzere İbn Münzir müezzine icabet etmenin mubah hükmünde olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı ona göre her iki grup hadis ile münavebeli olarak amel etmek caizdir. Buradan hareketle onun hadisler arasında teâruzun varlığını kabul etmediğini söylemek mümkündür.

Hadislerdeki “فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ” gibi emir ifade eden lafızlara rağmen cumhurun müezzine icabeti mendûb saydığı nakledilmiştir.<sup>50</sup> Fıkıh usulünden bilindiği üzere emir vucûb ifade eder. Fakat bu duruma engel bazı karinelerin mevcudiyetinde emir vucûb hükmünü kaybeder. Cumhur, müezzine icabeti emreden hadislerin vucûb ifade etmediği görüşünü Hz. Peygamber’in ezan okunurken müezzinin tekbirinden sonra “ale'l-fitrati”, kelimeyi şehadeti söylemesinin akabinde ise “harace mine'n-nâr” demesiyle delillendirmiştir. Bu rivayete dayanılarak müezzinin söylediklerinin tekrarını emreden hadislerin vucûb hükmünde olmadığı söylenmiştir.<sup>51</sup> Ayrıca yukarıda nakledilen Ebû Ümâme rivayeti de Hz. Peygamber’in müezzine eşlik ederken farklı lafızlar kullandığını ifade etmişti. Onun bu icabetinin cumhuru desteklediğini söylemek mümkündür. İleri sürülen delillerden bir diğeri ise ezan okumanın herkese vacip olmamasıdır. Halbuki ezan İslam dininin şeâirindedir ve asıldır. Ezana icabet ise asıl ile var olan furu bir uygulamadır. İcabetin mendûb olduğu görüşündeki âlimler

<sup>49</sup> Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005),

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/93; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/62.

<sup>51</sup> Bilgi için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/146.

aslı mecbur olmayan bir fiile (ezana) tabi olan şeyin (icabetin) ise hiçbir şekilde mecbur tutulamayacağını savunmuşlardır.<sup>52</sup> Ayrıca ezan okunduğu esnada sahabenin konuşmasını ifade eden rivayetlerin müezzine icabetin vucûb ifade etmediğinin bir delili olduğu da kaydedilmiştir.<sup>53</sup> Bundan başka Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (öl. 43/664) rivayet ettiği hadis de ileri sürülen deliller arasında yer almaktadır. Hadiste Hz. Peygambere salavat getirilmesi ve vesîleye nail olması için dua edilmesi istenmektedir. Bu iki isteğin mendûb hükmünden hareketle bunlara bitişen müezzine icabet emrinin de mendûb olacağı iddia edilmiştir. Böyle bir istidlalin delâletü'l-iktirân<sup>54</sup> olarak bilindiğini dile getiren Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), cumhurun bu metodu zayıf kabul ettiğini, bundan dolayı böyle bir delile dayanarak hüküm vermenin tutarlı olmayacağını belirtmiştir.<sup>55</sup> Ayrıca sahabenin ezana icabette farklı uygulamalarının da bu görüşü desteklediği söylenebilir.<sup>56</sup>

Birçok Hanefî aliminin, Zahirilerin ve İbn Vehb'in (öl. 197/813) müezzine icabeti emreden hadislerin vucûb ifade ettiği görüşünde oldukları belirtilmiştir. Bu görüş sahipleri Arapçada emir siygalarının engelleyici bir durum olmadıkça vucûb hükmünde olduklarından hareketle okunurken müezzin ile beraber ezanın tekrar edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca müezzine icabet edilmemesinin "Dört şey cefadandır (kusurdur): Sütresiz namaz kılmak. Namazı bitirmeden alnını silmek. Ayakta abdest bozmak ve müezzine icabet etmemek." hadisi ile de bu görüşlerini

<sup>52</sup> Cumhurun delili için bk. Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 2/456.

<sup>53</sup> Nâsırüddin el-Elbânî, *es-Semerü'l-müstetâb fî fikhi's-sünneti ve'l-kitâb* (Kuveyt: Müessesetü Ğarâs, 1422/2001), 1/180.

<sup>54</sup> Tanım ve örnekler için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'il-cevâmi'* (Mısır: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998), 2/759.

<sup>55</sup> Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'l-alâm bi şerhi'l-i'lâm bi ehâdîsi'l-ahkâm* (Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 156.

<sup>56</sup> Görüşler için bk. İbn Receb el-Hanbelî *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/254, 255.



desteklemişlerdir.<sup>57</sup> Hanefilerden Tahâvî<sup>58</sup> ve Kâdîhân (öl. 592/1196)<sup>59</sup> gibi bazı âlimler ise mezhebin genel görüşünden ayrılarak hadislerin vucûb ifade etmediği, müstehâb hükmünde olduğuna kail olmuşlardır.

### Sonuç

Bu makalede müezzinin ezan okuduğu esnada Müslümanların ona eşlik etmesi ile ilgili hadislerin teâruzu ve bu teâruz bağlamında dirâyetü'l-hadîs ilminin mahiyeti ele alınmıştır. Çalışma öncelikle konuyla ilgili hadislerin iki guruba ayrılması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Müezzine icabet ederken ezan cümlelerinin birebir aynısını tekrar edilmesinden söz eden hadisler bir gurubu oluştururken farklı sözlerin söylenebileceğini dile getiren hadisler ise diğer gurubu oluşturmaktadır. Bununla birlikte teâruzun daha çok hay'aleteyn yerine havkale söylenmesinde yoğunlaştığı görülmüştür.

Hadisler arasında zahirde bir teâruzun olduğunu kabul etmekle birlikte hakikatte bir teâruz olmadığı görüşünü savunan azınlığa karşı cumhur teâruzun varlığını kabul etmiş ve çözüm yolları ileri sürmüştür. Umum bildiren birinci grup hadisler ile amel edilmesini öne sürenler olduğu gibi husus ifade eden ikinci gurupta zikredilen hadislerin umum bildiren hadisleri tahsis ettiğini savunanlar da olmuştur. Makale klasik eserlerdeki tahsis konusundaki tartışmaya ek olarak fıkıh usulü kuralları çerçevesinde, dirâyetü'l-hadîs ilminin fıkıhla bağının görülmesine imkân veren yeni bir çözüm önerisinde bulunmuştur.

Teâruzun giderilmesi için teklif edilen çözüm yollarından biri de muâriz hadislerin ikisiyle de amel edilmesidir. Hadisler arasında tercih yapmak yerine her biri ile aynı anda amel edilebileceğini savunan bu görüş geçmişte özellikle sahabe döneminde uygulaması olmadığı için bazı âlimlerce reddedilmiştir. Fakat bu reddin

<sup>57</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/155. Burada dile getirmekte fayda gördüğümüz iki konudan söz etmek istiyoruz. Literatür ile ilgili giriş bölümünde bahsettiğimiz çalışmada Fatih Çimen müezzine icabetin hükmü ile alakalı olarak Hanefilerin nesih teorisine dayanarak cumhurun müstehâb iddialarını reddettiklerini söylemiştir. Fakat bunu herhangi bir kaynağa dayandırmamıştır. Biz de buna ek olarak araştırmamız neticesinde Hanefilerin nesih yöntemiyle cumhura itiraz ettiğine yönelik Çimen'i doğrulayan bir bilgi tespit edemediğimizi ayrıca ifade etmek isteriz. İkinci olarak Çimen'in, Hanefiler nezdinde cumhurun hadisten ileri sürdüğü delilde Müseyyeb b. Râfi'nin İbn Mesûd'a mülaki olmamasından dolayı hadisin mürsel sayıldığı ve bu sebeple kabul görmediğinden söz etmesi tam olarak anlaşılammıştır. Zira Hanefilerin mürsel kavramına yükledikleri anlam cumhurdan farklıdır. Müseyyeb b. Râfi'nin irsâli hadisin sıhhati noktasında Hanefilerce bir sorun olarak kabul edilemez. Bu sebeple Çimen'in çalışmasının bazı noktalarda tashih edilmesinin uygun olduğunu düşünüyoruz. Çimen, "Ezana İcâbet ile İlgili Rivayetlerin Tahlili", 65.

<sup>58</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/146.

<sup>59</sup> Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/98.

güçlü bir ilmi dayanağı olmadığı ve selefi bakış açısından kaynaklanmış olma ihtimali makalede dile getirilmiştir.

Çalışmanın önemli olduğu düşünülen sonuçlarından biri de hadisler arası teâruzun giderilmesinde fikhî yöntemlerin etkinliğidir. Neredeyse incelenen her bir başlık ve alt başlıkta çözüm tekliflerinin fikhî yöntemlere dayandığını söylemek mümkündür. Bundan dolayı bu çalışmanın verileri ışığında dirâyetü'l-hadîs ilminin fıkıh ile güçlü bir bağı olduğu söylenebilir.

Araştırma sırasında çalışmaya konu olan hadislerin fıkıhçıların ilgi alanına girdiği ve fıkıh kitaplarında ele alındığı görülmüştür. Araştırmanın hadis alanında yapılması fıkıh kitaplarındaki tartışma ve detaylara girilmesini engellemiştir. Fıkıhçıların konunun fikhî yönünü araştıran bir çalışma yapmasının faydalı olacağını düşünüyoruz.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Âli Numân, Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. *Câmi'u türâsi'l-'allâme el-Elbânî fi'l-fikh*. 17 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1436/2015.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1420/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-İdâratü'l-Âmmeti lil İftâi ve'l-Buhûsi's-Şerriyye, 3. Basım, 1428/2007.
- Çimen, Fatih. "Ezana İcâbet ile İlgili Rivayetlerin Tahlili" *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*. 21/7 (Nisan 2021), 51-69.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili. (Cessâs, Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebâr Mukayesesi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Çöklü, Ramazan. "Hanefî Mezhebine Göre İtikâf İbadeti". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/1 (2024), 309-341.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût- Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Gumârî, Ebû'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed b. es-Siddîk. *Tevcihü'l-'inâye li ta'rîfi ilmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*. thk. Safvet Cevdet Ahmed. Mısır: Mektebetü'l-Kâhira, 3. Basım, 1429/2008.

- Elbânî, Nâsirüddin. *es-Semerü'l-müstedâb fî fikhi's-sünneti ve'l-kitâb*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Ğarâs, 1. Basım, 1422/2001.
- Hâkîm en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*. thk. Ebû Abdurrahmân el-Vâdî'î. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1. Basım, 1417/1997.
- Hilâlî, Ebû Üsâme Selîm b. İd. *'Ucâletü'r-râğıb el-mütemennî fî tahrîci kitâbi 'ameli'l-yevm ve'l-leyle li İbni's-Sünnî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1422/2001.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'alâ dürri'l-muhtâr*. Thk. Hüsâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr. 24. Cilt. Şam: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 1. Basım, 1421/2000.
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî es-Sincârî. *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*. thk. 'Abdü'l-mün'im Muhammed 'Umer. Kâhire: Dâru'l-Fikr, ts..
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûrüddîn 'Itr. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1. Basım, 1432/2011.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 2 Cilt. Suriye: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Pakistan: Mektebetü Reşîdiyye, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vd.. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü Tahkîki Dâri'l-Harameyn, 1. Basım, 1417/1996.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân eş-Şehrazûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûrüddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim*. 10 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1423/2002.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashâbî. *el-Muvatta*. thk. Beşşâr Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1412/1991.

- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. *Mirâtü'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl*. nşr. Sıraç Yayınevi Komisyonu. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 1. Basım, 1444/2022.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü'l-muhaddisîn ve sebîlü tâlibîhi'l-muhakkıkîn*. thk. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Mihâci'l-Kavîm, 1. Basım, 1441/2020.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîru'n-nusûs fî'l-fikhi'l-islâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 5. Basım, 1429/2008.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli süneni Ebî Dâvûd*. thk. Takiyyü'd-dîn en-Nedvî. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü's-şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâyeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1351/1932.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1424/2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr*. thk. İsamüddîn es-Sebâbetî. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, 1413/1993.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1414/1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *Kavâid fî 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 10. Basım, 1428/2007.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd.. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. thk. Alî Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. *Fethu'l-'alâm bi şerhi'l-ilâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*. Bayrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâci eş-Şâfiî. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'il-cevâmi'*. Thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullâh Rebî'. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü Kurtuba, 1. Basım, 1418/1998.