

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 67 DECEMBER • ARALIK 2024
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Uluslararası Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed International Academic Journal
Yıl • Year: Aralık • December 2024, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 67
Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor

Muhammed Usame ONUŞ

Editör Yardımcısı • Assistant Editor

Ömer Faruk MADEN

Sekreteryası • Secretary

Muhammet Fatih ADAK

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor

Nail OKUYUCU

Dil Editörleri • Language Editors

Yakup KARA (Arapça/عربي), Amjad M. HUSSAIN (İngilizce/English)

Editörler Kurulu ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors

Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAIN (Felsefe ve Din Bilimleri), Ahmed Yahya Ahmed AL KINDI (Temel İslam Bilimleri), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Nail OKUYUCU (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usame ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Yasin Ramazan BAŞARAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları), Mine ÇAKIR MANSUR (Temel İslam Bilimleri), Mustafa ÖZBAKIR (Felsefe ve Din Bilimleri), Rabia EGİCİ (Temel İslam Bilimleri), Nedim AYDIN (Temel İslam Bilimleri), Muhammet Fatih ADAK (Felsefe ve Din Bilimleri), Abdurrahman BULUT (Temel İslam Bilimleri), Mustafa KILIÇ (Temel İslam Bilimleri)

Danışma Kurulu • Advisory Board

Muhammed ABAY (Marmara Üniversitesi), Hatice ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi), Murtaza BEDİR (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Ertuğrul BOYNUKALIN (Marmara Üniversitesi), Vincent CORNELL (Emory University), Grace DAVIE (University of Exeter), Ekrem DEMİRLİ (İstanbul Üniversitesi), İbrahim Kâfi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), İsmail E. ERÜNSAL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Necmettin GÖKKİR (İstanbul Üniversitesi), Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi), Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi), İhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi), Ali Ulvi MEHMEDOĞLU (Marmara Üniversitesi), Tahsin ÖZCAN (Marmara Üniversitesi), Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Üniversitesi), Devin STEWART (Emory University), Mustafa TAHRALI (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Richard C. TAYLOR (Marquette University), Fehullah TERKAN (Ankara Üniversitesi), Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Üniversitesi), Mehmet Safa YEPREM (Marmara Üniversitesi), Mahmut KELPETİN (Marmara Üniversitesi), Özgür KAVAK (Marmara Üniversitesi), Ali TULU (Marmara Üniversitesi), Mehmet BULGEN (Marmara Üniversitesi)

Makale Düzenleme • Editing Articles

Muhammed Usame ONUŞ (Marmara Üniversitesi)

İletişim Bilgileri • Contact Details

Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE

Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruiifd>

E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press

Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul

Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79

E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset

Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul

Tel • Phone: +90 212 629 06 15

Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli uluslararası akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi ve TRDizin tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed international academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index and TRDizin



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Üslûbü'l-Kur'an'ın Hermenötiği: Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı Çerçevesinde Bir Yeniden İnşa Denemesi
The Hermeneutics of the Qur'anic Style: A Reconstruction Attempt within the Framework of al-Zarkashî's *al-Burhân* 1-27
Muhammed Coşkun
- Hicri Beşinci Asır Nişâbü'r'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları: Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî Özelinde bir Değerlendirme
Tafsir Authorities in Nishapur in the Fifth Century Hijri and Their Contributions to Tafsir: An Evaluation Specific to al-Sulamî, Tha'labî al-Qushayrî and al-Wahidî 28-54
Hikmet Koçyiğit
- An Analysis and Comparative Study of the Foundations of the Ashâb al-Kahf Narrative in the Qur'an and Christian Sources
Ashâb-ı Kehf Hikâyesinin Kur'an ve Hristiyan Kaynaklarındaki Temellerinin Analizi ve Karşılaştırılması 55-78
Hüseyin Halil
- Emşile Şerhleri Örneğinde Sarf Kitaplarında Konu Sıralamasını Belirleyen Prensipler
Principles Determining the Sequence of Topics in Arabic Morphology/Sarf Literature -Kitâb al-Amthilâ's Commentaries as Examples- 79-101
Ali Benli
- Bir Söz Estetiği Olarak Kur'an'ın Son Sözlere: Hüsni'l-Hâtime Sanatı Açısından Bir İnceleme
The Last Words of The Qur'an as an Aesthetics of Speech: An Analysis in Terms of The Art of Husn al-Khâtimah 102-125
Mehmet Zahid Çokyürür
- İslam Hukukunda Tartılarak İşlem Gören (Vezni) Mallarla İlgili Hükümlerin Analizi
Legal Provisions Related to Goods That Are Measured by Weight Units (*Wazni/Mawzûn* Goods) in Islamic Law 126-160
Hasan Hacak
- Harem-i Şerif'te *Te'addüd-i Cemâ'ât*: Uygulamanın Başlangıcı, Tarihi Gelişimi ve Konuyla İlgili Fıkhî Tartışmalar (Hicri 6-10. yy.)*
Multiple Congregational Prayers (*ta'addud al-jamâ'ât*) in the Harem-i Şerif of Mecca: The Beginning, Historical Development, and Juristic Debates Surrounding the Regulation (6th-10th Centuries A.H.) 161-192
İrfan İnce
- al-Âdâb al-Marđiyya*: Celebrating Shaykh-Veneration in 18th Century Moroccan Reforms*
el-Âdâbu'l-Marđiyye: XVIII. Yüzyıl Fas Reformları Karşısında Şeyhe Hürmetin Müdafaası 193-216
Zeyneb Nur Kızılkaya
- The Light Verse between Philosophy and Sufism: A Comparative Analysis of the Interpretations by İbn Sînâ and al-Ghazâlî
Felsefe ve Tasavvuf Arasında Nür Âyeti: İbn Sînâ ve el-Gazâlî'nin Tefsirlerinin Mukayeseli Bir Tahli 217-249
Hikmet Yaman

Decolonial Artificial Intelligence; Algorithmic Fairness in Alignment with Turkish and Islamic Values
Sömürge Durumundan Çıkarılan Yapay Zekâ; Türk ve İslâmî Değerlerle Uyumlu Algoritmik
Adillik.....250-279

Yusuf Fırıncı

Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi
The Common Discourse of Antisemitism from Ancient Times to the Middle Ages280-310

Ömer Faruk Araz

Tanrı Hayaletleri Bir Etki Midir?: J. Derrida ve J. D. Caputo'dan Hareketle Bir Değerlendirme
Is "God" a Spectral Effect?: An Evaluation Based on J. Derrida and J. D. Caputo.....311-336

Sema Cevirici Atilla

Özür Dileme Stratejileri ve Dindarlık Üzerine Ampirik Bir Araştırma
An Empirical Study on Apologizing Strategies and Religiousness337-373

Nihâl İşbilen

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Eimme-i Hanefiyye'den Cevab Ne Vechiledir?: Şeyhülislâm Fetvalarında Tecrit ve Telhis
What is the Reply of the Great Hanafi Teachers?: Abstraction and Abridgement in Shayk al-Islâm
Fatwâs.....374-389

Muharrem Midilli

Editörden

Değerli araştırmacılar,

Türkiye'nin ilahiyat alanında en köklü akademik dergileri arasında yer alan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 67. sayısını siz değerli okuyucularımıza sunmaktan mutluluk duyuyoruz. Yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan dergimiz, başvurusu yapılan makalelerin değerlendirilmesinde bilimsel ve etik ilkeler doğrultusunda hareket etmekte, bu sayede yayımlanan çalışmaların akademik kalitesini en üst düzeyde tutmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, dergimize gönderilen makaleler objektif değerlendirme süreçlerine tabi tutulmaktadır. Yazılar, öncelikle iç hakemlik sürecinden geçmekte ardından kör hakemlik sistemi çerçevesinde en az iki dış hakemin değerlendirmesine gönderilmektedir.

Bu sayıda dergimize 43 çalışma müracaat etmiştir. Bu yazılar titizlikle incelenerek toplamda 93 hakemin değerlendirmesine başvurulmuştur. Yazıların bir kısmı ön inceleme aşamasında bir kısmı ise hakem değerlendirmelerine bağılı olarak reddedilmiştir. Neticede bu sayımızda 13'ü araştırma makalesi, 1'i araştırma notu olmak üzere toplamda 14 yazı yayına kabul edilmiştir. 10 Türkçe, 4 İngilizce araştırmadan oluşan bu sayıda 3 Tefsir, 3 İslam Hukuku, 2 Arap Dili ve Belagati ile Tasavvuf, İslam Felsefesi, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve İslam Araştırmaları alanında 1'er makale yer almıştır.

Köklü bir geçmişe sahip olan dergimizin hem yazı çeşitliliğı hem de etki açısından uluslararası tanınırlığını artırmak temel hedeflerimiz arasında yer almaktadır. Bu vesileyle Scopus'a yaptığımız başvurunun sonucunu beklediğimizi ve Web of Science'a başvuru hazırlığı içinde olduğumuzu siz değerli okuyucularımıza duyurmak isteriz.

Sayının yayına hazır hale gelmesinde başta Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yönetimi olmak üzere birçok ismin katkısı olmuştur. Bu vesileyle kitap değerlendirme editörümüz Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya, bu sayıda kendisine sıklıkla başvurduğumuz İngilizce dil editörümüz Doç. Dr. Amjad M. Hussain'e, çalışmaların başvurusundan neşrine kadar tüm süreçlerde katkısı bulunan fakültemiz araştırma görevlilerinden Mine Mansur Çakır, Muhammet Fatih Adak, Muhammet Numan Sağırılı, Mustafa Özbakır, Nedim Aydın, Ömer Faruk Maden ve Rabia Egici'ye özverili çalışmalarından dolayı teşekkür ederim.

Dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı sizlere de teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Muhammed Usame Onuş

Editör



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Üslûbü'l-Kur'an'ın Hermenötiği: Zerkeşî'nin el-Burhân'ı Çerçevesinde Bir Yeniden İnşa Denemesi

The Hermeneutics of the Qur'anic Style: A Reconstruction
Attempt within the Framework of al-Zarkashî's *al-Burhân*

Muhammed Coşkun

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul/Türkiye

muhammed.coskun@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5613-2182

Geliş Tarihi: 07.10.2024

Kabul Tarihi: 11.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 07.10.2024

Date of Acceptance: 11.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Coşkun, Muhammed. "Üslûbü'l-Kur'an'ın Hermenötiği: Zerkeşî'nin el-Burhân'ı Çerçevesinde Bir Yeniden İnşa Denemesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 1-27

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1562538



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Üslûbü'l-Kur'an'ın Hermenötiği: Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı Çerçevesinde Bir Yeniden İnşa Denemesi

The Hermeneutics of the Qur'anic Style: A Reconstruction Attempt within the Framework of al-Zarkashî's *al-Burhân*

Öz: Kur'an'ın üslubuna dair incelemeler çoğunlukla onun i'câz veçhini (beşer üstü ve mucizevi olan yönlerini) kanıtlama çabaları çerçevesinde icra ediliyor görünmektedir. Kur'an'ın kendine özgü ve beşer sözünü aşan üslup özelliklerine sahip olması onun mucizevi yönlerinden birini teşkil ediyor olsa da, bu durum tefsir disiplininden daha çok kelimeler disiplininin araştırma alanına dahil bir konu olarak değerlendirilmelidir. Buna karşılık *Üslûbü'l-Kur'an* bahsinin tefsir açısından öncelikli olarak konu edilecek yönü, Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinin onun doğru anlaşılması noktasında arz ettiği önemi merkeze alıyor olmalıdır. Çünkü üslup, kelimeleri ve cümleleri bir araya getirerek anlamı ifade etmek üzere metnin sahibinin seçtiği kendine özgü yol, yöntem anlamına gelir ve bir taraftan metnin edebî değerine (dolayısıyla Kur'an söz konusu olduğunda i'câza) delalet ederken diğer taraftan onun doğru anlaşılması için izlenmesi gereken yol haritasını ifade eder. Klasik dönemde Zerkeşî (ö.794/1392) *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an* isimli eserinde konuyu her ne kadar başlangıçta i'câz ekseniyle inşâ etmiş olsa da, Kur'an'ın kullandığı üslup özelliklerini oldukça detaylı bir şekilde tasnif etmiş ve her bir başlıkta ilgili ayetlerin anlaşılması noktasında yardımcı olacak önemli değerlendirmeler yapmıştır. Zerkeşî'nin bu çabası, *Üslûbü'l-Kur'an* bahsinin *anlam merkezli* bir şekilde yeniden tasarlanabilmesi için kaynak teşkil edebilecek niteliktedir. Ancak çağdaş dönemde yapılan akademik çalışmalarda bu bahis ağırlıklı olarak i'câz merkezli ele alınmaya devam etmektedir. Bu noktada belagat ilminde detaylıca ele alınan söz sanatları Kur'an'ın üslup özellikleri olarak değerlendirilmekte, ancak bu özelliklerin dikkate alınıp alınmamasının anlamı ne ölçüde etkileyeceği sorunu merkezi bir mesele olarak değerlendirilmemektedir. Bu yazı Zerkeşî'nin *el-Burhân* isimli eserinin ilgili bölümünde yer verilen üslup özelliklerinin hermenötik fonksiyonlarını analiz ederek *Üslûbü'l-Kur'an* konusunun bu minvalde yeniden inşa edilmesini teklif etmektedir. Yazıda *el-Burhân* metni temel alınmış olmakla birlikte söz konusu üslup özelliklerinin anlamı etkileyen yönlerinin ortaya konulması noktasında tefsir literatürüne de zaman zaman başvurulmuştur. Çalışmada ulaşılan temel sonuca göre çağdaş Tefsir Usûlü arayışlarında temel bir başlık olarak Kur'an üslubu konusuna yer verilebilmesi için hali-hazırda literatürde mevcut olan çalışmaların yeni bir istikamete evrilmesi ve *anlama* (hermenötik) merkezli bir refleksiyonla klasik kaynaklardaki üslup özelliklerinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Ayrıca üslup ile makam (sözün dış koşulları) arasındaki ilişkiye dair *üslûpbilim*de yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında çağdaş *Üslûbü'l-Kur'an* çalışmalarının vahyin şifahi boyutunu ve nüzul koşullarını da dikkate alması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Üslûbü'l-Kur'an, el-Burhân, Zerkeşî, Hermenötik

Abstract: Studies on the *Style of the Qur'an (Uslub al-Qur'an)* largely appear to be conducted within the framework of efforts to demonstrate its aspect of *i'jâz* (its superhuman and miraculous dimensions). Such studies dominate both the classical and contemporary periods, leading to the subject of *the style of the Qur'an* functioning more as a topic of *kalâm*

(theology) than *tafsîr* (Qur'anic exegesis). Yet, paradoxically, there is no specific chapter called *the style of the Qur'an* in kalâm. The content of the subject, despite being treated as a topic within tafsîr, often mirrors theological discussions, which is the crux of the paradox. While the Qur'an's unique style, transcending human speech, constitutes one of its miraculous aspects, this matter should be considered more within the domain of *kalâm* rather than *tafsîr*. On the other hand, the aspects of *the style of the Qur'an* that are relevant from a *tafsîr perspective* should focus on the importance of the Qur'an's linguistic and stylistic features in terms of their role in correct understanding. Style refers to the unique path or method chosen by the author of a text to convey meaning by combining words and sentences. In this respect, style not only signifies the literary value of the text (and thus, in the case of the Qur'an, its *i'jâz*), but it also serves as a roadmap that must be followed and considered for its correct comprehension. Burhân al-Dîn al-Zarkashî (d. 794/1392), who authored one of the most significant works on '*Ulûm al-Qur'an*' in the classical period, *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'an*, approached the subject from the perspective of *i'jâz* but also classified the stylistic features of the Qur'an in great detail, providing critical insights into their role in understanding relevant verses. Al-Zarkashî's efforts present a valuable resource for rethinking *the style of the Qur'an* in contemporary studies with a focus on "understanding" as a central concern. However, in modern academic works, the topic continues to be predominantly addressed from an *I'jâz al-Qur'an* perspective. In these studies, rhetorical devices, extensively discussed in the science of *al-balâgha* (rhetoric), are considered stylistic features of the Qur'an, but the question of how these features affect the understanding of the Qur'anic text is not treated as a central issue. This issue seems prevalent across works in Turkish, Arabic, and English literature. This paper proposes to reconstruct the subject of *the style of the Qur'an* by analyzing the hermeneutic functions of the stylistic features presented in al-Zarkashî's *al-Burhân*. While *al-Burhân* serves as the primary basis, classical tafsîr sources have also been consulted to highlight the aspects of these stylistic features that influence the understanding of Qur'anic text. The stylistic features listed as such in *al-Burhân* have been classified into two main categories: those that do not fundamentally affect the understanding of Qur'anic text and those that do. In contemporary Qur'anic studies, there is ongoing debate regarding whether the methodological foundation provided by classical *tafsîr* and the '*Ulûm al-Qur'an*' literature is sufficient for modern *tafsîr* research (Qur'anic studies). This debate also seems to influence academic studies that attempt to establish a connection between *the style of the Qur'an* and *tafsîr*. For the subject of *the style of the Qur'an* to occupy a central place in the search for a contemporary *Methodology of Tafsîr*, existing studies in the literature need to evolve in a new direction, focusing on *understanding* (hermeneutics) and revisiting the stylistic features discussed in classical sources. If future research thoroughly examines al-Zarkashî's list and evaluates data from other sources, a more comprehensive perspective on how the Qur'an uses language could be achieved. This would allow methodological discussions in contemporary tafsîr research to take place from a much broader perspective. Indeed, in discussions about the reconstruction of tafsîr methodology, there is frequent lamentation that the so-called classical methods ('*Ulûm al-Qur'an*') fail to provide sufficient methodological tools. Understanding the Qur'an's linguistic and narrative techniques is precisely where new methods and methodologies for its correct comprehension can play a significant role. Furthermore, it is essential to consider the analyses related to the relationship between *style* and *maqâm* (the external conditions of speech). In this context, contemporary studies on Qur'anic style should address not only the oral dimension of Qur'anic revelation but also the social events that accompanied its revelation.

Keywords: Tafsîr, The Style of the Qur'an, al-Burhân, al-Zarkashî, Hermeneutics

1. Giriş

1.1. Konu, Kapsam ve Yöntem

Kur'an'ın üslup özellikleri klasik ve çağdaş çalışmalarda çoğunlukla *i'câz* çerçevesinde ele alınmakta ve genellikle Kur'an'ın mucizevî özelliklerinin tadat edildiği bir alan olarak değerlendirilmektedir.¹ Arap dilindeki söz sanatları (îcâz, itnâb, ta'rîz, kinâye vb.) ile ilgili başlıklar altında toplanan bu özelliklerin i'caz odaklı bir şekilde incelenmesi üslup bahsini neredeyse kelim disiplininin konularından birine dönüştürmekte,² böylelikle bu alanda açılması mümkün hermenötik refleksiyonlara imkân tanımamaktadır. Haddizatında Kur'an'ın kendine özgü ve beşer sözünü aşan üslup özelliklere sahip olması onun mucizevi yönlerinden birini teşkil ediyor olsa da bu durum tefsir disiplininden daha çok kelim disiplininin araştırma alanı olmalıdır. Bu açıdan Kur'an üslûbu, kelim ilmi çerçevesinde i'caz merkezli bir bahis olarak ele alınabilir. Ancak üslûbun tefsir disiplini içerisinde inceleme konusu edilebilmesi için *anlama* odak noktası etrafında inşa edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu yazıda, üslup bahsini çağdaş akademik çalışmaların çoğunda olduğu gibi i'câz meselesine hasretmek yerine, *el-Burhân fi 'ulûmi'l- Kur'ân* adlı eserinin *Fî Esâlibihi ve fûnûnihi'l-belâgiyye* başlıklı bölümünü (eserinin neredeyse üçte birlik kısmını)³ bu konuya tahsis etmiş olan Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392) katkısından hareketle konuya hermenötik bağlam içerisinde yaklaşmayı deneyeceğim. Aslında Zerkeşî de üslûbun i'câz ile olan sıkı ilişkisini daha konunun başında zikretmektedir. Ancak onun konuyu ele alış biçimi i'câz çerçevesini oldukça aşacak ve pek çok hermenötik unsur içerecek niteliktedir. Bu yazıda işte bu unsurların tespit, tasnif ve tahlili konu edilecektir. Bunun için önce kısaca üslup ve üslupbilim tanıtılacak, ardından Kur'an üslubuna dair literatür ana hatları ile verilecek, daha sonra da Zerkeşî'nin ilgili eserinde işlendiği haliyle üslup konusunun tasnif ve analizi yapılacaktır. Bu özellikler betimleyici (deskriptif) yöntemle aktarılıp analitik yöntemle incelenerek delalet kapsamaları tespit edilecektir. Bu tasnifte söz konusu üslup özelliklerinin hermenötik bir fonksiyona sahip olup olmadıkları sorusu üzerinden hareket edilecek ve ardından hermenötik fonksiyona sahip olanların bu fonksiyonlarını incelenecektir. Bütün bunların ardından, Kur'an üslubunun hermenötik bağlama, yani onun *yorumlanmasına* sağladığı/sağlayabileceği imkânlar tartışılacaktır. Zerkeşî ve eseri *el-Burhân* literatürde çok sayıda çalışmaya konu ve kaynak teşkil edecek derecede meşhur oldukları için bu yazıda onlar tanıtılmayacaktır.

1 Örnek olarak bk. İsmet Ersöz, "Kur'an'ın üslup ve i'cazı", 25-51; Hasan Çevikoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslûp," 67-90; Heysem Hilâl, *Mu'cemu muştalaha'l-uşûl*, 28; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 155 vd.

2 Kelim, tefsir ve belagatin keşiştiği bir konu olan *i'cazî'l-Kur'ân*, klasik literatürde hem *Ulûmu'l-Kur'ân* metinlerinde hem de tefsirlerde genişçe işlenmiştir. Ancak özü itibarıyla Kur'an'ın ilahiliğini kanıtlamak, tıpkı *İsbât-ı vacib ve Delâilü'n-nübüvve* bahisleri gibi kelim disiplininin ilgi alanına girmektedir. Klasik tefsirin muhtevasının sadece *Kur'an'ı anlama* faaliyeti ile sınırlı olmayıp kıraat, fıkıh, kelim, tasavvuf, mantık ve felsefe bahislerine kadar uzanan bir genişliğe sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, *i'cazî'l-Kur'ân*'ın tefsir metinlerinde genişçe ele alınan bir konu olması doğal karşılanmalıdır. Bizim yukarıdaki ifademiz, bu bahsin Kur'an üslûbuna dair incelemeleri domine etmesinin konunun hermenötik boyutunu ikinci planda itmek gibi bir sakıncaya müncer olabileceğini vurgulamak içindir.

3 Zerkeşî *el-Burhân*'ın yazılmasının ardındaki en büyük amacın usûl ile ilgili bu bölüm olduğunu kaydetmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:382.

Araştırmanın hipotezi, Kur'an üslûbuna dair incelemelerin hem klasik hem çağdaş dönemde genellikle Kur'an'ın i'câzını kanıtlama amacıyla sınırlandırıldığı, oysa üslup konusunun tefsir açısından arz ettiği önemin bu çerçeveyi aşacak niteliklere sahip olduğu ve bu niteliklerin klasik metinlerden tespit edilip somut bir şekilde diğerlerinden ayırt edilebileceği şeklindedir. Bu hipotezin bir araştırma sorusu olarak ele alınması, sorun seçmeye yönelik genel ölçütler içerisinde *önemlilik*, *çözülebilirlik* ve *yenilik* ölçütlerini⁴ karşılamaktadır. Çünkü araştırma sorusu, Üslûbü'l-Kur'an'ın kelam disiplinine ait bir bahis gibi Kur'an'ın i'câzını merkeze alan bir araştırma alanı olarak incelenmesinden, üsluba ilişkin unsurların hermenötik fonksiyonlarını merkeze alarak Üslûbü'l-Kur'an'ı tefsir disiplininin araştırma alanlarından birine dönüştürmeyi hedefleyen bir yeniden inşa teklifi olması açısından önemlidir. Öte yandan araştırma sorusunun çözülebilirlik kriterini karşılayıp karşılamadığı, ulaştığı sonuçların alanın uzmanları tarafından kabul görüp görmeyeceğine bağlı olarak değişiklik arz edecektir. Yine de araştırmada tefsir disiplinin en temel klasik kaynakları arasında yer alan Zerkeşî'nin *el-Burhân* isimli eserindeki tespitlerin tasnif, tasvir ve tahlili merkeze alınacağı için, ulaşılan sonuçların kabul görmesi ve araştırma sorusunun teklif ettiği yeniden inşanın gerçekleştirilebilir olması mümkündür. Diğer deyişle araştırmanın sorunu doğrudan öznel kanaatler ve inançlar üzerinden değil, belirli üslup kavramlarının işlevsel değerlerine ve hermenötik fonksiyonlarına yönelik tahliller üzerinden şekilleneceği için, araştırma sorusu *kanıtlanabilirlik* özelliğine sahiptir. Nihayet araştırma sorusu, literatür incelemesinde ele alınacağı üzere, daha önce doğrudan ve bu kapsamda ele alınmamış, bir araştırma sorusu/hipotezi olarak daha önce herhangi bir akademik çalışmada sorulmamıştır. Bu bakımdan bu araştırma, kendi sorusunu yeterli düzeyde tartışma ve inceleme konusu yapabilmesi halinde, alana katkı sağlamış ve *yenilik* kriterini karşılamış olacaktır.

1.2. Literatür

Kur'an üslubu klasik kaynaklarda Kur'an'ın belagati, nazmı ve i'câzı gibi başlıklar altında ele alınmış⁵ olmakla beraber bu eserlerde konunun dağınık sayılabilecek bir tarzda işlenmiş olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Konuyu müstakil bir şekilde ve kısmen *i'câz* çerçevesinin dışında ele alan ilk isim Zerkeşî'dir. Yakın dönemde konuya ilgi gösteren M. Şâdık er-Râfi'î, M. Abdullah Draz, Muhammed 'Abdül'azîm ez-Zürkânî ve Subhî es-Sâlih gibi isimler meseleyi tamamen Kur'an'ın i'câzına hasretmiş ve konunun Kur'an'ın anlaşılmasına taalluk

4 Kriterler için bk. Ahmet Doğanay, Ahmet Ataizi, Ali Şimşek, Jale Balaban Salı ve Yavuz Akbulut, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 32-33.

5 Klasik kaynaklar içerisinde üslup bahsini bütünüyle i'câz meselesine indirgeyen en önemli çalışma Bâkîllânî'nin (ö. 403/1012) *I'câzu'l-Kur'an* adlı eseridir. Ancak yapılan son araştırmalar bu metnin Bâkîllânî'ye ait olmadığı yönündeki kanaati güçlendirmiş görünmektedir. Muhammed el-'Azzâm *Leyse li'l-Bâkîllânî* isimli çalışmasında bu eserin Bâkîllânî'ye değil, Ebû Bekir el-Lâsekî er-Râzî (ö. 425/1037) isimli bir alime ait olduğunu oldukça detaylı analizler ve başta Dimaşk'taki Dârü'l-Kütübîz-Zahiriyye kütüphanesinde bulunan el yazması nüsha olmak üzere çeşitli delillerle ortaya koymuş görünmektedir. Bk. Muhammed b. Abdullah el-'Azzâm, *Leyse li'l-Bâkîllânî*, 12-24.

6 M. Suat Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'an", *DİA*, 42:382.

eden (hermenötik) yönünü büyük oranda ihmal etmişlerdir.⁷ Özellikle Zürcânî'nin *Menâhîlül-'irfân* isimli eserinde konunun ele alınmış biçiminin bütünüyle İ'câzu'l-Kur'ân'a hasredildiğini söylemek mümkündür.

İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân 'alâ esâlibi'l-Yûnân*⁸ isimli kitabında "Kur'an üslubu" ifadesini daha genel anlamda Kur'an'ın istidlâl sistemi anlamında kullanmakta, Yunan mantığının İslamî ilimlere dahil edilmesine karşı çıkmakta ve bu çerçevede Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Zeydiye mezhebine mensup olmakla birlikte selevî eğilimlere de sahip olan⁹ İbnü'l-Vezîr'in bu metninde belirli ölçüde *kelam karışıklığı* söylemi de yer almaktadır.

Abdülhamîd el-Ferâhî'nin (ö. 1930) *Esâlibü'l-Kur'ân* isimli yaklaşık elli sayfadan oluşan kısa eseri kendisinin konuyla ilişkili not ve müsveddelerinin vefatından sonra talebesi Bedreddin el-İslâhî tarafından derlenmiş halidir.¹⁰ Metnin birçok yerinde tamamlanmamış cümleler ve boşluklar bulunmaktadır. Bu açıdan bu eserin konuyla ilgili tam ve müstakil bir çalışma olduğunu söylemek mümkün değildir. Yine de Ferâhî'nin diğer eserlerinden aşına olunan derinlik ve titizlik bu kısa notlarda kendisini göstermektedir. Ne yazık ki Emin Ahsen el-İslâhî ve Mustansir Mir gibi Ferâhî düşüncesini birincil kaynaklarından tanıyan isimlerin bu konuyla ilgili müstakil çalışması bulunmamaktadır. Ancak Mohd Farid Ravi Abdullah ve Abur Hamdi Usman "Esâlibü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî ve'l-müvâzene beynehu ve beyne'l-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân li'z-Zerkeşî"¹¹ başlıklı yazılarında Ferâhî'nin bu eserini Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ile karşılaştırma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Ancak bu yazının tamamına yakını iki müellifin hayat ve şahsiyetlerine ayrılmış, birkaç sayfalık karşılaştırma bölümünde Ferâhî'nin daha yenilikçi, düşünce üretici ve derinlikli olduğu, buna karşılık Zerkeşî'nin önceliklerden bilgi nakletmekten başka bir şey yapmadığı şeklinde bir tespitte yer verilmiştir.¹²

Yakın dönemde yapılan akademik çalışmaların çoğunluğunda Kur'an üslubu tefsir perspektifinden ziyade, i'câz çerçevesinden ele alınmış görünmektedir. Aydın Temizer tarafından kaleme alınan *Kur'an'ın Benzersiz Üslubu*¹³ isimli kitap üslup ve üslupbilim başlıkları altında oldukça detaylı bilgiler içermekte, ancak devamında üslup bahsini temelde i'câz odaklı ele almakta ve bu yönüyle bizim çalışmamızdan farklılaşmaktadır. Hasan Çevikoğlu tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslup* başlıklı doktora çalışması¹⁴ hem konuyu önemli ölçüde belagat uygulamaları açısından incelemesi hem de Kur'an metninin eşsiz

7 bk. M. Şâdık er-Râfi 'i, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 188-208; Muhammed 'Abdul'azim ez-Zürkânî, *Menâhîlül-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 239-257; Şubhî es-Şâlih, *Mebâhîs fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 334-340; M. Abdullah Draz, *en-Nebeu'l-'azim*, 117 vd.

8 İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân 'alâ esâlibi'l-Yûnân*.

9 Bk. M. Sait Özervarlı, "İbnü'l-Vezîr", *DİA*, 21: 240-242.

10 Abdülhamîd el-Ferâhî, *Esâlibü'l-Kur'ân*.

11 M. F. R. Abdullah, A. H. Usman, "Esâlibü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî ve'l-müvâzene beynehu ve beyne'l-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân li'z-Zerkeşî", 258-272.

12 Abdullah-Usman, "Esâlibü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî", 269-270.

13 Aydın Temizer, *Kur'an'ın Benzersiz Üslubu*.

14 Hasan Çevikoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslup", (doktora tezi).

özelliklerini tadad etmek gibi bir çabayı yansıtmaması nedeniyle, meselenin tefsir ilmi açısından arz ettiği önemle ilgilenmemiş görünmektedir. Hatice Görmez'in doktora tezine dayalı olarak hazırladığı *Kur'an-ı Kerim'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Tergîb ve Terhîb*¹⁵ isimli kitabı doğrudan üslup konusunu merkeze almamakta, daha ziyade tikel olarak tergîb-terhîb üslubuna yoğunlaşmaktadır.

Celalettin Divlekçi tarafından hazırlanan *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslûp Analizi*¹⁶ isimli doktora tezi, üslup meselesini tefsir ile olan ilişkisi çerçevesinde ele alması açısından dikkate değerdir. Divlekçi'nin çalışması, konunun icâz çerçevesine hasredilmeden işlenmesi açısından önemlidir ve bu yazıda en çok faydalanılan kaynaklar arasındadır. Ancak bu çalışma ilgili üslup özelliklerinin dikkate alınıp alınmamasının Kur'an metnini anlam konusundaki işlevi ile doğrudan ilgilenmemiş görünmektedir. Bu bakımdan Divlekçi'nin çalışmasına bu yazıda ilave edilecek olan husus, üslubun hermenötik değeri ve bunun Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı üzerinden temellendirilmesi olacaktır.

Doğrudan bizim konumuzla ilgili bir diğer çalışma Sıddık Baysal'ın "Üslübü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmi ile İlişkisi"¹⁷ başlıklı makalesidir. Baysal tefsir ile üslup arasındaki ilişkinin belagat ilmi ile tesis edildiğini ifade etmekte ve makale sınırlarını gözeterek konuyu mecaz, tekrar, ta'mîm ve istifham unsurları örneği içinde incelemektedir. Yazar bu başlıkları belagat eserlerindeki tanımları ve muhtevaları açısından özetlemekte, çeşitli tefsirlerden bu hususların Kur'an'daki kullanımları ile ilgili uzun ve blok alıntılar yapmakta, fakat meselenin üslup-tefsir ilişkisi açısından önemine dair herhangi bir somut tespit yapmamaktadır. Diğer deyişle yazar ilgili üslup özelliklerinin dikkate alınması ile alınmamasının Kur'an metninin doğru anlaşılması açısından oluşturacağı farka temas etmemektedir.

Konumuzla ilgi derecesi en yüksek çalışma Bilal Deliser'in "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslübü'l-Kur'an" başlıklı makalesidir.¹⁸ Bizim çalışmamız bir bakıma Deliser'in önerdiği yöntemin temellendirilmesi ve hermenötik açıdan inşa edilmesi olarak değerlendirilebilir. Deliser bu çalışmada önce tefsirde yöntem tartışmalarını özetlemekte ve ardından klasik Kur'an ilimleri ve tefsir literatüründe mevcut olan üslup ile ilgili bilgileri bugün için kullanılabilir ve faydalanılabilir hale getirmeye çalışacağını ifade etmektedir. Çağdaş anlama yöntemlerinden hermenötik ve göstergebilim gibi konuları da bir başlık altında inceleyen yazar ardından belagatin me'ânî, beyân ve bedî gibi ana başlıklarını kullanarak bu başlıkların altındaki tali meselelerden pek çoğunu sırasıyla tanımakta ve bunların tefsirlerdeki kullanımlarını örneklendirmektedir. Bizim çalışmamızda Deliser'in çalışmasından farklı olan nokta, temel araştırma sorusunun söz konusu üslup özelliklerinin *anlama* faaliyetini nasıl etkilediğinin tespiti ile ilgili olmasıdır. Diğer deyişle biz belli bir ayette kullanılan herhangi bir üslup özelliğinin dikkate alınmaması halinde o ayetin anlaşılma biçiminin

15 Hatice Görmez, *Kur'an-ı Kerim'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Tergîb ve Terhîb*.

16 Celalettin Divlekçi, "Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslûp Analizi", (doktora tezi)

17 Sıddık Baysal, "Üslübü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmi ile İlişkisi", 397-432.

18 Bilal Deliser, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslübü'l-Kur'an", 147-174.

değişip değişmediği sorusunu merkeze alarak üslubun hermenötik açıdan belirleyici olduğu noktaları tespit etmeye çalışacağız. Anlaşıldığı kadarıyla bu temel husus Deliser'in çalışmasında konu edilmemiştir.

Arap dünyasındaki çalışmalarda çoğunlukla Kur'an'ın üslup özelliği olarak görülen hususlar belagat literatüründen detaylı verilerle ele alınmış görünmektedir. Bu çalışmaların önemli bir kısmı belli bir üslup özelliğini (örneği kinaye, tekrar, istidrak, kasem gibi) merkeze alan çalışmalardır.¹⁹ Öte yandan Muhammed Abdülhâlik 'Udeyme'nin hazırladığı 11 ciltlik *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*²⁰ isimli devasa eser, lügat, iştikak, nahiv gibi dilbilimin bütün alanlarına dair hemen bütün tikel konuları detaylıca ele alan ve bunların her birinin Kur'an'da nasıl kullanıldığını inceleyen ansiklopedik bir eser mahiyetindedir. Kendisinden sonraki çokça makale ve tez çalışmasına kaynak olan bu önemli eser bahsi geçen konularda çok zengin bir veri tabanı mahiyetinde olmakla beraber bizim çalışmamızdaki şekliyle üslup bahsinin tefsir ile olan ilişkisini ele almamaktadır.

Ebû Bekr el-Bahî'tin *Hasâisü'l-üslûbi'l-Kur'âni* isimli eseri²¹ üslup konusunu oldukça geniş bir çerçevede ele alıyor olmakla beraber temel hareket noktası icâzdır. Öte yandan Arapça literatürde *el-Me'âni's-sâniye* olarak isimlendirilen ('Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *anlamın anlamı* olarak nitelendirdiği ve daha sonraki literatürde *ikincil anlamlar* olarak isimlendirilen) konunun Kur'an üslubu ile ilişkilendirildiği çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan en önemlileri Fetihî Aḥmed 'Âmir'in *el-Me'âni's-saniye fi'l-üslûbi'l-Kur'âni*²² isimli eseri ile Ali b. Abdullah eş-Şehrî'nin "el-Me'âni's-sâniye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve eserühâ fi't-tefsîr"²³ başlıklı yazısıdır. Bu çalışmalarda bir bakıma Kur'an ifadelerinden doğrudan anlaşılan anlamlardan ziyade bu ifadelerin *düşündürdükleri* üzerinde yoğunlaşmakta ve bunun tefsirde açacağı *yeni anlam alanları* konu edinmektedir. Takdir edileceği üzere bu husus bizim yazımızın kapsamına dahil değildir.

Batı dünyasında konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalar içerisinde en dikkat çeken *Encyclopedia of the Qur'an*'in "Language and Style of the Qur'an" maddesidir.²⁴ Claude Gilliot ve Pierre Larcher'in birlikte yazdıkları bu hacimli maddenin ikinci kısmı özellikle Kur'an üslubu konusuna tahsis edilmiştir. Ancak yazının ilk bölümünde dikkat çekici bir tema olarak yazarlar Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerini konu edinen çalışmaların ardında teolojik kaygılar olduğunu ve genellikle Müslüman yazarların Kur'an'a bu gözle baktıklarını ifade etmektedirler. Onlara göre Kur'an'ın dilsel özellikleri klasik Müslüman bilginler tarafından ağırlıklı olarak onun diğer (beşerî) metinlerden üstünlüğü (*i'câz*) teması çerçevesinde ele alınmıştır ve bu konuda merkezi kavram *beyân* kavramı olmuştur. Çünkü Kur'an'ın üslup özellikleri

19 Bk. Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'an", 382.

20 Muhammed 'Abdülhâlik 'Udeyme, *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

21 Ebû Bekr b. Muhammed Fevzi el-Bahî, *Hasâisü'l-üslûbi'l-Kur'âni*.

22 Fetihî Aḥmed 'Âmir, *el-Me'âni's-sâniye fi'l-üslûbi'l-Kur'âni*.

23 Ali b. Abdullah eş-Şehrî, "el-Me'âni's-sâniye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve eserühâ fi't-tefsîr", 355-379.

24 Claude Gilliot, Pierre Larcher, "Language and Style of the Qur'an", *EQ*, 3:109-135.

ve buna bağlı olarak i'câzı sürekli olarak onun *anlaşılabilirliği* kavramı etrafında geliştirilmiştir. Oysa Gilliot ve Larcher'e göre Kur'an metni ortalama bir gayrimüslim okuyucu için hiç de anlaşılır değildir ve bunu çok erken dönemden beri Arap dili uzmanı İslam bilginleri fark etmişler ve onun *anlaşılabilirliğini* bilimsel düzeyde temellendirebilmek için Kur'an metninin iç düzeni (*nazm*) hakkında teoriler geliştirmişlerdir. Revizyonist oryantalizmin iddialarının dikkatsiz bir tekrarıdır ibaret olan bu maddede yazarlar Kur'an üslubuna dair oluşmuş bütün literatürün i'câz teorisi ile ilişkili olduğu tespitini de yapmışlardır.

Benzer öneme sahip bir diğer makale M. Abdel Haleem'in "Rhetorical Devices and Stylistic Features of Qur'anic Grammar" başlıklı kitap bölümüdür.²⁵ *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies* isimli hacimli Kur'an çalışmaları derlemesinde yer alan bu bölüm, Kur'an'daki belagat ve üslup özelliklerin önemine odaklanır. Yazar Batı'daki Kur'an çalışmalarında belagat ilminin me'ânî dalının ihmal edildiği kanaatinde. Ona göre Batılı araştırmacılar Kur'an üslubu ile ilgili çalışmaları genellikle mecaz kullanımıyla sınırlandırma eğilimindedir. Oysa Abdel Haleem'e göre Kur'an'daki belirli surelerde kullanılan ahenkli ve ritmik yapılar, etkili tekrarlar, genelleştirmeler, fasıla ve duraklar, diyaloglar ve doğrudan hitap formları, zıtlık temaları, ana konudan ayrı gibi görünen istitrat kabilinden değerlendirmeler (suspension of composition), teşvik ve sakındırma ifadeleri, tek bir konunun farklı parçalara bölünerek farklı yerlerde anlatılması (distribution of related material) gibi üslup özellikleri mesajın muhatap nezdindeki duygusal etkisini artırmakta önemli bir rol oynamaktadır. Haleem, bu yapıların, Kur'an'ın sadece bir dinî metin değil, aynı zamanda güçlü bir edebi eser olduğunu anlamak için hayati öneme sahip olduğunu belirtir. Ancak onun çalışmasında metnin doğru anlaşılması açısından önemli olan üslup özellikleri değil, zaten anlaşılıyor olan bir anlamın etkili bir şekilde iletilmesi için önemli olan üslup özellikleri ağırlıklı olarak konu edilmektedir. Dahası Abdel Haleem *üslup özellikleri* derken sadece ikinci grup özellikleri anlıyor görünmektedir ki bu da onun çalışmasının bizimkinden bütünüyle farklı bir mecrada olduğu anlamına gelmektedir.

Bir diğer çalışma H. Mahliatussikah ve H. Istiqomah tarafından yazılmış olan "Repetition in Surah al-Fath: Qur'anic Stylistic Studies" isimli makaledir.²⁶ Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerini Fetih suresi özelinde inceleyen bu yazıda, ilgili surede yer alan fonetik, morfolojik, sözdizimsel ve semantik tekrarlar ve bu tekrarların fonksiyonların ele alınır. Surede en yaygın tekrarlanan öğelerin fonetik unsurlar olduğunu ve bunlar arasında kelime ve cümle şeklinde tekrarların da bulunduğunu tespit eden yazarlar bunun Kur'an'ın mesajını daha etkili bir şekilde iletme konusundaki işlevine dikkat çeker ve ilgili özelliği bir i'câz unsuru olarak değerlendirirler.

Görece daha iddialı bir yazı, çok yazarlı "Stylistic Analysis of the Surah Al-Asr and its Thematic Implication" isimli makaledir.²⁷ Asr suresindeki üslup özelliklerini detaylı bir şe-

25 Muhammad Abdel Haleem, "Rhetorical Devices and Stylistic Features of Qur'anic Grammar", 327-345.

26 H. Mahliatussikah, H. Istiqomah, "Repetition in Surah al-Fath: Qur'anic Stylistic Studies", 117-138.

27 P.Shahida, M.R. Hafeez, M. Shahbaz. "Stylistic Analysis of the Surah Al-Asr and its Thematic Implication" 1-15.

kilde inceleyen bu makalenin yazarları suredeki fonetik, morfolojik, semantik/pragmatik yapıları ele almakta ve üslup analizinin anlamı daha iyi kavrayabilmek için önemli bir enstrüman olduğunu savunmaktadırlar. Ancak yazarların bu iddiası somut bir içeriğe dayanmadığı için herhangi bir bilimsel değer taşımamaktadır. Çünkü yazarlar sureyi yorumlarken söz ettikleri üslup enstrümanını kullanmadan ulaşılan anlamlardan farklı bir anlama ulaşmış değillerdir. Dolayısıyla okuyucuların üslup analizi yoluyla metnin derinliğindeki gizli anlamları keşfedebilecekleri şeklindeki iddia en azından bu makalenin seçtiği örnek sure incelemesinde doğrulanabilir değildir.

2. Üslup, Üslupbilim ve Üslûbü'l-Kur'ân

Dilde “yol, yöntem, gidişat” gibi anlamlara²⁸ gelen *üslup* kelimesi, terim olarak “kelimeleri ya da onların anlamlarını zihinde bir araya getirerek meramı ifade etme tarzı” anlamına gelir.²⁹ Kur'an'ın üslubu ifadesi ile kastedilen şey, onun kullandığı kelime ve cümlelerin anlamlı bir kelimeler oluşturmak üzere seçilmesinde kendisini gösteren özelliklerdir.³⁰ Bu özellikler müstakil olarak *üslup ilmi* başlığı altında incelenmektedir.

Edebî açıdan dikkate değer her sözün muhtevası, anlamı ve ifade biçimi (üslubu) arasında belli bir ilişkinin ve uyumun mevcut olması beklenir. Bu yüzden Kur'an'ın muhtevası ile üslubunun birbirlerinden ayrılmaz bir bütünlük içerisinde olduğu, yani onun muhtevasını anlatırken üslubu bu muhteva ile iç içe geçecek şekilde kullandığı söylenir.³¹ Üslup çalışmaları dile ilişkin genel incelemeler içerisinde özel bir yere sahiptir. Bu bağlamda üslupbilimin metni esas kabul edip metnin içerisindeki bağlam boyutunu ele aldığı, dilbilimin ise cümle boyutunu konu edindiği ifade edilmiştir.³²

Klasik Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe adı *Üslûbü'l-Kur'ân* olan bir bahis bulunmamaktadır. Terkibin bu şekildeki kullanımı daha çok çağdaş dönemde yaygınlık kazanmış görünmektedir.³³ Yine de çağdaş çalışmalarda bu başlık altında ele alınan konuların büyük çoğunluğu klasik kaynaklarda yer almaktadır. Bu bakımdan “*Üslûbü'l-Kur'ân*” tamlaması çağdaş olsa da bu tamlamanın işaret ettiği alanın muhtevası sadece çağdaş döneme mahsus değildir. Öte yandan Zerkeşi konuyla ilgili *el-Burhân*'daki bölümüne başlık olarak bu başlığın biraz değişik versiyonunu, çoğul formunu seçmiş ve *Üslûb* yerine *Esâlib* kelimesini tercih etmiştir.

Tefsir usulünde üslup bahsinin büyük oranda belagat çerçevesi ile sınırlı tutulduğu söylenebilir. Belagat ile üslup(bilim) arasında çeşitli ortak noktalar mevcut olmakla beraber,

28 Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 12:435.

29 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 784; Şalâh Faql, *İlmu'l-üslûb: mebâdiuhu ve icraâtuh*, 94.

30 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 239; Hilâl, *Mu'cem*, 28

31 Kate Zebiri, “Towards a Rhetorical Criticism of the Qur'an”, 97.

32 Divlekçi, *Anlam-Üslûp İlişkisi*, 102.

33 Divlekçi, *Anlam-Üslûp İlişkisi*, 271.

önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Belagat disiplini, herhangi bir sözün en ideal şekilde ifade edilebileceği formu tespit etmek için belirlenmiş kurallar oluşturmaya çalışır ve metnin bu kurallara ne ölçüde uyduğunu analiz eder. Oysa üslup incelemesinde bu türden önceden kabul edilmiş *kurallar bütününden* söz edilmez. Üslupbilimin belagat disipliniinde muktezâ-i hâl olarak ifade edilen ilkeyi benimsediği düşünülebilir.³⁴

Üslup araştırmasının temeli kabul edilen “aynı fikri ifade için kullanılacak dile ait unsurların tamamı” şeklinde tanımlanan *üslup varyantları*, aslında *beyân ilminin* tarif ve işleviyle örtüşmektedir.³⁵ Belagat'ın bir alt şubesi olan *beyân ilmi*, belirli bir mananın farklı şekillerde ifade edilmesinin imkânlarını inceler. Örneğin *cömertlik* yalın bir teşbihle anlatılabileceği gibi belîğ bir teşbihle ya da isti'âre, kinâye gibi sanatların kullanımı yoluyla da anlatılabilir. Diğer deyişle aynı mana farklı anlatım biçimleri kullanılarak ifade edilebilir.

Üslup incelemelerinde dilin standart kullanımından *sapma*'lar önemli bir tema olarak kabul edilir. Hatta günümüzde çok kabul görmese de,³⁶ bu noktadan hareketle üslubu sapma şeklinde tanımlayanlar olmuştur.³⁷ Belagat'ın bir şubesi olan *me'ânînin* kimi konularının standart kullanımdan *sapma* fikri ile ilgili olduğu düşünülebilir.³⁸ Bu sapmalar birtakım gerekçelere dayandırılır ki bunlar da genellikle *muktezâ-i hâl* ve *muktezâ-i makâm* kavramları ile ifade edilir.³⁹ Makam, sözün dış bağlamı, yani konuşanın sözü söylerken dikkate alması gereken, sözün amaca uygun bir şekilde dizayn edilmesini icap ettiren ortamdır. Örneğin sözün dışındaki unsurlar sözün uzatılmasını (*itnâb*) veya kısa tutulmasını (*icâz*) gerektirebilir. İşte bu gerekliliğe *müktezâ* denilir. Bu bağlamda vaaz etmek sözü çevreleyen bir dış çerçeve, yani bir *makam*dır ve böylesi bir *makam* sözün uzun tutulmasını icap ettirir. Muhtemelen övgü *makamı* için de benzer bir durumdan söz etmek mümkündür.⁴⁰ Dolayısıyla muktezâ-i hâl, sözün kendi dilbilimsel koşullarından değil, muhatap ve ortamdan kaynaklanan durumun, kuracağımız cümleyi belli bir tarzda şekillendirmesidir. Eğer söze muhatap olan kimse söylenen sözün muhtevasını kabul etmiyorsa, bu durum sözün daha etkili ve vurgulu (*te'kitli*) bir şekilde söylenmesini icap ettirir. Belki yemin ifadeleri de (her ne kadar bu ifadelerin salt tekit için kullanılıp kullanılmadığı alimler arasında ihtilafli bir mevzu olsa da)⁴¹ bu türden bir vurgu aracı olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla sözün vurgulu ifade edilmesi muktezâ-i hâlin gereği olarak söze yansıyan ve onu standart kullanımdan saptıran unsurlara bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bir metnin üslup özellikleri denilince akla öncelikli olarak gelen ve üslupbilim başlığı altında incelenen konuların ana hatlarıyla bu minvalde şekillendiğini söylemek mümkündür.

34 Divlekçi, *Anlam-Üslup İlişkisi*, 111.

35 Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, 74-75.

36 bk. Katie Wales, *A Dictionary of Stylistics*, 117.

37 Muhammed 'Abdulmuṭṭalib, *el-Belâga ve'l-uslûbiyye*, 268.

38 'Abdulmuṭṭalib, *el-Belâga ve'l-uslûbiyye*, 270.

39 Aktaş, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, 112.

40 Bk. İñâm Fevval 'Ukkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâga*, 657.

41 Yeminlerin anlam ve işlevi için bk. Abdülhamîd el-Ferâhî, *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'an*, 19-21.

3. *el-Burhân*'da Üslup: Tasnif ve Analiz

Zerkeşi'nin *el-Burhân*'da saydığı üslup özelliklerini, ana hatlarıyla iki grupta tasnif etmek mümkündür. İlk grupta, doğrudan anlamdan çok sözün kendisi ile ilgili olan özellikler, ikinci grupta ise doğrudan anlama etki eden özellikler yer almaktadır. Birinci grupta *te'kîd*, *kalb*, *terakkî*, *iktisâs*, *ilgâz*, *istitrât*, *terdîd*, *taglîb*, *iltifât*, *tazmîn*, *naht*, *ibdâl*, *muhâzât*, *hedm*, *tevassu'*, *tevriye*, *tecrîd*, *tecnîs*, *tıbâk*, *mukâbele*, *reddü'l-'acuz* 'ale's-şadr, *taksîm*, *ta'dîd*, *mukâbeletü'l-cem'i bi'l-cem'*, *mukâbeletü'l-cem'i bi'l-müfred* gibi özellikleri; ikinci grupta ise *hazf*, *takdîm-te'hîr*, *müddrec*, *nefyü'ş-şey ra'sen*, *ihrâcu'l-kelâm ma'hrace'ş-şekk fi'l-lafz dûne'l-hakîka*, *el-i'râz* 'an sarîhi'l- hükm, *teşbih*, *mecâz*, *isti'âre*, *el-htâb bi'ş-şey'i* 'an i' tikâdi'l-muhâtab dûne mâ fi nefsi'l-emr, *tehekküm* (*ihrâcul kelâm* 'an muktaza'l-hâl), *teeddüb*, *el-cahd beyne'l-kelâ-meyn* gibi özellikleri saymak mümkündür. Bu iki gruptan birincisi klasik ve çağdaş dönemde Üslûbül-Kur'ân bahislerinin merkezini işgal etmiş, ikincisi ise çoğunlukla göz ardı edilmiş görünmektedir.

Bu tasnifte ana fikir; birinci grupta yer alan özelliklerin, ancak bu özelliklerin yer aldığı ifadenin *anlamı önceden anlaşıldıktan sonra* fark edilebilir olmalarına karşılık ikinci grupta yer alan özelliklerin, ilgili ifadenin anlamını esastan belirleyici olmalarıdır. Diğer deyişle ilk gruptaki özelliklerin bilinip bilinmemesi, ilgili ifadenin anlaşılması noktasında doğrudan etkili ya da belirleyici değildir. Buna karşılık ikinci gruptaki özellikler dikkate alınmadığı zaman, ilgili ifadelerin yanlış anlaşılmaları mümkündür. Buradan hareketle bir genelleme yaparak ilk gruptaki özelliklerin lafza, ikinci gruptaki özelliklerin ise anlama taalluk ettiğini söyleyebiliriz. Her iki gruptan birer örnek üzerinden bu genellemeyi (belli bir oranda) gerekçelendirmek mümkündür.

3.1. Lafız Merkezli Üslup Özellikleri: Te'kîd Örneği

İlk grupta yer alan özelliklerin ilki olarak Zerkeşi *te'kîdi* zikretmektedir. Te'kîd ilk başta anlamla ilgili olmakla beraber, konunun teferruatı bütünüyle lafızla ilgilidir. Anlamla ilgili olan yönü, Zerkeşi'nin de başlangıçta tartıştığı üzere, te'kîd ifade eden bir lafzın cümlelerin anlamına herhangi bir ilavede bulunup bulunmadığı tartışmasıdır. Yani te'kîd için kullanılan bir lafzın anlama katkısının bulunup bulunmadığını tartışmak, tam da te'kîd için kullanılan lafzın *anlama ilişkin yönünü* teşkil etmektedir. Ancak te'kîd ifadeleri ile bir anlamın vurgulandığını söylemek, ilgili *anlamın* önceden anlaşılmış olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla te'kîd edatlarının anlamı belirleyici yönü kuvvetli değildir. Zerkeşi'nin verdiği bilgiye göre müslümanların çoğunluğu naslarda te'kîd ifadelerinin bulunduğunu kabul ederlerken bazı kimseler te'kîd'in anlamsız bir tekrar olduğunu, bu yüzden de naslarda yer olmadığını savunmuşlardır.⁴² Dikkat edilirse bu kimseler te'kîd'in varlığını kabul etmek suretiyle; naslarda geçen birtakım ifadelerin müstakil bir anlamı belirtmek üzere değil, cümlede daha önce ifade edilmiş olan manayı vurgulamak üzere kullanıldığını kabul etmiş olmaktadırlar. Bu kabulün

42 Zerkeşi, *el-Burhân*, 2:384.

arkasındaki en önemli dayanak ise, te'kid olgusunun dildeki varlığının inkâr edilemez açıklıkta olması ve Kur'an'ın da Arap dilinin özelliklerini dikkate alarak inzâl edilmiş olmasıdır.⁴³

Te'kid'in anlamı ilgilendiren bu yönünün dışında, literal yönü çok daha ağırlıklıdır. Çünkü bir cümledeki te'kid edatı o cümlenin anlamını belli belirsiz bir oranda değiştirse de önceki ile karşıt ya da ondan büsbütün farklı bir hale getirmemektedir. Diğer taraftan ilki te'kitsiz ikincisi ise te'kitli olan 'Ahmet uyumaktadır' cümlesi ile 'Ahmet elbette uyumaktadır' cümlesi arasındaki anlam farkı küçük olsa da işlev farkı küçük değildir. 'Ahmet uyumaktadır' cümlesi sadece bir bildirim iken, 'Ahmet elbette uyumaktadır' cümlesi bir *cevap*, *kuşkunun giderilmesi* ya da *reddiye* işlevi görüyor olabilir. Buradan hareketle, "Allah takva sahipleri ile beraberdir" (en-Nahl 16/28) ayeti ile "Allah elbette mü'minlerle beraberdir" (el-'Ankebût 29/69) ayeti arasında bu tür bir işlev farkı olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. Anlam Merkezli Üslup Özellikleri: Hazf Örneği

İkinci gruptan örnek olarak hazf üslubu ele alınabilir. Zerkeşî hazfin bir tür mecaz, yani sözün dilde vazedildiği anlamın dışında kullanımı kabilinden sayılıp sayılmayacağını tartışmaktadır.⁴⁴ Mecazın akli ve lugavi olarak ikiye ayrılışına dikkat çeken Zerkeşî'ye göre hazf bir sözün dilde vazedilmiş olduğu anlam dışında kullanılması anlamında, yani lugavi anlamda mecaz değil, fakat fiilin failden başkasına isnat edilmesi anlamında, yani mecâz-ı akli manasında mecazdır.⁴⁵

Zerkeşî dilde asıl olanın hazfi kullanmamak, yani cümlenin anlamını tastamam ifade edecek şekilde kelimeleri açıkça zikretmek olduğunu kaydetmektedir. Buna göre bir ifadede hazif bulunup bulunmadığı ihtilafı ise bu durumda o ifadede hazf bulunmadığını düşünmek daha öncelikli (asl) seçenek olmaktadır.⁴⁶ Ancak Zerkeşî'nin bu değerlendirmesinin ağırlıklı olarak *yazı dili* çerçevesinde yapılmış olduğunu düşünmek mümkündür. Diğer taraftan Kur'an metninin *yazı* üslubunun yanı sıra *konuşma* üslubunu da kullandığını dikkate almak gerekmektedir. Sözlü diyaloglarda çoğu zaman muhatapın zaten biliyor olduğu birçok şey tekrar edilmez. Muhatap o hususları biliyor olduğu için, söylenen sözü doğru bir şekilde anlar. Bu yüzden de sözlü dilde asıl olan hazftir. En azından sözlü dilde hazfin yazılı dile göre çok daha yoğun bir şekilde kullanıldığı açıktır. İstanbul'un Taksim semtinde bir kişiye, 'Lütfi Kırdar nerede?' diye sorduğunuzda, muhatap İstanbul'a yabancı değilse sizin bir *kongre merkezini* sorduğunuzu anlayacaktır. Ancak muhatap İstanbul'un yabancı ise muhtemelen merakınızı anlamayacak ve muhtemelen 'Öyle birini tanımıyorum' diyecektir. Fakat bu ifade yazılı bir metin olarak kayıt altına alındığı zaman, İstanbul'u tanımayan bütün okuyucular için, 'Lütfi Kırdar nerede?' sorusu, Lütfi Kırdar adlı bir şahsın yerini tespit etmeye yönelik

43 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:384.

44 Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:103 vd.

45 Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:104.

46 Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:104.

bir soru olarak anlaşılabilir. İstanbul'u tanımayan muhataplar için bu ifadenin *yazılı* ya da sözlü olması önemli değildir. Ancak ifadeyi kullanan kişi eğer sözlü bir diyalog içerisinde ise doğrudan muhatabının durumunu dikkate alarak cümledeki detayları hafzedebilir. Buna karşılık aynı kişi eğer yazılı bir metin kaleme alıyorsa bu riski göze alamayacak, metnin her türden muhatap tarafından okunabileceğini dikkate alarak muhtemel yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için yeterli detaya yer verecektir.

Kur'an örneğinde aynı hususu "Sana Enfâl'i soruyorlar, de ki: Enfâl Allah'a ve Resûle aittir" (el-Enfâl 8/1) ayeti üzerinden değerlendirmek mümkündür. Burada Enfâl ile Bedir savaşında elde edilen ganimetlerin kastedildiği metinde açıkça ifade edilmemiştir. Üstelik ayet, ganimetlerin "Allah'a ve Resûle ait" olduğunu ifade etmektedir. Ancak biz bu ifadeden, *ganimetlerin taksim yetkisinin Allah ve Resûlüne ait olmasının* kastedilmiş olduğunu doğrudan metnin kendisinden değil, bu ayet inzâl edildikten sonraki uygulamadan hareketle anlayabiliyoruz. Metinde "Ganimetlerin taksim yetkisi Allah'a ve Resule aittir." denilmeyip "taksim yetkisi" ifadesi hazfedilmiştir. Üstelik metnin devamında da bu ifadenin hazfedildiğini gösteren bir unsur bulunmamaktadır. Ancak hem sebab-i nüzûl kayıtlarında hem de ilk nesil Müslümanların yorumlarının nakledildiği rivayet literatüründe; Bedir savaşı sonrasında ganimetlerin taksiminde bir anlaşmazlık çıktığı ve bu ayetlerin bahsi geçen anlaşmazlığı gideren beyanatlar içerdiği bildirilmektedir.⁴⁷ Bu tür beyanatların metinde anlam olarak *kastedildiği* açık olmakla beraber, sözlü olarak zikredilmediği de açıktır. Tabiatıyla bu, metnin sözlü/şifahi yapısından kaynaklanmaktadır. Muhataplar zaten canlı bir tartışmanın içerisinde oldukları için, bu tartışmaya referansta bulunan ayetlerin, tartışmaya dair bütün detayları tafsilatlı olarak ifade etmesi gerekli olmamış, bu tür tafsilatlara ihtiyaç kalmamıştır. Sözlü dilin tabiatında bu hususiyeti pek çok başka örnek üzerinden test etmek mümkündür. 'Pencereyi kapa!' veya 'Yarın oraya gideceğim' gibi cümleler, kullandıkları bağlama göre bir tehdit, bir söz verme, bir uyarı değeri kazanabilirler.⁴⁸

Zerkeşi bu girizgâhın akabinde hazf konusunu; i) *faydaları*, ii) *sebepleri*, iii) *delilleri*, iv) *şartları*, v) *kısımları* başlıkları altında incelemektedir. Hazfin faydaları arasında söze konu olan hususun yüceltilmesi (*tefhîm*, *ta'zîm*), zihnin hafzedilen hususu anlamak için harcadığı çabadan dolayı aldığı entelektüel haz, aynı çabadan dolayı alınacak sevap, sözü veciz ve muhtasar bir şekilde ifade etme isteği, muhatap üzerinde etkili olma isteği gibi hususlar sayılmaktadır. Bu bakımdan tefhîm ve ta'zîm de hazfin sebepleri arasında da sayılmaktadır. Bunun yanı sıra hazfin sebebi olarak Zerkeşi pek çok hususu zikretmektedir. Bunlardan biri, yukarıda sözlü dilin tabiatı çerçevesinde yaptığımız değerlendirmeleri teyit eder niteliktedir. Zerkeşi bunu "meşhur olması hasebiyle zikretmenin ve hazfin eşit olması" şeklinde ifade etmektedir. Zemaşşeri buna *hâlin delaleti* ismini vermiş ve *halin delaletinin dili, makâlin (sözün) delaletinin dilinden daha güçlüdür* demiştir.⁴⁹

47 bk. İbn Cerir et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 11:5 vd; Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2:293-294.

48 Zeynel Kiran-Ayşe Eziler Kiran, *Dilbilime Giriş*, 225.

49 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:108.

Bir cümlede hazf bulunup bulunmadığının tespiti, yani hazfin varlığının delili ilk olarak cümlelerin anlamının hazfedilmiş unsur olmaksızın eksik kalıyor oluşudur. Zerkeşi buna “akli delil” der. “Köy'e sor” (Yusuf 12/82) ayetinde hazfedilmiş bir ifadenin bulunduğu aklen anlaşılmaktadır. Yine “Rabbin geldi” (el-Fecr 89/22) ayetinden de “Rabbinin emri” veya “Rabbin azabı” ya da “Rabbinin melekleri” gibi bir anlamın kastedilmiş olduğu aklen anlaşılır. Zemaşşerî Allah Teâlâ'ya *gelme* fiilinin atfedildiği bu ifadeyi temsil kabilinden saymakta, insanların Allah'ın huzurunda toplandığı günün durumunun, bir kralın huzurunda toplanan insanların karşısına çıkması temsili ile anlatıldığını ifade etmektedir.⁵⁰ Zerkeşi'ye göre Zemaşşerî'nin bu yorumu kabul edildiğinde ayette artık hazf bulunduğunu söylemek gereksiz olacaktır.⁵¹

Bazı durumlarda sözde hazf bulunup bulunmadığı, din dilinin hususi kullanımlarından anlaşılabilir. Örneğin “Size leş, ... haram kılınmıştır” (en-Nahl 16/115) ayetinde leşin bizzat kendisinin değil, onu yemenin haram kılınmış olduğu açıktır. Çünkü haramlık ve helallik gibi nitelikler varlıklara değil, fiillere atfedilir. Bu da ayette fiile delalet eden “yemek” ifadesinin hazfetmiş olduğuna delalet eder.⁵² Bundan başka hazfin varlığının âdet yoluyla delillendirilmesi de mümkündür. “Eğer savaş bilseydik sana tabi olurduk” (Âl-i 'İmrân 3/167) ifadesinde, ‘savaşın nerede olduğunu bilseydik’ anlamının kastedilmiş olduğu malumdur. Çünkü bu sözü söyleyen kimselerin savaşın ne olduğunu bilmiyor olmaları ya da savaş konusunda mahir olmamaları söz konusu değildir.⁵³

Bazı durumlarda dilin bizzat kendisi ortada bir hazfin bulunduğu delalet eder, fakat hazfedilmiş olan şeyin ne olduğunun tayini *din* (şer'i örf/örf-i şer'i) tarafından belirlenir. Örneğin *Bismillah* ifadesinin başındaki be harf-i ceri, dilsel olarak, taalluk edeceği bir fiilin varlığını gerektirir. Dolayısıyla bir fiilin hazfedilmiş olduğu dilsel olarak gerekçelendirilebilir. Ancak hazfedilmiş olan fiilin ne olduğunu *din* belirler. Başka bazı durumlarda ise Kur'an ayetlerinin iniş sebepleri, metinde hazfin bulunduğu delalet edebilir. Örneğin “Namaza kalktığınızda...” (el-Mâide 5/6) şeklinde başlayan ve abdest almayı emreden ayet, insanın oturduğu yerden namaz kılmak için kalktığı zaman mutlaka abdest alması gerektiği anlamına gelmemektedir. Aksine tâbiün alimlerinden Zeyd b. Eslem bu ifadenin, ‘uykudan kalkıp namaz kılmak istediğinizde’ anlamına geldiğini söylemiştir. Nitekim ayetin Hz. Âişe'nin bir sefer esnasında gerdanlığını kaybetmesi ve ordunun sabah vaktine kadar yola çıkmayı ertelemesi hadisesinde indirildiği ifade edilmektedir. Rivayete göre bu hadisede Müslümanlar sabah uykudan uyandıklarında abdest için su arayıp bulamamışlar, bunun üzerine (su bulunamadığı zaman teyemmüm vb. ruhsatları bildiren) bu ayet indirilmiştir.⁵⁴

el-Burhân'da incelenen üslup özelliklerine dair yaptığımız bu tasnif ve örneklendirmenin ardından, anlam merkezli olduğu düşünülebilecek olan özellikleri yakından inceleyeceğiz.

50 bk. Cârullah ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil*, 9:583.

51 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:109.

52 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:108-109.

53 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:109.

54 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:111.

4. Üslûbü'l-Kur'ân'ın Hermenötik Açıdan Yeniden İnşası

Zerkeşî'nin yer verdiği üslup özelliklerinden aşağıda seçilen sınırlı örnekler, anlamın tespitinde önemli bir etken olarak rol alıyor görünmektedir. Diğer deyişle yorumcunun bu üslup özelliklerinden haberdar olup metni okurken/yorumlarken bunları dikkate alması, onun metinden anlayacağı anlamı önemli ölçüde etkilemektedir. Örnekleri incelerken ilgili özelliklerin böyle bir rolü (anlam tespitinde belirleyicilik rolünü) ne ölçüde üstleniyor olduklarını, her bir örnek özelinde spesifik olarak tespit edip değerlendirmeye çalışacağız. Zerkeşî'den derlediğimiz örnekleri verdikten sonra Zerkeşî'nin metninin ötesinde Kur'an üslubunu hermenötik çerçevede tasavvur etmenin olası kaynak ve imkanları hakkında değerlendirme yapacağız. Odak noktamızın bu olması nedeniyle *el-Burhân*'dan seçip burada inceleyeceğimiz söz konusu üslup özelliklerinin tanımları ve diğer detayları ile ilgilenmeyip bunları olabildiğince kısaca vermekle yetineceğiz. Ayrıca burada mecaz, teşbih ve istiare gibi çokça bilinen ve meşhur olan üslup özelliklerini ayrıca zikretmeyeceğiz. Çünkü bunlar Üslûbü'l-Kur'ân bahsi ile ilgilenmeye dahi gerek olmadan, hem fıkıh usûlü, belagat ve Ulûmu'l-Kur'ân gibi klasik alanlarda hem de çağdaş Kur'an araştırmaları literatüründe çeşitli açılardan sıklıkla ele alınıp incelenmektedir. Ayrıca hazf konusu bir önceki başlıkta anlamı etkileyen üslup özelliklerine örnek sadedinde ele alındığı için burada tekrarlanmayacaktır.

4.1. Takdîm-Te'hîr

Takdîm, cümlede normal koşullarda sonra gelmesi beklenen bir unsuru öne almak iken, *te'hîr* bunun tersidir. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de cümlenin öğelerinin standart düzene uygun bir şekilde tertip edilmesi asıldır. Fakat zaman zaman standart dizime riayet edilmediği, yani her bir lafzın cümle içerisinde anlam açısından bulunması gereken yerde değil de, onun öncesinde ya da sonrasında bulunduğu sıradışı durumlar da söz konusu olabilmektedir. Cümle yapısı içerisinde sonra gelmesi gereken bir lafzın şu ya da bu sebeple öne alınmasına takdim denirken bunun tam tersine, yani önce gelmesi gereken bir lafzın şu ya da bu sebeple sonraya bırakılmasına tehir denilir.

Zerkeşî'nin kaydettiğine göre kimi alimler bunun bir tür mecaz olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Zerkeşî bu kanaatte değildir.⁵⁵ Takdîm-te'hîr'in sebep ve türlerini detaylıca sayıp örneklendiren Zerkeşî'nin metninden anlaşıldığına göre bu üslup özelliğinin anlamı en çok etkilediği durum, ihtisas kastının bulunması halinde söz konusudur. Diğer deyişle bazı durumlarda bir kelime cümlede öne alındığı zaman, bu öne alma (*takdîm*) işlemi cümledeki yargının hususi olarak ona tahsis edilmiş olduğu anlamına delalet eder. Bununla ilgili verilebilecek en meşhur örnek, Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf*'ta değindiği üzere, besmeledeki fiil takdirinin Allah lafzından sonra takdir edilmesidir. Buna göre "Allah'ın adıyla" anlamına gelen "bismillahi" ifadesinin bir yargı ifade etmesi için devamında bir fiil takdir edilmesi gerekmektedir. Bu fiil 'okuyorum', 'işime başlıyorum' gibi herhangi bir fiil olabilir. Ancak bu fiilin

55 Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:233.

Arapçadaki fiil cümlelerinin normal dizgesi gereği cümlelerin başına takdir edilmesi gerekir. Nitekim Zemaşşerî bunu sarıh bir şekilde ifade etmiştir.⁵⁶ Oysa besmelede söz konusu fiil Allah lafzından sonra takdir edilir. Bunun nedeni ise ilgili cümlede asıl kastedilen hususi anlamın herhangi bir işe başlama, bir kitabı okumak ya da herhangi bir fiili yapmak değil, 'onu Allah'ın adı ile yapmak' olmasıdır. Nitekim yine Zemaşşerî'nin kaydettiğine göre müşrikler işlerine başlarlarken 'Lât'ın adıyla, 'Uzzâ'nın adıyla' şeklinde putlarının isimlerini zikrederek başlardı. Buna karşılık tevhid inancına sahip müminlerin bu müşrik adetin tam aksini icra edip Allah'ın adıyla işlerine başlamaları öngörülmesi için her işin başında besmele çekmeleri emredildi.⁵⁷ Dolayısıyla burada besmele çekmek sadece teberrüken Allah'ın adını zikretmekten ibaret bir fiil olmayıp aynı zamanda şirk inancından teberrî etme vurgusu da içeriyor olmaktadır. Anlaşılacağı üzere burada bu önemli vurgunun dilsel olarak anlaşılmasını sağlayan unsur, cümledeki takdîm-te'hîr uygulamasıdır.

Takdîm-te'hîr'in ihtisas kastıyla yapılmasının anlamı oldukça etkilediği ve ibarenin doğru anlaşılması için bu üslup özelliğinin fark edilmesinin zorunlu olduğu açıktır. Ancak takdîm-te'hîr her zaman ihtisas maksadıyla yapılmamaktadır. Zerkeşî'nin kaydettiği üzere pek çok sebebe binaen bu üslup özelliği kullanılmaktadır ki bunlar hem söz konusu üslup özelliğinin doğrudan *anlam tespiti* ile ilişkili olmamasını sağlamaktadır hem de bu sebeplerin bir kısmı hakkında alimler arasında ihtilaflar da mevcuttur.

4.2. İdrâc

Cümle içerisinde başka bir cümleden bir unsurun dahil edilmesine *idrâc* denilir. Aslında belagatte böyle isimlendirilen bir üslup özelliği bulunmamakla birlikte Zerkeşî hadis terminolojisinden yararlanarak bu tür kullanımlara "müdreç" ismini verdiğini kaydetmektedir.⁵⁸ Hadiste bir terim olarak senedinde veya metninde bir fazlalık bulunan hadise *müdreç* denilmektedir.⁵⁹

Zerkeşî'nin konuyla ilgili olarak verdiği örneklere bakıldığında bu özelliğin dikkate alınıp alınmaması cümlelerin anlaşılma biçimini değiştirecek denli etkili bir unsur olarak görünmektedir. Yâsîn 36/52 ayeti buna çok çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Orada sûr'a üflenip diriliş gerçekleştiği zaman inkarcıların "Eyvahlar olsun! Kim kaldırdı bizi yattığımız yerden (kabrimizden)" diyecekleri ifade edilir, fakat cümle "İşte bu Rahmân'ın vaat etmiş olduğudur. Elçiler/peygamberler doğru söylemişler" şeklinde devam etmektedir. Buradaki iki cümlelerin de aynı kimseler tarafından söylenip söylenmediği açık değildir. Müfessirler ikinci cümlelerin ilk cümleye derç edilmiş olduğunu, diğer deyişle burada bir idrâc söz konusu olduğu ve ikinci cümlelerin inkarcılara değil, meleklerle ait olduğunu kaydederler.⁶⁰ Bu husu-

56 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1:19.

57 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1:19.

58 Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:294.

59 Mehmet Efendioğlu, "Müdreç", *DİA*, 31:472-473.

60 bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:294.

sun dikkate alınması cümlelerin tamamının anlamını farklılaştırmaktadır. Bu durum Türkçe meallere dahi yansımıştır. Burada iki farklı meali örnek olarak vermek yeterli olacaktır.

Ömer Nasuhi Bilmen: Demiş olurlar ki, “Eyvah bize! Bizi kim uyuduğumuz yerden kaldırdı? İşte bu, Rahmân’ın vadettiğidir ve gönderilmiş olanlar, doğru söylemiş.”⁶¹

Muhammed Esed: “Eyvah!” diyecekler, “Kim bizi [ölüm] uykumuzdan uyandırdı?” [Bunun üzerine onlara şöyle denecek:] “İşte Rahmân’ın vaad ettiği budur! Demek ki O’nun elçileri doğru söylemişlerdi!”⁶²

Buradaki anlam farklılaşması çok büyük olmamakla beraber, ilkesel olarak bir farklılığın bulunduğu açıktır. Bu örnekte minimal düzeyde olan anlam farklılaşması başka örneklerde daha büyük oranda olabilir.

4.3. Vaz‘u’l-Ḥaber Mevzi‘a’ṭ-Ṭaleb (Haberin İnşâ/Talep Anlamında Kullanımı)

Aslında bu başlık Zerkeşi tarafından “Tazmîn” üst başlığı kapsamında ele alınmaktadır.⁶³ Ancak tazmin üst başlığı kapsamındaki diğer hususların hemen hiçbiri anlamı etkileyecek işleve sahip görünmemesine karşılık bu başlık bu açıdan önemli görünmektedir. Tazmîn bir kelimenin anlamını bir başka kelimeyi de kapsayacak şekilde genişletmek olarak anlaşılabilir.⁶⁴ İsimlerde bu durum nadir de olsa görünürken fiillerde daha çok harf-i cer değişimi aracılığıyla gerçekleşir. Buna da fiilde *tevessü’* (genişleme) denilir. Örneğin (Bir pınar ki Allah’ın kulları ondan içerler) “aynen yeşrabu bihâ ‘ibâdullâhi” (el-İnsân 76/6) ifadesindeki *yeşrabu* (içmek) fiili normal koşullarda *be* harf-i cerine ihtiyaç duymadan mefulünü alır. Ancak burada *be* harf-i ceri ile meful alan *yerva* (kana kana içmek) fiilinin anlamı *yeşrabu* fiiline tazmin (dahil) edilmiş olmalıdır. Böylece cümlelerin anlamı “Bir pınar ki Allah’ın kulları ondan kana kana içerler” şeklinde olacaktır.⁶⁵ Burada bir anlam farklılaşmasından söz etmek kolay görünmemektedir. Çünkü *içmek* ve *kana kana içmek* aynı minvalde anlama sahiptir. İkincisinin ilkine göre daha tekitli olduğu söylenebilir, ancak arada dikkate değer bir anlam farklılığının olduğunu söylemek zordur.

Buna karşılık haber (bildirim) cümlelerinin talep (istek-emir) anlamında kullanımı anlamı köklü bir şekilde değiştirebilecek bir üslup özelliğidir. Zerkeşi buna pek çok örnek vermekte ve emrin haber formunda ifade edilmesindeki hikmetin, emre konu olan şeyin

61 Ayet sadece Bilmen tarafından değil, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Abdülbaki Gölpınarlı ve Kur’an Yolu Tefsiri gibi pek çok mealde de bu minvalde tercüme edilmiştir. Bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=52> (04/10/2024) Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığının Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan mealinde de bu tercih yapılmıştır. bk. Halil Altıntaş- Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 488.

62 Ayet sadece Esed tarafından değil, İsmail Hakkı İzmirli ve Süleyman Tevfik tarafından da bu şekilde tercüme edilmiştir. Bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=52> (04/10/2024)

63 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:347.

64 İsmail Durmuş, “Tazmin,” *DİA*, 40: 204-206.

65 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:338.

gerçekleşmesinin kesinliğini belirtmek olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Biz burada Zerkeşi'nin verdiği örneklerden ziyade Taberî'nin verdiği bir önemli örneği vereceğiz. Taberî “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur” (el-En'âm 6/1) ayetini tefsir ederken buradaki haber cümlesinin emir anlamına geldiğini, diğer deyişle hamdin Allah'a mahsus oluşunun ifade edilmesinin insanlara sadece Allah'a hamd ve kulluk etme yönünde bir emir anlamı taşıdığını ifade etmektedir:

Bu, haber formunda dile getirilen, ancak kendisiyle emir cihetine gidilmiş (emir manası kastedilmiş) olan bir sözdür. (وهذا كلامٌ مخرُجٌ مخرُجٌ الخبر يُنحى به نحو الأمر). Burada Allah Teâlâ şöyle demektedir: Ey İnsanlar! Hamd ve şükürü sizleri ve yeri ve göğü yaratan Allah'a has kılınız, bu konuda hiçbir kimseyi ya da hiçbir şeyi O'na ortak koşmayınız, çünkü üzerinizdeki nimetleri ile sizden kendisine hamd etmenizi hak eden varlık bizzat O'dur, O'na ortak koştuğunuz ve kendilerine tapındığınız diğer varlıklar değildir.⁶⁷

Burada bir anlam farklılaşmasının bulunduğu ve bu farklılığın ancak söz konusu üslup özelliğini dikkate almak suretiyle anlaşılabilirliği açıktır. Zemaşşerî bu şekilde kullanımın, yani doğrudan emir ya da yasaklama ifadesi yerine haber (bildirim) kipi kullanmanın söz konusu emri iletme konusunda daha etkili bir yol olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

Öte yandan Zerkeşi bu başlığın ardından bunun tam tersini, yani emrin haber anlamında kullanımını zikretmektedir. Orada da bu başlıkta yapılan değerlendirmeleri yapmak mümkündür. Yine Zerkeşi bu kapsamda müzekkerin müennes yerine, müennesin müzekker yerine, cem'ü killet'in cem'ü kesret⁶⁹ yerine kullanımı gibi örnekler de vermektedir ki bunlarda önemli bir anlam değişikliği söz konusu değildir. Ancak mazi (geçmiş zaman) fiilin gelecek zaman anlamında kullanılması örneği anlamı değiştirecek üslup özellikleri kapsamında değerlendirilebilir. Bu kullanımla kesinlik anlamının kastedildiğini ifade eden Zerkeşi pek çok örneğe yer vermektedir. Bunlardan biri “Allah'ın emri gelmiştir.” (en-Nahl 16/1) ayetidir ki burada metnin siyakından anlaşıldığına göre “Allah'ın emri” ile kastedilen kıyamdır ve dolayısıyla “gelmiştir” fiili ‘mutlaka gelecektir’ anlamında kullanılmıştır.⁷⁰

4.4. Nefyü's-Şey'i Ra'sen

Herhangi bir şeyin belli bir açıdan olumsuzlanmasını kastetmek için onu bütünüyle olumsuzlayan ifade biçimine nefyü's-şey'i ra'sen denilir. Örneğin cehennemliklerin oradaki halini “Orada ne ölürler ne yaşarlar.” (Tâhâ 20/74) şeklinde ifade eden ayet aslında

66 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:349.

67 Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 9:144.

68 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1:293.

69 Cem'ü killet üç ila on arasındaki sınırlı bir çokluğa işaret eden çoğul formu ilen cem'ü kesret bundan daha fazla sayıda unsur içeren çokluklara işaret eden çoğul formudur.

70 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:372.

onların oradaki yaşamlarının güzel bir yaşam olmayacağını kastetmektedir.⁷¹ Bu kapsamda Zerkeşi belli bir şeyin mukayyet olarak reddedildiği kimi ifadelerin mutlak ret olarak anlaşılması gerektiğini de kaydetmektedir ki bu husus nefyü-ş-şey'i ra'sen özelliğinin tam tersi olup anlamı değiştirecek niteliktedir. Örneğin "Peygamberleri haksız yere öldürüyorlardı." (Âl-i 'İmrân 3/21) ayetinde zahiren sadece "haksız yere" öldürmenin eleştirildiği, dolayısıyla peygamberleri haklı bir şekilde öldürmenin meşru kabul edilebileceği anlaşılabilir. Oysa peygamber öldürmenin *haklı* olabilecek bir versiyonundan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada peygamber öldürmenin her türlüşünün "haksız yere öldürme" kapsamında sayılacağı söylenmiş olmalıdır. Benzer şekilde "Onu ilk inkâr eden olmayın. Ayetlerimi az bir bedel karşılığı satmayın" (el-Bakara 2/41) ayetinde yasaklanan şey sadece "ilk inkâr eden olmak" ya da ayetleri "az bir bedel karşılığında satmak" değil, bütün türleriyle inkârcılık ve Allah'ın ayetlerini satmak olmalıdır.⁷² Benzer şekilde "Kat kat faiz yemeyin" (Âl- 'İmrân 3/130), "İffetli kalmak istiyorlarsa cariyelerinizi fuhşa zorlamayın." (en-Nûr 33/33), "Eğer seni hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyi bana ortak koşmaya zorlarsa onlara itaat etme." (Lokman 31/15), "Onları siz öldürmediniz. Fakat Allah öldürdü. Attığın zaman sen atmadın. Fakat Allah attı." (el-Enfâl 8/17) gibi ayetlerde de benzer bir durum söz konusudur.

Zerkeşi yer vermiş olmasa da bu üsluba bir diğer örnek olarak "Eğer Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi onlara işittirirdi." (el-Enfâl 8/23) ayeti zikredilebilir. Bu ayet zahirine bakılarak anlaşılacak olursa sanki inkârcıların inkârları ilahi takdire bağlanmış gibi bir anlam çıkacaktır. Oysa Vâhidi (ö. 468/1076),⁷³ Ömer Nesefti (ö. 573/1142),⁷⁴ Faḥreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)⁷⁵ gibi pek çok müfessir tarafından ifade edildiği üzere burada "Eğer Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi" ifadesi 'onlarda bir hayır bulunmamaktadır' anlamına gelmektedir. Çünkü bir şeyin var olması Allah onu bilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla eğer bir şeyin Allah'ın ilminde bulunmadığı ifade ediliyorsa, bu, o şeyin mevcut olmadığı anlamına gelecektir. Bu hususu en açık ifade eden müfessirlerden biri olan Muḥyiddîn Şeyḫzâde'nin (ö. 950/1543) ifadeleri şöyledir:

Burada Allah Teâlâ, onlarda hayır bulunmadığını ifade etmek için, onlarda *Allah tarafından bilinen bir hayır* olmadığını söyledi. Çünkü var olan her şey Allah tarafından bilinir. Dolayısıyla Allah'ın ilminde bir şeyin olmaması demek, onun hiç var olmaması demektir. Böylece ayette, lâzım söylenerek melzûm ifade edilmiş oldu. Yani "Onlarda bir hayır olsaydı" yerine, "Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi" denildi. Böylece onlarda hayır bulunmadığı daha tekitli bir şekilde ifade edilmiş oldu.⁷⁶

71 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:395.

72 Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:396-397.

73 Vâhidi, *et-Tefsîrü'l-Basîf*, 10:83.

74 Ömer en-Nesefti, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 7:172-173.

75 Faḥreddîn er-Râzî, *Mefâtiḥul-gayb*, 15:149.

76 Şeyḫzâde, *Hâşiyetü Muḥyiddîn Şeyḫzâde*, 4:379

4.5. el-**Ḥıṭâb** Biş-Şey'i 'An İ'tikâdi'l-Muḥâṭab Dûne Mâ Fî Nefsi'l-Emr

Herhangi bir hususu hakikatte olduğu gibi değil de muhatabın düşüncesinde kabul edildiği şekilde ifade etmek anlamına gelen bu üslup özelliği belki de Zerkeşî'nin saydığı özellikler arasında en dikkat çekici olanıdır. Nitekim Kur'an müşriklerin Allah'a ortak koştukları varlıklara "Benim ortaklarım" (en-Nahl 16/27) şeklinde işaret etmektedir. Bu ifadenin zahiri sanki müşriklerin iddialarının Allah tarafından onaylanmış olduğu gibi anlaşılabilir. Oysa Zeccâc'ın (ö. 311/923) da ifade ettiği üzere burada Allah müşriklerin kanaatini esas alarak durumu ifade etmiştir.⁷⁷ Benzer şekilde "Yaratmayı başlangıçta yapan, sonra onu tekrarlayan O'dur. Ve bu tekrar yaratma, O'nun için daha kolaydır." (er-Rûm 31/27) ayetindeki "daha kolaydır" (*ehvenü*) ifadesinin zahir manasıyla Allah Teâlâ hakkında tasavvuru müşkil arz etmektedir. Çünkü bu durumda sanki ilk yaratmanın ilkinde göre Allah için bir nebze daha zor olduğu düşünülmüş olacaktır ki bunun muhal olduğu açıktır. Dolayısıyla burada muhatapların (insanların) algısındaki durum esas alınarak bir karşılaştırma yapılmıştır. Çünkü insan algısında ve tecrübesinde daha önce yapılmış bir şeyi ikinci kez yapmak ilkinde göre daha kolaydır.⁷⁸

Zerkeşî'nin kaydettiğine göre Kur'an'da kullanılan *'asâ* (belki), *le'alle* (umulur ki) gibi ifadelerin yanı sıra *ta'accüb* (hayret) anlamındaki ifadeler de bu üslup kapsamına girerler, yani bütün bunlar insan algısı esas alınarak kullanılmış ifadelerdir. Zira Allah'ın herhangi bir konuda tereddüt içinde olması ya da şaşkınlık duyması tasavvur edilemez.⁷⁹

Zerkeşî'nin verdiği örnekler arasında yer almamakla birlikte, "Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi ve Allah'ın sana güçlü bir şekilde yardım etmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik." (el-Feth 48/1-3) ayetlerinde geçen "senin geçmiş ve gelecek bütün günahın" ifadesi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira buradaki "günah" kelimesi gerçekten de peygamberin günahı olarak kabul edilince, (peygamberlere günah isnat etmenin ismetü'l-enbiyâ çerçevesindeki tartışmalı durumunun yanı sıra) bu günahın bağışlanması ile 'fetih ihsan edilmesi' arasındaki bağlantı anlaşılır olmayacaktır. Oysa bu "günah" ifadesi *Hz. Peygamber'in düşmanlarının ona izafe ettikleri günah* (ataların dinin terk etmek, evlat ile ebeveynin arasını açmak, vb.) olarak anlaşılırsa, aradaki bağlantı daha anlaşılır hale gelecektir. Doğrusu Fahreddin er-Râzî'nin bu ayetin tefsirinde yazdıkları, bu minvalde bir yoruma oldukça yakın görünmektedir. Ne var ki Râzî buradaki "günah" ifadesini "el-ḥıṭâb biş-şey'i 'an i'tikâdi'l-muḥâṭab" kaidesi kapsamında değerlendirmek yerine 'mü'minlerin günahları' olarak anlamakta, bu nedenle de bu 'günahın bağışlanması' ile Mekke fethinin müjdelenmesi arasındaki bağlantıyı kurma noktasında zorlanmaktadır. Onun bu ayetlerin toplamı için şu anlam takdiri bizim yukarıda ifade ettiğimize oldukça yakın görünmektedir:

77 Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an ve İ'râbuh*, 4:420.

78 Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 4:56.

79 Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 4:57-58.

[Ayetin anlamı şöyle takdir edilir:] Biz sana fetih verdik ki senin bağışlanmış ve masum olduğun anlaşılsın. Çünkü insanlar Fil yılından beri biliyorlardı ki Mekke'yi Allah'ın gazabına maruz kalmış ve Allah'ın düşmanı olan hiç kimse ele geçiremez, orayı ancak Allah'ın sevdiği ve bağışladığı kimse ele geçirebilir.⁸⁰

Benzer bir çaba Şiî müfessirlerden Tabersî (ö. 548/1154) tarafından da gösterilmiştir. Tabersî peygamberlerin masumlğu düşüncesi noktasında aşırı hassas olduğu için burada 'günah' ifadesinin Hz. Peygamber'in günahı olarak anlaşılmasına ilişkin bütün görüşleri ilkesel olarak reddetmekte, bunun yerine kendisi başka ihtimaller üzerinde durmaktadır. Bu ihtimallerden en güçlü olanına göre buradaki *zenb* (günah) kelimesi mastar olduğu için hem failine hem de mefulüne muzaf olarak anlaşılabilir. Yani bu ifade 'senin günahın' olarak anlaşılabilir gibi 'sana karşı işlenen günahlar' olarak da anlaşılabilir. 'Sana karşı işlenen günahlar'dan maksat ise müşriklerin Hz. Peygamber'i Mescid-i Haram'dan ve Mekke'den uzaklaştırmış olmalarıdır. Dolayısıyla Mekke'nin fethi Hz. Peygamber'i kendisine karşı işlenen bu günahtan/haksızlıktan korumuş olacaktır.⁸¹

Doğrusu Tabersî'nin yorumu Râzî'nin çabasına göre daha güçlü görünmektedir. Ancak *zenbike* (senin günahların) ifadesinin 'insanların sana atfettikleri günahlar' şeklinde değerlendirilmesi hem dil açısından hem de siyak açısından mümkün bir yorum olarak görünmektedir. Burada ilgili ayetin sadece metin içindeki siyakı ve kelamdaki *ismetü'l-enbiyâ* kavramı çerçevesinde ele alınmaması, aksine vahyin şifahî doğası ve nüzul koşullarının da dikkate alınması önem arz etmektedir. Nitekim hem Râzî hem Tabersî bu unsurlara dikkat etmiş görünmektedirler.

4.6. Zerkeşî ve Ötesinde Üslûbü'l-Kur'ân

Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ından burada derlediğimiz sınırlı sayıda özellik dahi Kur'an üslubu konusunun tefsirin temel problemi olan *Kur'an metnini doğru anlama* sorunu ile yakın ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Ancak yukarıdaki başlıklarından bazılarında yaptığımız değerlendirmelerde de görüldüğü gibi Zerkeşî'nin metni en azından üslup konusunu tefsir/anlama merkezli inşa etmek söz konusu olduğuna, tek başına yeterli kaynak değildir. Müfessirlerin (yukarıdaki örneklerde Taberî, Zemaşşerî, Râzî ve Tabersî'nin) bu konudaki değerlendirmeleri de oldukça önemli görünmektedir. Öte yandan Zerkeşî söz konusu özellikleri sayarken muhtemelen sadece belagat disiplini esas almış görünmektedir. Oysa Ferâhî bu konuda klasik ulemayı tenkit etmekte ve onların Kur'an'ın üslup özelliklerini müstakil olarak incelemediklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda Ferâhî üslubun aslında me'ânî ilmi olduğunu, ancak klasik bilginlerin bu ilmi belagatin içinde dahil ettikleri için onu yanlış bir mecrada değerlendirdiklerini ve hakkını veremediklerini düşünür. Ona göre 'Abdülkâhir el-Cürânî, me'ânî ilmini geliştirme noktasında büyük bir katkı sağlamış, ancak ondan

80 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28:78.

81 Ebû Ali et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 9:141-142.

sonraki alimler bu ilmi müstakil bir disiplin olarak geliştirmemişlerdir.⁸² Ferâhî bu bağlamda Kur'an üslubuna dair incelemelerde Kur'an'ın bizzat kendisinin yanı sıra önceki ilahi kitapların ve Arap şiirinin kaynak olarak kullanılması gerektiği kanaatinde dir.⁸³ Her ne kadar Ferâhî'nin eseri müsvedde mahiyetinde olsa ve kendisinin yaklaşımını bütünü yönleriyle kavramamıza olanak sağlamasa da, onun yaptığı kimi değerlendirmeler dikkate değer görünmektedir. Örneğin Kur'an'da kullanılan hitap çeşitlerini ele alırken peygamberlerin da-ima Allah adına toplumlarına hitap ettiklerini, ancak zaman zaman da toplumları adına Allah ile konuştuklarını, hatta bu nedenle zaman zaman ilahi itaba maruz kaldıklarını ifade etmektedir.⁸⁴ Doğrusu böyle bir üslup özelliği temellendirilebilirse pek çok ayetin tefsirinde oldukça önemli yorumların yapılabilmesini sağlayabilir. Örneğin Musa peygamberin Rab-bini görmeyi istemesi ile İsrailoğullarının "Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana iman etmeyeceğiz." (el-Bakara 2/55) şeklinde sözleri birlikte düşünüldüğünde, Musa peygamberin aslında "Rabbim! Bana kendini göster, seni göreyim." (el-A'raf 7/143) derken "Rabbim! Halkım seni görmek istiyor, onlara ne diyeyim?" demiş olduğu anlaşılabilir. Benzer bir durum İbrahim peygamberin yıldız, ay ve Güneş için "İşte bu benim Rabbim" (el-En'âm 6/76) demesi için de söz konusu olabilir. Buna göre İbrahim peygamberin bu sözleri aslında toplumunun talep ve düşüncelerini dile getiren sözler olarak anlaşılabilir. Haddizatında pek çok müfessir İbrahim peygamberin bu sözü toplumunun inancını esas alma varsayımı ile söylediğini kaydetmektedir. Nitekim kimi melallerde de (örneğin Hasan Basri Çantay) bu ifade "Bu mudur benim Rabbim?" şeklinde çevrilmiştir. Ancak bu değerlendirmenin bir Kur'an üslubu çerçevesinde yapılması, bu tür tikel örneklerden belirli kaidelerin oluşturulmasına ve giderek metodoloji inşasına temel hazırlayabilir. Ferâhî'nin böyle bir kaideden söz ediyor olması, bunun Arap dilinde ve klasik gelenekte mevcut bir bilgi ve kanaate dayandığını düşündürmektedir. Dolayısıyla bu örnekte olduğu gibi sadece Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı değil, bütün klasik tefsir müktesebatının benzer bir refleksle incelenmesi önem arz etmektedir.

Sonuç

Kur'an üslubuna dair klasik kaynaklarda yer alan incelemeler eğer çağdaş akademik çalış-malarda hermenötik bir perspektiften değerlendirilebilirse, çağdaş Kur'an araştırmalarında sıklıkla tartışılan yöntem arayışları konusunda yeni bir ufuk kazandırabilir. Nitekim çağdaş tartışmalarda klasik Kur'an ilimleri literatürünün yeterli metodolojik veriyi sağlamadığı yönünde eleştiriler yoğun olarak dile getirilmektedir. Bu bağlamda Üslûbü'l-Kur'an bahsinin İ'câzü'l-Kur'an çerçevesi ile sınırlandırılmayıp metnin anlaşılmasına katkıda bulunacak unsurların tespitine dönüştürülmesi, bu yeni tefsir usulü arayışlarında önemli bir kaldıraç işlevi görebilir. Bu yazıda ulaşılan sonuca göre Zerkeşî'nin yer verdiği üslup özelliklerinden bazıları

82 Ferâhî, *Esâlibü'l-Kur'an*, 7-8.

83 Ferâhî, *Esâlibü'l-Kur'an*, 3.

84 Ferâhî, *Esâlibü'l-Kur'an*, 18.

bu işlevi görmek için elverişli veriler sunmaktadır. Öte yandan Zerkeşî'nin listesi üzerine yapılacak çalışmalara bu yazı sadece bir giriş ve örneklik teşkil edebilir. Çünkü *el-Burhân*'daki liste oldukça uzundur ve doğrudan anlamayı etkileyeceği düşünülmeyişi için buradaki listeye alınmamış olan onlarca unsurun daha dikkatli incelenmesi, onlarla ilgili farklı ve daha sağlıklı sonuçlara ulaşmayı mümkün kılabilir.

Bu yazıda incelenen örnekler esas alınarak bir genelleme yapılacak olursa, Kur'an'ın üslubu ve anlatım teknikleri söz konusu olduğunda Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı, literatürde bu konuya en geniş yer veren ve konuyu onlarca farklı alt başlık altında detaylıca işleyen bir çalışma olmasına rağmen yine de tek başına yeterli bir kaynak olarak görünmemektedir. Bütünüyle olumsuzlama (*nefyüŧ-ŧey'i raŧen*) ve muhatabın düşüncesinin esas alınması (*el-ħiħâb bi'ŧey'i 'an i 'tikâdi'l-muħâħab*) örneklerinde görüldüğü üzere Zerkeşî müfessirlerin yer verdiği asıl çarpıcı örnekler temas etmemiş görünmektedir. Bizim Taberî, Zemaħŧerî ve Râzî gibi müfessirlerin metinlerinden derlediğimiz örnekler konunun tefsir uleması nezdinde Zerkeşî'nin tasavvur ettiğinden çok daha geniş bir çerçevede düşünüldüğünü göstermektedir. Bu ise bizi Kur'an üslubuna dair çağdaş incelemelerin tefsir/anlama merkezli yeniden inŧasında klasik tefsirdeki uygulamaların titizlikle taranmasının gerekliliği sonucuna ulaŧtırmaktadır.

Zerkeşî'nin listesini dikkatle incelediğimizde oradaki özelliklerin (hazf, muktezâ-i hâl gibi birkaç istisna hariç tutulacak olursa) çoğunlukla Kur'an'ı bir metin olarak incelemeye dayalı olduğunu, diğere deyiŧle Kur'an vahyinin ŧifahî boyutunu dikkate almadığını, en azından sistematik olarak bunu yapmadığını söylemek mümkündür. Oysa vahyin ŧifahî olarak inzal edilip bilahare (muhafaza maksadıyla) yazıya geçirilmiş olduğı gerçeğı, Kur'an'ın üslup özellikleri söz konusu olduğunda asla göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Nitekim üslupbilim çalışmalarında vurgulandığı üzere belli bir sözün sahibinin hangi anlatım tekniğini kullanacağı, ifadesini hangi üslupla ŧekillendireceğı daha çok o sözü çevreleyen dıŧ koŧullara, belagatteki ismiyle *muktezâ-i hâl*e ve *makâm*'a göre değıŧebilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın üslup özelliklerinin onun metin dıŧı bağlamını dikkate almadan incelenmesi durumunda bu inceleme eksik kalacaktır. Bu bakımdan sözlü kültür-yazılı kültür ayrımı çerçevesinde yapılan çağdaş akademik çalışmaların Üslûbü'l-Kur'an çalışmaları ile entegre edilmesi, bu alanın hermenötik çerçevede yeniden inŧası için önemli görünmektedir.

Bu değıerlendirmeler çerçevesinde, araŧtırmada ulaŧılan sonuç ve önerileri aŧağıdaki ŧekilde sıralayabiliriz:

1. Çağdaş tefsir çalışmalarında sıklıkla tartışılan tefsir usulü arayışlarında Kur'an'un üslubu önemli bir başlık olarak yer almalıdır.
2. Kur'an üslubunun bu tür bir metodolojik işlevi yerine getirebilmesi için i 'câz çerçevesine hasredilmemesi gerekmektedir.

3. Anlama/tefsir odaklı bir Üslübü'l-Kur'an bahsi inşa etmek için klasik Kur'an ilimlerinde literatüründe en önemli veriler Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında bulunabilir.
4. Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı bu alanda çok önemli olmakla birlikte, bu tür bir veri incelemesi için tek başına yeterli değildir. Tefsir kaynaklarının bu gözle titizlikle çalışılması gerekmektedir.
5. Üslupbilimde üslup-makam ilişkisi çerçevesinde yapılan değerlendirmeler ve Kur'an vahyinin şifahi doğası dikkate alındığında, çağdaş Üslübü'l-Kur'an çalışmalarının sözü kültür- yazılı kültür ayrımı ile ilgili yapılan çalışmalarla ilişkilendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdel Haleem, Muhammad. "Rhetorical Devices and Stylistic Features of Qur'anic Grammar". *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies* içinde, editörler Mustafa Shah ve Muhammad Abdel Haleem. 327-345. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Abdullah, Mohd Farid Ravi ve Usman, Abur Hamdi. "Esâlibü'l-Kur'an li'l-Ferâhî ve'l-müvâzene beynehu ve beyne'l-Burhân fi ulûmî'l-Kur'an li'z-Zerkeşi". *Nukhbatul 'Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam* 6:2 (2020): 258-272.
- Abdulmuttalib, Muhammed. *el-Belâga ve'l-uslûbiyye*. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, 1994.
- Aktaş, Şerif. *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- Altıntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. 12. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- 'Âmir, Fethî Ahmed. *el-Me'âni's-sâniye fi'l-üslûbi'l-Kur'ânî*. İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1991.
- 'Azzâm, Muhammed b. Abdullah. *Leyse li'l-Bâkillâni: Nazarun fi nisbeti kitâbi i'câzi'l-Kur'an*. Kahire: Hizânetü'l-Endelüs- Mektebetü'l-Hâncî, 2024.
- Bahît, Ebû Bekr b. Muhammed Fevzi. *Haşâişü'l-üslûbi'l-Kur'ânî*. Riyad: Cami'atü'l-Melik Su'ûd, 1436.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr. *İ'câzu'l-Kur'an*. (nşr. Aḥmed Şakr). Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Baysal, Sıddık. "Üslûbü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmi ile İlişkisi". *Bilimname* 35:1 (2018): 397-432.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Çevikoğlu, Hasan. "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslûp". *Bozok ÜİFD* 1:1 (2012): 67-90.
- *Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslup*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 1999.
- Deliser, Bilal. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbü'l-Kur'an". *Turkish Studies* 12:27 (2017):147-174.
- Draz, M. Abdullah. *en-Nebeu'l-'azîm*. Riyad: Dâru Tıybe, 1997.
- Divlekçi, Celalettin. *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslûp Analizi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.
- Doğanay Ahmet, Ahmet Ataizi, Ali Şimşek, Jale Balaban Salı ve Yavuz Akbulut. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Tazmin," *DİA*, 40: 204-206.
- Efendioğlu, Mehmet. "Müddrec", *DİA*, 31:472-473.
- Ersöz, İsmet. "Kur'an'ın üslup ve İcâzi". *Diyanet ilmi dergi* 23:1 (1987):25-51.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevi. *Tehzîbü'l-luga*. (nşr. 'Abdüsselâm Hârûn vd.). I- XVI Kahire: ed-Dârü'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1967.
- Fadl, Şalâh. *'İlmu'l-uslûb: mebdâiuhu ve icraâtuh*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1998.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *İm'ân fi aksâmi'l-Kur'an*. Kâhire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1930.
- *Esâlibü'l-Kur'an*. 4. Baskı. Azamgarh: Dairetü'l-Hamîdiyye, 2011.
- Gilliot, Claude; Larcher, Pierre. *Encyclopaedia of the Qur'an*. 3/109-135.
- Görmez, Hatice. *Kur'an-ı Kerim'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Tergîb ve Terhîb*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Hilâl, Heysem. *Mu'cemu muştalâhi'l-uşûl*. Beyrût: Dârü'l-Ciyl, 2003.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbnü'l-Vezîr Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemânî, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'an 'alâ esâlibi'l-Yûnân*, Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

- Zebiri, Kate. "Towards a Rhetorical Criticism of the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies* 5/2 (2003): 95–120.
- Kıran, Zeynel ve Ayşe Eziler Kıran. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2010.
- Mahliaussikah, Hanik; Istiqomah, Himatul. "Repetition in Surah al-Fath: Qur'anic Stylistic Studies". *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*. 5:2 (2020): 117-138. DOI: 10.29240/ajis.v5i2.1959
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. el-Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîrû'l-Mâverdi*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye-Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Üslûbü'l-Kur'an". *DİA*. 42:382.
- Neseî, Ebû Hafis Necmeddîn Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr* (nşr. Mâhir Edîb Habbûş vd.). I-XV, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019,
- Özervarlı, M. Sait. "İbnü'l-Vezîr". *DİA*. 21: 240-242
- Râfi 'î, M. Sâdık. *İ 'câzu'l-Kur'an ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1973.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî: Mefâtihu'l-gayb*. I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1985.
- Shahida, Parveen, Muhammad Rashi Hafeez ve Muhammad Shahbaz. "Stylistic Analysis of the Surah Al-Asr and its Thematic Implication". *al-İlm* 4:1 (2020): 1-15.
- Şehri, Ali b. Abdullah. "el-Me'âni's-sâniye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve eserühâ fi't-tefsîr". *Mecelletü Külliyyeti-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 33:2 (2016): 355-379.
- Şeyhzâde Muhammed b. Muşlihuddîn Mustafa el-Kücevî. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvi* (nşr. Muhammed 'Abdülfettâh Şâhîn). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. (nşr. 'Abdulmuhsin et-Türki). I-XXIV, Kâhire: Dâru Hecl, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hâsen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. I-X, Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 2006.
- Temizer, Aydın. *Kur'an'ın Benzersiz Üslûbu*. İstanbul: İFAV, 2022.
- 'Udeyme, Muhammed Abdülhâlik. *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. I-XI, Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts.
- 'Ukkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1996.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîri'l-Basîf* (nşr. İbrâhim b. Ali el-Hasen). I-XXV, Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1430.
- Wales, Katie. *A Dictionary of Stylistics*. London: Longman, 1989.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbu* (nşr. Abdülcelil Şelebi). I-V, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhim). I-IV, Kâhire: Dâru't-Türâs, 1984.
- Zemaşerî, Cârullah Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakâiki't-tenzil* (nşr. Mâhir Edîb Habbûş). I-X, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2021.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdulazîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerli). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1995.
- <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=36&ayet=52> (Erişim Tarihi: 04/10/2024)



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Hicrî Beşinci Asır Nişâbûr'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları: Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî Özelinde bir Değerlendirme

Tafsir Authorities in Nishapur in the Fifth Century Hijri and
Their Contributions to Tafsir: An Evaluation Specific to al-
Sulamî, Tha'labî al-Qushayrî and al-Wahidî

Hikmet Koçyiğit

Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity
Basic Islamic Sciences, Department of Exegesis

Ankara/Türkiye

hikmet.kocyiğit@hbv.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9428-462X

Geliş Tarihi: 10.10.2024

Kabul Tarihi: 18.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 10.10.2024

Date of Acceptance: 18.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön inceleme bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik inceleme ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atf/Cite As: Koçyiğit, Hikmet. "Hicrî Beşinci Asır Nişâbûr'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 28-54

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1564919



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Hicrî Beşinci Asır Nîşâbûr'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları: Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî Özelinde bir Değerlendirme

Tafsir Authorities in Nishapur in the Fifth Century Hijri and Their Contributions to Tafsir: An Evaluation Specific to al-Sulamî, Tha'labî al-Qushayrî and al-Wahidî

Öz: Nîşâbûr, Orta Çağ İslam dünyasının en önemli ilim merkezlerinden birisidir. Bu yüzden “ilim şehri”, “meşhur İslam âlimlerinin kaleleri”, “darü'l-ilm” (ilim evi) olarak nitelendirilmiştir. Nîşâbûr, Hz. Osmân (ö. 35/656) zamanında, 31/652 yılında İslam topraklarına katılmıştır. Tahirîler (821-873) devrinde önem kazanmaya başlamış, Saf-fârîler (861-1003), Sâ mânîler (819-1005) ve Gazneliler (963-1186) devrinde de önemini sürdürmüştür. 1038'den itibaren hicri beşinci asırda çoğunlukla Büyük Selçukluların (1040-1157) idaresinde kalmıştır. İmam Müslim (ö. 261/875), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Hâkim en-Nîşâbûrî (ö. 405/1014) gibi muhaddislerin; Eşârî kelamının Horasan'daki en büyük temsilcilerinden İbn Furek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi kelimcilerin; İmâm el-Cüveynî ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi mütekellim-fakihlerin; Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi sûfilerin; Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîşâbûrî (ö. 260/874), Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) ve Ebû Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) gibi melâmîlerin varlığı Nîşâbûr'un ilmi ortamına büyük katkı sunmuştur. Ayrıca Kerrâmî, Mutezîli ve Şîî âlimler de yazdıkları Kur'an tefsirleriyle şehrin tefsir ortamına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunların doğal sonucu olarak Nîşâbûr'da farklı eğilimlerde tefsirler yazılmıştır. İlgili literatür tarandığında, ilk beş asırda Nîşâbûr'da tefsir faaliyetinde bulunan yetmiş bir isim tespit edilmektedir. Bu isimlerden kırk yedi tanesi Nîşâbûrluyken, yirmi dört tanesinin Nîşâbûr'da uzun ya da kısa süreli bulunmaları itibarıyla buradaki tefsir faaliyetlerine katkı sunmuş olmaları muhtemeldir. Nîşâbûr'da hicri ikinci asırda başlayan ilmi ve kültürel faaliyetler hicri beşinci asırda tefsir sahasında kaynak eserlerin yazılmasına bir alt yapı oluşturmuştur. Bu bağlamda tefsir tarihinin önemli otoritelerinden Sülemî, Sa'lebî (ö. 427/1035), Kuşeyrî ve Vâhidî (ö. 468/1076) yazdıkları ansiklopedik tefsirlerle sonraki müfessirlere kaynak olmuşlardır. Bu müfessirler hoca talebe ilişkisinde birbirleriyle bağlantılıdır. Sülemî ve Sa'lebî nispeten daha sert tonla ilişkisindedir. Zira Sülemî'nin tefsiri bazı âlimler tarafından tahrif olarak değerlendirilirken; Sa'lebî ise (hâtibu'l-leyl) “gece odun toplayıcısı” olarak nitelendirilmiştir. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsirinde özellikle hocası Sülemî'den çok istifade etmiştir. Ancak hakikat ilimleri ile şeriat ilimlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu sebeple Sülemî'nin maruz kaldığı tenkitlere uğramamıştır. Vâhidî ise mananın rivayetlerle tesbit edilmesinin yanı sıra Arap diline uygunluğuna da ehemmiyet vermiştir. Öneme binaen günümüzde Nîşâbûr'daki tefsir faaliyetleri için “Nîşâbûr Tefsir Okulu”, “Nîşâbûr Tefsir Çevresi” gibi tabirler kullanılmaktadır. Nîşâbûr'daki tefsir faaliyetlerinin hepsini ele alan kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte müfessirler düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Biz de tefsir otoritesi olarak anılmaya layık olan Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî'yi makale ölçeğinde ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nîşâbûr, Tefsir Faaliyetleri, Tefsir Otoriteleri, Hicrî Beşinci Asır, Müfessir.

Abstract: Nishapur is one of the most important science centres of the Islamic world in the Middle Ages. For this reason, it was described as ‘the city of knowledge’, ‘the strongholds of famous Islamic scholars’, and the ‘house of knowledge’. Nishapur was annexed to Islamic lands in 31/652 during the time of Hz. Osmân (d. 35/656). It started to gain importance during the reign of Tahirids (821-873) and retained its significance during the reigns of Saffârids (861-1003), Sâ mânids (819-1005) and Ghaznavids (963-1186). From 1038 onwards, it remained under the rule of the Great Seljuks (1040-1157) for most of the fifth-century Hijri. Imam Muslim (d. 261/875), Ibn Khuzaymah (d. 311/924) and Hakim al-Nishapurî (d. 405/1014); theologians such as Ibn Furek and Abû Ishâq al-Isferâyîni (d. 418/1027), the greatest representatives of Ash’ari theology in Khorasan; theologians such as Imâm al-Juwayni and al-Ghazali (d. 505/1111); Sufis such as al-Sulamî (d. 412/1021) and al-Qushayrî (d. 465/1072); and melamis such as Abû Hafs al-Haddâd al-Nishapurî (d. 260/874), Hamdûn Kassâr (d. 271/884), and Abû Osmân al-Hiri (d. 298/910) contributed greatly to the scholarly environment of Nishapur. In addition, Karrâmî, Mutazilî, and Shi’ite scholars made important contributions to the exegetical environment of the city with their Qur’anic commentaries. As a natural consequence of these, tafsirs of different tendencies were written in Nishapur. A review of the relevant literature reveals 71 scholars who contributed to tafsir activities in Nishapur during the first five centuries. While 47 of these names are from Nishapur, 24 of them are likely to have contributed to the tafsir activities here due to their long or short-term stay in Nishapur. The scholarly and cultural activities in Nishapur, which began in the second century of the Hijr, laid the groundwork for the writing of source works in the field of tafsir in the fifth century of the Hijr. In this context, Sulamî, Tha’labî (d. 427/1035), al-Qushayrî, and al-Wahidî (d. 468/1076), who are important authorities in the history of tafsir, became a source for later exegetes with their encyclopaedic tafsirs. These exegetes are interconnected through teacher-student relationships. Al-Sulamî and Tha’labî however, were subjected to relatively harsher criticism. Because while al-Sulamî’s tafsir was considered distorted by some scholars, Tha’labî has been described as a night wood collector (khâtbu al-leyl). Al-Qushayrî benefited especially from his teacher al-Sulamî in his tafsir Latâif al-Ishârât. However, he tried to reconcile the sciences of truth with the sciences of Sharia. For this reason, he was not subjected to the criticisms Sulemi was subjected to. Al-Wahidî, on the other hand, gave importance to the conformity of the meaning to the Arabic language as well as the determination of the meaning with the narrations. The tafsir activities in Nishapur have been the subject of a saying, ‘The Qur’an was revealed in Mecca, read in Cairo, understood in Nishapur, and written in Istanbul’ due to its importance. Today, terms such as ‘Nishapur School of Tafsir’ and ‘Nishapur Tafsir Circle’ are used. While some researchers emphasise Habib al-Nishapurî (d. 406/1016), Tha’labî, and Wâhidî as the three names of the Nishapur School of Tafsir, others include other names in the Nishapur School of Tafsir. There is no comprehensive study that deals with all the tafsir activities in Nishapur. However, studies have been carried out at the level of exegetes. We have tried to deal with al-Sulamî, Tha’labî, al-Qushayrî, and al-Wahidî, who are worthy of being mentioned as tafsir authorities, in the scale of an article. However, it seems essential to deal with the tafsir activities in Nishapur and other important cities of Khurasan such as Merv, Balkh, and Herat through detailed studies. While conducting such research, it is necessary to take into account the influence of the scholars on the scientific and intellectual movements in the Islamic world due to their scientific travels. In addition, it may be possible to make reasonable and original evaluations by adding a sociological perspective to historical knowledge.

Keywords: Tafsir, Nishapur, Tafsir Activities, Tafsir Authorities, Hijri Fifth Century, Mufassir.

Giriş

Nişâbûr, Horasan'ın dört baş şehrinin (Nişâbûr, Merv, Herat ve Belh) en ehemmiyetlisi ve Orta Çağ'da İran şehirlerinin en büyüklerinden biridir. Şehrin ismi Farsça Nev-Şahpuhr (güzel Şapur)'a bağlanır. Arapça Neysabur veya Nisabur; Türkçede daha ziyade Nişâbûr şeklinde telaffuz edilir.¹ İsmi Sâsânî kralı Şâpûr'dan (241-272) aldığı söylenen² Nişâbûr'un Müslümanların eline geçmesi Hz. Osmân'ın (ö. 35/656) halifeliği zamanında, 31/652 yılında gerçekleşmiştir. Abdullah b. Âmir b. Küreyz (ö. 59/679) Nişâbûr'u fethetmiş ve buraya bir cami yaptırmıştır.³ İbn Âmir'in fetih sırasında Nişâbûr halkıyla bir milyon veya yedi yüz bin dirhem ödeme yapmaları şartıyla anlaşığı⁴ kaydedilmektedir. Nişâbûr'un fethinden sonra, Süleym ve Ezd kabilelerinden bazı aileler bu şehre yerleştirilmişlerdir.⁵

Nişâbûr'un siyâsî açıdan önem kazanması Tahirîlerin (821-873) Horasan'da idareyi ele geçirdikleri döneme rastlamaktadır. Adı geçen devlete başkentlik yapan Nişâbûr daha sonra Saffârîler (861-1003) zamanında da bu fonksiyonunu devam ettirmiştir.⁶ Tahirîler zamanında Horasan'ın merkezi Merv'den Nişâbûr'a nakledilmiş ve burası az zamanda medeniyet merkezlerinden biri hâline gelmiştir.⁷ Sâmânîler (819-1005) devrinde devletin başşehri Buhârâ ve en başta gelen şehri Semerkant birer sanat ve öğretim merkezleri olarak hemen hemen Bağdat'ın parlaklığını söndürecek kadar gelişmişken⁸ Nişâbûr da kültürel gelişim açısından Buhârâ'ya eşlik etmekteydi.⁹ Gazneliler (963-1186) döneminde ise Gaznelilerin başkenti Gazne şehri olsa da ilmî ve kültürel faaliyetlerin Nişâbûr'da yoğunlaştığı görülmektedir.¹⁰ Büyük Selçukluların ilk hükümdarı olan Tuğrul Bey (ö. 455/1063) Nişâbûr'a gelmiş (Şaban 429/Mayıs-Haziran 1038) ve burada halk tarafından törenle karşılanarak Sultan Mesud'un tahtına oturmuştur.¹¹ Böylece Nişâbûr'u kendisine payitaht seçmiştir.¹² Ancak bu başkentlik kısa sürmüştür. Çünkü 434/1042-43 yılından itibaren Selçukluların başşehrinin Rey olduğu anlaşılmaktadır. Devletin yönetim merkezinin Nişâbûr'dan Rey'e taşınmasının sebebi, batıda fütuhâtı yakından takip etme ve yönetme düşüncesi olmalıdır.¹³ Sultan Alparslan (ö. 465/1072) ise başkenti Rey'den İsfahan'a taşımış ancak çoğunlukla Nişâbûr'da kalmaya devam etmiştir.¹⁴ Kısacası Nişâbûr Horasan'ın idari merkezi olmuştur da bu durum

1 E. Honigmann, "Nişapur", *İA*, 9: 302.

2 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5: 331.

3 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5: 331.

4 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûri, *Futûhu'l-Buldân*, 391.

5 Recep Uslu, "Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi" (doktora tezi), 29 vd.

6 Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler*, 395.

7 W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 47.

8 Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 631.

9 Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler*, 457.

10 Nadir Baştürk, "Büyük Selçuklular Döneminde Nişâbûr'da Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", (doktora tezi), 15.

11 Cihan Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Döneminde Horasan 1040-1157", (doktora tezi), 20.

12 Honigmann, "Nişapur", 9: 303.

13 Baştürk, "Büyük Selçuklular Döneminde Nişâbûr'da Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", 27 vd.

14 Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Döneminde Horasan 1040-1157", 32.

uzun süre devam etmemiştir.¹⁵ Hicrî beşinci asırda Nişâbûr çoğunlukla Büyük Selçukluların idaresinde kalmıştır.

Nişâbûr, İslam tarihinde Horasan şehirleri arasında yüzyıllar boyunca en önemli ve tanınmış ilim merkezlerinden olmuştur. Âlimler Nişâbûr'u "ilim şehri", "meşhur İslam âlimlerinin kaleleri"¹⁶, "darü'l-ilm" (ilim evi)¹⁷ olarak nitelendirmektedirler. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) Nişâbûr'un *Neşâvûr* diye de adlandırıldığını erdemli insanların yatağı ve âlimlerin kaynağı büyük bir şehir olduğunu; gezdiği yerler arasında Nişâbûr'un bir benzerini görmediğini ifade eder.¹⁸

Bir kısım tefsir otoritelerinin çıktığı Nişâbûr, diğer Horasan şehirlerinden ilmî, fikrî ve kültürel faaliyetleriyle ayırt edilmektedir.¹⁹ Tefsir tarihi açısından değerlendirildiğinde "Taberî (ö. 310/923) ile Zemahşerî (ö. 538/1144) arasındaki iki asırlık süreç hala karanlıktır. Fakat klasik kaynaklar tarandığında bu iki asır boyunca bilhassa Nişâbûr'da güçlü bir tefsir geleneği olduğu gözlenmektedir."²⁰ Hicrî ikinci asırdan itibaren Nişâbûr'la bağlantısı olan müfessirler görülmekle birlikte, beşinci asırda tefsir tarihinde derin izler bırakan Sa'lebî (ö. 427/1035) ile öğrencisi Vâhidî'nin (ö. 468/1076) yanı sıra işârî tefsirin önemli simalarından Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) Nişâbûr'da yetişen en meşhur müfessirlerdir. Büyük müfessirleri yetiştiren Nişâbûr bu yüzden olsa gerek "*Kur'an Mekke'de indi, Kâhire'de okundu, Nişâbûr'da anlaşıldı, İstanbul'da yazıldı*" şeklinde bir deyişe konu olmuştur.²¹ Yine bu özelliğine binaen günümüzde "Nişâbûr Tefsir Okulu", "Nişâbûr Tefsir Mektebi", "Nişâbûr Tefsir Çevresi" gibi tabirlerle anılmaktadır.

"Nişâbûr Tefsir Okulu", tabirini Fransız müsteşrik Gilliot'un (d. 1940) "*The School of Khurasan, Especially in Nishapur*" şeklinde açtığı başlıktan sonra çağdaş literatüre sokan isim Walid A. Saleh'tir. O, farklı çalışmalarında bilhassa İbn Habîb (ö. 406/1016), Sa'lebî ve Vâhidî'yi Nişâbûr Tefsir Okulu'nun üç ismi olarak öne çıkarmaktadır.²² Martin Nguyen ise makale düzeyindeki çalışmasında sekiz ismi daha Nişâbûr Tefsir Okulu'na dâhil ederek bu adlandırmanın kapsamını genişletmiştir.²³ Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde de "Nişâbûr Tefsir Okulu" tabirinin kabul gördüğü anlaşılmaktadır.²⁴

15 Uslu, "Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi", 29.

16 Muhammed Fâcâlû, "el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Neysâbûr hılâle'l-fetra: 290-548 (901-1153)" (doktora tez), Mukaddime.

17 Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenleri'nin Kaynağı Horasan*, 234.

18 Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 5: 331.

19 Fâcâlû, "el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Neysâbûr", Mukaddime.

20 Ahmet Aytepe, "Nişâbûr Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir: Ebü'l-Hasen el-Vâhidî", (doktora tezi), 1.

21 Bu deyişin bir başka versiyonu şu şekildedir: "*Kur'an Mekke'de indi, Kâhire'de okundu, Horasan'da anlaşıldı, İstanbul'da yazıldı.*" Bedri Gencer, "Osmanlı İslâm Yorumu", 64.

22 Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035)* 28; Walid A. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 225-226; Walid A. Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis", <https://www.iranicaonline.org/articles/exegesis-viii-nishapuri-school-quranic-exegesis> (10.07.2024)

23 Martin Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî", 47-73. Bk. Aytepe, *Nişâbûr Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir: Ebü'l-Hasen el-Vâhidî*, 7.

24 M. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *DİA*, 37: 29.

Saleh, “Nişâbü’r Tefsir Okulu” adlandırmasıyla bu grubun Kur’an’a tek tip bir yaklaşım sergilediğini söylemek istemediğini; daha ziyade bu âlimlerin geleneksel tefsir, filoloji ve kelam arasındaki çatışma karşısında Kur’an’ın anlamı sorunuyla başa çıkmak için ortaya koydukları ortak çabayı nitelendirmek istediğini belirtir. Ayrıca bu okulun etkisinin çok yaygın olduğunu, bu âlimlerin katkısını dikkate almadığımız sürece Orta Çağ tefsir geleneğinin bir anlam ifade etmeyeceğini öne sürer.²⁵ Buna karşın Ahmet Aytepe ise doktora çalışmasında “okul” ve “gelenek” tabirinin yöntem birliğini ima eden yaygın kullanımıyla karışma riski barındırdığını söyleyerek “okul” ya da “gelenek” yerine yöntem birliği içerimine daha az sahip olan, mekân vurgusu içeren ve daha geniş bir kümeyi adlandırmaya imkân tanıyan “çevre” tabirinin tercih edildiğini söyler.²⁶ Hangi görüş kabul edilirse edilsin netice itibarıyla bunların hepsi Nişâbü’r’da önemli bir tefsir faaliyetinin varlığına işaret eder.

Nişâbü’r, hicri beşinci yüzyılda Sünnî doktrin pekiştirilmesinde önemli bir misyon üstlenmiştir. Burası sadece Kur’an araştırmalarının değil aynı zamanda ilahiyatın da merkezi olmuş, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) hocası İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve kelamcı İbn Fûrek (ö. 406/1015) burada yaşamıştır. Dahası Sünnîliği desteklemenin bir aracı olarak Nizâmîye Medresesi ilk kez Nişâbü’r’da açılmıştır.²⁷

Nişâbü’r’da çeşitli dinî akımlardan bahsedilmektedir. Söz gelimi XI. (hicri V.) asrın başında Nişâbü’r Ebû Bekr Muhammed b. İshâk (ö. 410/1019) adlı bir zahidin ön ayak olduğu Kerrâmî hareketine merkez olmuştur.²⁸ Kerrâmîyye, Horasan’ın bazı yerlerinde kendisine taraftar bulabilmiştir. Nişâbü’r’da o dönemde önemli sayıda bu mezhebe bağlı insan olduğu söylenmektedir.²⁹ Nişâbü’r’daki Kerrâmîler, şehrin tefsir ortamına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onlar, Kur’an ilimleri üzerine risalelerin yanı sıra kapsamlı Kur’an tefsirleri de yazmışlardır.³⁰ Hatta Saleh gibi bazı araştırmacılar Sa’lebi’nin, sûrelerin tefsirine başlamadan önce ilgili sûredeki ayet kelime ve harf sayılarını zikretmesini onun Kerrâmîlik’ten etkilenmesine bağlamaktadırlar.³¹

Horasan’da tasavvufî hareket ilk önceleri Belh, Nişâbü’r ve Merv şehirlerinde ortaya çıkmıştır.³² Bu yüzden Nişâbü’r bölgesinde sürdürülen tefsir faaliyetlerinde tesiri en yoğun hissedilen âmillerden biri tasavvuftur.³³ Bunun neticesi olarak işârî tefsirlerin en önemlileri Nişâbü’rlü olan Sülemî ve Kuşeyrî tarafından kaleme alınmıştır.

25 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsir”, 226.

26 Aytepe, “Nişâbü’r Tefsir Çevresinde Muhakkık Bir Müfessir”, 23-24.

27 Saleh, “Nishapuri School of Quranic Exegesis”.

28 Honigmann, “Nişapur”, 9: 303.

29 Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler*, 409.

30 Nguyen, “Exegetes of Nishapur”, 53.

31 Walid A. Saleh, “The Qur’an Commentary of Tha’labî”, (doktora tezi), 89; İsmail Pırlanta, “Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişâbü’r”, (doktora tezi), 377.

32 Uslu, “Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi”, 200.

33 Pırlanta, “Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişâbü’r”, 371.

Nişâbü'r'da dikkat çeken diğer bir akım Melâmîliktir. Nişâbü'rü olan ve Nişâbü'r'da Melâmîliğin yayılmasına vesile olan Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) ile Nişâbü'r'un Kurdâbâd köyünde doğan Ebû Hafs el-Haddâd en-Nisâbü'rî (ö. 260/874) ve aslen Reyli olup Ebû Hafs el-Haddâd'ı ziyarete geldikten sonra onun kızıyla evlenip Nişâbü'r'un Hîre mahallesine yerleşen Ebû Osmân el-Hirî (ö. 298/910)³⁴ Melâmîliğin önemli temsilcilerindendir. *Risâletü'l-Melâmetiyye*'yi yazan ve kendisi de Melâmetiyye'den olan Sülemî'nin³⁵ *Hakâiku't-Tefsîr* adlı tefsirine yönelik tenkitlerin olmasında Sülemî'nin mezkûr tefsirinde melâmî zevatın sözlerine yer vermesi olduğu da düşünülebilir. Nitekim Sülemî'nin tefsir kaynakları arasında melâmî şeyhleri de bulunmaktadır.³⁶

Başta Nişâbü'rü olan İmam Müslim (ö. 261/875), İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) olmak üzere Nişâbü'r'da bir süre ikamet eden Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) gibi pek çok ünlü muhaddisin varlığı Nişâbü'r'un ilmî ortamına büyük katkı sunmuştur. X. yüzyıl boyunca Buhara, Semerkand, Nişâbü'r, Merv, Belh gibi önemli şehirler hadis öğrenme isteğiyle birçok kişi tarafından ziyaret edilmiştir.³⁷ Eş'arî kelamının Horasan'daki en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Furek ve Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027), İmâm el-Cüveynî gibi kelimcilerin de büyük katkıları olmuştur.

Öte yandan doğuda iki büyük İslamî mezhep olan Şafîî ve Hanefî mezhepleri arasındaki çekişmeler de hicrî III-VI. yüzyıllarda Nişâbü'r'daki ilmî faaliyetlerin önemini artırmıştır. Zira her mezhebin kendine özgü âlimleri, medreseleri ve şehirleri vardı. Bu durumun kapsamlı bir ilmî rönesansa özellikle de eser yazma hareketliliği üzerine etkisi olmuştur. Böylece ilm-i hilaf ve cedel üzerine çok sayıda telifât ortaya çıkmış, her mezhep diğerinden temayüz etmiş, Nişâbü'r bu devirde çeşitli İslam ülkelerinden âlimler ve ilim talipleri için yolculuk yapılacak yer haline gelmeye başlamıştır.³⁸ Bu ilmî hareketlilik tefsir eserlerine de bir şekilde yansımıştır.

Doğrudan Nişâbü'r'daki tefsir faaliyetlerini ele alan çalışmaların az olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili lisansüstü, kitap ve makale babından Walid A. Saleh³⁹, Muhammed Fâcâlû⁴⁰, Martin Nguyen⁴¹ ve Ahmet Aytepe'nin⁴² çalışmaları biraz daha kapsamlıdır. Genel itibarıyla müfessir eksenli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin Süleyman Ateş⁴³,

34 Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî *Tabâkâtü's-süfiyye*, 103, 109, 140; Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risâlesi*, 113, 116, 118,

35 Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 40.

36 Sülemî'nin tefsir kaynakları hakkında bk. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 76-95.

37 Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler*, 474.

38 Fâcâlû, "el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Neysâbü'r", Mukaddime.

39 Saleh, *The Qur'an Commentary of Tha'labî*, (doktora tezi). Bu tez yayınlanmıştır bk. *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labî* (d. 427/1035; Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr", 225-226; Walid A. Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis".

40 Fâcâlû, "el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Neysâbü'r hilâl'e'l-fetra: 290-548 (901-1153)", (doktora tezi).

41 Nguyen, "Exegetes of Nishapur", 47-73.

42 Aytepe, "Nişâbü'r Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir".

43 Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*.

Cevdet Muhammed el-Mehdî⁴⁴, Mehmet Akif Koç⁴⁵, Osman Kara⁴⁶, Hadiye Ünsal⁴⁷ bu tarz çalışmalar yapmışlardır. Görebildiğimiz kadarıyla Nîşâbü'r'un tefsir tarihindeki yerini ve tefsire katkılarını fark edebilmek adına kuşatıcı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu ise makale düzeyini aşan bir durumdur. Fakat en azından her bir asrı ayrı olmak üzere hicrî II ile VI. asırlarda Nîşâbü'r'daki tefsir faaliyetlerini ele almak faydalı olacaktır. Biz de bu bağlamda Nîşâbü'r'daki tefsir faaliyetlerinin zirvesi olan beşinci asrı değerlendirmek istedik. Ancak hicrî beşinci asırda Nîşâbü'r'da çok sayıda müfessir yetiştiği için bunu makale ölçeğinde sınırlayarak bu asırda Nîşâbü'r'daki dört tefsir otoritesi olan Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî'yi ele alarak yapmaya çalıştık. Zira bu müfessirler İslam aleminde oldukça tanınan alimlerdir ve kendilerinden sonra kaleme alınan birçok tefsiri çeşitli açılardan etkilemişlerdir.

1. Hicrî Beşinci Asırda Nîşâbü'r'da Tefsir Otoriteleri

Kaynaklara göre İslam'ın ilk dört asrında Nîşâbü'r'un ilim adamlarının sayısı üç bin kişiye ulaşmaktadır. Bu alimlerin yarısından fazlası Nîşâbü'r'da yetişmiş, diğer yarısı ise değişik ülkelerden gelerek oraya yerleşmiş, oranın bir parçası olmuşlardır.⁴⁸ Dolayısıyla bu kadar âlim içerisinde tefsirle iştigal edenlerin çok sayıda olması beklenir.

“Klasik ve çağdaş bibliyografik eserler ile tefsir literatürüne dair ikincil literatür tarandığında, ilk beş asırda Nîşâbü'r'da tefsir faaliyetinde bulunan 71 isim tespit edilmektedir. Bu isimlerden 47 tanesi Nîşâbü'r'luyken, 24 tanesinin Nîşâbü'r'da uzun ya da kısa süreli bulunmaları itibarıyla buradaki tefsir faaliyetlerine katkı sunmuş olmaları muhtemeldir. Nîşâbü'r'lu olan 47 ismin 25 tanesinin ilmi şahsiyetlerinde müfessir kimliği öne çıkarken, kalan isimler başta kelâm ve fıkıh olmak üzere dil, edebiyat ve kıraat gibi farklı uzmanlıklara sahip olmakla birlikte tefsir alanında da eser vermişlerdir. Bu durum bir yandan Nîşâbü'r'da belirgin bir müfessir zümresinin varlığını, öte yandan farklı uzmanlıklara sahip isimlerin tefsir çalışmalarına olan ilgisini göstermektedir.”⁴⁹

Nîşâbü'r'u kendisine bağlı yerleşim yerleriyle birlikte düşündüğümüzde bu sayının oldukça kabarık olacağı söylenebilir. Nîşâbü'r'da tefsir ilmine katkıda bulunan âlimleri hayatının büyük bir kısmını Nîşâbü'r'da geçiren, orada vefat eden âlimler ve bir süreliğine Nîşâbü'r'da ikamet eden ve tefsir faaliyetlerinde de bulunan âlimler olarak kategorize etmek mümkündür. Hicrî beşinci asırda Nîşâbü'r'da tefsir ilmine katkıda bulunan bazı âlimler şöyle listelenebilir: Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1015), Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbü'rî

44 Cevdet Muhammed el-Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*.

45 Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*.

46 Osman Kara, “Vâhidî ve Tefsirindeki Metodu”.

47 Hadiye Ünsal, “Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”.

48 Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenleri'nin Kaynağı Horasan*, 234.

49 AYTEP, “Nîşâbü'r Tefsir Çevresinde Muhakkık Bir Müfessir”, 24.

(ö. 406/1016), Sa'd (Sa'id) Abdülmelik b. Muhammed Hargûşi (ö. 406/1015-16), Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021), Nasr Mansûr b. el-Hüseyn en-Nisâbüri (ö. 422/1031), Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebi en-Nisâbüri (ö. 427/1035), Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İsmâil el-Hîrî (ö. 430/1039'dan sonra), Rûknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), Reşid en-Nisâbüri (ö. 440/1048), Ebû Osmân es-Sâbûnî (ö. 449/1057), İbnu't-Tayyib Alî Abdullâh en-Nisâbüri (ö. 458/1065-66), Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri (ö.468/1076), el-Hasîrî (ö. 470/1077), Ebû Salih Ahmed b. Abdilmelik b. Ali el-Müezzin en-Nisâbüri (ö. 470/1077), Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn b. Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 471/1078), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû'l-Hasen Alî b. Hasen es-Sandalî en-Nisâbüri (ö. 484/1091), Haneîf Osmân b. Alî b. Ebî Alî el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen el-Büyâbâdî en-Nisâbüri (ö. 484/1091), Ebû'l-Hasen el-Müfessir (ö. 490 /1097), Ebû'l-Hasen Ali b. Sehl b. Abbâs en-Nisâbüri (ö. 491/1098). Ebû'l-Kâsım b. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 492/1098/1099), Ebû Bekr Atik b. Muhammed Herevî en-Nisâbüri Sûrâbâdî (ö. 494/1100), Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101).

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Nişâbürlü müfessirlerin bir kısmı kendilerinden sonrakilere kaynak olmaları hasebiyle otorite olarak nitelendirilmeye layık müfessirlerdir. Bu otorite müfessirler arasında Sülemî, Sa'lebi, Kuşeyrî ve Vâhidî sayılabilir. Bu müfessirlerin tefsir ilmine katkılarını görmek adına tek tek ele almaya çalışacağız.

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021)

Meşhur görüşe göre 330/942 yılının Ramazan ayında doğdu. Doğuştan Nişâbürlü olan Sülemî sûfî şeyhlerinin şeyhi ve onların Horasan'daki âlimiydi. İlimde, tasavvufta ve selefin sünnetini takip etmede büyük bir kudreti vardı.⁵⁰ Tasavvufu babasından ve dedesinden miras aldı. Epey miktarda kitap topladı. Kırk yıldan fazla hadis yazdırdı ve okuttu. Nişâbürlü, Merv, Irak ve Hicaz'da hadis yazdı.⁵¹ Sülemî çok itibarlı birisiydi. Annesinin babasından miras kalan mala sahipti.⁵² Tasavvufu ilgili yedi yüz, hadisle ilgili üç yüz cüz eseri olduğu⁵³ söylenir. Nişâbürlü'da 412/1021 yılında Şaban ayında vefat etti.⁵⁴ Sülemî'nin güvenilmez biri olduğu ve sûfiler için hadis uydurduğu⁵⁵ belirtilmektedir. Ne var ki Sülemî bunları uydurmamış, itimât ettiği ve itirazı küstahlık saydığı şeyhlerinden duyduklarını, tenkide tâbi

50 Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 142.

51 İbrâhîm b. Muhammed b. el-Ezher es-Sarîfîni, *el-Müntehab mine's-Siyâk li târihi Nisâbürlü*, 19; bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4: 144.

52 Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4: 147; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 142-143.

53 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 247.

54 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 252; Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4: 144.

55 Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4: 144; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 142-143; Şihâbüddîn Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akeriyyî el-Hanbelî ed-Dimaşki İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 5: 67.

tutmadan almıştır. Onun uydurduğu söylenen hadislere, daha önce gelen zâhid ve sûfilerin eserlerinde rastlanmaktadır.⁵⁶

Sülemî'nin en mühim eseri *Hakâiku't-Tefsîr*'dir. Sülemî bu eserinde mutasavvıfların tefsir ve tevillerini bir araya toplayıp bunların kaybolmasını önlemiştir. Taberî'nin zahirî tefsirde yaptığını Sülemî batınî tefsirde yapmıştır. Taberî nasıl zahirî tefsirin kaynağı ise Sülemî de tasavvufî-işârî tefsirin kaynağıdır.⁵⁷ *Hakâiku't-Tefsîr*'de Sülemî, Cafer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 148/765), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Sehl b. Abdillâh et-Tüsterîden (ö. 283/896) nakiller yapmıştır.⁵⁸ Ancak Kur'an'ın bütün ayetlerini tefsir etmemiştir. Sülemî'nin tefsiri daha kendisi hayatta iken halk tarafından tutulan ve en çok istinsah edilen eserlerden birisi olmuş, birçok müstensih bu tefsiri yazarak para kazanmıştır. Sülemî, tefsirinin istinsahı ile alakalı olarak şöyle anlatmaktadır: “Hemedân yolunda bir emir gördük. Onunla bir araya geldim. Emir, “*Hakâiku't-Tefsîr*'den bir yazma gerekiyor” dedi. Birgün içerisinde emir için bir nüsha yazıldı. 85 tane müstensih görevlendirildi ve onlar o gün ikinci vaktine kadar kitabın kopyasını yapıp bitirdiler.”⁵⁹ Bununla birlikte *Hakâiku't-Tefsîr* hem bir kısım tabakat yazarları hem de âlimler tarafından tenkide uğramıştır. Bu meyanda Süyûtî (ö. 911/1505), Sülemî'nin tefsirini bidat tefsirler arasında saymış ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: “Onu bu bölüme dâhil etmemin sebebi, onun makbul olmamasıdır.”⁶⁰ Şemsüddîn ez-Zehbî (ö. 748/1348) ise, “keşke *Hakâiku't-Tefsîr*'i yazmasaydı. Çünkü o bir tahrif ve karmatilikdir. Al bu kitaba bak hayrete düşeceksin”⁶¹ der. Ancak Zehebî'nin bu görüşü doğru değildir. Çünkü Sülemî ayetlerin zahirini kabul ederken, Karmatiler ise ayetlerin zahirini kabul etmemektedirler.⁶² Ayrıca Sülemî, tefsirinde, Kur'an ve hadise bağlı bir insan görünümündedir.⁶³

Sülemî'ye en sert tenkid ise kendi hemşehrisi ve öğrencisi Sa'lebi'nin talebesi olan Vâhidî'den gelmiştir. Vâhidî, “Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr* adlı bir kitap yazmıştır. Eğer onun Kur'an'ın tefsiri olduğuna inaniyorsa şüphesiz küfre girmiştir”⁶⁴ şeklinde kanaatini belirtmiştir. Vâhidî'nin kendi eserlerinde yer almayan bu söz muhtemelen ondan şifâhen duyulan ve aktarılan bir sözdür.⁶⁵ Esasen mutasavvıfların Kur'an'ın ne anlama geldiğine dair yorumlarının hem dilciler hem de Mutezile âlimleri tarafından saçmalık olarak değerlendirildiği⁶⁶ olmuştur. Kur'an'ın anlaşılmasında Arap diline oldukça önem atfeden Vâhidî'nin böyle bir söz söylemiş olması

56 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 446.

57 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 92-93. Ayrıca bk Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 446 vd.

58 Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 285; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 447. Zehebî ve ondan naklen Cerrahoğlu muhtemelen İbn Atâ (ö. 309/922) yerine sehven Sülemî'nin nakil yaptığı kişilerden birisi olarak İbn Atâullah el-İskenderî'yi (ö. 709/1309) saymaktadır.

59 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 248.

60 Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 98.

61 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 147; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 142-143.

62 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 286.

63 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 452.

64 Osmân b. Abdurrahmân Amr Takıyyüddîn, *Fetâvâ İbn Salâh*, 197; ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 342.

65 Yunus Emre Gördük, “Vâhidî'nin Sülemî'ye Ait Hakâikü't-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme”, 340; Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr”, 232.

66 Saleh, “Nishapuri School of Quranic Exegesis”.

düşünülebilir. Ancak *Hakâiku't-Tefsîr*'in tümünden reddedilmesi mümkün değildir; çünkü muhtevâsında bazı hadisler, sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiünden aktarılan rivâyetler, ayrıca klasik rivâyet-dirâyet tefsirlerindeki gibi açıklamalar da mevcuttur.⁶⁷ Öte yandan Vâhidî'nin özellikle Sülemî ve tefsiri hakkındaki tenkidinin hoş karşılanmadığı da⁶⁸ ifade edilmektedir.

Sülemî'nin tefsirini tenkid edenlerden birisi de İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). İbnü'l-Cevzî şöyle der: "Sülemî, sûflerin Kur'an tefsiri hakkındaki görüşlerini iki ciltlik eserde bir araya getirmiştir ki onların büyük bir kısmı hezeyandır ve bu gibi şeylerin tefsirin hakikatleri diye isimlendirilmesi helal değildir."⁶⁹ Daha sonra Sülemî'nin tefsirinden örnekler veren İbnü'l-Cevzî⁷⁰ Sülemî'nin kitabının tümünde bu türden şeyler bulunduğunu, daha önce çok sayıda örnek vermeye niyetlendiğini ancak küfür, hata ve hezeyan arasındaki bu tür şeyleri yazmanın vakti zayi etmek olduğunu ve bunların daha önce naklettiği batınîlerin yorumlarının cinsinden olduğunu söyler.⁷¹ Süleyman Ateş (d. 1933) ise "Sülemî bu tefsirinde kendi fikirlerini çok göstermemiş, umumiyetle sûfi tevillerinin nâkili durumunda kalmıştır. Çeşitli sûfi tevillerini toplayıp bir araya getirerek bunların zayi olmamasını, dolayısıyla o zamanki sûflerin anlayışları, duyular ve düşünceleri hakkında geniş bilgi sahibi olmamızı temin etmekle ilme hizmet etmiştir"⁷² diyerek Sülemî'yi savunur.

Ebü İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbûrî (ö. 427/1035)

Muhtemelen Nisâbûr'da doğup yetişen Sa'lebî'nin yaklaşık hicrî 375/986 yılında doğduğu⁷³ tahmin edilmektedir. Kıraat âlimi, müfessir, vaiz, edebiyatçı, sika, hafız⁷⁴, imâm, al-lâme, tefsir şeyhi ve ilim kabıydı. Sadık, güvenilir, Arapça ilimlere vakıf, vaazda güçlü idi.⁷⁵ Kendi döneminde tefsir ilminde biricikti.⁷⁶ Sa'lebî veya Seâlibî de denir ancak Sa'lebî nispesi değil lakabıdır.⁷⁷ Sa'lebî ve Seâlibî, tilki derilerini döğmekle meşgul olanlara mahsus bir nisbettir. İhtimal ki, Ebü İshâk es-Sa'lebî de vaktiyle böyle bir sanatla meşgul olmuştur.⁷⁸ Sa'lebî, 427/1035 yılının Muharrem ayında vefat etmiştir.⁷⁹ Kabri Nisâbûr'dadır.

67 Gördük, "Vâhidî'nin Sülemî'ye Ait Hakâiku't-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme", 333 vd; 350 vd.

68 Ali Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, 239.

69 Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 293.

70 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 294.

71 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 294.

72 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 42. Ayrıca bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 285.

73 Nurdoğan Türk, *Katılâ'l-Kur'ân'daki Kıssalarda Geçen Âyetlerin Sa'lebî'ye Göre Tefsiri*, 20.

74 Sarifîni, *el-Müntehab mine's-Siyâk li târihi Nisâbûr*, 91; Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 1: 154.

75 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 435-437.

76 Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 1: 79. Ayrıca bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* 4: 58.

77 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 436; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 66.

78 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, 1: 406.

79 Sarifîni, *el-Müntehab mine's-Siyâk li târihi Nisâbûr*, 91; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 437; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 28; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 67.

Sa'lebî, topladığı talikattan (şerh), çeşitli cüzler ve üç yüze yakın hocanın ağzından aldığı bilgiler dışında sema yoluyla elde ettiği yüz civarındaki kitap mecmuasından bu tefsirini yazdığını söylemektedir.⁸⁰ Tefsiri daha o sağ iken herkesin başvurduğu kaynak bir eser olmuştur. Bu eser kendisinden önceki tefsir külliyâtını toplaması bakımından büyük önem taşımaktadır.⁸¹ Sa'lebî'nin *el-Keşf'i*, zahir ve batın tefsiri toplayan bir kitap olmakla beraber işâri yanı ikinci derecede kalır. İşâri tefsirde Sülemî'nin etkisindedir.⁸²

Sa'lebî'nin peygamberlerin kıssalarına âit olan *el-Arâis* isimindeki eseri, tefsirinden daha çok tutunmuş, adeta tefsirini tamamlayan bir eser olmuştur. Bu eserde tefsirdeki metinler genişletilmiştir.⁸³ Sa'lebî'nin, tefsirinde İsrâiliyâta yer vermesinin, kıssa ve haberlere tutkun olmasının göstergesi olarak *el-Arâis'i* yazdığını düşünen araştırmacılar vardır.⁸⁴ Ancak Sa'lebî'nin, rivayetleri nakletme konusundaki tutumu tenkitlere medar olmuştur. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), konuyla alakalı şöyle demektedir: “Sa'lebî haddizatında iyi, dindar bir insandı ancak o (hâtıbu'l-leyl) gece odun toplayıcısıydı. Tefsir kitaplarında sahih, zayıf mevzu ne bulduysa naklediyordu. Vâhidî ise onun öğrencisi olup Arapça'da Sa'lebî'den daha bilgiliydi. Lakin Vâhidî de güvenilir olmaktan ve sefefe ittiba etmekten uzaktı.”⁸⁵ Buna göre Sa'lebî, bulunduğu her rivayeti tefsirine almıştır. Zehebî (ö. 1397/1977), Sa'lebî'nin tefsirini okuyan kişinin İbn Teymiyye'nin bu konuda Sa'lebî'ye iftira etmediğini bilakis onu olduğu gibi vafettiğini belirtir ve Sa'lebî'nin hadis ilminde uzman olmadığını hatta onun uydurma hadisi uydurma olmayandan ayırt edemeyecek düzeyde olduğunu söyler.⁸⁶ Fakat günümüzde Saleh gibi bir kısım araştırmacılara göre İbn Teymiyye hem Sa'lebî'nin hem de Vâhidî'nin itibarını zedelemek için çaba göstermiştir. Hoşnutsuzluğunun kökeni, eserlerinin Şiî polemikçiler tarafından kolaylıkla kullanılmasıdır.⁸⁷ Elbette Sa'lebî'nin, Şiâ'nın diliyle uydurulmuş hadisler konusunda hatalı davranıp onların uydurma olduğuna işaret etmeksizin kitabına doldurması eleştirilmiştir.⁸⁸ Ancak İbn Teymiyye'nin hem Sa'lebî'nin hem de Vâhidî'nin itibarını zedelemek için çaba gösterdiğini söylemek oldukça sert bir söylemdir. Bu şekilde bir okuma yapmaktansa “İbn Teymiyye'nin Sa'lebî tefsirine yönelik eleştirilerini, onun tefsirin merkezinde rivayeti görmesi ve bunun sonucu olarak rivayetlere gösterdiği aşırı titizliğin bir göstergesi olarak okumak”⁸⁹ daha makul gözükmektedir.

Sa'lebî, tefsiri, Sünniliği tanımlayan ve savunan araç haline getirmeyi amaçladı. Bununla birlikte, onun ana yöntemi, dışlama yoluyla değil, ansiklopedik bir ruhla tefsir türünü geniş,

80 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 2: 16-17.

81 Saleh, “The Qur'ân Commentary of Tha'labî”, 15, 224.

82 Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, 97.

83 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 559.

84 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1: 166.

85 Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, 31.

86 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1: 167.

87 Saleh, “Nishapuri School of Quranic Exegesis”.

88 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1: 167.

89 Mesut Kaya, “İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi”, 55.

kapsamlı, bütünleştirici ve Müslüman mezhepler arasında mümkün olduğu kadar çok sivilliği kapsayacak hale getirmektir.⁹⁰ Öte yandan Sa'lebî, talebesi olduğu Süleimî'nin eserlerinin çoğundan alıntı yaparak sûfi yorumların Sünnî Kur'an yorumlarının ana akımına girmesine izin vermiş ve böyle bir yöntemi hem kabul edilebilir hale hem de Sünniliğin bir parçası haline getirmiştir. Bu açıdan Sa'lebî, Kur'an yorum geleneği alanında tasavvuf yorumlarına karşı uzlaşmacı bir tutum benimseyen ilk kişi⁹¹ telakki edilmektedir. Bunun sonucunda âyetlerin tefsirine dair vecih sayısını oldukça artırmıştır.⁹²

Bununla beraber Sa'lebî'nin bütün kesimlerden gelen tefsir rivayetlerine sıcak bakabilecek kadar sınırsız hoşgörüyü sahip olduğunu düşünmemeliyiz. Nitekim Sa'lebî, hoşgörüsünü Mutezilî müfessirlerden esirgemektedir. Tefsirinin mukaddimesinde Mutezilî tefsir okuluna açıkça cephe almaktadır.⁹³

Ebü'l-Kâsım Zeynu'l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)

Mutlak âlim, fakih, kelamcı, usulcü, müfessir, edib, nahivci, yazar, şair, asrının dili, vaktinin seyyidi, şeyhu'l-meşayih, şeriat ve hakikati cem eden, kendisi kendi benzerini görmemiştir⁹⁴ şeklinde vasfedilen ve Zeynu'l-İslâm lakabıyla lakaplanan⁹⁵ Kuşeyrî, aslen Ustuva bölgesinden olup Horasan'a gelip yerleşen Araplardandır.⁹⁶ Baba cihetiyle Arap'tır.⁹⁷ Ustuva ise Nişâbûr'un nahiyelerinden biridir. Kendi ifadesine göre 376/987 yılında doğmuştur.⁹⁸ Küçük yaşta babası vefat etmiştir. Akralıklarından dolayı Ebü'l-Kâsım el-Yemânî onun bakımını üstlenmiş, ona edebiyat ve Arapça okutmuştur.⁹⁹ Daha sonra Nişâbûr'a gelmiş ve Ebü Ali Dekkâk'a (ö. 405/1015) talebe olmuştur. Ebü Ali Dekkâk'ın tavsiyesiyle, Ebûbekr Muhammed b. Bekr et-Tûsî'den (ö. 420/1029) fıkıh ve İbn Fûrek'ten kelâm dersleri almıştır. İbn Fûrek'in vefatından sonra Ebü İshâk el-İsferâyînî'nin derslerine katılmıştır.¹⁰⁰ İbn Fûrek ve Ebü İshâk el-İsferâyînî Kuşeyrî'nin ilmî şahsiyetinin ve fikrî hayatının oluşmasını sağlayan en önemli âlimler arasında sayılmaktadır.¹⁰¹ Ebü Ali Dekkâk birçok akrabası olmasına

90 Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis".

91 Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis". Ayrıca bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 140-150, 151-161, 167-178.

92 Aytepe, "Nişâbûr Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir", 38.

93 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 22.

94 Sarifinî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li târihi Nisâbûr*, 334; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 154-155; Afifüddin Ebî's-Seâdât Abdillâh b. Es'ad el-Yemenî el-Mekki el-Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*, 3: 70-71; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 275.

95 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 153; Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân*, 3: 70.

96 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 155; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 421.

97 Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârat*, İbrahim Besyânî'nin Önsözü, 1: 8.

98 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 230.

99 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 229; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 155.

100 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 155; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 206; İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 277.

101 Men' b. Abdulhalim Mahmûd, *Menâhucu'l-Müfessirin*, 85.

rağmen kızını Kuşeyrî'yle evlendirmiştir.¹⁰² Tuğrul Bey'in Mutezilî olan veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eşarî âlimlere karşı uyguladığı baskı sonucunda Kuşeyrî, ilçesinde İmâm Cuveynî'nin de bulunduğu bir grup âlimle hacca gitmiştir. O sene dünyanın çeşitli bölgelerinden dört yüzden fazla Müslüman kadı da hacca gittiğinden dolayı bu seneki hacca, *Senetu'l-Kudât (kadılar yılı)* adı verilmiştir.¹⁰³ Memleketinden uzak kaldığı bu on yıl zarfında Kuşeyrî'ye gerek halk gerekse devlet ricali yakınlık göstermiştir. Öyle ki Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) sarayının mescidinde onun için özel bir meclis tahsis etmiş, vaazlarına ve sohbetlerine katılmış, onu onurlandırmış, bereketinden istifade etmiştir.¹⁰⁴ Binicilik ve silah kullanmada usta olan Kuşeyrî¹⁰⁵, Sultan Alparslan'dan da saygı ve ikrâm görmüştür.¹⁰⁶ Ayrıca Nizâmülmülk, Kuşeyrî ve Ebû'l-Mealî el-Cüveynî yanına geldiklerinde ayağa kalkmış ve onları yanına, makamına oturtmuştur.¹⁰⁷ 465/1072 yılında pazar günü güneş doğmadan önce sabahleyin Nişâbü'rda vefat etmiş ve medresede şeyhi Ebû Ali Dekkâk'ın yanına defnedilmiştir.¹⁰⁸ Kuşeyrî, hepsi Ebû Ali Dekkâk'ın kızı Fatma hanımdan geriye altı hayırlı evlat bırakmıştır.¹⁰⁹ Tarihçi Abdilgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134-35) de Kuşeyrî'nin torunlarındanır.¹¹⁰

İslam âleminin velüd yazarlarından olan Kuşeyrî, bir kısım tabakat yazarlarına göre hocası Ebû Ali Dekkâk'ın vefatından sonra eser yazmaya başlamıştır. 410/1019 yılından önce *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i yazmış ona *et-Teyisir fî ilmi't-tefsîr* adını vermiştir.¹¹¹ Tefsirlerin en iyilerinden olarak nitelendirilen *et-Tefsîrü'l-kebîr'in*¹¹² elimizde olmadığı söylenece de¹¹³ beşinci bölümünün bir nüshasının Sovyet Bilimler Akademisi'nde olduğu belirtilmektedir.¹¹⁴ Kuşeyrî, *Letâif* adlı eserinden önce yazdığı *et-Teyisir*'de, lügat, iştikak, nahv, nüzul sebepleri, haber ve kıssalara özel itina göstermiştir. *et-Teyisir*'den sonra ikinci aşamada yazdığı *Letâif*'i *et-Teyisir* ışığında ve rehberliğinde yazmıştır. Neticede onun *Letâif* adlı eseri, Kur'an'ın zahirî ve İslam'ın ruhu ile çatışan fikir ve tevillerden uzak kalmıştır.¹¹⁵ Ne var ki son zamanlarda yapılan

102 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 206; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 156; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, 3: 70; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 277.

103 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 158; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 423.

104 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, İbrahim Besyûnî'nin Önsözü, 1: 13. Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 231 vd.

105 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 227; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 206; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 156; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, 3: 70; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 277.

106 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 232; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 424.

107 Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12: 140.

108 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 207; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 159. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12: 107.

109 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 159.

110 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 225; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7: 172; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, İbrahim Besyûnî'nin Önsözü, 1: 15.

111 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 225; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 7: 172.

112 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 206; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, 3: 70; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 73-74.

113 Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, 99.

114 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, İbrahim Besyûnî'nin Önsözü, 1: 26.

115 Ali Akpınar, "İşâri Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", 71 vd.

bir araştırmada, Kuşeyrî'ye nispet edilen *et-Teysîr fî ilmi't-tefsîr* adlı eserin, Kuşeyrî'nin oğlu Ebû'n-Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî'ye (ö. 514/1120) ait olduğu anlaşılmış ve oğlunun adıyla neşredilmiştir.¹¹⁶

Kuşeyrî çağdaşı olan âlimlerden etkilendiği gibi onları etkilemiştir. Bunların en meşhurları arasında Sülemî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî vardır.¹¹⁷ Kuşeyrî, tefsirinde özellikle hocası Sülemî'den çok istifade etmiştir. Metodu, Sülemî'nin metoduna yakındır. İleri sürülen fikirler, Sülemî'nin, tefsirindeki fikirlerdir. Ancak bu tefsirde senedler atılmış, kaynaklardan bahsedilmemiştir. Yani Kuşeyrî, Sülemî tefsirindeki bilgileri kendi düşünce potasından geçi-
rerek yazmıştır.¹¹⁸ *Letâîfi* okurken tasavvuf ilimlerindeki büyük ve küçük her şeyin kökeni-
nin Kur'an'da olduğunu hissedersiniz.¹¹⁹

Kuşeyrî, Sülemî gibi tefsirine âyetlerle, şiirlerle şahid getirir. Bu şiirler, Sülemî'nin tefsirinden alınmıştır.¹²⁰ Kuşeyrî *Letâîfi*'te şiir kullanır ancak bunları herhangi bir cümlenin veya kelimenin açıklanmasıyla ilgili değil sadece tasavvufî manaya yardımcı olsun diye verir.¹²¹ Bu tefsirde Kuşeyrî, hocası Sülemî'nin metodunu takib etmiş, onun başlattığı yolu devam ettirmiştir. Sülemî'nin tefsirinde olduğu gibi kaynaklara yer verilmemiş ve senedler atılmıştır.¹²² Dolayısıyla Sülemî tefsiri ile Kuşeyrî tefsiri arasındaki başlıca fark, senedlerin ve şahısların atılması, fikirlerin, daha insicamlı bir ifade ile yazılmasıdır. Bir de Sülemî, ahkâm âyetlerine dokunmazken Kuşeyrî, ahkâm âyetlerini de işârî yönden tefsir eder. Bu da bir ilerleme sayılmalıdır.¹²³ Ancak Kuşeyrî *Letâifu'l-İşârât*'ta, hakikat ilimleri ile şeriat ilimlerini uzlaştırmaya ve bunlar arasında hiçbir çelişki olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹²⁴ Bu sebeple Sülemî'nin maruz kaldığı tenkitlere uğramamıştır.

Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî (ö.468/1076)

Vâhidî aslen Sâvedendir ve bir tüccar çocuğudur.¹²⁵ Sâve, Rey ve Hemedân arasında yer alan güzel bir şehir olup halkı Sünnî-Şâfiî'dir.¹²⁶ Ailesi Nişâbü'r'a yerleşen Vâhidî, Nişâbü'r'da tahminen 398/1007 yılında doğmuştur.¹²⁷ Ailesi hakkında çok fazla bilgi olmamakla beraber

116 Kitabın kısa bir tanıtımı için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=srgFLpF24HM>. (15.12.2024).

117 Mahmûd, *Menâhîcu'l-Müfessirin*, 86.

118 Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 100.

119 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, İbrahim Besyûnî'nin Önsözü, 1: 6.

120 Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 101.

121 Abdulkaki Turan, "Kuşeyri ve "Letâifu'l-İşârât" İsimli Tefsiri", 44 vd.

122 İsmail Cerrahoğlu, "Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri", 267.

123 Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 101.

124 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, İbrahim Besyûnî'nin Önsözü, 1: 6.

125 Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-udebâ İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, 4: 1659; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, 18: 340; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 240; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2: 304; Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer Muhammed İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1: 278.

126 Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 179.

127 Kara, "Vâhidî ve Tefsirindeki Metodu", 299; Ünsal, "Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", 138.

Abdurrahmân adında bir kardeşinin olduğu fıkıh ve hadis öğrendiği¹²⁸ kaydedilmektedir. İbn Hallikân (ö. 681/1282) Vâhidî'ye hangi sebepten Vâhidî nispesinin verildiğini bilmediğini Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) de bu konuda bir şey zikretmediğini fakat Ebû Ahmed el-Askerî'nin (ö. 382/993) verdiği bilgide Vâhid b. ed-Dîn b. Mühre nispesine rastladığını söyler.¹²⁹ O halde "Vâhidî" nispesi atalarıyla ilgilidir. Soy kütüğünde geçen "Mühre" ise Arap kavminin büyük bir kolu olan Kudâ'a bünyesindeki bir kabilenin ismidir. Buna göre Vâhidî Arapların Benî Kudâ'a kabilesine mensuptur denebilir.¹³⁰

Vâhidî kendi döneminde nahiv ve tefsir üstadıydı.¹³¹ Fakihti, nahiv, lügat ve başka ilimlerde otorite idi. Şairdi.¹³² Tefsirde asrının en iyisiydi.¹³³ Çocukluğunu ve gençliğini ilim tahsilinde harcadı.¹³⁴ Tefsir öğrenmek için Sa'lebî'nin meclislerine devam etti ve en çok ondan ilim aldı.¹³⁵ Bunun yanı sıra ümmetin büyük âlimlerini dolaştı.¹³⁶ Eser yazma saadetiyle rızıklanmıştı, insanlar onun eserlerinin güzelliği konusunda icma etmişler ve müderrisler derslerinde o eserleri okutmuşlardır.¹³⁷ Yıllarca ders anlattı, ders verdi.¹³⁸ Güzellikleri bir araya getiren meşhur tefsirler yazdı ve bunların öğretimiyle meşgul oldu.¹³⁹ Onun hakkında şöyle denilmiştir: "Bütün vasıflar bir kişide toplanmıştır ki o da bizim âlimimiz meşhur Vâhidî'dir."¹⁴⁰

Nizâmülmülk, Vâhidî'ye ikramda bulunmuş ve saygı göstermiştir.¹⁴¹ Ancak Vâhidî'nin âlimler hakkında ileri geri konuştuğu belirtilmektedir.¹⁴² Vâhidî aynı zamanda şiir şerhleri yazmıştır. Örneğin Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) divanını tam bir şekilde şerhetmiştir. İbn Hallikân "el-Mütenebbî'nin divanının şerhleri çok olmakla birlikte Vâhidî'nin şerhi gibi bir şerh yoktur" der.¹⁴³ Vâhidî 462/1070 yılında bir hastalığa yakalanmış¹⁴⁴ uzun süren bu hastalıktan sonra 468/1076 yılında Cemaziyelahir ayında Nişâbü'rda vefat etmiştir.¹⁴⁵

128 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 240.

129 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 304.; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, 3: 74.

130 Ünsal, "Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", 137.

131 Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, 3: 74; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5: 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 303.

132 İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2: 304.

133 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 240; İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2: 304; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 78-79.

134 Hamevî, *Mücemü'l-udebâ*, 4: 1660; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 2: 145.

135 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 340; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 145.

136 Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 145.

137 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 303.

138 Hamevî, *Mücemü'l-udebâ*, 4: 1660; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 145.

139 Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, 3: 74.

140 Hamevî, *Mücemü'l-udebâ*, 4: 1660; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 145; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1: 395; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 425.

141 Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 145; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 394.

142 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 341-342.

143 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 303.

144 Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühü fi't-Tefsir*, 61.

145 Sarıfîni, *el-Müntehab mine's-Siyak li târihi Nisâbü'r*, 387; İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2: 304.

Vâhidî'nin gerek zengin bir ailede yetişmesi gerekse Nişâbûr'un canlı bir ilim ve kültür merkezi olması bütün vaktini ilme vermesini sağlamıştır.¹⁴⁶ Tefsirde otorite olan Vâhidî *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı üç tefsir yazmıştır. Bu üç tefsire “*el-Hâvî li Cemîi'l-Meânî*” adı verilmektedir.¹⁴⁷ *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* Vâhidî'nin tefsir sahasında kaleme aldığı ilk eserdir. Sa'lebî'nin ölümünden (427/1035'ten) sonra yazmaya başladığı bu eseri yaklaşık yirmi veya on dokuz yılda tamamlamıştır.¹⁴⁸ Eser, sonundaki ferağ kaydına göre hicri 446/1054 yılının Rebiülevvel ayında (20 Rebiülevvel 446/29 Haziran 1054) tamamlanmıştır.¹⁴⁹ *el-Basît*'i bitirmeden önce *el-Vecîz*'i yazmak zorunda kalan Vâhidî, *el-Vasît*'i ise Receb 461 ortası/Nisan-Mayıs 1069'da tamamlamıştır.¹⁵⁰

Vâhidî'nin üç tefsirinin birbirinden farklı olduğu bu minvalde *el-Vasît*'in, *el-Basît*'in bir özeti olduğunu söylemenin yanlış olduğu belirtilmektedir.¹⁵¹ Zira bu tefsirlerin yazılış amaçları birbirinden farklıdır. Örneğin *el-Vecîz* ilmî bir saikle ve ihtisas sahibi okuyucular için yazılan *el-Basît*'ten farklı olarak, daha pratik bir ihtiyaca binaen ve başlangıç seviyesindeki için kaleme alınmıştır.¹⁵²

Başka bir görüşe göre *el-Vecîz*, kendi dönemine kadar Kur'an üzerine yazılmış ilk kısa tefsirdir. Kullanışlı olan bu eser, gelen talebe yanıt olarak yazılmıştır. Vâhidî yeni bir şey yazmanın bilincindeydi. Dolayısıyla Vâhidî bir yenilikçiydi.¹⁵³ Bunu *el-Vecîz*'in mukaddimesinde yer alan kendi sözlerinden çıkarmak mümkündür. Vâhidî eseri hakkında şunları söylemektedir: “Bu kitap, zamanımızın insanların elde edecekleri yararı hızlandırmak, onlara uzun zamandır arzuladıkları ancak kimsenin sağlayamadığı menfaati sağlamak ve bu sayede sevap kazanmak için zamanımızın insanların seviyesine indiğim bir kitaptır.”¹⁵⁴ Ayrıca Vâhidî *el-Vecîz*'in, okuyucular için tefsir alanında özlü, tefekkür edenler için kolay, ezberleyenler ve onu yoldaş edinenler için en faydalı kitap olduğunu belirtir.¹⁵⁵ Vâhidî'nin bu ifadelerinden *el-Vecîz*'in, sürekli okunacak ve muhtemelen medreselerde ezberlenecek şekilde inşa edildiğini¹⁵⁶ çıkarmak mümkündür.

Lügat ve nahvin tefsirin temeli ve olmazsa olmazı olduğuna inanan Vâhidî'nin¹⁵⁷ “tefsirden anladığı şey, öncelikle Kur'an kelimelerinin Arap dili açısından açıklanması, ardından

146 Ünsal, “Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, 139.

147 Kâtip Çelebi Mustafâ b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1: 460, 629; Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, 239.

148 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr”, 230, 236.

149 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîri'l-Basît*, 24: 476.

150 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr”, 230.

151 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr”, 225.

152 Aytepe, “Nişâbûr Tefsîr Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir”, 104.

153 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr”, 238.

154 Vâhidî, *el-Vecîz*, I: 87.

155 Vâhidî, *el-Vecîz*, I: 87.

156 Aytepe, “Nişâbûr Tefsîr Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir”, 104.

157 Vâhidî, *et-Tefsîri'l-Basît*, I: 395.

ayetlerde kastedilen mananın sahabe kavillerine atıfla belirtilmesidir. Buna göre tefsir, önceden anlaşılmiş ve açıklanmış olan mananın rivayet yoluyla tesbit edilmesi ve aynı zamanda bu mananın Arap diline uygunluğunun gösterilmesinden ibarettir.”¹⁵⁸ Vâhidî’nin Arapçaya vukufiyetinden dolayı İbnü’l-Kıftî (ö. 646/1248) Arap dili ve edebiyatı alanında çalışma yapmış olan âlimleri anlattığı *İnbâhü’r-ruvât* adlı eserinde Vâhidî’ye de yer vermiş ve *el-Basî’î* okuyan kişinin Vâhidî’nin Arap dilindeki kudretini göreceğini söylemiştir.¹⁵⁹

Vâhidî’nin özellikle *el-Vecîz*’de en önemli kaynağı İbn Abbas’tır (ö. 68/687).¹⁶⁰ Ayrıca diğer tefsirlerinde kendinden önce yazılan Taberî’nin *Câmi’u’l-Beyân* ve hocası Sa’lebi’nin *el-Keşf ve’l-Beyân* adlı tefsirleri temel kaynaklarındandır.¹⁶¹ Buna ilaveten ekseriya Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Katâde (ö. 117/735), Ebû’I-Âliye (ö. 90/709), Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi zevattan ve hadisinde sağlam yeri olmayan Suddî es-Sağîr’den (ö. 186/802) de bol bol rivayetler İbn Abbâs’a bağlanmaktadır. Tefsirinde, surelerin faziletleri hakkında ekseriyetle mevzu olan haberleri nakletmektedir. Ayetler lugat ve mana itibarıyla güzel izah ediliyorsa da kelimî meselelere taalluk eden esaslar üzerinde durulmaktadır.¹⁶² Vâhidî’nin çok defa icmalen *Ehlu’t-te’vîl* diyerek alıntı yaptığı gruptan kastettiği ise cumhûr’l-müfessirindir. Böylece medlulde (içerikte) Vâhidî’nin tefsir ve tevili tek şey kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.¹⁶³

Rivayet açısından değerlendirildiğinde Vâhidî’nin “rivayet malzemesini sadece Taberî ve Sa’lebî’den sağlamadığı, bu iki isim dışında başka kaynaklara da başvurduğu ve bu kaynakların bazıları tahmin edilebilirken, önemli bir kısmının ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran tefsirlerde tespit edilemediği görülmektedir. Kaynakları tespit edilemeyen bu rivayetlerin, müstakil tefsir mecmualarından alınarak ilk defa Vâhidî tarafından tefsir literatüründe dolaşıma sokulmuş olması muhtemeldir.”¹⁶⁴ Bu yönüyle Vâhidî’nin önemli bir misyon üstlendiği söylenebilir.

2. Hicri Beşinci Asır Nişâbü’r’undaki Tefsir Otoritelerinin Tefsire Katkıları

Beşinci asır Nişâbü’r tefsir canlılığı noktasında Hicaz, Irak, Şam ve Mısır’ı geride bırakırken, Mağrib ve İran havzalarıyla yarışır¹⁶⁵ durumdadır. Nişâbü’r’deki tefsir faaliyetlerinin bir yandan eğitim-öğretim boyutuyla bir yandan da kitap telifiyle yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

158 Ünsal, “Ebü’l-Hasen el-Vâhidî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, 144.

159 Kıftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 2: 223.

160 Bk. Vâhidî, *el-Vecîz*, I: 87.

161 Kara, “Vâhidî ve Tefsirindeki Metodu”, 306; Ayrıca bk. Aytepe, “Nişâbü’r Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir”, 151, 180. Vâhidî’nin tefsirdeki kaynaklarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Mehdi, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi’t-Tefsîr*, 99-147.

162 Cerrahoğlu, “Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, 268.

163 Mehdi, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi’t-Tefsîr*, 120.

164 Aytepe, “Nişâbü’r Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir”, 180.

165 Aytepe, “Nişâbü’r Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir”, 37.

Hicrî beşinci asır Nîşâburundaki tefsir otoritelerinin tefsire katkılarını özellik, kaynaklık, etkileme ve yenilik bakımından ele almak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında hicrî beşinci asırda Nîşâbûr'da yazılan tefsirlerin içerik, hacim ve yöntem bakımından zenginlik arz ettiği görülmektedir. Bunun sebebi Nîşâbûr'da farklı eğilimlerde âlimlerin bulunmasıdır. Bu minvalde Eşârî-Şâfiî gelenekten İbn Habîb en-Nîsâbûrî, İbn Fûrek, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Sa'lebî, İsmâîl el-Hîrî, Rûknülislâm el-Cüveynî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi, Mu'tezilî gelenekten Cüşemî'yi, Kerrâmî gelenekten Abdülvehhâb el-Herevî (ö. 415/1025), Heyşam b. Muhammed (ö. 467/1074) ve Sûrâbâdî'yi (ö. 494/1100), sûfi gelenekten Sülemî ve Kuşeyrî'yi zikretmek yeterli olacaktır.¹⁶⁶

Nîşâbûr'daki tefsir faaliyetlerinde rivayet, dirayet lügavî, işârî, kelimî renkleri görmek mümkündür. Bazı dönemlerde Nîşâbûr'da bulunan âlimlerin uzmanlık alanına göre tefsirin karakteri rivayet veya dirayet olarak ağırlık kazanmıştır. Örneğin 9. (hicrî 3.) asrın hâkim havasına uygun olarak Nîşâbûr'da tefsir faaliyetlerinin daha çok rivayet ve nakil ağırlıklı geliştiği gözlenmektedir.¹⁶⁷ Hicrî beşinci asırda ise rivayet ve naklin yanı sıra lügavî, işârî ve kelimî bakış açısına sahip âlimlerin mevcudiyeti bu karakterde tefsir ürünlerinin verilmesine sebep olmuştur.

Mezhebsel bağlantıların bilhassa hoca talebe ilişkisi üzerinden Nîşâbûr'daki tefsir faaliyetlerine önemli tesiri olduğu söylenebilir. Mesela Sülemî ve İbn Habîb'in, Sa'lebî'nin hocaları arasında olması onun tefsirinde sûfi ve Kerrâmî öğelere sebebiyet vermiştir. Bu meydana Kerrâmîlerin öncülerinden sayılabilecek olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsiri Kerrâmî olan hocası İbn Habîb aracılığıyla Sa'lebî'ye kaynaklık etmiştir. İbn Habîb, Sa'lebî'ye yirmiden fazla tefsiri naklettiği gibi, Mukâtil'in tefsirini, hem de bu tefsirin cerh ve tâdil âlimleri tarafından çok eleştirilen isme Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789) tariki ile birlikte rivayet etmiştir.¹⁶⁸ Sa'lebî üzerinden de Vâhidî Mukâtil'den yararlanmışır. Çünkü Vâhidî'nin en çok nakil yaptığı kaynaklardan birisi de Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiridir.¹⁶⁹

Nîşâbûr'da hicrî beşinci asırdaki tefsir otoritelerinin genellikle ansiklopedik tarzda tefsirler kaleme aldıkları görülmektedir. Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî'nin tefsirleri bu kapsamdadır. Kimilerinin inancına göre Sülemî'nin tefsirinin muhtevası müellifin zamanına kadar tasavvuf ve irfan bakışıyla yazılmış birkaç irfanî tefsirin koleksiyonudur. Bunlar arasında İmâm Sâdık'a ait tefsir, Ebû'l-Hüseyn en-Nûri'nin (ö. 295/908) tefsiri, Hüseyin b. Mansûr Hallâc'ın (ö. 309/922) tefsiri, İbn Atâ'nın tefsiri vardır.¹⁷⁰ Bu durum biraz da İslam âleminde ilmî birikimin ansiklopedik ürünler vermeyi gerekli kılacak bir aşamaya gelmesiyle alakalıdır. Zira hicrî 4. asrın ortalarına gelindiğinde ansiklopedik eser oluşturma konusunda da önemli mesafe kat eden ilmî faaliyetler, tabii olarak ortaya çıkan

166 Aytepe, "Nîşâbûr Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir", 1.

167 Aytepe, "Nîşâbûr Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir", 28.

168 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 97 vd.

169 Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, 116.

170 Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, 62.

bir ihtiyacı karşılamaya yönelmişti. İlk dört asırda oluşan kitabiyatın kataloglanma, yani bibliyografik eserlerin kaleme alınma zamanı gelmişti.¹⁷¹ Ayrıca hacimli eserlerin yazılmasının yeni Müslüman olan bir kitlenin öncelikle mesajın özünü kavrayıp daha sonra ayrıntıları inceleme isteğinden kaynaklandığı¹⁷² da ileri sürülmektedir. Müfessirlere, tefsir yazmaya yönelik gelen taleplerin de bu konuda belirleyici unsurlardan olduğu söylenebilir. Esasen bu tür ansiklopedik eserler birçok bilginin kaybolmasını önlemiş, bu bilgilerin sonraki kuşaklara aktarımına vesile olmuştur. Örneğin Vâhidî'nin özellikle *el-Basît* adlı eseri Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823), Ebûbekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve daha birçok müellifin tefsir ve Ulûmü'l-Kur'ân'la ilgili olan ve fakat günümüze ulaşmayan çeşitli eserlerindeki görüş ve yorumları içermesi açısından da son derece önemlidir.¹⁷³

İlk sûflerin görüşlerini derli toplu aksettiren yegâne ve en eski tefsir Sülemî'nin *Hakâik*'idir. Ondan sonra yazılan tasavvufî tefsirlerin hemen hepsinde ya doğrudan doğruya veya dolayısıyla Sülemî'nin tesiri görülmektedir. Sülemî'nin tasavvufî tefsir açısından tesir ettiği isimler arasında Kuşeyrî, Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209), Gazzâlî, İbn Arabî (ö. 638/1240), Abdürezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) sayılabilir.¹⁷⁴ Hicri beşinci asır Nişâbü'rundaki tefsir otoritelerinin kendilerinden sonraki âlimlere çeşitli açılardan kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi Rûzbihân Baklî'nin tefsiri, Sülemî'nin *Hakâik*'i ile Kuşeyrî'nin *Letâif*'inin bir terkibi niteliğindedir. Onun için Massignon (1883-1962) bu tefsiri, *Hakâik*'in yeniden yazılışı diye tanıtır.¹⁷⁵ Yine yukarıda değinildiği üzere Sülemî, talebeleri olan Sa'lebî ve Kuşeyrî'nin kaynağı olmuştur. Kuşeyrî ise Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Rûzbihân Baklî, Nimetullah en-Nahcuvânî (ö. 920/1514 [?]) gibi müfessirlere tesir etmiştir.

Sünnî tefsir açısından Taberî'den sonra ikinci otorite kabul edilen Sa'lebî'nin¹⁷⁶ kendisinden sonraki müfessirlere model olduğu öne sürülmektedir. Buna göre Taberî'ye Sa'lebî aracılığıyla erişiliyordu. Zemaşerî'nin tefsiri *el-Keşşâf*, doğrudan Sa'lebî ve Vâhidî'nin eserlerine dayanıyordu. Zemaşerî ve eseri, *el-Keşf* ve *el-Basît* olmadan düşünülemez. Zemaşerî'nin tefsirinin adı bile Sa'lebî'nin *el-Keşf*'inin aliterasyonudur. Dahası Sa'lebî, Kurtubî'nin (ö. 671/1272) eserlerine de model teşkil ediyordu.¹⁷⁷ Fakat bu iddiaların çok da sağlam olduğu söylenemez. Zira Sa'lebî'nin Kurtubî'de, Vâhidî'nin Râzî'de görüşlerinin olması onun bir model teşkil etmesine kafi gelmez. Öte yandan Zemaşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin doğrudan Sa'lebî ve Vâhidî'nin eserlerine dayandığını söylemek ise abartılı bir durumdur.

171 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 34.

172 İshak Özgel, "Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri", (yüksek lisans tezi), 248 vd.

173 Ünsal, "Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", 137.

174 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 221, 233.

175 Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, 138.

176 Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis".

177 Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis".

Sa'lebî'nin etkilediği müfessirlerden birisi de Begavî'dir (ö. 516/1122). Begavî, tefsirini Sa'lebî'nin tefsirinden özetlemiştir. Ancak Begavî mevzu hadisleri ve içindeki bid'atleri atmış, benzeri şeyleri de çıkarmıştır.¹⁷⁸ Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin (ö. 741/1341) ise *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl* adlı eserini Begavî'nin tefsirinden ihtisar etmiştir.¹⁷⁹ Bunun yanı sıra Necmüddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahrü'l-hakâ'ik* adlı tefsirinin asıl kaynağı Sa'lebî'nin *Keşful-beyân*'ıdır.¹⁸⁰ Bir Nişâbürlü olan İsmâîl el-Hîrî ise, *el-Kifâye*'yi telif ederken Sa'lebî'nin tefsirinden çokça etkilenmiştir.¹⁸¹ Sa'lebî'nin tefsiri Kuzey Afrika ve Endülüs uleması için de önemli bir tefsir kaynağı olmuştur. Hatta Endülüslü Muhammed b. Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126) bu tefsirin bir muhtasarını hazırlamıştır.¹⁸²

Sa'lebî tefsirinin tabakat kitaplarına da kaynaklık ettiği görülmektedir. Örneğin Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) hicri ilk dört asırdaki tefsir kitabiyatını verirken tasrih ederek kullandığı en önemli kaynaklardan biri, Sa'lebî'nin tefsiridir. Kâtib Çelebi 21 ayrı tefsirin tarihi gerçekliğini *el-Keşf*'e atıfta bulunarak teyid etmektedir. Ayrıca *el-Keşf*, Fuat Sezgin'in (1924-2018) de önde gelen kaynakları arasındadır.¹⁸³

Sa'lebî Sünnî tefsir geleneğinin yanı sıra Şii tefsir geleneğine de katkıda bulunmuştur. Bazı araştırmacılara göre klasik Şii tefsirinin kendisi de *el-Keşf*'e çok şey borçludur. Çok daha önemlisi, ilk Farsça Şii tefsiri olan Ebu'l-Fütûh en-Neysâbüri er-Râzî'nin (ö. 554/1159?) *Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân*'ının, derin bir şekilde *el-Keşf* modeli üzerinde şekillenmiş olmasıdır. Şii polemikçiler çok geçmeden *el-Keşf*'in Şii yanlısı materyallerden oluşan bir hazine sandığı olduğunu keşfetmişler ve bu nedenle Sünnî-Şii polemğinde *el-Keşf* merkezî bir metin haline gelmiştir.¹⁸⁴ Daha önce işaret edildiği üzere İbn Teymiyye'nin Sa'lebî'ye yönelik eleştirilerinin arkasında onun Şii âlimlere malzeme sağlamasının etkisinden de söz edilebilir.

Kendisinden sonraki eserlere önemli tesirleri bulunan Nişâbürdaki bir diğer tefsir otoritesi Vâhidî'dir. Vâhidî'nin kendisinden sonraki etkilediği müfessirler arasında Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), meşhur *el-Cemel*'in yazarı Allâme Süleymân b. Ömer el-Uceyli el-Cemel (ö. 1204/1790) bulunmaktadır.¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî hemen her ayetin tefsirine Vâhidî'den nakillerle başlamış ve bu suretle onun tefsir sahasındaki otoritesine zımnen atıfta bulunmuştur.¹⁸⁶

178 İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 51.

179 Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1: 4.

180 Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 146.

181 Hüseyin Esnemez, "Müfessir İsmail el-Hîrî ve el-Kifâye fi't-Tefsîr Adlı Eseri", (yüksek lisans tezi), 130.

182 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 94.

183 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 25.

184 Saleh, "Nishapuri School of Quranic Exegesis".

185 Bu konudaki örnekler için bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, 412-441.

186 Ünsal, "Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", 136.

Vâhidî'nin bir kısım eserleri ise bazı tefsirlerin bizatihi kaynağı olmuştur. Örneğin Vâhidî'nin *el-Vecîz* adlı eserinin *Celâley'n*'in esas kaynağı olduğu saptanmıştır.¹⁸⁷ Yine Vâhidî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı tefsirleri Gazzâlî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı üç fıkıh kitabının adına esin kaynağı olmuş Gazzâlî üç kitabının ismini bundan almıştır.¹⁸⁸ Ayrıca Gazzâlî'yi tefsir yazmaktan alıkoyan saiklerden birisi Gazzâlî'nin, Vâhidî'nin tefsirine olan itimadıdır. Söylendiğine göre İmâm Gazzâlî'ye “niçin tefsir yazmıyorsun?” diye sorulduğunda, “Şeyhimiz İmâm Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin yazdığı yeter” demiştir.¹⁸⁹ Vâhidî eserlerinin yazıldığı tarihleri kaydetme alışkanlığına sahipti.¹⁹⁰ Vâhidî'nin eserlerine tarih atması belki Râzî'nin sure tefsirlerinin sonuna tarih atmasına ilham olmuş olabilir.

Nişâbûr tefsir otoritelerinin yenilikler yaptığı da görülmektedir. Besmeleyi her sure başında tekerrür eden bir âyet kabul eden Kuşeyrî,¹⁹¹ her surede besmeleye, sureye uygun düşen ve diğer yerlerde tekerrür etmeyen bir anlam verir. Bu da Kuşeyrî'ye öz, orijinal bir yöndür. Bu usul, sonraki mutasavvıflarda, özellikle Nahcuvânî'de etkisini göstermiştir. Nahcuvânî besmeleyi her surede ayrı ayrı tefsir etmiştir. Bu tarzı, Kuşeyrî'den alsa gerektir.¹⁹² Fakat şunu ifade etmek gerekir ki aslında besmeleyi Kuşeyrî'den önce her sure başında farklı biçimde tefsir eden kişinin İbn Habîb ve Sülemî'ye talebelik yapan İsmâîl el-Hîrî'nin olması muhtemeldir. el-Hîrî'nin *el-Kifâye*'sinin kendinden önceki tefsirlerden en önemli farklarından birisi besmeleyi tefsir yöntemidir. İsmâîl el-Hîrî, her sûrenin başında o sûrenin muhtevası ile ilişkilendirerek besmeleyi tefsir etmektedir.¹⁹³

Sa'lebî'nin tefsirinde de bazı yenilikler görülmektedir. Bunlardan birisi mukaddimesinde kısa bir tefsir tarihi sunması, yararlandığı tefsir kaynakları hakkında değerlendirme yapmasıdır. *el-Keşf*, müellifinin kullandığı kaynakları ve yazarlarını belirtme özelliği ile tefsir edebiyatının ilk örneklerindedir. Yine Sa'lebî, eserleri günümüze ulaşan müfessirler arasında, senedleri hafız ederek tefsiri daha okunur hale getirme usulünü yerleştiren müfessirdir. Onun tesiriyle, sonraki müfessirlerin tefsir yazımında aynı usulü uyguladığı görülmektedir.¹⁹⁴

Vâhidî'nin üç tefsir kitabı yazması bir yenilik olarak değerlendirilmektedir. Saleh konuyla ilgili şöyle demektedir: “Vâhidî'nin üç tefsirinden her biri, farklı hermenötik kurallar ve varsayımlarla yönetilen bağımsız bir kompozisyonudur... Her biri farklı bir yaklaşıma sahip tefsirler üretmeye devam etme ihtiyacı duyması, Vâhidî'yi diğer klasik müfessirlerin çoğundan ayırmaktadır. Günümüze ulaşan üç bağımsız tefsiri yazan başka bir âlim

187 Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, 437.

188 İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-âyan*, 3: 303; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, 18: 340; Yâfiî, *Mirâtiü'l-cinân*, 3: 74; İznevi, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2: 304; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 1: 278; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 394-395; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 292.

189 Yâfiî, *Mirâtiü'l-cinân*, 2: 155; Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, 403.

190 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr”, 229.

191 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 1: 44.

192 Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 101.

193 Esnevez, “Müfessir İsmail el-Hîrî ve el-Kifâye fi't-Tefsîr Adlı Eseri”, 130 vd.

194 Abdullah Aygün, “Müfessir Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi”, 153, 156.

bilmiyorum.”¹⁹⁵ Ancak Vâhidî'den on yıl önce vefat eden Şii müfessir İbnu't-Tayyib Ali Abdullâh en-Nisâbûrî (ö. 458/1065-66) Vâhidî'ye benzer şekilde üç tefsir yazmıştır. Bunlar otuz ciltlik *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 10 ya da 11 ciltlik *et-Tefsîrû'l-evsat* ve üç ya da beş ciltlik *et-Tefsîrû's-sağîr*'dir.¹⁹⁶ Bu yönüyle aynı şehirde yaşayan bu iki müfessirin birbirlerinden etkilenmiş olmaları muhtemeldir.

Beşinci asırda Nîşâbûr'daki tefsir otoritelerinin bir işi de ayıklama olmuştur. Bu durum onları kaynak olarak kullanmanın doğal bir sonucudur. Söz gelimi Kuşeyrî, hocası Sülemî'nin eserini esas almış, tıpkı Vâhidî ve Begavî'nin Sa'lebî tefsirine yaptıkları mevzu' haberleri temizleme işini, Sülemî'nin tefsirine uygulamıştır.¹⁹⁷

Sonuç

Ticaret yollarının üzerinde olması, bazı devletlere başkentlik yapması çeşitli dinî hareketleri bünyesinde barındırması, devlet ricalinin ve Nîşâbûr halkının âlimlere hürmet etmeleri gibi saikler Nîşâbûr'un Orta Çağ'da İslam dünyasının en önemli ilim merkezlerinden olmasını sağlamıştır. Bunun neticesinde hicrî beşinci asırda Nîşâbûr'da tefsir faaliyetleri zirveye ulaşmıştır. Tabii ki zirveye ulaşmada hicrî ikinci asırdan itibaren Nîşâbûr'da kısa veya uzun süreli ikamet eden âlimlerin katkısı olduğu gibi Nîşâbûrlu âlimlerin İslam dünyasındaki diğer ilim merkezlerini dolaşıp ilim tahsil etmeleri de önemli rol oynamıştır. Âlimler yazdıkları eserlerle, vaaz ve sohbetlerle, yetiştirdikleri öğrencilerle ve evlerini ilim yuvası haline getirmekle Nîşâbûr'da ilmin gelişmesini sağlamışlardır. Öte yandan Nîşâbûr'da Eşarî, Kerrâmî, Mutezilî ve Şii âlimlerin yanı sıra sûfi-melâmî meşrep isimlerle, tanınmış muhaddislerin varlığı şehrin tefsir ortamına önemli katkılar sunmuştur. Bu yüzden Nîşâbûr'da farklı eğilimlerde tefsir ürünleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca Nîşâbûr'da âlimlerin çokluğu muhtemelen birbirlerini teşvik etmiş daha fazla telifâta sebebiyet vermiştir.

Yakın zamanda yapılan bir araştırmada, ilk beş asırda Nîşâbûr'da tefsir faaliyetinde bulunan yetmiş bir isim tespit edilmiştir. Bu isimlerden kırk yedi tanesi Nîşâbûrluyken, yirmi dört tanesinin Nîşâbûr'da uzun ya da kısa süreli bulunmaları itibarıyla buradaki tefsir faaliyetlerine katkı sunmuş olmaları muhtemeldir. Ancak bu müfessirlerden Sülemî, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Vâhidî daha çok tanınmış ve tefsir tarihinin otoriteleri olarak yerlerini almışlardır. Ansiklopedik tefsirler yazan bu tefsir otoriteleri hem birbirlerine hem de sonraki kuşak müfessirlere kaynak olmuşlardır. Örneğin Sülemî hem Sa'lebî ve Kuşeyrî'ye hem de sonraki birçok müfessire kaynaklık etmiştir. Sa'lebî ise hem Vâhidî'ye hem Begavî, Hâzin gibi sonraki pek çok müfessire kaynak olmuştur. Ayrıca bu tefsir otoriteleri bazı yeniliklere de imza atmışlardır. Örneğin Vâhidî'nin yazdığı *el-Vecîz* adlı tefsir, kendi dönemine kadar Kur'an

195 Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsir”, 225.

196 Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, 4: 1781; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 77-78; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 410; Aytep, “Nîşâbûr Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir”, 40.

197 Özgl, “Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri”, 249.

üzerine yazılmış ilk kısa tefsir olarak değerlendirilmektedir. Sa'lebî ise *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinin mukaddimesinde kısa bir tefsir tarihi sunmak suretiyle tefsir edebiyatının ilk örneklerinden birisini vermiştir.

Nîşâbü'rlü bu dört tefsir otoritesi hoca-talebe ilişkisi içindedirler. Kuşeyrî ve Vâhidî'nin birden çok tefsir kaleme aldıkları görülmektedir. Sülemî ve Sa'lebî nispeten daha fazla tenkid edilmişlerdir. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsirinde özellikle hocası Sülemî'den çok istifade etmiştir. Ancak hakikat ilimleri ile şeriat ilimlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu sebeple Sülemî'nin maruz kaldığı tenkitlere uğramamıştır. Vâhidî ise mananın rivayetlerle tesbit edilmesinin yanı sıra Arap diline uygunluğuna da önem vermiştir. Dikkat çeken hususlardan birisi de Sülemî, Kuşeyrî ve Vâhidî'nin Arap asıllı olmalarıdır.

Horasan'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesi İslam dünyasının hem maddî hem de ilmî açıdan zenginleşmesini sağlamıştır. Bu ilmî zenginlik sadece tefsir sahasına göz atmakla dahi görülebilir. Zira tefsir tarihinde adlarından en çok söz ettiren müfessirlerin bir kısmı Horasan bölgesinden çıkmıştır. Dolayısıyla başta Nîşâbü'r olmak üzere Horasan'ın Merv, Belh, Herat gibi diğer önemli şehirlerindeki tefsir faaliyetlerinin ayrıntılı çalışmalarla ele alınması elzem görünmektedir. Bu tür araştırmalar yapılırken âlimlerin ilmî seyahatlerinden dolayı İslam coğrafyasındaki ilmî ve fikrî cereyanlardan etkilenmelerini göz önüne almak gerekir. Ayrıca tarih bilgisine sosyolojik bakışın eklenmesiyle makul ve orijinal değerlendirmelerin yapılması mümkün olabilir.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3: 9 (2002): 53-92.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- . *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Aygün, Abdullah. “Müfessir Sa’lebî ve el-Keşf ve’l-Beyân Adlı Eserinin Tefsir Literatürüne Etkisi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (2019): 147-192.
- Aytep, Ahmet. “Nişapur Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir: Ebü’l-Hasen el-Vâhidî”. Doktora Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, 2023.
- Babaî, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri*. Çeviren Kenan Çamurcu. İstanbul: el Mustafa Yayınları, 2014.
- Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Çeviren M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Baştürk, Nadir. “Büyük Selçuklular Döneminde Nişâbü’r’da Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Futûhu’l-Buldân*. Beyrût: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü’l-Müfessirin)*. I-II, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 10: 110-111, (1971): 263-272.
- . *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2009.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. I-II, Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983.
- Esnemez, Hüseyin. “Müfessir İsmail el-Hîrî ve el-Kifâye fi’-Tefsîr Adlı Eseri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Fâcâlû, Muhammed. “el-Hayâtü’l-ilmîyye fi Neysâbü’r hilâle’l-fetra: 290-548 (901-1153)”. Doktora Tezi, Câmîatiü Ümmü’l-Kurâ, Suudi Arabistan, 1421/2000.
- Gencer, Bedri, “Osmanlı İslâm Yorumu”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 13/54: (2010): 61-95.
- Gördük, Yunus Emre. “Vâhidî’nin Sülemî’ye Ait Hakâikü’t-Tefsîr’le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 16: (2022): 329-355.
- Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh Yâkût er-Rûmî. *Mu’cemü’l-buldân*. I-V, Beyrût: Dâru Sâdr, 1397/1977.
- . *Mu’cemü’l-udebâ İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*. (nşr. İhsân Abbâs). I-VII, Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.
- Hâzin, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü’t-te`vil*. (nşr. Muhammed Ali Şahin). I-IV, Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1415.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Honigmann, E. “Nişapur”. *İA*. 9:302-303.
- İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*. (nşr. İhsân Abbâs). I-VIII, Beyrût: Dâru Sâdr, 1398/1978.
- İbn Kâdi Şühbe, Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer Muhammed. *Tabakâtü’ş-şâfi’iyye*. (nşr. el-Hâfız Abdülâlîm Hân). Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti’l-Meârifî’l-Osmânî, 1987.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. I-XV, Beyrut: Mektebetü’l-Meârif, 1410/1990.

- İbn Salâh, Osmân b. Abdîrrahmân Amr Takıyyüddîn. *Fetâvâ İbn Salâh*. (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir). Beyrût: Meketebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980).
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Telbisü İblis*. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akeriyyî el-Hanbelî ed-Dımaşkî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. (nşr. 'Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût). I-X, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1989.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. I-II, Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987.
- Kara, Osman. "Vâhidî ve Tefsîrindeki Metodu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 2: 3 (2013): 296-316.
- Kâtip Çelebi, Mustafâ b. Abdillâh Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. I-II, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Kaya, Mesut. "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm). I-IV, Kâhire- Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî-Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-İşârât*. (nşr. İbrahim Besyûnî). Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.
- . *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*. Çeviren Süleyman Uludağ. 3. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Mahmûd, Menî' b. Abdulhalîm. *Menâhîcu'l-Müfessîrin*. Kâhire: Dâru'l-Kutubî'l-Misri-Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Bennânî, 1421/2000.
- Mehdî, Cevdet Muhammed. *el-Vâhidî ve Menhecühû fî't-Tefsîr*. Kâhire: ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî". *DİA*. 37: 28-29.
- Nguyen, Martin. "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Hâbib, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî". *Journal of Qur'anic Studies* 20:2 (2018): 47-73.
- Özgel, İshak. "Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1996.
- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenleri'nin Kaynağı Horasan*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Pırlanta, İsmail. "Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2010.
- Piyadeoğlu, Cihan. "Büyük Selçuklular Döneminde Horasan 1040-1157". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. (nşr. Salâh Bâ Osmân vd.). I-XXXIII, Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Saleh, Walid A. "Nishapuri School of Quranic Exegesis", <https://www.iranicaonline.org/articles/exegesis-viii-nishapuri-school-quranic-exegesis> (10.07.2024)
- . "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis". *Journal of the American Oriental Society* 126:2 (2006): 223- 243.
- . *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035)*. Netherlands: Brill, 2004.

- . “The Qur’ân Commentary of Tha’labî”. Doktora Tezi, Yale University, America, 2001.
- Sarıfîni, İbrâhîm b. Muhammed b. el-Ezher. *el-Müntehab mine’s-Siyâk li târihi Nisâbü’r*. (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz). Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1409/1989.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv). I-X, Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân. *Tabakâtü’ş-süfiyye*. (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ). Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- . *Buğyetü’l-vuât fi tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nuhât*. (nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm). I-II, Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.
- Turan, Abdalbaki. “Kuşeyri ve “Letâifu’l-İşarât” İsimli Tefsiri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4: 4 (1991): 35-54.
- Turgut, Ali. *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1991.
- Türk, Nurdoğan. *Katlâ’l-Kur’ândaki Kıssalarda Geçen Âyetlerin Sa’lebi’ye Göre Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Uslu, Recep. “Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, İstanbul, 1997.
- Usta, Aydın. *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmâniler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.
- Ünsal, Hadiye. “Ebû’l-Hasen el-Vâhidî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13: 1 (2013): 135-164.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsiri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî). I-II, Dımaşk: Dârü’l-Kalem-Beyrût: ed-Dârü’ş-Şâmiyye, 1415/1995.
- . *et-Tefsîrü’l-basît*. (nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân). I-XXIV, Riyâd: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yâfiî, Afifüddîn Ebi’s-Seâdât Abdillâh b. Es’ad el-Yemenî el-Mekkî. *Mir’âtü’l-cinân ve ‘ibretü’l-yakzân fi ma’rifeti mâ yu’teber min havâdisi’z-zamân*. (nşr. Halîl el-Mansûr). I-IV, Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1998.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. I-III, Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaût vd.). I-XXV, b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

An Analysis and Comparative Study of the Foundations of the Ashâb al-Kahf Narrative in the Qur'ân and Christian Sources

Ashâb-ı Kehf Hikâyesinin Kur'ân ve Hristiyan Kaynaklarındaki Temellerinin Analizi ve Karşılaştırılması

Hüseyin Halil

Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Dr., Uludag University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Bursa/Türkiye

huseyinhalil1990@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4814-3508

Geliş Tarihi: 06.10.2024

Kabul Tarihi: 24.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 06.10.2024

Date of Acceptance: 24.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Halil, Hüseyin. "Ashâb-ı Kehf Hikâyesinin Kur'ân ve Hristiyan Kaynaklarındaki Temellerinin Analizi ve Karşılaştırılması". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 55-78

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1562488



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

An Analysis and Comparative Study of the Foundations of the Ashâb al-Kahf Narrative in the Qur'ân and Christian Sources

Ashâb-ı Kehf Hikâyesinin Kur'ân ve Hristiyan Kaynaklarındaki Temellerinin Analizi ve Karşılaştırılması

Abstract: The Qur'anic narrative of the People of the Cave (Ashâb al-Kahf) is a subject that has garnered significant interest in both the Islamic world and in Western Qur'anic studies. This study moves beyond conventional perspectives on the Ashâb al-Kahf parable, offering a deeper analysis by drawing upon the Arabic text of the Qur'ân and early Christian sources. Particular emphasis is placed on how the Qur'ân reconstructs, reinterprets, and imbues this parable with new significance within the framework of Islamic culture, while simultaneously addressing and rectifying certain omissions or inconsistencies found in the Christian narrative. The findings aim to contribute to a better understanding of the narrative similarities and differences between the two traditions, reevaluating the Qur'ân's engagement with Christianity. In this context, the aim of this paper is to examine the story of Ashâb al-Kahf in the Qur'ân in detail, uncovering its relationship with similar stories in Christian sources and highlighting the differences between them. Our research demonstrates that the Qur'anic account of the Ashâb al-Kahf contains distinctive elements absent in Christian sources and is presented in a wholly original style. In this context, our study supports the thesis that the Qur'anic narrative of Ashâb al-Kahf was not derived from Christian sources but instead represents an independent treatment marked by its unique style. By highlighting the differences between the two narratives, this study seeks to demonstrate that the Qur'ân offers an original text in this regard. Indeed, while the Qur'ân shares certain similarities with existing Christian narratives, it reveals these accounts within an Islamic framework, presenting a unique theological perspective. Additionally, this study aims to show that the story of Ashâb al-Kahf carries an important message that emphasizes the Islamic understanding of monotheism and God's omnipotence.

Keywords: Tafsir, The Story of Ashâb al-Kahf, Christian Hagiographic Literature, Holy Scriptures, Intertextuality.

Özet: Kur'ândaki Ashâb-ı Kehf kıssası, hem İslam dünyasında hem de Batı'daki Kur'ân araştırmalarında geniş bir ilgi alanına sahip olan bir kıssadır. Bu çalışma, *Ashâb-ı Kehf* kıssasının, mevcut bakış açısıyla ele alınmasının ötesine geçerek, Kur'ân'ın Arapça metninden ve erken dönem Hristiyan kaynaklarından yola çıkarak daha derinlemesine bir inceleme sunmaktadır. Özellikle, Kur'ân'ın bu kıssayı nasıl yeniden yapılandığı, yorumladığı, ona İslami kültüre uygun yeni bir anlam verdiği ve Hristiyan anlatısındaki bazı eksik noktaları ele aldığı ve tashih ettiği üzerinde durmaktadır. Elde edilen bulgular, Kur'ân'ın Hristiyanlıkla olan etkileşimini yeniden değerlendirerek, iki gelenek arasındaki anlatı farklılıklarının ve benzerliklerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, bu makalenin amacı, Kur'ânda yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasını detaylı bir şekilde inceleyerek, Hristiyan kaynaklarındaki benzer anlatılarla olan ilişkisini açığa çıkarmak ve

aralarındaki farklılıkları vurgulamaktır. Araştırmamız, Kur'ândaki Ashâb-ı Kehf anlatısının Hristiyan kaynaklarından farklı bir şekilde kendine özgü bilgiler içerdiğini ve tamamen orijinal bir üslupla sunulduğunu ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, Kur'ândaki Ashâb-ı Kehf kıssasının Hristiyan kaynaklarına dayanarak türetilmediği, aksine özgün bir üslupla ele alındığı tezini destekleyen çalışmamız iki anlatı arasındaki farklılıkları öne çıkararak, bu konuda Kur'ân'ın orijinal bir metin sunduğunu göstermeye çalışır. Nitekim Kur'ân, mevcut Hristiyan anlatılarıyla benzerlik taşısa dahi, bu anlatıları İslami bir bağlamda yeniden şekillendirerek özgün bir teolojik çerçeve sunmaktadır. Ayrıca, bu çalışma Ashâb-ı Kehf kıssasının, İslam'ın tevhit anlayışını ve Allah'ın mutlak kudretini vurgulayan önemli bir teolojik mesaj içerdiğini de göstermeyi hedeflemektedir. Makalenin orijinalliğine ve literatürde yapılan benzer çalışmalardan farklılığına gelince; bu makale daha önceki çalışmaların aksine, Kur'ândaki Ashâb-ı Kehf kıssasını sadece Hristiyan kaynaklarıyla kıyaslamakla kalmayıp, aynı zamanda bu kıssanın Kur'ân'ın ana mesajı olan tevhit anlayışını nasıl güçlendirdiğine de odaklanmaktadır. Batılı akademisyenlerin genellikle kıssanın Hristiyan kökenlerine yoğunlaştığı yerlerde, bu çalışma kıssanın İslami perspektifteki anlamını da derinlemesine ele almakta ve Kur'ân'ın bu anlatıyı özgün kılma sürecini irdelemektedir. Benzer çalışmalarda sıklıkla göz ardı edilen, Kur'ân'ın söz konusu kıssanın kurgusunu kendine has retorikliği ile yorumlamasına dair değerlendirmeler, bu makalenin farklı bir yaklaşım sunduğunu göstermektedir. Makale, sadece kıssanın kökenlerini tartışmak yerine, İslam ve Hristiyanlık arasında oluşan teolojik farkların da altını çizmekte ve bu hikâyenin İslami bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasının önemine vurgu yapmaktadır. Araştırmanın metodolojisine ve yöntemine bakıldığında, çalışmada hem metin temelli hem de tarihsel analiz yöntemlerinin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda, Kur'ândaki Ashâb-ı Kehf anlatısı, Arapça metin üzerinden incelenerek erken dönem Hristiyan yazırlarındaki benzer anlatılarla karşılaştırılması yapılmıştır. Metodolojik olarak, Kur'ân'ın bu kıssayı nasıl şekillendirdiğini analiz etmek amacıyla dilbilimsel ve tefsiri yaklaşımlar uygulanmıştır. Tarihsel veriler ve Hristiyan literatüründeki paralellikler araştırılırken, modern akademik çalışmalar ve erken dönem İslami kaynaklar da göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca, kıssanın tarihsel arka planı ve dini bağlamları detaylı bir şekilde ele alınarak, konunun daha geniş bir perspektifte değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Makalenin kapsamına gelince; çalışmamız hem Kur'ândaki Ashâb-ı Kehf anlatısının tefsirini hem de Hristiyan kaynaklarındaki paralel anlatıları kapsamlı bir şekilde ele alır. Hristiyanlık ve İslam arasındaki dini ve kültürel etkileşimleri araştırarak, bu anlatının İslam dünyasında ve Batı'daki akademik çevrelerde nasıl anlaşıldığını tartışır. Ayrıca, kıssanın tarihsel arka planını ve Kur'ândaki kullanımını geniş bir şekilde inceleyerek, kıssanın İslam'daki yerini ve dinler arası bağlantılarını aydınlatır. Son olarak ulaşılan sonuç ve bulgulara gelince; makalede Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'ânda sadece bir ibret hikâyesi olarak değil, Hristiyan kaynaklarındaki eksikliklere dikkat çekmek ve onları tamamlamak amacıyla da kullanıldığı anlaşılmıştır. Kur'ân'ın bu kıssayı, Allah'ın hükümrانlığının tevhit inancına dayandığını ve başka bir ilahın kabul edilemeyeceğini vurgulamak için kullandığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, gençlerin mağarada korunup mucizevi bir şekilde uyanmalarının, Kur'ândaki anlatıda *God*'ün gücünü ve rahmetini göstermek için önemli bir örnek olduğu görülmüştür. Kur'ândaki versiyonun, Hristiyan efsanesine benzer olsa da İslami inançlar doğrultusunda şekillendiği ve yeni bir anlam kazandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte, Ashâb-ı Kehf kıssasının hem Hristiyan hem de İslami kaynaklarda önemli bir yer tuttuğu ve iki anlatı arasında bazı temel farklılıkların bulunduğu görülmüştür. Neticede, kıssanın Kur'ândaki versiyonunun, gençlerin Allah'a olan inancı ve tevhit vurgusu etrafında şekillendiği ve Hristiyan kaynaklarından farklı olarak daha net bir mesaj içerdiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ashâb-ı Kehf Kıssası, Hristiyan Hagiografik Literatürü, Kutusal Kitaplar, Metinlerarasıcılık.

Introduction

The story of Ashāb al-Kahf in the Qur'ān is a narrative rich with deep layers of meaning and explicitly stated points of contention, inviting a range of interpretations. This interpretive challenge stems from the Qur'ān's unique method of presentation, which skillfully blends subtle hints with clear articulation. In essence, it is this dual nature—balancing implicit suggestions with explicit clarity—that underpins the complexity of the narrative. Early Islamic tradition and exegetical literature have created a demand for additional information to fully comprehend the text; in this context, the Christian parable of the Seven Sleepers has played an important role in almost all Islamic narratives and interpretations.¹ From the early 20th century, this parable has garnered considerable attention not only in the Islamic world but also among Western researchers.² These studies have sought to explore the historical origins, geographical location, and the processes of mutual influence between Christian and Islamic motifs.³

However, many of these academic works due to the prevailing intellectual atmosphere of the time, has focused only on the assumed origins of the parable without adequately addressing how these motifs and traditions developed uniquely in other cultures, particularly in Islam. Later academic inquiries, adopting a perspective from the history of religions, have tended to focus more on Islamic exegetical literature, often relegating the Qur'ānic text itself to a secondary role.⁴ Consequently, they have fallen short of fully revealing the depth and originality within the Qur'ān.⁵ In recent years, however, significant works have emerged advocating for a reassessment of this perspective.

For example, Sidney Griffith, rather than merely exploring the simple relationship of influence between the Qur'ānic verses and Christian texts, has examined how the Qur'ān refers to Christian sources and how these references are reinterpreted. According to Griffith, the Qur'ānic verses may adopt certain elements from Christian tradition; however, these elements are reinterpreted within the Qur'ān and transformed into a religious critique.⁶ As Griffith developed arguments based on intertextual comparisons, Archer built upon Griffith's findings, offering broader theological perspectives.⁷ In this context, Gabriel S.

1 See Renate Pillinger, "Siebenschläfer", 1305-1309; Pieter W. van der Horst, "Pious Long-Sleepers in Antiquity: Pagan, Jewish, and Christian", 14-15.

2 Refiye Şenesen, "Pagandan Hristiyan ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Kef", 1023-1040.

3 Bartłomiej Grysa, "The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab sources – a comparative study", 45-59.

4 Anne-Marie Rozelet, *Louis Massignon et la symbolique "des Sept Dormants"* 240-251; Shawkat M. Toorawa, "A Translation of Sūrat al-Kahf (Q. 18) 'The Cave'", 109-127; James A. Bellamy, "Al-Raqim or al-Ruqūd? A Note on Sūrah 18:9", 115-17.

5 Şenesen, "Pagandan Hristiyan ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Kef", 1023-1040; Ove Ullestad, *La légende des sept dormants les gens de la caverne*, 44-89.

6 Manoël Pénicaut, "Nouveaux Réveils Des Sept Dormants", 1-11; Nancy N. Roberts, "A Parable of Blessing: The Significance and Message of the Qur'anic Account of 'The Companions of the Cave'", 295-317.

7 Sidney Griffith, "Christian Lore and the Arabic Qur'an: The Companions of the Cave in Surat al-Kahf and in Syriac

Reynolds, in his work *The Qur'ān and the Bible's Subtext*, discussed Griffith's conclusions and expanded upon them, arguing that the depiction of death as a state of sleep is actually rooted in the Bible. While Reynolds sought to link the theological connections between the Qur'ān and Christianity through various historical sources, he suggested that the internal meaning of the Qur'ānic text has often been overshadowed by other religious texts.⁸

This study aims to examine how traditional Christian motifs are addressed or omitted in the Qur'ān. Furthermore, it will compare the Qur'ānic commentary with the interpretations found in the Christian tradition, exploring how both sides ascribe different meanings to the same event and the theological and historical processes underlying these differences.

1. Historical Written Records Regarding the Companions of the Cave (Ashāb al-Kahf)

The earliest extant texts concerning the event of the Seven Sleepers are two brief Syriac sermons, based on the analysis of their structure and content. These sermons are attributed to Jacob of Serugh (AD 521), a Syriac bishop and ecclesiastical writer.⁹ Given that these texts are poetic in form, it is plausible to assume that they were part of an earlier oral or written tradition.¹⁰ However, no academic consensus has yet been reached regarding the original form and language of these texts. There are varying views on the emergence and spread of the Seven Sleepers' parable.¹¹ Scholars like Allgeier and Huber argue that this parable derives from a literary tradition rooted in antiquity and late antiquity and that it developed during theological discussions in the Syriac Church concerning the resurrection of the dead.¹² Conversely, Honigmann posits that the Bishop of Ephesus, Stephen, wrote about a historical event during the reign of Theodosius II (AD 450), in the context of debates on the resurrection of the dead with Theodore, Bishop of Aegae, and this text was later translated into Syriac.¹³

In light of these studies and the gathered sources, some conclusions can be drawn regarding the origin and early diffusion of the event of the Seven Sleepers. Although the historical veracity of the event cannot be definitively proven, it is evident that by the 5th century, the story had rapidly gained acceptance and spread in both Eastern and Western churches. The earliest written versions appear in works following the sermons of Jacob of

Christian Tradition", 109-137.

8 Gabriel Said Reynolds, *The Quran and Its Biblical Subtext*, 167-185.

9 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*, 398-410.

10 Huber, *Die Wanderlegende*, 155-214.

11 Şenesen, "Pagandan Hristiyan ve Müslümanlığa Bir İnanc Merkezi: Ashab-ı Kef", 1023-1040; Arthur Allgeier, "Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende", 33-87; E. Honigmann, "Stephen of Ephesus and the Legend of the Seven Sleepers", 123-168.

12 Faraz Masood Sheikh, "Open-Mindedness and the Companions of the Cave: Qur'an and the Temporal Elaboration of Muslim Subjectivity", 167-190.

13 Pillinger, "Siebenschläfer", 1306; Horst, "Pious Long-Sleepers in Antiquity: Pagan, Jewish, and Christian", 14-15.

Serugh, such as Gregory of Tours' works (d. AD 594), who developed a Latin version of the story based on a Syriac source (*Passio Sanctorum Septem Dormientium apud Ephesum*). Additionally, the story of the Seven Sleepers is also found in texts from the 6th century, such as Pseudo-Zacharias Rhetor's works, which are based on Greek church history translated into Syriac. Dionysius of Tell Mahre's (d. AD 845) Syriac chronicle suggests that the event is based on the Greek text of John of Ephesus (d. AD 585). These documents indicate that the parable of the Seven Sleepers was widely circulated in both the Western Syriac Jacobite churches and the Eastern Syriac Nestorian church.¹⁴

As Sidney Griffith noted, the parable circulating among Western Syriac Jacobite communities was also known in the Eastern Syriac Nestorian church. The story of the Seven Sleepers, with its theological richness and its dimensions of martyrdom and miracle, had a profound impact across various churches. As for how the story became known among Arabs, particularly in the Hejaz region, this can only be speculated. Griffith suggests that the parable reached the Arab world through Northern Arab tribes and Western Syriac Jacobite Christians in Najran. However, it is also possible that the story reached Mecca via the Persian Empire through Eastern Syriac Christians. Nevertheless, in line with Griffith, it is plausible to consider that the narrative encountered in Jacob of Serugh's homilies was a circulating oral or written story that is addressed in the Qur'ân's Sura al-Kahf.¹⁵ Therefore, this narrative should be regarded as a primary source when comparing it with the account found in the Qur'ân. The debates concerning how this narrative was incorporated into the Qur'ân, as viewed by some Christian scholars, focus on how the parable of the Seven Sleepers was recontextualized within an Islamic framework, and which elements were adopted or omitted in this process.

2. The Parable of the Companions of the Cave (Seven Sleepers) in Christian Tradition

The parable of the Seven Sleepers holds a significant place in Christian belief, presenting a rich narrative that blends various literary and theological elements. This parable demonstrates a clear affinity with the martyrdom narratives that are a hallmark of early Christian writings. From the second half of the second century, this genre of literature developed into narratives where the sufferings and sacrifices endured by Christians for their faith were depicted in an exaggerated manner. These narratives used the trials and deaths of Christians to demonstrate the strength of their faith. In this context, the parable of the Seven Sleepers also evolved as a narrative of this kind, depicting the resistance and courage of several young men in the face of persecution for their faith. The events in the story, generally

14 Hermann Kandler, *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Aṣḥāb al-Kahf) im Islam*, 38-45.

15 Griffith, "Christian Lore And The Arabic Qur'an", 109-137; Arthur Allgeier, *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferlegende*, 21, 30-49; Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor Dem Islam*, 70-85; Griffith, "Christian Lore And The Arabic Qur'an", 109-137.

follow the structure of a typical martyrdom narrative: a confrontation with a force opposing the faith, suffering for one's belief, and ultimately achieving victory.¹⁶

The events of the parable take place during the persecution of Christians by Emperor Decius (249-251). Decius commanded all Roman citizens to sacrifice to idols. In this context, the young men, later known as the Seven Sleepers, refused to obey the Emperor's command and chose to maintain their faith. This portion of the parable mirrors a typical martyrdom account. The young men defied Decius' order to sacrifice, courageously standing before the Emperor and refusing to abandon their Christian faith. However, their defiance was exposed by traitors, and they were subsequently captured and brought before Emperor Decius. This scene recalls the speeches in martyrdom narratives, where Christians boldly defend their faith before emperors or pagan officials, taking the opportunity to articulate their beliefs.¹⁷

The young men's retreat to the cave in the story leads those around them to perceive them as martyrs. As the young men are sealed inside the cave, they are considered martyrs by the people witnessing this event, believing they sacrificed themselves for their faith. At this point, the concept of martyrdom is once again invoked. Martyrdom, in this context, does not solely refer to physical death for the Christian faith but also encompasses the act of making sacrifices to preserve one's faith. As they were sealed inside the cave, lead tablets were placed at the entrance to document the event. These tablets served as a kind of historical record meant to convey the young men's story to future generations. The addition of these tablets not only set the narrative as a martyrdom narrative but also as a historical record. The tablets became symbols verifying the truth of the young men's experiences and elements enhancing the reliability of the narrative.¹⁸

The presence of the lead tablets also serves as a method for preserving the martyrdom event for future generations. In Christian history, the lives and faith of martyrs were immortalized through written documents, ensuring their sacrifices would be remembered. In this parable, the recording of the young men's experiences serves the same purpose. Thus, their sacrifices and faith carried a message not only for their contemporaries but also for future Christian communities. The structure of this parable exemplifies the typical use of martyrdom narratives in Christian tradition as tools for strengthening the faith of believers. In this respect, the parable of the Seven Sleepers holds a prominent place in Christian literature, combining both martyrdom and miraculous deliverance themes.¹⁹

16 Süleyman Karacelil, "Ashab-ı Kef Kısası Bağlamında Gençlik ve Değerler", 203-233; Ali Osman Ateş, "Ashâb-ı Kef Kısası'nın Düşündürdükleri", 105-117; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, 120-129.

17 Karacelil, "Ashab-ı Kef Kısası Bağlamında Gençlik ve Değerler", 203-233; İsmail Muhtaroğlu Haviyev, "Nahçıvan'da Eshab'ül Kef Abidesi ve Halk İnançları", 139-141.

18 Wolfgang Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, 78-99; Ateş, "Ashâb-ı Kef Kısası'nın Düşündürdükleri", 105-117.

19 Hamza Karaoğlan, "Hristiyanlık'ta Yedi Uyurlar", 1696-1707.

At a certain point, the journey of martyrdom in the Christian parable of the Seven Sleepers undergoes a distinct transformation. Initially, the narrative focuses on the young men's flight from Emperor Decius' persecution and their divine deliverance from this persecution. However, the story later shifts into a miraculous narrative, devoid of bloodshed. This miraculous element is the young men's prolonged sleep in the cave, which serves as the central motif of the parable. Here, we see how the theme of prolonged sleep, often encountered in mythological narratives, is reinterpreted within a Christian context. This sleep is not merely a physical rest but a narrative symbolizing the young men's salvation from death by the grace of God. As they fled Decius' persecution, they were miraculously preserved through the strength of their faith.²⁰

The escape and long stay in the cave showcase the strength of the young men's faith. Another important aspect of the narrative is their resurrection from this long sleep, symbolizing God's power over bodily resurrection. Particularly, the resurrection of the young men after centuries serves as a powerful defense of the belief in bodily resurrection. In this context, bodily resurrection is not merely a theological concept but a reality made concrete through the miraculous reawakening of the young men. The parable, therefore, holds significance not only as a martyrdom account but also as evidence of bodily resurrection. Such a narrative was a crucial tool for reinforcing belief in bodily resurrection within early Christian communities and spreading this belief.

The idea of bodily resurrection appears in other martyrdom accounts as well. For instance, in the martyrdom of Pionius and his companions, it is mentioned that their bodies remained incorrupt after death. However, instances where bodily resurrection is explicitly emphasized for apologetic purposes and the martyrs are portrayed in this way are rare. Apart from the account of Pionius and his companions, this theme seems to receive limited attention in other martyrdom narratives. In the parable of the Seven Sleepers, however, bodily resurrection occupies a central role, with the miraculous resurrection of the young men being used to demonstrate the strength of their faith. This shows how the parable was skillfully integrated into both theological and hagiographic traditions. The young men were seen not only as heroes who defended their faith within Christian communities but also as living proof of bodily resurrection. Through these characteristics, the parable served both as an element of Christian theology and as a cult uniting Christian communities. The miraculous deliverance and resurrection of the young men were used as evidence in church debates and contributed to the unification of Christian communities.²¹

In conclusion, the parable of the Seven Sleepers creates a new type of Christian narrative by combining various literary and theological elements. This narrative masterfully merges real events with mythological themes while emphasizing the core beliefs of Christian theology.

20 Anna Tozzi Di Marco, "The Seven Sleepers Tradition (Ashab-ı Khef) in Afşin", 55-66.

21 Gürdal Aksoy, "Erken Hristiyanlığın Hagiografik Bir Kurgusu Olarak Yedi Uyurlar ya da Ashab ul-Kehf", 189, 209-223; Ateş, "Ashâb-ı Khef Kıssası'nın Düşündürdükleri", 105-117.

3. The Narrative of the Companions of the Cave in the Qur'ān

The story of the “Companions of the Cave” (Ashāb al-Kahf) has garnered significant attention not only in Islamic scholarship but also in Western studies of the Qur'ān. Commentators, both Islamic and Western, often approach the Qur'ānic text with either a well-established or evolving Islamic perspective, seeking to interpret this narrative within an Islamic framework. Meanwhile, some Western scholars have attempted to trace the origins of this story to earlier Christian sources, analyzing the extent to which the Qur'ān adheres to or diverges from these antecedent narratives. However, the perspective presented here differs from traditional interpretations by offering a reverse viewpoint. Modern scholars have identified some of the earliest written accounts of the “Companions of the Cave” among texts written by Syriac-speaking Christians. These texts, in their form known among Arabic-speaking Christians, are believed to have been familiar to the Qur'ān's audience. This assumption is based on the idea that when the Prophet Muhammad delivered the divine revelation, this parable would have been known to Arabic-speaking Christians.²²

In the Qur'ān, the narrative of the “Companions of the Cave” is presented at the beginning of the Surat al-Kahf.²³ God begins the narrative with the question: “Or have you thought that the companions of the cave and al-Raqīm were among Our signs, a wonder?”²⁴ This narrative serves to remind the Prophet Muhammad of the purpose of revelation, which is to warn those who claim “God has taken a son”. More specifically, while the story of the Companions of the Cave is often interpreted as addressing the denial of bodily resurrection, this is only one dimension of its message. The narrative's central theological objective is broader, as suggested by verse 4 of Surat al-Kahf: “And to warn those who say: Allah has taken a son.”²⁵ This verse warns against attributing a biological son to Allah, thereby elevating a created being (Jesus) to divine status. The Qur'ān conveys this warning indirectly through the narrative of the Companions of the Cave. The young men in the story abandoned idolatry and embraced belief in the one true God, to whom Jesus himself called people. This is explicitly affirmed in verse 14, where they proclaim: “Our Lord is the Lord of the heavens and the earth. We shall call upon no god besides Him.”²⁶ Similarly, in verse 15, they critique their community, stating: “These, our people, have taken for worship gods other than Him.”²⁷ These verses underscore their rejection of all entities other than the Creator as objects of worship.

22 Ian Richard Netton, “Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics”, 67-87; Mustafa Şentürk, “Kur'ānda Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashāb-ı Kef", 224-237; Yunus Emre Gördük, *Klasik İslami Kaynaklar Işığında Eshab-ı Kef'in Yaşadığı Bölgenin Muhtemel Koordinatları*, 118-119.

23 al-Kahf, 18/9-26.

24 al-Kahf, 18/9.

25 al-Kahf, 18/9.

26 al-Kahf, 18/14.

27 al-Kahf, 18/15.

Implicit in the narrative is a subtle critique: among the entities unworthy of worship (āliha), Jesus, often described as the “son of God” and attributed divine status, is included. The term (ilāh or āliha) in verses 14 and 15 refers not only to idols but also to human figures deified alongside God. The Qur’ān tactfully and implicitly highlights that attributing divinity to Jesus—even indirectly, as was done by certain Christians—constitutes shirk (associating partners with Allah). This indirect approach reflects the nuanced nature of Christian theology concerning Jesus’ divinity. Christians often portray Jesus not as a fully independent deity but as a divine attribute or intermediary, thereby assigning him a partial or semi-divine status. The Qur’ān subtly and allusively addresses this perspective, likening it to idolatrous practices. Furthermore, if Jesus truly held divine status, the young men seeking refuge in the cave would have worshipped him directly rather than the one God to whom Jesus called humanity. Instead, they recognized Jesus as a messenger who affirmed the oneness of God and chose to worship only the Creator of the heavens and the earth. At the end of the narrative, the concept of God’s oneness is reaffirmed, with God highlighting that the youths had no protector but Him and that His sovereignty is exclusive.²⁸ Thus, it can be concluded that the central theme of the parable of the Companions of the Cave focuses more on the uniqueness and oneness of God than on responding to the denial of resurrection.

It seems that God is reminding the Prophet Muhammad of the story of the “youths who sought refuge in the cave,” implying that this narrative, like the verses of the Qur’ān, is one of “God’s signs.” The possibility that this story could be presented as an example pointing to God’s signs is worth noting. The Qur’ān’s primary objective in this context is to warn those who claim that “God has taken a son,” making the martyrdom and miraculous aspects of the story of the Companions of the Cave familiar in Christian circles. At the end of the passage, the key lesson emphasized is that God shares His sovereignty with no one and that only He should be sought for refuge.²⁹ Hence, it is plausible to argue that the Qur’ān employs this narrative to reinforce the meaning of “God’s signs.” *Furthermore, the Qur’ān presents this narrative to correct a theological error within Christian belief—namely, the belief that “God has a son,” and that this son is Jesus, the Messiah.*

However, linking the Qur’ānic parable of the Companions of the Cave to a Christian parable brings with it certain interpretive challenges. First, both Islamic scholars and Western researchers largely agree that the sura containing this narrative is predominantly Meccan, with only a few exceptions.³⁰ Moreover, it is generally accepted that the polytheistic opponents in Mecca largely believed in lesser gods and angels as children of God. Therefore, it is thought that the warning directed toward those who claim “God has taken a son” was primarily aimed at the polytheists of Mecca, rather than Christians. Similarly, it is widely believed that Muhammad’s antagonistic

28 al-Kahf, 18/26.

29 al-Kahf, 18/26-27; Netton, “Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics”, 67-87; Selçuk, “Ashābu’l Khef”, 74-79; Gördük, *Klasik İslami Kaynaklar Işığında Eshab-ı Kehf*, 118-119.

30 Netton, “Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics”, 67-87; al-Kahf, 18:9.

encounters with Jews and Christians occurred primarily during the Medinan period, whereas he maintained more favorable relations with them in Mecca. Nevertheless, this predominantly Meccan sura does reference the “Companions of the Cave” narrative, suggesting that the Qurʾān assumes that this Christian story was already familiar to the Prophet Muhammad and possibly to a portion of the Qurʾān’s audience. In addition to recalling the details of this parable, it can also be observed that the Qurʾān incorporates many elements from Christian writings, teachings, and church tradition. These elements not only appear in the Qurʾān but are often presented with the assumption that the audience is already familiar with them.

This discussion hinges on two main points: first, whether Surah al-Kahf is of Meccan or Medinan origin; and second, if it is Meccan, how the people of Mecca became acquainted with these narratives. Regarding the first point, while Surah al-Kahf shares certain characteristics with Medinan surahs due to its length and the claim that some of its verses were revealed in Medina, an analysis of the narratives contained within the surah suggests that it is more appropriately classified as Meccan, as supported by the majority of scholars.³¹

As for the second point, if we adhere to the prevailing opinion that the surah is Meccan, we must address how the Meccan populace was familiar with the story of the Companions of the Cave and other Christian and Jewish traditions. Two possibilities emerge in this context. The first possibility lies in the historical context of the early revelations. After receiving the first revelation in the Cave of Hira, Prophet Muhammad sought guidance from Waraqa ibn Nawfal, a Christian monk, about the nature of his experience. This interaction demonstrates that Christians were present in Mecca. Furthermore, as a significant trade center, Mecca likely encountered various cultural and religious influences, including Christianity. Indeed, historical accounts note the presence of a small number of Christians and Hanifs—monotheists adhering to the Abrahamic tradition—amid the polytheistic majority in Mecca.³² In this respect, the inclusion of this story in a Meccan surah could be attributed to the polytheists, who, having heard it from the few Christians in their vicinity, posed it to Prophet Muhammad as a means of testing the authenticity of his prophetic message, which was grounded in Abrahamic monotheism. As for the second possibility, it is that the polytheists encountered this story through Christians in Medina and subsequently presented it to Prophet Muhammad as a challenge to verify his prophethood. This latter explanation is the most widely accepted, as both Ibn Ishāq and al-Tabarī report narrations supporting this view.³³

At the beginning of the Qurʾānic narrative, God poses rhetorical questions to the Prophet Muhammad regarding the true interpretation of this story: “Do you think that the companions of the cave and al-Raqīm were among Our signs, a wonder?”³⁴ As the narrative

31 Tabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl al-Qurʾān*, 17/592-593.

32 See, Nebi Bozkurt & Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mekke”, *DİA*, 28: 555-563.

33 Tabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl al-Qurʾān*, 17/592-593.

34 al-Kahf, 18/9.

progresses, it can be seen to develop in two distinct sections: the first from 18:10-20, and the second from 18:21-26. In the first section, God reminds the Prophet Muhammad of the fundamental elements of the narrative, blending them with specific phrases borrowed from other parts to reveal the correct, that is, Qur'anic interpretation of the story. In the second section, God addresses the debates surrounding the details of the story and gives the Prophet Muhammad direct instructions on how to deal with these issues.³⁵ The key messages God conveys in this story are as follows: the youths sought refuge in the cave and asked their Lord for mercy and guidance, God sealed their ears for many years and then awakened them so that they would know how long they had stayed.³⁶

By interpreting the real story of the Companions of the Cave, God presents the youths' experiences as a narrative often found in the Qur'ân about righteous individuals who believe in God. In verse 13, it is explicitly stated that these youths believed in their Lord. And in verse 14, it is affirmed that they worshipped no other god. It is also mentioned in verse 15 that their people adopted other gods without offering any convincing proof. With God's guidance, the youths advise each other to seek refuge in the cave, where they believe their Lord will show them mercy and rescue them from their dire situation,³⁷ echoing the similar sentiment expressed earlier in verse 10. God then informs the Prophet Muhammad about the miracle experienced by these youths, as the sun shifted slightly south of the cave's entrance at sunrise and northward at sunset, protecting them. This event is described as one of God's signs. God further tells the Prophet Muhammad that although the youths appeared to be awake, they were asleep in reality and that He was turning them from side to side. Their dog is also mentioned as lying at the cave's entrance. God then emphasizes that if the Prophet Muhammad had been present at that moment, he would have been struck with great fear and fled in dread.³⁸

After awakening the youths, God presents their discussion about how long they had stayed. Some speculate a day or less, while others respond, "Our Lord knows best." God then recounts their dialogue: one of them is instructed to go to the city to buy pure food but must do so cautiously to avoid revealing their location. Otherwise, they fear being stoned or forced to renounce their faith. If not, they would never succeed.³⁹

In the second section of the narrative, God clarifies the disputes surrounding the story's details and instructs the Prophet Muhammad on how to handle them. Firstly, God takes responsibility for reminding the listeners of the story, so that they may understand

35 Marianna Klar, "Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form-Critical Sûrat al-Kahf", 215-238.

36 al-Kahf, 18:10-12; Klar, "Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form-Critical Sûrat al-Kahf", 215-238; Şentürk, "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kef", 224-237.

37 al-Kahf, 18/16.

38 Michelangelo Chasseur, "Oriental Elements in Surat al-Kahf", 255-289; Şentürk, "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kef", 224-237; Selçuk, "Ashâbu'l Kef", 74-79.

39 Angga Mulyana, *Kisah-Kisah dalam Surah al-Kahf*, 1-7; Ateş, "Ashâb-ı Kef Kısası'nın Düşündürdükleri", 105-117; Selçuk, "Ashâbu'l Kef", 74-79.

that His promises are true. He notes that the event is a sign of the apocalypse (al-sā'ah) and that people disagreed on the specifics of the narrative.⁴⁰ Some people wanted to build a structure over the youths' resting place, but ultimately, the prevailing opinion was to build a place of worship there.⁴¹ There were also disagreements about the number of the youths. God instructs the Prophet Muhammad to respond, "My Lord knows best," and neither to engage in disputes over the matter nor seek the opinions of others.⁴² The Qur'ān concludes with God's advice to the Prophet Muhammad about not to say "I will do this tomorrow" without invoking God's guidance. Furthermore, the Qur'ān adds that "some people believed that the youths remained in the cave for 300 years and an extensional nine years". Finally, God commands the Prophet Muhammad to declare that "God knows best how long they remained. The knowledge of the unseen (ghayb) belongs to Him" and that "they had not any protector besides Him, and He does not share His command with anyone."⁴³

4. Interpretations of the Companions of the Cave in Tafsir

Before delving into the information provided in the tafsirs regarding this story, it is beneficial to first address briefly whether the People of the Cave (Ashāb al-Kahf) and the People of al-Raqīm are the same group or two distinct groups. There is no definitive clarification on this matter in the authentic hadiths; however, Imam al-Bukhari, in his *Sahīh*, presents two separate chapter headings: "Ashāb al-Kahf" and "Ashāb al-Raqīm." He then narrates the well-known story of the three men trapped in a cave under the heading of "Ashāb al-Raqīm." After being trapped inside due to a rock blocking the cave's entrance, these three men prayed, and as a result of their prayers, they were saved from the cave. Based on Bukhari's creative interpretation of this story, some scholars conclude that the People of the Cave were one group, while the People of al-Raqīm were the three individuals who had previously sought refuge in the cave and were known by this name.⁴⁴

However, Ibn Hajar, in his commentary (sharḥ) on Bukhari, notes that there is no definitive hadith evidence identifying the People of al-Raqīm as the three trapped men. What occurred is that the narrators of the cave story seemingly added a reference from a narration, in which the Prophet mentioned al-Raqīm and told the story of the three men, attributed to Nu'man ibn Bashir. Yet, this statement does not appear in the *Kutub al-Sittah* or

40 Klar, "Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form-Critical Sūrat al-Kahf", 215-238; Chasseur, "Oriental Elements in Surat al-Kahf", 255-289; Şentürk, "Kur'anda Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashāb-ı Kef", 224-237; Selçuk, "Ashābu'l Kef", 74-79.

41 al-Kahf, 18/21.

42 al-Kahf, 18/22.

43 Chasseur, "Oriental Elements in Surat al-Kahf", 255-289; Ateş, "Ashāb-ı Kef Kıssası'nın Düşündürdükleri", 105-117; Selçuk, "Ashābu'l Kef", 74-79.

44 Bukhārī, "al-Anbiyā'"; *al-Jāmi' al-Şāhīh*, 52.

other hadith collections. Thus, it is not certain that the Prophet referred to these three men as the People of al-Raqīm.⁴⁵

Tafsirs provide varying explanations, regarding the nature and location of al-Raqīm. For instance, in his famous tafsir *Jāmi' al-Bayān*, al-Ṭabarī (d. 310/922) records multiple opinions and narrations regarding the “Aṣḥāb al-Kahf” and “al-Raqīm” mentioned in Surah al-Kahf. Some commentators suggest that al-Raqīm is the name of a place, while others describe it as a tablet, on which the names of the People of the Cave were inscribed. According to the majority of those who adopt the former view, al-Raqīm refers to the valley where the People of the Cave sought refuge. Some people claim that this valley is located between ‘*Uṣfān and ‘Ayla*, in the southern region of Palestine. A narration coming from Ibn Abbās suggests that al-Raqīm is the name of the mountain where the cave of the People of the Cave was located, and this mountain is called “Banjelus” or “Banjalus,” while the cave is known as “Hizam.” The city, from which the People of the Cave fled to escape the oppression of the tyrant Daqyanus (Decius), is named “Afmus” or “Afsus” in these accounts. Samarqandī (d. 373/973) also confirms in a narration coming from Ibn Abbās that the city of the People of the Cave was called “Afsus.” Similarly, al-Māwardī (d. 450/1059) and al-Khāzin (d. 741/1340) state that the city was known as “Afsus.” Tha‘labī (d. 427/1036), like other authors, refers to the city of the People of the Cave as “Afsus,” the mountain where the cave was located as “Banjalus,” and the cave itself as “Hiram.”⁴⁶

In his *Tārīh*, al-Ṭabarī refers to this city as “Defsus.”⁴⁷ Many later commentators repeat these reports about al-Kahf and al-Raqīm. In addition to al-Ṭabarī’s details, Ibn Abī Ḥātim (d. 327/939) states that the cave was located between two mountains.⁴⁸ Tha‘labī adds that in some reports, the city is named “Defsus.” He also cites a narration from Ibn Abbās, indicating that al-Raqīm was a valley between Gatafan and ‘Ayla, where the People of the Cave were located. Ka‘b al-Aḥbār, however, suggests that al-Raqīm was their village. Ibn ‘Aṭīyya (d. 542/1147) mentions that in 504 AH, he visited a village near Granada called “Lusha” and observed various signs related to the People of the Cave.⁴⁹ This village also contained remnants of an ancient city known as “Dikyus.”⁵⁰ It is also mentioned that a similar site exists in the region of Sham.

Another issue is related to the details of the story itself. The Qur’ān, omitting historical and geographical details, recounts only necessary elements of the story for guidance and

45 Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 6/503.

46 Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 6/144-159; Hugh Nibley, “Qumran and ‘The Companions of the Cave,’” 177-198; Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*, 17/600-647; Gördük, *Klasik İslami Kaynaklar Işığında Eshab-ı Kehf*, 118-119; Abū Lays al-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm*, 2/335-342; Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Nukat wa al-‘Uyūn*, 3/286-299.

47 Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*, 17/600-647; Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr al-Muqātil*, 2/280.

48 Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibn Abī Ḥātim*, 7/346-349.

49 Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, 3/496-509.

50 Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān*, 6/144-159.

lessons. Issues, such as “when and where the event occurred”, “the identity of the unbelieving king”, “the number of people involved” and “the duration of their sleep” are not addressed in detail. They are explored more extensively by commentators, who provide a wide range of information in their tafsir works.

For instance, in his Tafsir, al-Qurṭubī narrates several events, some of which he personally witnessed or heard about, offering various reports related to different cities. Initially, he cites Ḍaḥḥāk, who states that al-Raqīm was a town in Roman territory where twenty-one men lay asleep. Then, he refers to Ibn ‘Aṭiyya’s account narration, which mentions a cave in the Sham region containing some dead bodies, and these individuals were known as the People of the Cave. It is said that a mosque and a residential structure named “al-Raqīm” were located near the cave and a dog’s skeleton was also present.⁵¹

By citing Ibn ‘Aṭiyya, who describes a cave containing corpses, some of which had decayed to skeletons, while others still showed traces of flesh and skin, al-Qurṭubī, also relates a story from Granada in Andalusia. Though some people claim that they belonged to the People of the Cave, despite the passage of centuries, there is no definitive knowledge about these bodies. When Ibn ‘Aṭiyya visited the site in 504 AH, he found the corpses in the same condition and observed the ruins of a Roman-era structure near the cave, known as al-Raqīm. Additionally, he mentions the ruins of an ancient city, named “Raquyus” located on a high area overlooking Granada.⁵² Despite living in Andalusia, al-Qurṭubī avoids definitively identifying these remains as belonging to the People of the Cave. Similarly, despite his personal observations, Ibn ‘Aṭiyya does not claim that these bodies were those of the People of the Cave, but merely reports the popular beliefs of the locals.

The tafsir authorities, Ibn Jarīr and Ibn Abī Ḥātim mention that in a narration coming from Awfī, Raqīm is a valley near ‘Aqabah, located in the south of Palestine. Additionally, they report another narration coming from Ibn Abbās, stating that Raqīm was the place where the People of the Cave (Ashāb al-Kahf) lived before they entered the cave. Ibn Abbās narrates that during a jihad campaign against Byzantine forces with Mu‘āwiyah, they passed by the cave of the “People of the Cave”. When they wanted to enter to see their bodies, God sent a punishing wind, forcing them all away from the cave.⁵³

These reports indicate that tafsir authorities identified three different locations for the cave of the People of the Cave. The first location is ‘Ayla, on the coast near ‘Aqabah, and this view is supported by narrations from Ibn ‘Abbās. The Second one is a cave in al-Ghiarnatah

51 Abū ‘Abdullāh al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*, 10/356-386; Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, 3/496-509.

52 al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*, 10/356-386; Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, 3/496-509; Gördük, *Klasik İslami Kaynaklar Işığında Eshab-ı Kehf*, 118-119; Haviyev, “Nahçıvan’da Eshabü’l Kehf Abidesi ve Halk İnançları”, 139-141; Abū al-Ḥayyān al-Andalusī, *Baḥr al-Muḥīṭ*, 7/130-170.

53 Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 17/600-647; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibn Abi Ḥātim*, 7/346-349.

(Granada) and this opinion is highlighted based on the observations of Ibn ‘Aṭīyyah and supported by Abū al-Ḥayyān. In both locations, a structure or city called Raqīm has been mentioned. However, none of these narrations definitively prove that these sites are the cave of the People of the Cave; rather, they are based on local traditions and oral accounts. The third one is The city of Ephesus (İfsus), located on the western coast of Anatolia. This place is also mentioned as the city where the People of the Cave lived, which suggests that the cave might be in Anatolia.

In conclusion, the reports and narrations on this matter show that reaching a definitive conclusion is difficult. Although various locations and events are mentioned, it remains uncertain whether they are directly related to the People of the Cave. The narratives rely on local beliefs and parables, lacking any concrete evidence. The true location of the cave remains unknown, continuing to intrigue both historians and religious scholars. The existence of different opinions and interpretations provides a rich field for discussion, raising new questions for researchers. This highlights the complexity and diversity of historical and religious matters.

Moreover, there are some debates in the tafsir regarding the angle at which the sun shines on the cave, as mentioned in verse 17. Although the sun passes by the cave in the morning and evening, it does not shine directly on the bodies inside. The sun passing by without reaching them provided benefits such as preserving life signs and balancing the effects of wind, cold, and heat. Furthermore, the fact that the sun did not directly strike their bodies was also protective for their bodies and clothing.

This protective arrangement could be attributed to the cave’s unique structural position or its entrance facing either south or north. Ibn Qutaybah conducted complex mathematical calculations to determine the exact latitude and longitude of the cave. On the other hand, al-Zajjāj considered the sun’s avoidance of them not as the result of a specific internal condition or formation of the cave but as an extraordinary divine miracle. The verse ends with the statement: “That is one of the signs of God” (ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ). This verse is placed to affirm that the arrangement protecting them from the sun was not due to any physical formation or position but rather a sign of God’s divine power.⁵⁴

God took all the necessary measures to ensure that sunlight did not reach the bodies of the People in the Cave. This could have been due to the cave’s structure, location, or an obstruction at the time of sunrise. There are many possibilities, such as the sun’s rays being miraculously kept away from them. However, none of these circumstances should be accepted as absolute facts. All these possibilities should be viewed as manifestations of God’s infinite power. In this context, examining such events is crucial for strengthening people’s faith and understanding the omnipotence of God.

54 Ibn Qutayba, *Gharīb al-Qur’an*, 263; al-Zajjāj, *Ma’ānī al-Qur’an*, 3/269-279.

Ultimately, the varying reports and narrations make it difficult to arrive at a definitive conclusion about the People of the Cave and their location. Although several places and events are mentioned, it remains uncertain whether they are directly linked to the People of the Cave. These narrations rely largely on local beliefs and oral traditions and therefore do not provide definitive proof. The location of the actual cave remains unknown, continuing to intrigue historians and religious scholars alike. The diversity of opinions and interpretations enriches the discussion and presents new questions for researchers, highlighting the complexity and variety of historical and religious issues.

5. Comparison of the Versions of the Story in the Qur'ān and Christian Sources

In the Qur'ān's narrative of the Seven Sleepers, the story is presented without the element of bloody sacrifice that is frequently emphasized in Christian martyrdom accounts. Instead, the focus is on God's power to intervene in the world and His ability to assist believers. This retelling not only counters the Christian understanding of martyrdom but also aligns with the Qur'ān's broader message of proclaiming and bearing witness to faith. According to the Qur'ān, bearing witness to the existence and oneness of God and openly professing faith is of paramount importance. However, when faced with persecution, it is more virtuous to flee rather than choose death.⁵⁵ This approach reflects a rejection of the widespread Christian concept of bloody martyrdom.

In the Qur'ān, the experiences of God's prophets (rusul) and messengers (anbiya') are often presented in a similar narrative structure: at first, the prophet preaches to a disbelieving community; then the community responds with rejection and finally, salvation is granted by God to the prophet or the pious believers. The story of the Seven Sleepers follows this same pattern: the youths profess their faith, take refuge in the cave to escape their enemies, and are ultimately saved by God. Here, divine intervention is not restricted to chosen prophets but extends to all believers who defend their faith. This emphasizes the focus of Qur'ān on salvation through life, showing that continuing to live is a more desirable goal than choosing death. Death is not seen as a form of sacrifice brought about by God's will, but rather, the value placed on human life is reflected in this understanding of the story.⁵⁶

The Qur'ān's treatment of the parable involves selecting specific elements from Christian narratives and rearranging them in a manner easily recognizable to its listeners. These elements may seem familiar to those acquainted with Christian and late antiquity traditions. However, the Qur'ān avoids a long and detailed narrative of the story, instead adopting a more interpretive and explanatory approach. An example of this concise form can be seen in the mention of the

55 For the migration of early Muslims to Abyssinia to escape persecution by Meccan polytheists, see Ibn Ishāq, *Kitāb Sirat Ibn Ishāq*, 174.

56 Bartłomiej Grysa, "The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab Sources – A Comparative Study", 46-59; John Koch, *Die Siebenschläferlegende, Ihr Ursprung und Ihre Verbreitung*, 15-28.

word *raqīm* in the narrative. In Christian accounts, the lead plaques used to identify the youths are rendered in the Qur'ān as *raqīm* (written inscription). Some scholars have suggested that this term might have a Syriac origin due to its unusual form in the text, enhancing the symbolic references within the narrative and directing the reader's attention to its significance.⁵⁷

The youths' prayer in the cave parallels the Christian version, where they also pray while fleeing persecution.⁵⁸ Moreover, the responses given by the youths in the Qur'ān echo the testimony they provide to the emperor in the Christian tradition.⁵⁹ The detail of the youths sending one of them carefully to the city to purchase food also mirrors the Christian version. Even discussions at the end of the story about whether or not to construct a place of worship, the debate over the number of sleepers and how long they slept, point to similar discussions in Christian tradition.⁶⁰

However, the Qur'ān's narrative distinguishes itself from the Christian parable by deliberately emphasizing certain elements. In the Christian version, the chronological sequence of events and the youths' actions are central, whereas the Qur'ān focuses on God's intervention. This divine intervention manifests in the protection of the youths in the cave and their long sleep. While the sleep event is not extensively detailed in the Christian account, gains importance through its iconographic representation. Although the earliest iconographic depictions of the sleepers date back to the 10th century, there is no conclusive evidence that the Qur'ān directly references these depictions. Nevertheless, given the Qur'ān's use of visual and symbolic references in other verses, the possibility of such a connection cannot be entirely ruled out.⁶¹

Another noteworthy detail in the Qur'ān is the mention of a dog accompanying the youths in the cave. Some scholars have interpreted this as a pastoral metaphor, possibly alluding to earlier traditions where the sleepers were protected by angels. For instance, in a homily by Jacob of Sarug, the youths are likened to lambs being chased by wolves, with an angel depicted as a shepherd guarding them. Similarly, in ancient mythological narratives, the shepherd's dog is also symbolized as a guardian angel. However, the Qur'ān does not portray the dog as a symbol of any superior power or guardian being (such as an angel). Thus, the symbolism found in mythological narratives is replaced by reality within the Qur'ānic rhetoric. Just as the symbol of the dog shifts from being a mere symbol to a real dog, this transformation clearly illustrates how the Qur'ān, within the framework of Islamic

57 Mohamad Syukri Abdul Rahman et al., "The Seven Sleepers (Ashabul Kahf) in the Holy Bible and Qur'an: Lessons for Organic Youth Movements", 147-156.

58 al-Kahf, 18:10.

59 al-Kahf, 18:14-15.

60 al-Kahf, 18:120-126; Youakim Moubarac, *Le Culte Liturgique et Populaire des VII Dormants Martyrs d'Ephèse, Ahl-al-Kahf: Trait d'Union Orient-Occident entre l'Islam et la Chrétienté*, 13-57.

61 Syukri, "The Seven Sleepers (Ashabul Kahf) in the Holy Bible and Qur'an", 147-156; Griffith, "Christian Lore and the Arabic Qur'an", 109-137.

revelation, reinterprets such symbols and turns them into tangible phenomena in the realm of reality (e.g., the dog of the Companions of the Cave). This provides valuable insight into how such themes are handled in Islamic scripture.⁶²

In conclusion, the Qur'ān's account of the Seven Sleepers bears notable similarities to the versions found in Christian homilies, owing to the shared origin of revelation. However, these parallels do not justify an epigonal critique against the Qur'ān. This is because, while the Qur'ān shares certain elements with Christian sources, it also introduces original and previously unmentioned aspects, offering fresh perspectives. Furthermore, the Qur'ān reinterprets the narrative with its distinct style and rhetoric, restructuring it to convey a message fully aligned with Islamic teachings. In other words, while the narrative retains familiar elements for those acquainted with Christian traditions, it is carefully shaped to serve the overarching message of the Qur'ān.

6. Establishing the Originality of the Qur'ānic Version

In the Qur'ān, the details of the story of the Companions of the Cave (Ashāb al-Kahf) differ in some respects from early Christian sources. For instance, according to the Qur'ān the sleepers have been turned from side to side and this issue is absent in early Christian narratives. The idea of “turning or rotating the sleepers” is claimed to be influenced by ancient mythological and cultural images. These images include beliefs related to mythological figures from antiquity, such as Endymion, who was believed to have his hair and nails grow endlessly, during an extended sleep.⁶³ Similarly, the notion that the bodies of these figures were turned to prevent decay is another element found in such narratives. In ancient beliefs, the sight of these sleeping beings often invoked terror, as they were neither fully dead nor alive. These beings, who defied the view of death as a final, all-consuming end, posed a source of fear and anxiety, conflicting with the belief in the soul's departure to the heavens and the body's lifeless state.⁶⁴

A striking detail in the Qur'ān is the discussion among the youths about how long they had slept after awakening. This debate reappears in other verses and becomes a central theme as the Qur'ān reinterprets this parable. However, the extended post-awakening events and detailed descriptions of the youths' interactions with the changed world, prominent in Christian accounts, are almost entirely absent from the Qur'ānic narrative. The Qur'ān's retelling shifts the focus to the omnipotence of God and His infinite knowledge. The Qur'ānic account aligns with traditional views about how time holds a different significance in the eyes of God, as expressed in

62 Bernard Heller, “Éléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants”, 190-218; Michael Huber, *Die Wanderlegende von der Siebenschläfern*, 155-214.

63 For more information on Endymion, see John Lyly, *Endymion*, 10-11.

64 Christian S. Krokus, “The Darkness is Not Death: Toward A Christian-Muslim Comparative Theological Study of the Seven Sleepers of Ephesus”, 40-59.

biblical passages such as “A thousand years in your sight are like a day that has just gone by.”⁶⁵ Key elements of the Christian narrative, such as the difficulty of recognizing the transformed world after their long sleep, are absent in the Qur’ân. Similarly, the elaborate backstories and post-event narratives of the Christian sources are omitted in the Qur’ânic version.⁶⁶

In the Qur’ân’s narrative, there is a balance between the youths’ testimony of faith and God’s direct intervention in their lives. However, this balance is restructured, with the Qur’ân emphasizing divine intervention over individual testimonies of the youths. The Qur’ân portrays the youths as “signs” (ayat) of God’s greatness and power. While the Christian account presents the youths as witnesses to their own faith, the Qur’ân uses their entire story to demonstrate God’s omnipotence and control over events. Thus, the individual heroism and actions of the youths in the Christian narrative are transformed in the Qur’ân into a story that underscores God’s power and absolute dominion over humanity.

The reconstruction and reinterpretation of the story align with the Qur’ân’s overall message. The story of the youths in the cave is reshaped in the Qur’ân to reflect theological debates on resurrection, God’s omnipotence, and divine intervention in human history. In this context, the Christian parable serves merely as a theological framework, while the individual stories of the youths are relegated to the background. In the Qur’ân, the youths are reinterpreted as symbols of resurrection and God’s power, shifting away from the heroism emphasized in the Christian sources to a narrative that focuses on God’s absolute power and will.

Notably, the youths’ slumber and God’s protection of them are presented in the Qur’ân as direct interventions of God. This account highlights God’s power beyond time and space, emphasizing human limitations in knowledge and understanding. The confusion experienced by the youths in the Christian narrative upon awakening and confronting the transformed world becomes meaningless when contrasted with the Qur’ân’s depiction of God’s all-knowing and controlling presence.⁶⁷ The Qur’ân’s emphasis on the different meanings of time in God’s perspective reduces the importance of the debate over how long the youths slept. In the Qur’ân, this discussion becomes a testament to God’s infinite knowledge, shifting the focus away from the actions of the youths and onto God’s omnipotence.⁶⁸

In conclusion, the story of the Companions of the Cave in the Qur’ân is reworked from a different perspective than the Christian parable. In this version, individual heroics and detailed plotlines are de-emphasized, while God’s power and intervention in human affairs take center stage. The Qur’ân does not merely present the youths as witnesses to their faith but also as symbols of God’s power and the miracle of resurrection. Thus, the

65 Psalm 90:4.

66 Syukri, “The Seven Sleepers (Ashabul Kahf) in the Holy Bible and Qur’an”, 147-156.

67 Louis Massignon, *Les Sept Dormants d’Éphèse (ahl Al-Kahf) en Islam et en Chrétienté*, 5; Syukri, “The Seven Sleepers (Ashabul Kahf) in the Holy Bible and Qur’an”, 147-156.

68 Anna Tozzi di Marco, “The Mediterranean Cult of the Seven Sleepers: Counter-Narrative vs Official Representation in Islamic Devotion”, 169-190.

story is transformed from one of individual witness to a testimony of divine omnipotence and authority over humanity. The Qur'ānic version of the story has been restructured and uniquely interpreted. The gaps and misunderstandings present in the Christian narrative are also corrected. For example, while the Qur'ān includes the detail of the youths being turned from side to side during their sleep, this information is absent in early Christian sources. On the other hand, the elaborate scenes of the youths confronting the world after their awakening, which feature in Christian narratives, are absent in the Qur'ān. From this perspective, while there are some similarities between the Qur'ānic narrative and the Christian parable of the Seven Sleepers, the Qur'ān's narrative is shown to be original, containing details not found in Christian sources and correcting certain elements of these accounts. Therefore, the claims that the Qur'ān borrowed or plagiarized from Christian sources are unfounded.

Conclusion

This article has thoroughly examined the relationship between the Qur'ānic narrative of Ashāb al-Kahf and Christian sources, highlighting the theological, stylistic, and thematic differences between the two versions. It has been concluded that the Qur'ān presents an independent account of the Seven Sleepers' story and uses it to emphasize its own monotheistic doctrine. The claims of "copying" or "plagiarism" based on Christian sources are found to be baseless. The Qur'ān reinterprets the parable not merely as a historical retelling but as a vehicle to convey its core message of the oneness and sovereignty of God. Thus, the article underscores the theological differences and demonstrates that the Qur'ān reshapes this narrative in a unique and original way.

Our study has approached the Ashāb al-Kahf story not just from a historical perspective but within the central role of revelation in the Qur'ān's message. While many previous studies have focused on the Christian origins and parallels of the story, this research has emphasized how the story gains meaning in an Islamic context and emphasized which theological messages the Quran tries to convey. In this way, the story is not merely a historical narrative, but a tool Qur'ān uses to deliver its divine message. The handling of the story by the Qur'an demonstrates an effort to correct misunderstandings or flaws in the Christian version and to reshape the narrative by emphasizing the oneness of God.

In conclusion, the Ashāb al-Kahf story in the Qur'ān serves as more than a miracle narrative, different from Christianity; it is presented as a moral lesson, highlighting God's absolute sovereignty, the youths' struggle for faith, and divine assistance. Moreover, despite some perceived similarities to Christian sources, the Qur'ānic narration shapes into a monotheistic narrative, providing much deeper theological insights than Christian narrations. Ultimately, this study concludes that the Qur'ān did not borrow from Christian sources but instead presented an independent and original revelation. The Islamic interpretation of the Ashāb al-Kahf story is fundamentally different from Christian accounts.

Bibliography

- Aksoy, Gürdal. "Erken Hristiyanlığın Hagiografik Bir Kurgusu Olarak Yedi Uyurlar ya da Ashab ul-Kehf". 2021.
- Allgeier, Arthur. "Die älteste Gestalt der Siebenschläferparablee". In *Oriens Christianus (1901-1941): Essays on Eastern Christianity*, ed. Anton Baumstark, 33-87. NJ: Gorgias Press, 2010.
- Allgeier, Arthur. *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferparablee*. Berlin: Friedrich-Wilhelms-Universität, 1915.
- Andalusî, Abû al-Ḥayyân. *Baḥr al-Muḥîṭ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.
- Asqalânî, Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārî*. Cairo: Maktabat al-Salafiyya, 1970.
- Ateş, Ali Osman. "Ashâb-ı Kehf Kıssası'nın Düşündürdükleri". *Türk-İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus içinde*, 105-117. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Bellamy, James A. "Al-Raqîm or al-Ruqûd? A Note on Sûrah 18:9". *Journal of the American Oriental Society* 111:1 (1991): 115-17.
- Bozkurt, Nebi & Mustafa Sabri Küçükaşçı. "Mekke". *DİA*. 28: 555-563.
- Bukhârî, Muḥammad b. Ismâil. *al-Jâmi' al-Şaḥîḥ*, ed. Muḥammad Nizâr Tamîm and Haytham Nizâr Tamîm. Beirut: Dâr al-Arqâm b. Abî'l-Arqâm, 2001.
- Chasseur, Michelangelo. "Oriental Elements in Surat al-Kahf". *Annali di Scienze Religiose*, 1 (2008), 255-289.
- Di Marco, Anna Tozzi. "The Mediterranean Cult of the Seven Sleepers: Counter-Narrative vs Official Representation in Islamic Devotion". In *The Mediterranean Other - The Other Mediterranean*. 169-190. Brill: Schöningh, 2019.
- Di Marco, Anna Tozzi. "The Seven Sleepers Tradition (Ashab-ı Kehf) in Afşin, Tarsus and Lice". *Edeb Erkan*, 5 (2024): 55-66.
- Gördük, Yunus Emre. *Klasik İslami Kaynaklar Işığında Eshab-ı Kehf'in Yaşadığı Bölgenin Muhtemel Koordinatları*. Kahramanmaraş: Öncü Basımevi, 2013.
- Griffith, Sidney. "Christian Lore and the Arabic Qur'an: The Companions of the Cave in Surat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition". in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, 109-137. London: Routledge, 2008.
- Grysa, Bartłomiej. "The Parable of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab sources – a comparative study". *Orientalia Christiana Cracoviensia*, 2 (2010): 46-59.
- Grysa, Bartłomiej. "The Parable of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab Sources – A Comparative Study". *Orientalia Christiana Cracoviensia*, 2 (2010): 46-59.
- Hainthaler, Theresia. *Christliche Araber vor Dem Islam* (Eastern Christian Studies-7). Leuven: Peeters Publishers, 2007.
- Hauschild, Wolf-Dieter. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Berlin: Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- Haviyev, İsmail Muhtaroglu. "Nahçıvan'da Eshabü'l Kehf Abidesi ve Halk İnançları". *Bilim ve Kültür Dergisi* 6 (1997): 139-141.
- Heller, Bernard. "Éléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants". *Revue des Études Juives*, 190-218.
- Honigmann, Ernest. "Stephen of Ephesus and the Parable of the Seven Sleepers". 123-168. Vatican: Patristic Studies, 1953.
- Horst, Pieter W. van der. "Pious Long-Sleepers in Antiquity: Pagan, Jewish, and Christian". In *The Thirteenth International Orion Symposium: Tradition, Transmission, and Transformation: From Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, 14-15. Leiden: Brill, 2014.

- Huber, Michael. *Die Wanderparabel von der Siebenschläfern*. Leipzig: Harrassowitz, 1910.
- Ibn Abî Hâtîm, Muḥammad b. Idrîs. *Tafsîr Ibn Abî Hâtîm*. Riyadh: Maktabat Nizâr Muşţafâ, 1998.
- Ibn Ishâq, Muḥammad. *Kitâbu Siretu Ibn Ishâq*. Dâr al-Fîkr: Bairût, 1978.
- Ibn Qutayba, Abdullah b. Muslim. *Gharîb al-Qur'ân*. Cairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1978.
- Ibn 'Atîyya, al-Muḥarrar al-Wajîz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001.
- Kandler, Hermann. *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashâb al-Kahf) im Islam*. Bochum: Brockmeyer, 1994.
- Karacelil, Süleyman. "Ashab-ı Keff Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 203-233.
- Karaoğlan, Hamza. "Hristiyanlık'ta Yedi Uyurlar". *International Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8:58 (2022): 1696-1707.
- Klar, Marianna. "Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form-Critical Sûrat al-Kahf". In *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin*, 215-238. Leiden: Brill, 2017.
- Koch, John. *Die Siebenschläferparabel, Ihr Ursprung und Ihre Verbreitung*. Berlin: Unikum, 2012.
- Krokus, Christian S. "The Darkness is Not Death: Toward A Christian-Muslim Comparative Theological Study of the Seven Sleepers of Ephesus". *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 17:1 (2017): 40-59.
- Lyly, John. *Endymion*. Manchester: University Press, 1996.
- Massignon, Louis. "Les Sept Dormants d'Éphèse (ahl Al-Kahf) en Islam et en Chrétienté". In *Documentary and Iconographic Collection*. Paris: Revue des Études Islamiques, 1954-1963.
- Māwardî, Abû al-Ḥasan. *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001.
- Moubarac, Youakim. *Le Culte Liturgique et Populaire des VII Dormants Martyrs d'Éphèse, Ahl-al-Kahf: Trait d'Union Orient-Occident entre l'Islam et la Chrétienté*. Rome: Pontificio Universitatis Gregoriana, 1961.
- Mulyana, Angga. *Kisah-Kisah dalam Surah al-Kahf*. Republic of Indonesia: Penerbit Duta 2019.
- Muqâtil b. Sulaymân, *Tafsîr al-Muqâtil*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth, 2006.
- Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsîr of Sûrat al-Kahf: Structure and Semiotics". *Journal of Qur'anic Studies*, 2:1 (2000): 67-87.
- Nibley, Hugh. "Qumran and 'The Companions of the Cave'". *Revue de Qumrân* 5:2 (1965): 177-198.
- Pénicaud, Manoël. "Nouveaux Réveils Des Sept Dormants". *Revue Science et Video*, 4 (2013): 1-11.
- Pillinger, Renate. "Siebenschläfer". *Religion in Geschichte und Gegenwart Online*, 7:1 (2004): 1305-1309.
- Qurtubî, Abû 'Abdullâh. *al-Jâmi' li-Aḥkâm al-Qur'ân*. Cairo: Dâr al-Kutub al-Mişriyya, 1964.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Quran and Its Biblical Subtext*. London: Routledge, 2010.
- Roberts, Nancy N. "A Parable of Blessing: The Significance and Message of the Qur'anic Account Of 'The Companions of the Cave'". *The Muslim World*, 83:3-4 (1993): 295-317.
- Rozelet, Anne-Marie. *Louis Massignon et la symbolique "des Sept Dormants"*. Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, 1993.
- Samarqandî, Abû Lays. *Baḥr al-'Ulûm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993.
- Selçuk, Hikmet. "Ashâbu'l Keff". *Kur'ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1:5 (1998): 74-79.
- Şenesen, Refiye. "Pagandan Hristiyan ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Keff". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri içinde*, 1023-1040. Adana: Çukurova Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Şentürk, Mustafa. "Kur'ânda Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Keff". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2:3 (2013): 224-237.
- Sheikh, Faraz Masood. "Open-Mindedness and the Companions of the Cave: Qur'ân and the Temporal Elaboration of Muslim Subjectivity". *Islam and Christian-Muslim Relations*, 33:2 (2022): 167-190.

- Speyer, Wolfgang. *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Syukri, Mohamad Abdul Rahman et al. "The Seven Sleepers (Ashabul Kahf) in the Holy Bible and Qur'an: Lessons for Organic Youth Movements". *Peradaban Journal of Religion and Society*, 3:2 (2024): 147-156.
- Tabarī, Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*. Cairo: Dār Hajar, 2001.
- Tha'labī, Abū Ishāq. *al-Kashf wa al-Bayān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 2002.
- Toorawa, Shawkat M. "A Translation of Sūrat al-Kahf (Q. 18) 'The Cave'". *Journal of Qur'anic Studies*, 23:1 (2021): 109-127.
- Ullestad, Ove. *La légende des sept dormants les gens de la caverne*. Strasbourg: Université Marc Bloch, 1994.
- Voragine, Jacobus. *The Golden Parable*. transl. William Granger Ryan. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Zajjāj, Abū Ishāq. *Ma'ānī al-Qur'ān*. Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1988.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Emşile Şerhleri Örneğinde Sarf Kitaplarında Konu Sıralamasını Belirleyen Prensipler

Principles Determining the Sequence of Topics in Arabic Morphology/Sarf Literature -Kitāb al-Amthila's Commentaries as Examples-

Ali Benli

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rethoric
İstanbul/Türkiye

ali.benli@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3257-8969

Geliş Tarihi: 03.10.2024

Kabul Tarihi: 05.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 03.10.2024

Date of Acceptance: 05.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atf/Cite As: Benli, Ali. "Emşile Şerhleri Örneğinde Sarf Kitaplarında Konu Sıralamasını Belirleyen Prensipler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 79-101

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1560874



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Emşile Şerhleri Örneğinde Sarf Kitaplarında Konu Sıralamasını Belirleyen Prensipler

Principles Determining the Sequence of Topics in Arabic Morphology/Sarf Literature -Kitāb al-Amthila's Commentaries as Examples-

Öz: İslamî ilimlerin farklı sahalarında klasik dönemde telif edilen şerh ve haşiyelerin ele aldıkları konulardan biri de açıkladıkları eserlerin iç düzeni, yani konuların yazılış sıralamadır. Konuların takdim ve tehirine dair açıklamalar ve gerekçelendirmeler, özellikle ders kitabı olarak kullanılan kısa metinlerde konu sıralanışının gelişigüzel olmadığını ve birtakım prensipler çerçevesinde belirlendiğini göstermektedir. Bu makalede Osmanlı medreselerinde sarf ilmine başlangıç aşamasında okutulan *Emşile*'nin şerhlerinde eserin iç sıralaması hakkındaki yapılan açıklama ve gerekçelendirmeler incelenmiştir. Bunların büyük kısmı tikel konulara dair yorumlardır ve bunlarda konuların sıralanmasına dair genel kurallara dolaylı olarak temas edilmiştir. Bu makalede bahsi geçen açıklamalardan hareketle, klasik bir sarf metninin kompozisyonunda sıralamayı belirleyen genel prensipler ortaya konulmaya çalışılmış ve bu çerçevede aslında kelam-felsefe geleneğindeki tartışmalara dayandığı tespit edilen bu prensiplerin klasik dönem telif anlayışına yansımaları değerlendirilmiştir. Belirlenen genel prensiplerin bazıları *Emşile*'de verilen dil yapılarının anlamlarının varlık ve zaman gibi ontolojik gerçekliklerle ilişkisine dairdir. Ancak bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisi, etkilene bağlantısı, türeme alakası, yalın veya bileşik olma durumu, kullanım sıklığı, cümlede temel veya yardımcı öge olarak bulunma vb. mantık ve dil ile ilgili yorum ve açıklamalar görmek de mümkündür. Bunların yanında ilâhî emre uygunluk gibi dinî referanslar da sıralamayı belirleyen kurallar arasında sayılmıştır. Farklı şerh yazarlarının bir konunun öncelenmesi veya geriye alınması hakkında birbirinden ayrı gerekçeler öne sürdüklerine rastlanabilmektedir. Bu da aslında bu tür görüşlerin genelde zorunlu değil, yoruma dayalı öznel akıl yürütmeler olduğunu ve şarihlerin şerh ettikleri metni kompozisyonu yönünden de savunmaya çalıştıklarını göstermektedir. Yine de özellikle başlangıç seviyesinde okutulan bir sarf kitabında konu sıralamasına dair yapılan tartışmaları okumak ve bunların düşünsel arkaplanını görebilmek hem Arapça öğretiminde konu sıralaması ve ders planlaması hem de klasik kitapların yazımı ve iç düzeni hakkındaki bilgimize farklı boyutlar katabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arapça Öğretimi, Klasik Sarf Kitapları, Metin Kompozisyonu, Emşile.

Abstract: In the classical period of Islamic scholarship, one of the key issues addressed in the commentaries (*sharh*) and glosses (*hashiyah*) across various disciplines was the internal structure of the texts being explained, specifically the sequencing of topics. The explanations and justifications concerning the arrangement of topics, particularly in concise works (*mukhtasars*) used as textbooks, demonstrate that the order of subjects was not random, but rather determined according to specific principles. This paper investigates the explanations and justifications regarding the internal structure of *al-Amthila*, a foundational text taught at the introductory level of Arabic morphology (*sarf*) in Ottoman madrasas, as presented

in its commentaries. A significant portion of these discussions involves interpretations of particular issues, which indirectly touch upon general principles of topic arrangement. Based on these explanations, this paper identifies the overarching principles governing the composition of a classical *sarf* text and analyzes how these principles, which can be traced back to discussions in the *kalam* and philosophical traditions, are reflected in the classical approach to authorship and text organization.

In this context, it has been observed that the discussions on the *priority/subsequence* nature of existence, a topic explored in Islamic philosophy and theology, serve as a foundational reference for the commentators when establishing a theoretical framework for the concept of *taqdīm-taḥīr* (preference and postponement). These discussions draw upon five key elements: essence, causality, time, primacy, and order. Based on the commentaries that occasionally refer to these elements, the following principles regarding the internal ordering of topics within the text have been identified.

Fourteen core principles were identified in the *al-Amthila* commentaries. These principles address various linguistic and extra-linguistic factors, including existence versus non-existence, chronological order, derivational structures, the relationship between primary and secondary elements, the number of letters, semantic breadth, active versus passive structures, ease of articulation, cause-effect relationships, grammatical value, thematic scope, divine speech order, and script positioning. For example, structures indicating existence are presented before those indicating non-existence, while structures denoting earlier times are prioritized over those denoting later periods. Similarly, a root structure is discussed before the structures derived from it. These principles are crucial for language teaching and organizing textual content. The study also highlights the relationship between linguistic structures and external elements, with less complex structures (those with fewer letters) preceding more complex ones. Structures with narrower meanings are placed before those with broader meanings, and active structures (*āmil*) precede passive ones (*ma'mûl*). Such principles bridge the internal logic of linguistic rules with knowledge of the external world, facilitating a clearer understanding of the texts.

The study further provides examples of how different commentators apply and interpret these principles. In some cases, a single text is justified by multiple principles, demonstrating that commentators can develop distinct perspectives on the same text. Linguistic principles such as derivation, frequency of use, and ease of pronunciation offer significant insights for language teaching, while extra-linguistic factors like existence, time, and scope provide additional reasoning for topic sequencing and prioritization. It can be observed that different commentators often present distinct reasons for advancing or postponing a particular topic. This indicates that such views are generally subjective interpretations rather than obligatory conclusions and that commentators are also attempting to defend the composition of the text they are annotating.

In conclusion, this study explores the principles used in preparing language teaching materials by examining the *al-Amthilah* commentaries from the Ottoman period. These principles, drawn from the arrangement of linguistic topics and structures, offer valuable insights into the design of modern language teaching materials. By considering these principles during the content organization and prioritization process, language instruction can be enhanced, providing more effective and systematic teaching methods. Also reading the discussions on topic order, especially in an introductory *sarf* (morphology) book, and understanding the intellectual background behind them can provide us with new perspectives on both the sequencing of topics and lesson planning in Arabic teaching, as well as the writing and internal structure of classical works.

Keywords: The Arabic Language, Teaching Arabic, Classical Şarf Books, Text Composition, *al-Amthilah*

Giriş

Metin yazımında düşüncelerin, konuların ve bölümlerin sıralanışı; yazarın eser verdiği alanla ilgili tasavvurunu yansıtan, rastlantıya bırakılamayacak önemli bir konudur. Özellikle de öğretim aracı olarak kullanılan metinlerde yazar, okuyucuya aktarmaya çalıştığı bilgileri uyumlu, basitten karmaşığa doğru ilerleyen sistemli bir sırayla vermeye çalışmalıdır. Arapçada metin yazımı anlamında kullanılan *te'lif* kelimesinin kökü olan *ülfet* mastarının *uyum* anlamına gelmesi de bu çağrışımı yapar.¹ Bir anlamda metin yazmak yani *te'lif* etmek, sözcükleri, cümleleri ve konuları birbiriyle uyumlu halde bir araya getirmek ve uygun bir sıralamayla okuyucuya sunmaktır. Dolayısıyla bir metnin niteliğini belirleyen en önemli özelliklerden biri, yazarın dil ve üslubu yanında ele alınan konuların kompozisyonudur. Kâtib Çelebi'ye göre de kitap yazımının sebeplerinden biri, karmaşık haldeki malzemeyi düzenli ve sıralı hale getirmektir. Kitap telifinde gözetilmesi gereken düzen ve tertip sağlamlığı "hüsn-i nazm ve te'lif" olarak isimlendirilir.² İslamî ilimlerin klasik döneminde telif edilen kitaplarda konu tertibi meselesi yazarların zihnini meşgul etmiş, bir metinde konuların nasıl sıralanacağına dair bazı prensipler belirlenmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi özellikle giriş seviyesindeki öğrenciler için telif edilmiş muhtasar kitaplarda buna daha çok dikkat edilmiş; bu tür metinlerin kısa, tutarlı olmasına ve sağlam örgüyle yazılmasına gayret edilmiştir.³ Yazılı metinlerin konularının pratik amaçlarla farklı bir şekilde sıralanarak yeniden telif edilmesi anlamına gelen bir (*tertîb*) literatürünün de bulunması metin iç düzeninin onun yazarını aşip sonradan gelen yazarları da ilgilendiren bir konu olduğunu göstermektedir.⁴

Muhtasar kitaplar üzerine yazılan şerh ve haşiye türü eserlerde, kitabın yazıldığı ilim dalına dair problemler ele alındığı gibi, kitabın iç düzeni, konularının sıralanışı ve birbirleriyle ilişkileri gibi meselelere de temas edilmiştir. Bu tür açıklamalara fıkıh, hadis, sarf, nahiv, mantık vb. farklı ilim dallarına dair yazılmış şerhlerde rastlamak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar şerhlerde dağınık halde bulunan konu sıralamasına dair bu açıklamaların derlenmesi hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır.⁵ Ancak bu çalışmalar genelde söz konusu malzemenin çalışılan ilmin konularına göre toplanarak kısaca

1 Mütercim Âsım, *te'lif* kelimesinin karşılığını "ülfet ve imtizâc ettirmek" olarak verir. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhtât Tercümesi*, 4:3630. Şemseddin Sâmî ise kelimenin "uzlaştırma, barıştırma" anlamını verdikten sonra "cem, tertîb ve tedvîn etmek" şeklinde kazandığı anlamına temas eder. Ardından konumuz açısından dikkat çekici olan şu açıklamayı yapar: "Te'lif ile tahrîr arasında fark şudur ki: Te'lif karihadan yazılmayup cem ve telif ve tertîb olunan ve tahrîr ise karihadan yazılan kitâb hakkında müsta'meldir." Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, 374.

2 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 35.

3 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 35.

4 Bu tür eserlerin pek çok örneği bulunmaktadır. Mesela Ukberî (ö. 616/1219), İbnü's-Sikkî'tin (ö. 244/858) *İslâhu'l-mantık* adlı sözlüğünü alfabetik olarak yeniden tertip ederek *el-Meşûfu'l-mu'lem fi tertibi'l-İslâh 'ale'l-mu'cem* adlı bir eser yazmıştır; Mizzi (ö. 742/1341), Abdülganî el-Makdisî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl* isimli kitabını alfabetik olarak düzenleyerek *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl* adlı bir kitap kaleme almıştır. Bu konuda başka örnekler için bkz. Kemâl Arafât Nebhân, 'Abkariyyetu't-te'lifi'l-'Arabî, 244-251.

5 Bu çalışmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Said Nuri Akgündüz, *Fıkıh Kitaplarının Tertibi Hanefî Fıkıh Şerhlerinde Ana Başlıklar Arası Münasebet*; Abdülvehhâb İbrahim, *Tertibu'l-mevzû'âti'l-fıkhiyye ve munâsebâtuhu fi'l-mezâhibi'l-erba'a*.

değerlendirilmesinden ibarettir ve bunlarda metin yazımında konuların sıralamasını belirleyen genel prensipler üzerinde yeterince durulmamıştır.

Bu çalışmada Osmanlı medreselerinde sarf ilmine giriş kitabı olarak okutulan *Emşile*'nin şerhleri arasından seçilen beş eserdeki⁶ açıklamalardan hareketle konuların sıralanışını belirleyen genel prensiplere ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda incelenen literatürde şarihlerin takdim-tehir konusuna teorik bir zemin oluşturmak için referans verdikleri İslam felsefesi ve kelimeler geleneğinde tartışılan bir mesele olan, varlığın *öncelik/sonralık* niteliğine dair tartışmalara değinilecektir. Aslında *Emşile* şerhleri örneği üzerinden ulaşılan sonuçlar sadece dil ilimleri değil, İslamî ilimler sahasında klasik dönemde telif edilen tüm metinlerin iç kompozisyonları/konu sıralamaları hakkındaki algımıza katkı sağlama olanağına sahiptir. Şarihler tarafından şerh edilen metnin iç düzeni konusunda sunulan gerekçelerin mutlak olmadığı, değişiklik gösterebildiği unutulmamalıdır. Metin yazarlarının tercihlerini açıklama ve gerekçelendirme gayreti şarihlerin yazarın tercihlerini yapabilirlerse bir şekilde tevcih etmelerini öneren şerh yazım geleneğine dayanıyor olmalıdır.⁷

1.1. İslam Telif Geleneğinde Takdim-Tehir Meselesi

Şerh ve haşiyelerde metin yazımında konuların öne veya sonraya alınması incelenirken kelimeler ve felsefe kitaplarında geçen öncelenme (*tekaddüm*) konusuna atıf yapıldığı görülür. Bu konu kelimeler ve felsefe kitaplarında alemin hudûsu ve Allah Teâlâ'nın kıdem sıfatı bağlamında ele alınmıştır.⁸ İcî'nin (ö. 756/1355) nakline göre filozoflar beş tür öncelenme (*tekaddüm*) unsuru belirlemişlerdir:

- (i) İlliyyet: Başkasının varlığına neden olan ve var olmasında etkide bulunan şey ondan önce gelir. Işığın var olması için ışık verici bir kaynağın var olması veya yüzüğün hareketi için parmakların hareketinin şart olması böyledir. Buradaki öncelik zamanla ilgili değildir, aklî bir zorunluluktur.⁹
- (ii) Zât ve tabiat: Bir şeyin başka bir şeyi zât, hakikat, mahiyet ve tabiat itibarıyla öncelemesidir. Birin ikiden önce gelmesi böyledir.¹⁰ Gelenbevî, illiyet ile karışmaması için burada önce gelenin sonra gelende müessir olmaması şeklinde bir kayıt konulması gerektiğini ifade eder.¹¹

6 *Emşile*'nin ondan fazla farklı şerhi bulunmaktadır. Burada şerhler arasında en yaygın olarak kullanılan ve en geniş kapsama sahip olan Muslihüddin Surûri (ö. 969/1562), Leâlî (ö. 971/1563), Dâvûd el-Karsî (ö. 1169/1756), Muhammed b. Hacı Hamid el-Kefevî (ö. 1174/1760) ve Eskicizâde Ali Efendi'nin (ö. 1243/1828) şerhleri incelenmiştir.

7 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 37.

8 Gelenbevî bu konuda müstakil bir risale kaleme almıştır: İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Risâletü't-tekkaddüm*, 30a-30b.

9 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*, 180; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 6:280.

10 İcî, *el-Mevâkıf*, 180.

11 Gelenbevî, *Risâletü't-tekkaddüm*, 30a.

- (iii) Zaman: Bir şeyin diğerinden önceki bir zamanda gerçekleşmiş olmasıdır. Dünün bugünden önce olması böyledir. Bu tür öncelik ve sonralıkta iki unsurun aynı anda bulunması mümkün olmaz.¹² Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), bu konuda Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan önce gelmesini örnek verir. Buradaki öncelik, Hz. Musa'nın zâtî ve avârızî sebebiyle değil, sadece zamandan dolaydır. Aslında burada gerçekleşen öncelik sadece zamanın bir niteliğidir.¹³
- (iv) Üstünlük: Bir şeyin diğerine göre kemal ve fazilet sahibi olması sebebiyle önce gelmesidir. Aynı özelliklere sahip iki şeyden birinin diğerinden üstün olması mümkündür. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'e tekaddüm etmesi örneği böyledir.¹⁴ Gelenbevî, bu konuda öğretmenin öğrenciden önce gelmesini örnek verir.¹⁵ Bir şeyde diğerinde bulunmayan bir özellik bulunması sebebiyle üstün olması da mümkündür. Müminin kafire üstün olması böyledir.¹⁶ Tehânevî meclislerde bazı insanların öne alınmasının da bu sebebe bağlı olduğunu söyler.¹⁷
- (v) Rütbe: Bir şeyin diğerine göre belirli bir noktaya daha yakın olmasıdır. Sıralanma aklı veya vaz'î olabilir. Akli yani zorunlu olan (sıralanmada) unsurların yer değiştirmesi, sonra olanın öne alınması mümkün değildir. Vaz'î olanda ise yer değişimi mümkündür. Mescitte safların durumu böyledir. Rütbe açısından öncelik bir itibara göre belirlenir. Bu itibar değişince öndeki geride, gerideki önde kalabilir. Camideki saflar örneğinde ilk saf eğer mihrap başlangıç sayılırsa önde, kapı başlangıç sayılırsa sonda olur.¹⁸

Bütün tekaddüm türlerinin ortak bir özelliği vardır. Öne alınan şeyde, sonradan gelene göre fazla bir özellik bulunur. Bu özellik, zâtî öncelemede sonra gelenin önce gelene gereksinim duyması, zamana dayalı olanda üzerinden daha fazla zaman geçmesi, üstünlükte daha ileri seviyede bulunması, rütbede ise belirlenen başlangıç noktasından ona ulaşmanın daha kolay olmasıdır.¹⁹

Yukarıda kelimelerin bir meselesi olarak zikredilen önceleme kuralları temelde anlamla ilgilidir. Yemenî, belagat konularını ele alırken takdim-tehiri belirleyen prensipler olarak felsefe-kelam literatüründe verilen bilgileri zikreder ve bunların akli olduğuna vurgu yapar. Ona göre lafızda bunlara riayet edilmesi lafzın akla tâbi olması sebebiyledir.²⁰ Ancak lafızlar söz konusu olunca telaffuz yönünden öncelemelerin yapıldığı da vakidir. Mesela

12 İcî, *el-Mevâkıf*, 180.

13 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1:495.

14 İcî, *el-Mevâkıf*, 180.

15 Gelenbevî, *Risâletü't-tekaddüm*, 30a.

16 Filibeli Ahmed Fevzî, *Hâşiye-i cedîde*, 1:260.

17 Tehânevî, *Keşşâf*, 495.

18 Tehânevî, *Keşşâf*, 495; Filibeli Ahmed Fevzî, *Hâşiye-i cedîde*, 1:260-261.

19 İcî, *el-Mevâkıf*, 181.

20 Yemenî, *Mu'teraku'l-aqrân*, 2: 57-58.

Süheylî, Arapların kabileleri sayarken üstünlük bakımından daha geride olmasına rağmen Rabî'a'yı Mudar'dan önce söylediklerini kaydeder ve bunu sadece telaffuz kolaylığına bağlar.²¹

Müfessirler öncelemeye dair bu kuralları Kur'ân-ı Kerîm'deki sıralamaları açıklarken kullanmışlardır. Zerkeşi, Kur'ân-ı Kerîm'de lafızların öne alınmasıyla ilgili yirmi beş prensip belirlemiştir. Bunlar şöyle sıralanabilir: zaman, zat, illet/sebebiyet, rütbe, gaye, tazim, şeref, galebe ve kesret, önce zikredilenlerin bir lafzın önce söylenmesini gerektirmesi, iştikak, teşvik, sonradan söylenenin tahakkuku, muhatabın ilgisi, mutlak/mukayyet, sebebin sıralı olduğuna işaret edilmesi, yakından uzağa sıralama, terakkî, tekil yapının önce gelmesi, uyarma, tiksindirme, korkutma, taaccüp, kudrete işaret, sıra gerektiren bir emir olması, dile kolay gelmesi ve fası-laların gözetilmesi.²² Suyûtî yukarıda zikredilen türlerden sadece on tanesini verir.²³ Süheylî, *Netâicü'l-fikr* adlı kitabında bu konuyla ilgili olarak kelimeler kitaplarında verilen beş temel ilkeyi zikrettikten sonra bazı ayetlerdeki sıralamaları bunlara göre şöyle açıklar: “Âd ve Semûd'u... ﴿إِذَا وَتَمُودٌ﴾²⁴ ayetinde Âd kavminin Semûd kavminden önce zikredilmesi onlardan daha önce yaşamalarındandır.²⁵ “Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever ﴿يُحِبُّ﴾²⁶ ayetinde tövbe edenlerin, temizlenenlerden önce zikredilmesi, tövbenin temizlenmeye sebep olması dolayısıyladır. “Gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde sana gelirler... ﴿يَأْتُونَكَ رَجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾²⁷ ayetinde önce yayaların sonra binek kullananların zikredilmesi yürüyerek gelenlerin yakından, binek kullananların ise uzaktan gelmeleri sebebiyledir.²⁸ “Ey Meryem! Rabbine ibadet et. Secdeye kapan, huzurunda eğilenlerle birlikte sen de eğil. ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾²⁹ ayetinde secdenin rükudan önce zikredilmesi secdenin daha üstün olması sebebiyledir.³⁰

Fürû fıkıh kitaplarının şerh ve haşiyelerinde de konuların tertibi ve birbirleriyle ilişkileri (*vech-i münâsebet*) meselesine temas edildiği görülür.³¹ Meydânî'nin *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*'ının başındaki şu ifadeleri bunun güzel bir örneğidir:

İbadet konuları daha önemli olmasına binaen diğer konuların önüne alınmıştır. Çünkü cinler ve insanlar ibadet etmek için yaratılmışlardır. İbadetler arasında namaz konusu önce işlenmiştir. Çünkü namaz dinin direğidir. Taharet konusu namaz konusundan önce alınmıştır. Çünkü taharet namazın anahtarıdır. Abdest taharet babı içinde en başa alınmıştır. Çünkü en çok tekrar eden temizlik odur.³²

21 Süheylî, *Netâ'icü'l-fikr fi'n-nahv*, 209.

22 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3: 309-345.

23 Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1:174-180.

24 Ankebût 29/38

25 Süheylî, *Netâ'icü'l-fikr*, 209.

26 Bakara 2/222

27 Hac 22/27

28 Süheylî, *Netâ'icü'l-fikr*, 210-211.

29 Âl-i İmrân 3/43

30 Süheylî, *Netâ'icü'l-fikr*, 211-212.

31 Said Nuri Akgündüz, *Fıkıh Kitaplarının Tertibi*, 117.

32 Abdülganî el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb*, 2:8.

Fıkıh kitaplarında bu konuyla ilgili başka pek çok örnek bulmak mümkündür. *el-Lübâb*'da sadece taharet bahsinde şu örneklerle karşılaşılabılır: Meydânî, teyemmüm konusunun başında müellifin asıl tahareti yani suyla temizlenmeyi açıkladıktan sonra onun halefiyle konuyu devam ettirdiğini, halefin daima aslı takip ettiğini söylemiştir.³³ Mest üzerine mesh etme konusunun teyemmümden sonra gelmesini her iki uygulamada yıkama değil meshetme alakasının bulunmasına bağlamıştır.³⁴ Hayız konusunun abdestten sonra zikredilmesi daha az vuku bulması sebebiyledir.³⁵ Hükmî necasetle ilgili konuların hakiki necasetle ilgili konulardan önce zikredilmesi hükmî necasetin daha güçlü olması ve namaza mani olması sebebiyledir.³⁶ Bu ve benzeri açıklama ve gerekçelendirmeler ilk dönem eserlerinden başlamak üzere fıkıh şerhlerinde kendisine yer bulmuştur ve konuların tertibine gösterilen ilgi literatürde canlı kalmaya devam etmiştir.³⁷ Bu eserlerde konuların sıralanışı daha çok şart-meşrût, sebep-müsebbeb, müessir-eser, vesile-maksad, yaygın-nadir, zaman bakımından öncelik, cins-nevi, helal-haram, ehem-mühim, a'lâ-ednâ gibi prensipler çerçevesinde açıklanmıştır.³⁸ Abdülvehhâb İbrahim'e göre Hanefî fıkıh alimlerinin bu konuda buldukları gerekçeler bazen mantığa uygun bazen ise tekellüfe kaçan yorumlardır.³⁹

Nahiv alimleri ise hedefledikleri dile yaklaşım tarzları, hitap ettikleri okurların seviyeleri, eserlerinin kapsamı ve niteliği gibi nedenlerle eserlerindeki konu tertibinde farklı yöntemler takip etmişlerdir. Bazı yazarlar kelime çeşitlerini, bazıları âmil teorisini temel alarak eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin iç düzeni ve konu sıralaması, aşağıda bahsedeceğimiz genel prensiplere göre belirlenmiştir. Nahiv kitaplarının şerhlerinde bu prensiplere işaret eden bazı açıklamalar bulmak mümkündür. Klasik Arap sözlüklerinin yazarları da ellerindeki malzemeyi tertip ederken farklı yöntemler kullanmışlardır. Bu eserlerde, aranan kelimeye ulaşma kolaylığı temel hedefi oluşturmuştur. Sözcükler sözlüklerde konularına, kâplılarına, alfabetik sıraya veya ses çıkış sıralarına göre tasnif edilmiştir.⁴⁰

Kâtib Çelebi ilimlerin hangi sıralamayla öğretileceğini anlatırken benzer kavramları kullanır. Ona göre ilimler öncelik ve önem sırasına ve maksada ulaşmada aracı olmasına göre öğretilmelidir. Mesela lafızla ilgili bahisler mana ile ilgili bahislerden önce anlatılmalıdır. Çünkü lafızlar manaya vesiledirler. Bu sebeple dil ilimleri mantıktan önce öğretilmelidir. Bu ikisi fıkıh usulünden, fıkıh usulü de hilafiyat meselelerinden önce verilir. Kâtib Çelebi ilimlerin öğretiminin sıralanışı konusunda farz-ı aynın farz-ı kifayeye takdimi örneğindeki gibi önem sırası, nahiv ilminin mantık ilmüne takdimi gibi aracın amaca öncelenmesi, sarfın nahivden önce öğretilmesinde görüldüğü üzere bir ilminin konusunun diğerinin parçası

33 Meydânî, *el-Lübâb*, 1/60.

34 Meydânî, *el-Lübâb*, 1/73.

35 Meydânî, *el-Lübâb*, 1/84.

36 Meydânî, *el-Lübâb*, 1/99.

37 Akgündüz, *Fıkıh Kitaplarının Tertibi*, 117.

38 Akgündüz, *Fıkıh Kitaplarının Tertibi*, 119.

39 Abdülvehhâb İbrahim, *Tertibu'l-mevzû'âti'l-fıkhiyye*, 88-89.

40 İmil Yakûb, *el-Me'âcimu'l-lugaviyyetu'l-'Arabiyye bidâetuhâ ve tetâvuruuhâ*, 28-29.

olması şeklinde parça-bütün ilişkisi gibi prensipleri ön plana çıkarır. Bir ilmin akla dayalı bilimlerin anlaşılması için zihni alıştırıcı bir özelliği olması sebebiyle bu kasıtlar dışında da öne alınması mümkündür. Kudemâdan bazılarının önce matematik öğretmeleri bu sebeptir. Kolayın zora takdimi de başka bir sebeptir. Nahvi sarftan önce ele alanlar bu sebeple yapmışlardır. Belki de bunun sebebi nahve ihtiyacın daha fazla olmasıdır. Bölgenin ihtiyacına göre de bazı ilimlere öncelik verilebilir.⁴¹

2. Sarf Literatürünün Gelişimi ve Emsile

Sarf veya tasrif ilmi “İrâb ve binâ dışında kelime durumlarının kurallarını inceleyen ilim” şeklinde tanımlanır. Bu ilim kapsamında bir kökten türeyen fiiller ve isimler, bunların çekimleri, çekimler sırasında kelimenin harflerinde meydana gelen değişimler incelenir. Sarf ilmi, Arap dil ilimleri geleneğinin neşet ettiği dönemde nahiv ilmiyle birlikte ‘İlmü’l- ‘Arabîyye adıyla ele alınmış, daha sonra müstakil bir ilim haline gelmiştir. Günümüze ulaşan ilk müstakil sarf eseri olarak Ebû Osman el-Mâzîni’nin (ö. 249/863) *et-Taşrif* isimli kitabı sayılmaktadır. Ancak uzun süre sarf ve nahiv ilmini bir arada ele alan eserler yazılmaya devam etmiştir. Sibeveyh’in (ö. 180/796) *el-Kitâb*’ından başlayarak Müberred’in (ö. 286/900) *el-Muktedab*’ı, İbnü’s-Serrâc’ın (ö. 316/929) *el-Uşûl*’ü, Zemahşeri’nin (ö. 538/1144) *el-Mufaşşal*’ı, İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) *Elfiyye*’si gibi eserler nahiv konularının ardından sarf konularını inceleyen çalışmalarıdır. İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) “Nahiv ilmiyle ilgili kitapların hepsinin sonunda tasrif konusunu bulabilirsin” şeklindeki ifadesi de ilk dönemdeki kitapların daha çok her iki ilmi ihtiva ettiğini gösterir.⁴² Bu dönemdeki kitaplarda sarf ilminin içeriği büyük oranda değişmemiştir. Sadece konu tertibinde farklılıklar görülmüştür.

Ebû Osman el-Mâzîni’nin *Kitâbu’t-Taşrif*’inden sonra IV./X. yüzyıldan itibaren sarf ilmine dair müstakil birçok eser yazılmıştır. Bunlar arasında Ebû Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987) *et-Tekmile ‘ale’l-İzâh*’ı sayılabilir. İbn Cinnî’nin *et-Taşrifü’l-mülûki*’si, Abdülkahir el-Cür-cânî’nin (ö. 471/1078-9) *el-Miftâh fi’t-taşrif*’i, Ebu’l-Berekât el-Enbârî’nin (ö. 577/1181) *el-Vecîz fi ‘ilmi’t-taşrif*’i, İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) *eş-Şâfiye*’si, İbn Uşûr’un (ö. 699/1270) *el-Mumti*’i, İbn Hişâm’ın (ö. 761/1249) *Nüzhetü’t-ţarf*’ı bu ilme dair kitaplardandır.⁴³

Osmanlı medreselerinde sarf ilmi tedrisinde genelde sırasıyla *Emsile*, *Binâ ’u’l-ef’âl*, *Maşûd*, *İzzî*, *Merâhu’l-ervâh*, *eş-Şâfiye* ve bu kitapların şerhleri okutulmuştur.⁴⁴ Müellifi belli olmayan anonim bir ders kitabı olan *Emsile*, Osmanlı eğitim sisteminde Arapça öğrenmeye başlayan öğrencilerin gramerle ilgili okudukları ilk eserdir. Emsile-i muhtelif adı verilen yirmi dört kalıbın ve çekimlerinin *naşara* fiili örnek alınarak öğretildiği kitabın telif tarihi tam olarak belli değildir. Kitapta verilen Arapça kalıpların altlarında açıklamaları

41 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 23-24.

42 İbn Cinnî, *el-Munşif*, 1/4.

43 Sarf literatürünün gelişimi hakkında bkz. Musa Alak, “Sarf (Tasrif) İlmi”, 170-174.

44 Şükran Fazlıoğlu, “Kevâkib-i Seb’âya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belagati Öğretimi”, 161.

ve Türkçeye çevirileri yazılmıştır. İlk nüshaları IX/XV. yüzyılda görülmeye başlayan kitabın farklı sıyga sayılarına, Türkçe karşılıklara, fiil örneklerine sahip olan nüshaları bulunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla eser zaman içerisinde birtakım değişimler geçirmiş, muhtevasında ilaveler veya eksiltmeler yapılmış ve günümüzde bilinen son şeklini alması uzun bir süreçte gerçekleşmiştir.⁴⁵

İlk dönem gramer kitapları sarf konularının içeriği konusunda Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ına büyük oranda bağlı kalmıştır. Ancak zamanla konuların tertibinde farklılıklar görülmüştür. İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye*'sinde vezinlerin sıralanışında mâzî, muzârî, sıfat-ı müşebbehe, masdar, masdar-ı mîmî, masdar-ı binâ-i merra, ism-i zamân ve ism-i mekân, ism-i âlet, ism-i tasgîr, ism-i mensûb şeklinde bir düzen takip eder.⁴⁶ Ahmed b. Mes'ûd *Merâhu'l-Ervâh*'ta mastardan türeyen dokuz kelimeyi yani mâzî, müstakbel, emir, nehiy, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i mekân, ism-i zamân, ism-i âleti sıralar ve kitabındaki konuları bu şekilde tertip eder. Onun burada masdar-ı binâ-i merra ve masdar-ı binâ-i nev'i zikretmemesi onları master kapsamında değerlendirmesine, nefy, cahd-ı mutlak ve cahd-i müstağrağa temas etmemesi ise onların nehye benzemesine bağlanmıştır.⁴⁷

Emsile'nin girişinde emsile-i muhtelif sıygaları şu şekilde sıralanmıştır:⁴⁸

Sıyga İsmi	Misal
Fi'l-i mâzî	نَصَرَ
Fi'l-i muzârî	يُنْضِرُ
Maşdar-ı gayr-i mîmî	نَصْرًا
İsm-i fâ'il	فَهُوَ نَاصِرٌ
İsm-i mef'ûl	وَذَلِكَ مَنْصُورٌ
Caħd-i mutlak	لَمْ يَنْضِرْ
Caħd-i müstağrağ	لَمَّا يَنْضِرْ
Nefy-i hâl	مَا يَنْضِرُ
Nefy-i istikbâl	لَا يَنْضِرُ
Te'kid-i nefy-i istikbâl	لَنْ يَنْضِرَ
Emr-i gâ'ib	لِيَنْضِرْ

45 Ali Benli, "Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimine Başlangıç Kitabı Emsile'nin Serüveni", 141; Hüseyin Arslan, Ali Tülü, Ahmet Meydan, *Emsile Şerhi*, 13.

46 İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi't-tasrif*, 23-43.

47 Kemalpaşazade, *el-Felâh fi Şerhi'l-Merâh*, 8.

48 *Emsile*, 54-55.

Nehy-i gâ'ib	لَا يَنْصُرُ
Emr-i hâzır	أَنْصُرُ
Nehy-i hâzır	لَا تَنْصُرُ
İsm-i zamân İsm-i mekân Masdar-ı mîmî	مَنْصُرٌ
İsm-i âlet	مِنْصُرٌ
Maşdar-ı binâ-i merra	نَصْرَةٌ
Maşdar-ı binâ-i nev'	نِصْرَةٌ
İsm-i taşğır	نُصَيْرٌ
İsm-i mensüb	نَصْرِيٌّ
Mübâlağa ile ism-i fâ'il	نَصَارٌ
İsm-i tafđil	أَنْصُرُ
Fi'l-i te'accüb-i evvel	مَا أَنْصَرُهُ
Fi'l-i te'accüb-i şânî	أَنْصُرُ بِهِ

Bu sıralamanın kaynağı hakkında net bir bilgi yoktur. Ancak Zencânî (ö. 660/1262), *el-İzzî'de naşara* fiili ile verdiği sülâsî mücerred sâlim fiilin emsile-i muhtelifesini mâzî-muzârî-nefy-i hâl, nefy-i istikbal, cahd-i mutlak, te'kid-i nefy-i istikbâl, emr-i gâib, nehy-i gâib, nehy-i hâzır, emr-i hâzır şeklinde vermiştir.⁴⁹ Bu eserde fiil çekimleriyle ilgili olarak emr-i hâzırın nûn-i te'kid ile çekimi de yer almaktadır.⁵⁰ Fiil çekimleri tamamlandıktan sonra ism-i fâil, ism-i mef'ûl kalıpları verilmiş ardından muzâ'af fiile ve diğer fiil çeşitlerine geçiş yapılmıştır.⁵¹ Fiil çeşitlerinin bu şekildeki çekimleri verildikten sonra sırasıyla ism-i zamân ve ism-i mekân, ism-i âlet, masdar-ı binâ-i merra, masdar-ı binâ-i heyet kalıpları sıralanmıştır. Sâlim fiilin çekimi için *naşara* fiilinin kullanıldığı muhtasar sarf kitaplarından bir diğeri Necmeddin el-Herevî'nin (ö. ?/?) *el-Hârûniyye fi't-tasrîf* adlı kitabıdır. Eserin 784/1382-1383 yılında istinsah edilmiş bir nüshasında "Faşlu'l-Emşile" başlıklı kısımda *naşara* fiilinin malum ve meçhul mâzisi, muzârîsi, cahd-i mutlakı çekilmiştir.⁵²

49 Teftâzânî, *Şerhu'l-İzzî*, 90-110.

50 Teftâzânî, *Şerhu'l-İzzî*, 133.

51 Teftâzânî, *Şerhu'l-İzzî*, 133.

52 Necmeddin el-Herevî, *el-Hârûniyye fi't-tasrîf*, vr. 15a-15b.

3. Emşile’de Konuların Sıralanışını Belirleyen Temel Prensipler

Yaygın olarak okutulan bir ders kitabı olması sebebiyle *Emşile* üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmıştır.⁵³ Bu şerhlerde çekimler ve kelime içerisindeki değişimlerle ilgili illetler, terimlerin anlamlarına ve tanımlarına dair tartışmalar, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki farklı görüşler ve sıygaların sıralanış sebepleri hakkındaki açıklamalar temel konuları oluşturmaktadır. Genellikle şarihler, şerh ettikleri metindeki sıralamaya itirazda bulunmamakta, bu sıralamayı gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar. Bu gerekçelendirmeler çoğunlukla birbiriyle uyumlu olsa da bazen farklılaşabilmektedir.

Biz burada sıygaların buldukları yere dair belirlediğimiz şerhlerde verilen gerekçeleri sıraya göre vermeyecek, bu gerekçeleri temellendirilmesi için kullanılan ana prensipleri belirlemeye çalışacağız:

3.1. Varlık

Anlamların bir dizi içerisinde sıralanışını belirleyen en önemli prensiplerden biri onların varlıkla olan ilişkileridir. Bir şeyin veya eylemin var olduğunu gösteren *vücûdî mânâ*lar, var olmadığını veya gerçekleşmediğini gösteren *‘ademî mânâ*lardan önce gelmelidir. Surûrî’ye göre bunun nedeni vücûdî mânâların *tasavvur*da daha önce var olmaları ve bu sebeple ‘ademî mânâ’lardan üstün olmalarıdır.⁵⁴ Eskicizâde bu noktada *tasavvur* yerine *ta ‘akkul* kelimesini kullanır.⁵⁵ Karsî bu bağlamda vücûdu hayata, ademi ise ölüme benzetir.⁵⁶ Suyûtî, îcâb (olumlu) kullanımın asıl; nefy, nehiy ve istifham gibi kullanımların ise fer‘ olduğu görüşündedir. Çünkü olumlu kullanımda sadece müsned ile müsnedün ileyh var iken, diğerlerinde bunların dışında ilave bir öğeye ihtiyaç duyulur. “El-” eki ile yapılan marifenin, nekrenin fer‘i olması da buna benzemektedir.⁵⁷ İsm-i fâilin ism-i mef‘ûlden önce gelmesi de varlık açısından açıklanmaya çalışılmıştır. Surûrî’ye göre her fiilin fâili olması gerekirken her fiilin mef‘ûlü olması gerekmez. Çünkü fâil fiili var edendir, mef‘ûl ise fiilin üzerinde vaki olduğu şeydir. Var etme (*icâd*), vaki olmadan (*vukû*) varlık bakımından öncedir.⁵⁸

Emşile’de ism-i fâil ve ism-i mef‘ûlün olumsuz bir fiil olan “yokluk” anlamını içeren cahd-i mutlaktan önce gelmeleri varlığı gösteren anlamlara sahip olmaları sebebin bağlanmıştır.⁵⁹

Te’kîd-i nefy-i istikbâl ihbârî, emr-i gâib ise inşâî bir ifadedir. Bu sebeple ondan önce gelmiştir. İhbârî ifadelerin gerçekleşmesi yani varlık düzeyine çıkması malum iken inşâilerde

53 *Emşile* şerhleri ile ilgili olarak bkz. Benli, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimine Başlangıç Kitabı”, 136-137.

54 Surûrî, *Şerhu’l-Emşile*, 4b.

55 Hatice Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi’nin Şerhu’l-Emsile Adlı Eseri*, 117.

56 Karsî, *Şerhu’l-Emşile*, 16-17.

57 Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv*, 1:211.

58 Surûrî, *Şerhu’l-Emşile*, 3b; Bahattin Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le’âlî ve Şerhu’l-Emsile Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*, 50.

59 Surûrî, *Şerhu’l-Emşile*, 4b.

durum böyle değildir. Yani ihbârî ifadeler vücûdî iken inşâî ifadeler ademîdir.⁶⁰ Leâli de benzer şekilde *mâ enşarahû* kalıbının *ve enşır bihden* önce gelişini birincisinin ihbârî olmasına bağlamaktadır. Ona göre fiillerde ihbâr asıldır.⁶¹

Surûrî göre emr-i gâibin nehy-i gâibden önce gelmesi emirde vücûd, nehyde adem manası olması sebebiyledir.⁶² Karsî'ye göre emr-i gâib rütbe ve şerefte nehy-i gâibden önce gelir. Çünkü yukarıda da söylediğimiz gibi ona göre varlık hayat, adem ise ölüm gibidir.⁶³

Bu noktada Leâli emsile-i muhtelif sıralamasında şöyle bir soru sorulabileceğine temas eder: “*Emsile*'de nehy-i gâib emr-i hâzırdan önce gelmektedir. Halbuki nehy-i gâib ademî, emr-i hâzır ise vücûdî bir anlam taşır. Bu durumda neyh-i gâibin emr-i hâzırdan sonra getirilmesi münasip olmaz mıydı?” Böyle bir soruya Leâli yine varlık prensibinden hareketle şöyle cevap verir: “Evet, nehy-i gâib ademî, emr-i hâzır ise vücûdî mana taşır. Ancak gâib adem boşluğunda bulunur. Adem boşluğunda olan ise mâdûm hükmündedir. Hâzır (muhatap) ise huzurda (yani karşıda) bulunur. Huzurda bulunan ise mevcuddur. Mâdûm bir üstünlüğe sahip olmasa da hâzır olandan tabiati itibariyle varlıkta öne alınmalıdır.”⁶⁴

3.2. Zaman

Emsile'de fiil örneklerinin sıralanışındaki temel kriterlerden biri *zaman* kavramıdır. Klasik gramer kitaplarında geçmiş zaman (*mâzî*), şimdiki zaman (*hâl*) ve gelecek zaman (*istikbâl*) olarak belirlenen üç zamandan daha öncekine delalet eden fiil sıralamada önce gelmelidir. *Emsile* şarihleri tarafından bu eserde mâzî fiilin muzârîden önce gelmesi bu nedene dayandırılır.⁶⁵ Eskicizâde, geçmişin şimdiki zamana önceliğinin zâtî olduğunu, dolayısıyla tabiatı itibariyle mâzî fiilin muzârî fiilden önce gelmesi gerektiğini söyler.⁶⁶ Geçmiş zaman anlamı taşıyan cahd-i mustağrak sıygasının (*lemmâ yenşur*), şimdiki zaman anlamı taşıyan nefy-i hâl sıygasından (*mâ yenşuru*)⁶⁷ ve nefy-i hâl sıygasının nefy-i istikbâl (*lâ yenşuru*) sıygasından⁶⁸ önce gelmesi aynı nedenledir.

3.3. İştikâk

Aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi şeklinde tanımlanabilecek istikak, nahiv ekolleri arasında tartışmalı meselelerden

60 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 5a.

61 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 84.

62 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 5b.

63 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 16-17.

64 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 64.

65 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 2b-3a; Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 44; Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 5; Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 59.

66 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 57.

67 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 69; Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 15.

68 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 5a; Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 15; Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 69.

birdir. Basralı dil alimleri türeyen bütün kelimelerin aslının mastar, Kûfeliler ise mâzî fiilin üçüncü tekil şahıs kipi olduğu görüşüne sahiptirler.⁶⁹ *Emşile* şarihleri Basralıların nahve hâkim olan görüşünü kabul etmiş ve buna göre *Emşile*'de mastarın kendisinden türeyen mâzî ve muzârî fiillerin neden ondan önce zikredildiğini tartışmışlardır. Surûrî, bunu fiilin mastarda amel edebilmesiyle açıklamıştır. Sarf ilminde iştikak konusu amel konusundan öncelikli olmasına rağmen, fiillerin mastardan önce söylenmesinde amelin öncelenmesi iki nedene dayanır: Öncelikle kelimeler arasındaki anlam ilişkisi amele bağlı olarak kurulabilir, ikinci olarak da fiillerin amel konusunda asıl oldukları hakkında Kûfeliler ile Basralılar ittifak ettikleri halde, mastarın iştikakta asıl olup olmadığı konusunda görüş ayrılıkları vardır. Ayrıca ancak fiil öne alındığında *Emşile*'deki ifade anlamsal bir bütünlük kazanmaktadır.⁷⁰ Kefevî'ye göre de âmilin mamûlden önce gelmesi tabii bir olgudur, vaz'ın tabii olana uyması için burada da önce fiil getirilmiştir.⁷¹ Karsî ise fiilin mastara sadece rütbe bakımından öncelikli olduğunu söyler.⁷²

İsm-i mensûbun ism-i tafdülden önce söylenmesi, ism-i tafdülin aksine müştak olmamasından kaynaklanır. Müştak olmayan kelime asaleti sebebiyle önce gelmelidir. Ayrıca bazı durumlarda ism-i tafdülin kullanılması için ilave bir kelimeye ihtiyaç vardır. İsm-i mensûbda ise böyle bir gereksinim bulunmaz.⁷³

3.4. Asalet

Asalet, sarf ilminde çeşitli olguları açıklamada başvurulan temel ilkelerden biridir. Ukberî'ye (ö. 616/1219) göre asıl ile kastedilen, bir mana üzerine ilk olarak vaz edilen harflerdir. Fer' ise bu harflerde birtakım değişimlerle fazla manaların meydana gelmesiyle ortaya çıkan yeni lafızlardır.⁷⁴ Nahiv ilminde asıl ile küllî kaideler, kıyasın dayandığı rükün, yaygın kullanım, vakiada karşılığı olmadığı halde teorik olarak tasavvur edilen genel kural, dil kurallarının üzerine kurulduğu temel kastedilmektedir.⁷⁵

Genel bir prensip olarak asıl, sıralamada fer'den önce gelmelidir. Bu prensip dil kitaplarında "Aslın takdimi de asıldır" şeklinde dile getirilmiştir.⁷⁶ Mâzî fiil çekiminin üçüncü şahıs ile başlaması diğer örneklerin temeli olması nedeniyledir.⁷⁷ Dil alimleri kural koydukları konularla ilgili bir kelime veya yapıyı konunun temeli olarak belirlemişler ve buna *aslu'l-bâb* veya *ümmü'l-bâb* adını vererek konuyla ilgili diğer unsurları ondan sonra bina etmişlerdir.

69 Hulusi Kılıç, "İştikak", *DİA*, 23:439.

70 Surûrî, *Şerhu'l-Emşile*, 3a.

71 Kefevî, *Şerhu'l-Emşile*, 63.

72 Karsî, *Şerhu'l-Emşile*, 8.

73 Kefevî, *Şerhu'l-Emşile*, 79.

74 Hasan Hamis el-Melh, *Nazariyyetu'l-asl ve'l-fer' fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 20.

75 Melh, *Nazariyyetu'l-asl*, 25-26.

76 Hıdır el-Yezdi, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 1:130.

77 Kefevî, *Şerhu'l-Emşile*, 80.

Mesela nevâsîh konusunda *kâne* fiili, nida edatları arasında *yâ* edatı, muzârî fiilin nasbı konusunda *en* edatı, istifham edatları arasında hemze asıl sayılmıştır.⁷⁸ Bu konuları ele aldıkları bahislerde daima aslu'l-bâb olan olguyu önce anlatmışlardır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye göre sarf kitaplarında sülâsî fiillerin rubâîlerden, mücerred fiillerin mezîd fiillerden önce anlatılması asıl olmaları sebebiyledir.⁷⁹

Fiil çekimlerinde müzekkerin müennesten önce gelmesi de dilde müzekkerin asıl olmasına bağlanır.⁸⁰ Tekil de sayı bakımından ikil ve çoğulun aslıdır. Çünkü müfred fiilin medlülüdür. İkil ve çoğul ise birden fazladır. Sayı bakımından az olan, çok olandan önce gelmelidir.⁸¹ Suyûtî, müzekkerin asıl müennesin fer'; müfredin asıl, cemi ve tesniyenin fer' olmasını, müzekker ve müfredin anlamına delalet etmek için herhangi bir ek almaya gereksinim duymamasına bağlar. Müennes veya tesniye ve cemi kelimeler ise bu anlamları kazanmak için ek almalıdırlar.⁸²

Emsile şarihleri bazen asalet konusunu iştikak konusuyla ilişkilendirirler. Onlar mastarın ism-i fâilden önce gelmesini, ism-i fâilin mâzî ve muzârî fiil vasıtasıyla mastardan türemiş olmasına bağlamışlardır. İsm-i fâilde, fiilde bulunan asaleten amel etme özelliği gibi ilave bir özellik de bulunmadığından kendisinden türediği mastardan sonra gelmesi gerekmiştir.⁸³ Karsî'ye göre mastar, iştikakta asıl olması sebebiyle rütbe bakımından ve anlamca ism-i fâilin bir parçası olarak tabiatı bakımından ism-i fâilden önce gelmelidir. Şeref, zat ve zaman bakımından ise herhangi bir önceliği bulunmaz. Mastar, ism-i fâil gibi kelimeler vaz olarak değil akıl ve kullanıma dayanılarak zamana delalet eder.⁸⁴

Karsî ise ism-i mef'ûlün cahd-ı mutlaka göre asıl olmasından dolayı ondan önce geldiğini, rütbe bakımından önde olduğunu dile getirir.⁸⁵ Leâlî'ye göre bu durum, ismin ifade ve iştikakta fiile asıl olmasına bağlıdır.⁸⁶ Karsî'ye göre ise nefy-i istikbâl, emr-i gâibe göre asıldır ve rütbe bakımından ondan önce gelir.⁸⁷ Leâlî ism-i tasğîrin, isimlikte asıl olduğu için ism-i mensûbun önüne geçtiğini ve ism-i mensûbun ise fiile benzeyen isimlerden olduğunu söyler.⁸⁸

Muslihiddin Surûrî'ye göre ism-i fâil malum (etken) çatıdan ism-i mef'ûl ise meçhul (edilgen) çatıdan türer. Malum asıl, meçhul ise fer'dir. Buna uygun olarak *Emsile*'de ism-i

78 Melh, *Nazariyyetu'l-asl*, 98-99.

79 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-İzzî*, 9.

80 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 81.

81 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 81.

82 Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-naḥv*, 2/282.

83 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 50; Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 3a-3b; Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 64.

84 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 9.

85 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 13.

86 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 54.

87 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 16.

88 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 79.

fâil, ism-i mef'ûlden önce gelmiştir.⁸⁹ Le'âlî de aynı şeyi söyleyip bu durumun malumun asaletinden kaynaklandığını öne sürmüştür.⁹⁰

Halîl b. Ahmed'in görüşüne göre *len* aslında *lâ* ve *en*'in birleşiminden oluşur. *Lâ* basit iken *len* mürekkeptir. Basit olan yapı mürekkepten önce kullanılır.⁹¹ Benzer bir açıklama ism-i mef'ûlün basit bir ifade iken cahd-ı mutlakın mürekkep olması sebebiyle ondan önce gelmesine dairdir.⁹²

Teftâzânî, zaman-asalet ve iştikak prensipleri arasında ilişki kurmuştur. Ona göre mâzî, muzârînin işaret ettiği şimdiki zamandan ve gelecek zamandan önceki bir zamanı gösterir. Çünkü muzârîye göre asıldır. Bunun sebebi mâzîye harf eklenerek yapılmasıdır. Zâid olan fer' olur, kendisine ilave yapılan ve kendisinden türetilen yapı ise asıldır.⁹³

3.5. Kelimedeki Eklerin Sayısı ve Yeri

Kalıpların sıralanışında gözetilen başka bir prensip onların sahip oldukları harflerin sayısı ve yeri ile alakalıdır. Eğer bir yapı başka bir yapıya ekler ilave edilerek türemişse veya ondan daha fazla eke sahipse ondan sonra gelmelidir. Mesela muzârî fiil, mâzî fiilin başına *e-t-y-n* harflerinden biri ilave edilerek türetilir. Dolayısıyla ondan sonra gelmelidir.⁹⁴

Surûrî'ye göre emr-i gâibin emr-i hâzırdan önce gelmesi bunların aslı olan mâzî fiille ilgilidir. Bilindiği üzere mâzî fiilin gâib sıygasında herhangi bir ek bulunmadığı halde, muhatap sıygasında *-t* eki bulunur. Muzârî çekimindeki sıralama da mâzîye hamledilmiştir. Zâid olan kullanımlar olmayanlardan sonra gelir.⁹⁵ Ayrıca emr-i hâzırda muzârî sıygası değiştiren emr-i gâibde muzârî sıygası muhafaza edilmektedir ve emr-i gâib ittifakla mu'rebdir.⁹⁶

Kelimedeki eklerin yeri ile ilgili şöyle bir açıklama yapılmıştır: İsm-i mensûbdaki ziyadenin kelimenin son harfinden sonra, ism-i tasgîrde ise son harften önce olması sebebiyle ism-i mensûb sonraya alınmıştır.⁹⁷

3.6. Anlam

Emşile şarihlerine göre sıygaların sahip oldukları anlam boyutu sıralanışlarını etkileyen faktörler arasındadır. Anlam kesinliği sıralamayı belirleyen unsurlardandır. Kesinlik ifade eden bir fiil kesinlik ifade etmeyenden önce zikredilmelidir. Kefevî, mâzî fiilde bir eylemin

89 Surûrî, *Şerhu'l-Emşile*, 3b.

90 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 50.

91 Surûrî, *Şerhu'l-Emşile*, 5a-5b.

92 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 117.

93 Teftâzânî, *Şerhu'l-İzzi*, 92.

94 Kefevî, *Şerhu'l-Emşile*, 59.

95 Surûrî, *Şerhu'l-Emşile*, 6a.

96 Surûrî, *Şerhu'l-Emşile*, 6a.

97 Kefevî, *Şerhu'l-Emşile*, 79.

gerçekleştiğine dair (*sübut*) anlamı bulunurken, gelecek zamana delalet eden muzârîde böyle bir anlamın bulunmadığını söyleyerek mâzinin muzârîden önce getirilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁹⁸

Anlamın sıraya etkisini belirleyen bir diğer unsur anlam genişliğidir. Surûrî'ye göre cahd-ı mutlak olan *lem yenşur* ifadesinin cahd-ı müstağrak olan *lemmâ yenşur*'dan önce gelmesi *lem* edatında daha az harf bulunması ve dolayısıyla daha az anlam yüküne sahip olması sebebiyledir. Bir sayısının iki sayısından önce gelmesi gibi az olan şey çok olan şeyden önce gelmelidir.⁹⁹ Kefevî, *lemmâ*'da daha fazla anlam katmanı bulunmasını istiğrâk (süreklilik) ve tevakku (beklenti) anlamı olarak açıklar.¹⁰⁰ "Lafızdaki ziyadenin mananın da genişlemesine yol açacağı" nahiv alimleri tarafından dile getirilen genel kurallardandır.¹⁰¹ Leâli'ye göre masdar-ı binâ-i merrâ'nın masdar-ı binâ-i nev'den önce gelmesi de bu sebebe bağlıdır. Masdar-ı binâ-i merrâda yani "bir kere yardım etmek" ifadesinde tek bir anlam varken "bir çeşit yardım etmek" manasındaki masdar-ı binâ-i nev'de ise zaten sayı manasını içinde barındırması sebebiyle daha fazla anlam vardır. Vahdet kesretten önce gelir.¹⁰² Surûrî'ye göre nefy-i istikbâl yani *lâ yenşuru* (yardım etmeyecek) sıygası sadece gelecek zamanı olumsuzlandığını bildirirken, te'kid-i nefy-i istikbâlde yani *len yenşura* (elbette yardım etmeyecek) sıygasında bunun yanında bir de vurgu anlamı vardır. Yani te'kid-i nefy-i istikbâl sıygası birden fazla anlama sahiptir. Bir tane olan anlam, birden fazla olandan önce gelir.¹⁰³

Emsile şarihlerinin anlama ilgili ortaya koydukları bir diğer prensip *mutlak* (*kayıtlanmamış*) *manaların mukayyed* (*kayıtlanmış*) *olanlardan önce getirilmesidir*. Karsî cahd-ı mutlak yani *lem yenşur* (*yardım etmedi*) ifadesinin mutlak, cahd-i müstağrak yani *lemmâ yenşur* (*henüz yardım etmedi*) ifadesinin ise mukayyed olduğunu ve mutlakın mukayyedden rütbe bakımından önde olduğunu söyler.¹⁰⁴ Ayrıca nefy-i istikbâlin mutlak, te'kid-i nefy-i istikbâlin ise mukayyed olduğunu söyleyerek mutlakın rütbe ve tabiat bakımından mukayyedden önce gelmesi gerektiğine işaret eder.¹⁰⁵ Leâli de "mutlak mukayyede takdim olunur" demektedir.¹⁰⁶

Anlam bakımından benzer yapılar sıralamada birbirini takip etmelidirler. Mesela fâil fiilin ayrılmaz bir parçası gibidir ve onu takip etmelidir. Mef'ûl de ona uyar. Ayrıca ism-i fâil, cümlede gerçekten fâil konumunda bulunur. İsm-i zamân, ism-i mekân, ism-i âlet ise böyle olmadıkları için *Emsile*'deki sıralamada ism-i mef'ûlden hemen sonra gelmemişlerdir.¹⁰⁷

98 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 59.

99 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 4b.

100 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 68.

101 İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyin vücûh şevâzî'l-kirâât*, 2:210; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil*, 1:26.

102 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile*, 77.

103 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 5a-5b.

104 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 14.

105 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 15.

106 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile*, 58.

107 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 4b. Leâli, *Şerhu'l-Emsile*, 51.

İsm-i mef'ûlün cahd-i mutlakdan önce gelmesi olumlu olması ve bu açıdan ism-i fâile uygun düşmesi sebebiyledir.¹⁰⁸ Nehy-i gâibin emr-i hâzırden önce gelmesi emr-i gâible aralarında bir anlam münasebeti bulunmasındandır.¹⁰⁹

3.7. Amel

Konuların sıralanışıyla ilgili prensiplerden bir diğeri amel/i'râb ile ilgilidir. Cümle içerisinde olduğu gibi konu sıralanışında da âmil, mamûlden önce gelmelidir. Bu kabul, etki sahibi olan bir yapının etkilenenden önce gelmesi anlayışına dayanır. Yukarıda işaret edildiği üzere mastarın iştikakta asıl olmasına rağmen mâzî ve muzârî fiillerden sonra getirilmesi, fiillerin daima amel edip mastarın bu şekilde amel etmemesine bağlanmıştır. Aslında bu konu *Emsile*'nin başındaki *yenşuru-naşran* ifadesinin terkip sayılmasından kaynaklanmaktadır. *Naşran* mastarının mansûb olması da *yenşuru* fiilinin onun üzerinde amel etmesi sebebiyledir. Kefevî'ye göre âmilin mamûlden önce gelmesi tabii bir olgudur, vaz'ın tabii olana uyması için burada da önce fiil getirilmiştir.¹¹⁰ Eskicizâde misaller arasındaki anlam ilişkisine riayet edilmesinin önemli olduğunu bunun da ancak amel ile gerçekleşeceğini söylemiştir.¹¹¹ Nehy-i hâzır'ın masdar-ı mîmî'den önce gelmesi fiilin amelde asıl olması; masdar-ı mîmî'nin ism-i âletten önce gelmesi de muzârî fiilden müştak olması ve ondaki mim'in muzârîlik harfi yerine geçmesi sebebiyledir.¹¹²

Âmiller arasında da bir sıralama yapılmış ve lafzî olan âmilin manevî olandan önce gelmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu kapsamda *emsile-i muhtelifede cahd-ı müstağrakın nefyü'l-hâlden önce gelmesi cahd'daki âmilin lafzî, nefyü'l-hâldeki âmilin ise manevî olmasına bağlanmıştır.*¹¹³ Ancak manevî âmil ile merfû olan *yenşuru* gibi bir muzârî fiilin başına lafzî âmil almış cahd-i mutlak sıygasından önce geldiği de vakidir. Bu ve benzeri durumlar başka inceleme sebeplerine dayandırılmıştır.

3.8. Kullanım Sıklığı

Şerhlerin genelinde kullanım sıklığına sahip olan yapılar, nadir olan yapılardan önce verilmesi gerektiğine işaret etmiştir. İsm-i fâilin ism-i mef'ûlden önce gelmesi ondan daha sık kullanılmasına bağlanmıştır.¹¹⁴ Mimli masdar'ın ism-i âletten önce gelmesi, daha çok kullanılması ve bütün fiillerden gelebilmesi sebebiyledir.¹¹⁵ Kefevî'ye göre ism-i âletin masdar-ı

108 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 117.

109 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 143.

110 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 63.

111 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 73.

112 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 67.

113 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 130.

114 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 112.

115 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 73. Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 18.

binâ-i merrâdan önce gelmesi daha çok kullanılması sebebiyledir.¹¹⁶ Masdar-ı binâ-i merrâ'nın masdar-ı binâ-i nev'den önce söylenmesini Karsî aynı nedene bağlar.¹¹⁷

Kefevî'ye göre ism-i taşîr kesret-i istimâlinde dolayı ism-i mensûbdan önce zikredilmiştir.¹¹⁸ Karsî de bu konuyla ilgili olarak kesret-i istimâle işaret etmiş yahut öne geçmenin ittifâkî (rastlantısal) olabileceğini ve bir vecih aranmayabileceğini ifade etmiştir.¹¹⁹ Kefevî'ye göre taaccübün sonda gelmesi daha az kullanılması sebebiyledir. Fiil-i taaccüb-i evvel (*mâ enşarahu*) kalıbının, fiil-i taaccüb-i sâni yani (*enşir bih*) kalıbından önce gelmesi de aynı sebebe bağlıdır.¹²⁰

3.9. Dile Kolay Gelmesi

Leâlî'ye göre sarf ilminde sözcüklerde ulaşılmaya çalışılan özellik hafifliktir.¹²¹ Kelimelerin telaffuzunda kolaylık sağlanması için harflerde hazif, kalb, ibdâl, idğâm gibi yollara başvurulur. Dile kolay gelen bir ifadenin daha zor olana göre önce gelmesi asıldır. Emsile-i muhtelifede mimli masdar'ın ism-i âletten önce gelmesi, daha hafif oluşundandır. Çünkü mimli mastardaki mim fethalı iken ism-i âletteki mîm kesralıdır. Fetha kesradan daha hafif bir harftir.¹²² Masdar-ı binâ-i merrâ'nın yani *naşraten* sıygasının masdar-ı binâ-i nev'den yani *nişraten* sıygasından önce söylenmesi de aynı sebebe bağlanmıştır.¹²³

3.10. Sebep-Sonuç

Bir şeyin sebebi sonucundan önce gelmelidir. Surûrî'ye göre *Emsile*'de ism-i fâil ve ism-i mef'ûlün fiilden sonra gelmesinin nedeni onun fâilin fâil ve mef'ûlün ise mef'ûl olmasını gerektirmesidir.¹²⁴ Aslında bu durum bir lafzın diğeri üzerinde amel etmesi açısından değerlendirilebilir.

3.11. Dilbilgisel Değer

Bir kelimenin cümle içindeki değerinin diğerdinden yüksek olması onun sıralamada önce gelmesini gerektirir. Mesela Kefevî'ye göre "Fâil cümlenin temel öğelerinden (*umde*) iken, mef'ûl tâli bir öğe (*fağla*)" olduğundan, *emsile*-i muhtelifedeki sıralamada ism-i fâilin ism-i mef'ûlden önce geldiğini söylemiştir.¹²⁵ Leâlî, ism-i tafdülin fâilden yapıp mef'ûlden yapıp

116 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 73.

117 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 20.

118 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 76.

119 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 21.

120 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 80. Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 9b.

121 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâlî ve Şerhu'l-Emsile*, 77.

122 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 73.

123 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 74.

124 Surûrî, *Şerhu'l-Emsile*, 4b.

125 Kefevî, *Şerhu'l-Emsile*, 66.

mamasını fâilin umde mef'ûlün ise fadla olmasına bağlar.¹²⁶ Le'âlî'ye göre ism-i tafdilîin fiil-i taaccübden önce zikredilmesinin sebebi isim olmasıdır. Çünkü isimler fiile ihtiyaç duymadan bir cümle oluşturabilirken fiiller tek başlarına bir cümle oluşturamazlar.¹²⁷

3.12. Konularının Muhtevası ve Kapsamı

Konular kapsamları açısından da birbirlerini takip edebilirler. İsm-i mensubun mübâlağa-i ism-i fâilden önce söylenmesi konularının çokluğu bakımından ism-i tasgîre benzemesi sebebiyledir.¹²⁸ Buna benzer başka bir takdim örneğine Seyyid Şerîf Cürçânî *Şerhu'l- 'İzzî*'de işaret eder. Ona göre kelimeler isim-fiil ve harf olarak üç kısımdır. İsim fiil ve harfe göre asıldır. Sarf kitaplarında fiil ile başlanması, fiile dair konuların isim konularına göre daha geniş olması sebebiyledir. Konusu daha fazla olan başlıklar, daha az olanların önüne alınmalıdır.¹²⁹ İbnü'l-Hâcib'in isim kalıplarını önce vermesi ise ismin asıl olmasına ve aslın takdimini gerektiren görmesine bağlanmıştır.¹³⁰

3.13. Dinî Konum

Eskicizâde emsile-i muhtelifede emrin nehiyden önce gelmesinin sebepleri arasında mükellefin Allah'a kulluk görevinin icabı olarak muhatap olduğu ilk talebin ilâhî emir olmasını sayar. Kelâm-ı ezelinin varlıklara taalluk ettiği ilk mertebesi *kün fe-yekûn* ifadesiyle gerçekleşen emirdir.¹³¹

3.14. Yazım Özellikleri

Eskicizâde masdar-ı mîmî'nin ism-i âletten önce gelmesinin sebepleri arasında fethanın satırın üstüne, kesranın ise altına yazılmasını zikreder. Ona göre üste yazılan harekeye sahip olan harf alta yazılana sahip olandan önce gelmelidir.¹³²

Sonuç

İslamî ilimlerin fıkıh, hadis vb. alanında olduğu gibi dil ilimlerinde de muhtasar metinler üzerine yazılmış şerhler, bu metinlerin iç sistemlerine ve konu sıralamalarına dair birtakım açıklamalar içermektedir. Bu açıklama veya başka bir deyişle gerekçelendirmeler öncelikle felsefe ve kelam literatüründe konu edilen tekaddüm/öncelik meselesi bağlamında

126 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 85.

127 Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âlî ve Şerhu'l-Emsile*, 84.

128 Karsî, *Şerhu'l-Emsile*, 24.

129 Cürçânî, *Şerhu'l- 'İzzî*, 9.

130 Yezdi, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/130.

131 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 137.

132 Derebaşı, *Edirneli Eskicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*, 170.

varlıkla irtibatlandırılarak değerlendirilmiş ve bir şeyin diğer şeyi öncelemesi illiyet, zat, zaman, üstünlük ve rütbe şeklinde beş temel esasa dayandırılmıştır. Bu ilkeler bir zemin oluşturmakla beraber şerh edilen metnin konusuna ve alanına göre farklı dönemlerde farklı alimler tarafından birbirinden ayrı gerekçeler öne sürülmüştür. Burada Osmanlı eğitim sisteminde Arapça öğrenmeye başlama kitabı sayılan *Emsile*'nin şerhleri üzerinden eser telifinde konu takdim-tehirini belirleyen prensipler belirlenmeye çalışılmış ve on dört temel ilke tespit edilmiştir. Bu ilkeler şunlardır:

1. Varlığı gösteren yapılar, yokluğu gösteren yapılardan önce verilir.
2. Zaman olarak eskiyi gösteren yapılar, sonrayı gösteren yapılardan önce zikredilir.
3. Türemede temeli oluşturan yapılar, kendilerinden türeyen yapılardan önce söylenir.
4. Kural ve şekil bakımından asıl olan yapılar, fer' olanlara takdim edilir.
5. Daha az harfe sahip olan yapılar, daha çok olanlara öncelenir.
6. Daha dar anlama sahip olan yapılar, kendilerinden daha geniş anlama sahip olanlardan önce getirilir.
7. Âmil olan yapılar, mamûl olanlardan önce zikredilir.
8. Sık kullanılan yapılar, nadir kullanılanlardan önce verilir.
9. Dile kolay gelen yapılar, zor gelenlerden önce getirilir.
10. Sebepler sonuçlardan önce zikredilir.
11. Dilbilgisel olarak daha yüksek değere sahip olan yapılar (*umde*), böyle olmayanlardan (*fazla*) önce verilir.
12. Konu bakımından daha geniş kapsama sahip olan yapılar, böyle olmayanlardan önce alınır.
13. Dinî olarak ilâhî hitabın geliş sırasına uygun olan yapılar öne alınır.
14. Satırın üstüne yazılan bir harfe sahip olan bir yapı alta yazılan harekeye sahip olandan önce söylenir.

Emsile şarihlerinin bir konunun öne alınma sebebiyle ilgili olarak yukarıda sayılan ilkelerden farklı gerekçeleri kullanabildikleri de görülebilir. Bazen de bir konuyla ilgili birden fazla gerekçe sunmaktadırlar. Bunlardan bir kısmı varlık, zaman, kapsam, din gibi dil dışı unsurlarla ilgili, bir kısmı ise türeme, kullanım yaygınlığı, telaffuz kolaylığı, âmil teorisi, dil yapısı gibi dil ile ilgilidir. Kanaatimizce bu prensipler genel olarak telif geleneğimizle ilgili ipuçları vermekte, konu tertibi bakımından dil öğretimi materyallerinin hazırlanmasında günümüzde de yararlanılabilecek düşünceler sunmaktadır.

Kaynakça

- Abak, Bahattin. "Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Le'âli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)". Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Üniversitesi, Erzincan, 2018.
- Abdülvehhâb İbrahim. *Tertîbu'l-mevzû'âti'l-fıkhîyye ve munâsebâtuhu fi'l-mezâhibi'l-erba'a*. Mekke: Matbuât Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Akgündüz, Said Nuri. *Fıkıh Kitaplarının Tertibi Hanefi Fıkıh Şerhlerinde Ana Başlıklar Arası Münasebet*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Alak, Musa. "Sarf (Tasrîf) İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* içinde, ed. İsmail Güler, 111-213. İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2015.
- Arslan, Hüseyin, Tülü, Ali ve Meydan, Ahmet. *Emsile Şerhi*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2023.
- Benli, Ali. "Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimine Başlangıç Kitabı Emsile'nin Serüveni", *Osmanlı'da Dil ve Edebiyat* içinde, ed. Bayram Ali Kaya, Fatma Betül Aydın, 124-143. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâti). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Derebaşı, Hatice. *Edirneli Eस्कicizâde Ali Efendi'nin Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Emsile*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1326.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi tebyîn vücûh şevâzî'l-kırââ* (thk. Ali en-Necdi Nâsîf, Abdülfettah Şelebi). el-Meclisü'l-A'lâ liş-şu'ûni'l-İslamiyye: Kahire 1994.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Munsif Şerhu't-Tasrif* (nşr. İbrahim Mustafa, Abdullah Emin). I-II, Kahire: Vizâratu'l-Ma'ârifî'l-Umûmiyye, t.y.
- İbnü'l-Hâcib. Cemâleddin b. Osman, *eş-Şâfiye fi't-tasrif* (nşr. Hasan Ahmed Osman). Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye: 1995.
- İci, 'Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, t.y.
- Gelenbevi, İsmail b. Mustafa. *Risâletü't-tekkaddüm*, Konya Yazma Eserler Ktp. Bölge Yazma Eserler, no: 9536; vv. 30a-30b.
- Fazhoğlu, Şükran. "Kevâkib-i Seb'âya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belagati Öğretimi". *Osmanlı'da Dil ve Edebiyat* içinde, ed. Bayram Ali Kaya, Fatma Betül Aydın. 153-166. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- Filibeli Ahmed Halil Fevzî. *Hâşiye-i Cedide*. I-II, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1286.
- Herevî, Necmeddîn. *el-Hârûniyye fi't-tasrif*. Süleymaniye Ktp. Laleli, no: 3061.
- Karsî, Davud b. Muhammed. *Şerhu'l-Emsile*. İstanbul, 1272.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (tsh. M.[ehmet] Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge). I-IV, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Kefevî, Muhammed b. Hâc Hamîd. *Şerhu'l-Emsile*. İstanbul, 1257.
- Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed, *el-Felâh fi Şerhi'l-Merâh*. İstanbul: Matbaa-i Âmire: 1289.
- Kılıç, Hulusi. "İştikâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23: 439.
- Melh, Hasan Hamîs. *Nazariyyetu'l-asl ve'l-fer' fi'n-nahvi'l-'Arabi*. Amman: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb* (nşr. Saîd Bekdâş). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2014.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (Yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi). I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Nebhân, Kemal Arafât. *'Abkariyyetü't-te'lifî'l-'Arabî: 'Alâkâtu'n-nusûs ve'l-ittisâli'l-'ilmî*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.
- Surûrî, Muslihiddîn Mustafa. *Şerhu'l-Emsile*, Edirne: Selimiye Ktp. Selimiye Yazmalar, 145.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman, *Netâ'icü'l-fikr fi'n-nahv* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-i Türki* (nşr. Ahmed Cevdet). İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Teftâzânî, Sadeddîn b. Mes'ûd. *Şerhu'l-'İzzî* (nşr. Muhammed Câsim el-Muhammed). Dâru'l-Minhâc: Beyrut 2011.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. I-II, Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb* (nşr. Saîd Bekdâş). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2014.
- Ya'kûb, İmîl. *el-Me'âcimu'l-lugaviyyetu'l-'Arabiyye bidâ'etuhâ ve te'tavvuruhâ*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1985.
- Yezdî, Hıdır. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib* (nşr. Hasan Ahmed el-Osman). I-II, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân 2008.
- Yemenî, Yahya b. Hamza. *et-Tirâzu'l-mutazammun li-esrâri'l-belâgati ve 'ulûmi hakâ'iki'l-i'câz*. Kahire: Matbaatu'l-Muktataf, 1332.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı, Cemal Hamdî ez-Zehabî, İbrahim Abdullah el-Kürdî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Bir Söz Estetiği Olarak Kur'ân'ın Son Sözleri: Hüsnü'l-Hâtime Sanatı Açısından Bir İnceleme

The Last Words of The Qur'ân as an Aesthetics of Speech: An
Analysis in Terms of The Art of Husn al-Khâtimah

Mehmet Zahid Çokyürür

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı

Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Karaman/Türkiye

mzcokyurur@kmu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2587-3882

Geliş Tarihi: 13.10.2024

Kabul Tarihi: 05.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 13.10.2024

Date of Acceptance: 05.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Çokyürür, Mehmet Zahid. "Bir Söz Estetiği Olarak Kur'ân'ın Son Sözleri: Hüsnü'l-Hâtime Sanatı Açısından Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 102-125

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1566188



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Bir Söz Estetiği Olarak Kur'ân'ın Son Sözlere: Hüsnü'l-Hâtıme Sanatı Açısından Bir İnceleme

The Last Words of The Qur'ân as an Aesthetics of Speech: An Analysis in Terms of The Art of Husn al-Khâtimah

Öz: Kur'ân'ın *i'câz* veçhesi, belagatin en mühim disiplinleri olan *meânî* ve *beyân* ilimleriyle ortaya konulabileceği gibi bedîi sanatlarla da pek tabii izah edilebilir. Zira Kur'ân belagatin temel dinamiğidir. Bu araştırmada Kur'ân, anlamsal bedîi sanatlardan olup önemli bir söz estetiği konumuna haiz olan *hüsnü'l-hâtıme* bağlamında incelemeye alınmıştır. Arap belagatinde *hüsnü'l-hâtıme*; muhataba sözün biteceği hissettirilerek sonunun kulağa hoş gelecek şekilde tatlı, biçiminin güzel, manasının ise latif kılınmasıdır. Arap edebiyatı tarihinde *hüsnü'l-hâtıme* şair, yazar ve hatiplerce özen gösterilen bir husus olmuştur. Özellikle Abbasiler dönemindeki şair ve ediplerce bu sanat çeşitli vecihleriyle söze başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Kur'ân'ı Kerim'de de *hüsnü'l-hâtıme*ye dair zengin bir veri bulunmakla birlikte ilk etapta bu sanatın sure sonlarındaki varlığı akla gelmektedir. Hâlbuki çalışma derinleştirildiğinde sadece sure sonlarında değil, sure içi bölümlerde, hatta ayet sonları ile vahyin sona erdiği bildiren pasajlarda dahi bu sanatın varlığı tespit edilmiştir. Bu durum eldeki çalışmanın ilham kaynağını oluşturmuştur. Mevcut literatür bu bağlamda tarandığında bu araştırmancının muhteva ve metoduna sahip olan başka bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Yakın denilebilecek çalışmalar incelendiğinde ise bu çalışmaların içerik, gaye, usul ve ulaştığı sonuçlar bakımından kısmen benzeşen yönleri olsa da büyük ölçüde farklılık arz ettiği gözlenmiştir. Söz gelimi özellikle tefsir literatüründe bu sanat daha çok tefsir ilmindeki surelerin başı ile sonu arasındaki münasebet açısından ele alınırken bu çalışmada, Arap edebiyatçı ve belagatçilerinin belirlemiş olduğu *hüsnü'l-hâtıme* kriterleri açısından meseleye yaklaşmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın, özellikle bu açılarından literatüre katkı sunacağı umulmaktadır. Araştırmada literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu meyanda öncelikle bu sanatın kavram çerçevesi, teorik boyutuyla ilk kez hangi âlimlerce ele alındığı, sanatın icrasındaki temel ölçütlerin neler olması gerektiği hususları ile şiir, nesir ve hitabe gibi temel Arap edebiyatı yazınlarındaki yeri incelenmiş, daha sonra Kur'ân'ı Kerim'deki *hüsnü'l-hâtıme* olgusunun mertebeleri ve temel niteliklerinin tespitine çalışılmıştır. Neticede bu sanatın literatürde çok sayıda kavramla kullanıldığı, bunun bir sonucu olarak edebiyat ve belagat âlimlerinin sanatın ilk mucidinin kim olduğu noktasında uzlaşamadıkları, yine İbn Reşik ile Ebû Hilâl el-Askerî arasında Cahiliye Dönemi şiirinde sanatın var olup olmadığı çerçevesinde bir uzlaşmazlığın olduğu gibi hususlar tespit edilmiştir. Bu durumun iki âlimin *hüsnü'l-hâtıme* sanatına bakışlarının ve *hüsnü'l-hâtıme* ölçütlerinin farklılığından kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Bedîi, Kur'ân-ı Kerim, Hüsnü'l-Hâtıme, Berâ'atü'l Makta', Söz Estetiği.

Abstract: The *i'jāz* aspect of the Qur'an can be revealed by the sciences of *mā'ānī* and *beyān*, which are the most important disciplines of rhetoric, and can also be explained by the artistic arts. Because the Qur'an is the basic dynamic of eloquence. In this study, the Qur'an is analysed in the context of *husn al-khātimah*, which is one of the semantic artistic arts and has an important position in the aesthetics of speech. In Arabic rhetoric, *husn al-khātimah* is to make the interlocutor feel that the word will end and to make the end sweet to the ear, the form beautiful, and the meaning pleasant. Therefore, the concept has nothing to do with the term *khātimah*, which means 'passing away from the world with faith'. In the history of Arabic literature, *husn al-khātimah* has been a matter of care by poets, writers, and orators. Especially the poets and orators of the Abbasid period successfully applied this art to the word in various forms. Although there is rich data on art in the Qur'an al-Karim, its presence at the end of the suras comes to mind in the first place. However, when the study was deepened, the presence of the art was detected not only at the end of the suras but also in the sections within the suras, even at the end of the verses, and in the passages stating the end of the revelation. This situation has been the source of inspiration for the present study. When the available literature is reviewed in this context, there is no academic study similar to the content and method of this study. When the studies that can be called close were analysed, it was observed that their content, aims and methods were completely different. For example, İsmail Durmuş's article 'İntihâ' in the Encyclopaedia of Islam is a summary within the limits required by an encyclopaedia article, but it does not include some features in its content. Again, although Faruk Tuncer's work titled '*Tenasüp İlmi Açısından Kur'an Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*' deals with the subject relatively under the subtitle of 'Kur'an'ı Kerim Sûrelerinin Sonları (Hâtime)', he did so from the perspective of the issue of *tenasüp* in the science of tafsir, not from the perspective of artistic arts in the science of eloquence due to the nature of the study, and as the title suggests, he only deals with the endings of the suras. Similarly, Ebubekir Sıddık Şahin's 'Şiirin Üç Güzeli: Hüsni-i Matla', Hüsni-i Tahallüs, Hüsni-i Makta' is related to the field of Turkish literature. In the Arab world, there is no modern study that deals with this art or, in other words, the issue at a problematic level in the modern period. Therefore, it is hoped that the research will contribute to the literature. On the other hand, the literature review method was used in the research. "In this context, the conceptual framework of art was first examined, along with the scholars who addressed it in its theoretical dimension. The discussion also included the fundamental criteria for evaluating art and its place in key Arabic literary forms such as poetry, prose, and oratory. Following this, an attempt was made to define the boundaries and key features of the phenomenon of *husn al-khātimah* in the Qur'an. As a result, it has been determined that art is used with many concepts in the literature, as a result of this, scholars of literature and rhetoric cannot agree on who is the first inventor of art, and there is a disagreement between Ibn Rashīq and Abū Hilāl al-Askarī on whether art existed in the poetry of the Jahiliyyah period. It is hoped that this situation may be due to the differences in the two scholars' views on the art of *husn al-khātimah* and the criteria of *husn al-khātimah*. Again, the existence of the phenomenon of *husn al-khātimah* in the Qur'an not only at the end of the suras but also at the end of the verses, at the end of the verses and in the verses that indicate the end of the revelation has been another conclusion reached in the research.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Badi', The Holy Qur'an, Husn al-Khātimah, The Ingenuity of The Passage, Word Aesthetics.

1. Giriş

Arap belagatinin bir ilmî disiplin haline gelişinin en önemli amili Kur'an'ın *i'câz*ının kaynağı konusundaki dilbilimsel tartışmalardır. Çünkü Kur'an'ın dil açısından en önemli özelliği olan *i'câz* boyutunu ön plana çıkararak temel saik onun belagî yönü olmuştur. Zira Kur'an'ın ifade gücünün dışındaki mucizevi yönlerine dair söylenenlerin hiçbirisi onun her ayetini veya başka bir deyişle bütününe ilgilendirmezken, Kur'an'ın alternatifsiz ifade gücünü temsil eden belagatinden kaynaklı *i'câz* yönü, onun tek tek her bir ayetinde çeşitli belagî form ve renklerde tezahür etmiş ve böylece bütününe de temsil eder olmuştur. Bu vesileyle tarihte belagatin bir ilmî disiplin halindeki teşekkülünden sonra *i'câz* denince belagat, belagat denince de *i'câz* akla gelir olmuştur.¹

Kur'an'ın *i'câz* yönünün kendini gösterdiği sanatlardan birisi de *hüsnü'l-hâtîme*dir. Bu sanat zamanla aşağıda da ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere belagatin alt disiplinlerinden biri olan bedî sanatların çatısı altında kendine yer bulmuş, böylece anlama dayanan bedî sanatları (*el-muhassinât-ı ma'nevîyye*) arasında anılır olmuştur. Gerek şairler ve gerekse nesirle ilgilenen edebiyatçılar tabiatı gereği *hüsnü'l-hâtîme* sanatına ayrı bir önem atfetmişler ve bu sanatlı anlatım biçimi, belagatin hem teorik hem de pratik düzleminde varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle belagatin bir cüzü olan bu sanat, söz konusu edebî arenada kendine özgü bir yer edinmesi özelliği sayesinde belagatin zirvesi ve kaynağı olan Kur'an'da da çokça kullanılmıştır. *Hüsnü'l-hâtîme* sanatının Kur'an'da önemli bir üslup özelliği olarak kullanılması araştırmamızın mihverini oluşturmuştur. Ancak çalışmanın farklılık arz eden yönü bu sanatın, Arap dili ve belagati perspektifinden ele alınması olduğu gibi kaynaklarda bir bütün halinde rastlanılmayan Kur'an'daki sure içi bölümlerde, ayet sonlarında ve son nazil olan ayetlerdeki *hüsnü'l-hâtîme* olgusuna temas edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla araştırmada; öncelikle sanatın kavramsal sınırları, kuramsal boyutuyla ilk kez hangi âlimlerce ele alındığı, sanatın uygulanmasındaki ana kriterlerin neler olması gerektiği konuları ile şiir, nesir ve hitabe gibi temel Arap edebiyatı ürünlerindeki yeri incelenmiş, daha sonra âlimlerin belirlediği kriterler ekseninde Kur'an'ı Kerim'deki *hüsnü'l-hâtîme* olgusunun temel özellikleri ve konularının tespitine çalışılmıştır.

Eldeki literatür bu bağlamda gözden geçirildiğinde bu araştırmanın muhteva ve metoduna sahip olan başka bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Yakın denilebilecek çalışmalar incelendiğinde ise içerik, amaç, metot ve ulaştığı sonuçlar bakımından kısmen benzeşen yönleri olsa da çalışmaların büyük ölçüde farklılık arz ettiği gözlenmiştir. Söz gelimi İsmail Durmuş'a ait olan *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "İntihâ" maddesi bir ansiklopedi maddesinin gerektirdiği sınırlar çerçevesinde özet biçiminde olmuş, burada daha çok tefsir ilminde olduğu gibi baş ile son arasındaki uyum açısından bu sanata örnekler verilmiş, ayrıca madenin muhtevasına sure içi bölümlerde ve ayet sonlarında *hüsnü'l-hâtîme* gibi meseleler de almamıştır. Faruk Tuncer'in *Tenasüp İlmi Açısından Kur'an Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk* adlı

1 Fadl Hasan Abbas, *İcâzül-Kur'an*, 153.

kitabı “Kur’an’ı Kerîm Surelerinin Sonları (Hâtîme)” alt başlığında konuyu nispeten ele almış, ancak bunu hem çalışmanın tabiatı gereği belagat ilmindeki bedîî sanatlar perspektifinden değil, tefsir bilim alanına özgü bir bakış açısı ile tenasüp perspektifiyle ele almış, hem de başlıktan da anlaşılacağı üzere daha çok sure sonlarındaki *hüsni’l hâtîme* sanatıyla ilgilenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada erken dönem Arap dili âlimlerinin *hüsni’l-hâtîme* sanatına ilişkin oluşturdukları ölçütler ve bu kavramın tarihî serencamı ile sure içi bölümlerde ve vahyin sona ereceği hissi oluşturan ayetlerde *hüsni’l-hâtîme* konusuna hiç değinilmemiştir. Ayrıca çalışma, sanatı “Esmâ’ül-Hüsna ile Biten Sureler” ve “Sûrelerin Va’d ve Vaid (Müjde ve Korkutma) İfadeleriyle Sona Ermesi” şeklinde kendi bakış açısıyla iki ana başlığa indirgemıştır.² Aynı şekilde Ebubekir Sıddık Şahin’in “Şiirin Üç Güzeli: Hüsn-i Matla’, Hüsn-i Tahallüs, Hüsn-i Makta’” adlı araştırma makalesinin sadece son başlığı olan “hüsn-i makta’” kısmı konumuzla benzerlik arz etse de içeriği itibarıyla Türk dili ve edebiyatı uzmanlık alanına ilişkindir. Arap dünyasında ise, sanatı müstakil olarak ele alan ve Kur’an’ı Kerîm’deki durumunu inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Kur’an-ı Kerîm’de *hüsni’l-hâtîme*den söz edilebilmesi için öncelikle surelerin iç düzenindeki ayetlerin dizilimine göre her bir surenin son ayetinin kim tarafından tayin edildiği hususu ehemmiyet arz etmektedir. Zira konunun bu yönü aydınlatılmadan çalışmanın anlaşılması mümkün değildir. Bu da akla tefsir ilminde tartışmaya konu edilen surelerin iç düzeninin tevkîfi (ilahi tayinle) mi olduğu, yoksa sonradan mı sağlandığı problemini akla getirmektedir. Ancak yapılacak yüzeysel araştırmayla bile surelerdeki ayetlerin diziliminin sonradan belirlenmediği, tevkîfi olduğu ve bu konuda ulema arasında herhangi bir fikir ayrılığının bulunmadığı gibi hususları tespit etmek mümkündür. Hatta Hz. Peygamber’den (sav.) gelen rivayetler de bu konuda herhangi bir şüphe bırakmamaktadır.³ Dolayısıyla konunun tevkîflik boyutu araştırmayı din dili açısından bakıldığında daha anlamlı hale getirmektedir. Meselede nispeten ulema arasında uzlaşmanın sağlanamadığı hususun ise surelerin Kur’an’daki dizgisinin bizzat Allah tarafından tayin edilip edilmediği meselesidir ki, söz konusu tartışma takdir edileceği gibi bu araştırmayı yakından ilgilendirmemektedir. -

2. Hüsnü’l-Hâtîmenin Kavram Çerçevesi ve Tarih Sahnesine Çıkışı

Hüsni’l-intihâ da denilen *hüsni’l-hâtîme* veya *hüsni’l-hitâm*; “Şair, yazar veya hatibin muhataba sözün biteceğini hissettirerek sonunu kulağa hoş gelecek şekilde tatlı, biçimini güzel, manasını latif kılmasıdır” şeklinde tarif edilmektedir. Zira son ifade kulaklarda kalacak son tınıdır. Tanımdaki gibi bu türden bir sanatlı anlatım tarzı son derece üstün bir hüner gerektirir.⁴ Kaynaklar incelendiğinde sanatın kavramsal kullanımında bir hayli zenginlik ve

2 Faruk Tuncer, *Tenasüp İlmi Açısından Kur’an Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, 205 ve 210.

3 Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır *ez-Zerkeşi, el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’an*, 1:256; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’an*, 1:211; Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’an*, 71.

4 Muhammed Altûncü, *el-Mu‘cemü’l-mufassal fi’l-edeb*, 365.

çeşitlilik olduğu görülmektedir. Öyle ki, kendisi de bir hatip olan Şebîb b. Şeybe (ö. 170/786 [?]) bu sanatı *cevdetü'l-kat* 'olarak adlandırırken,⁵ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) *tahsînü'l-hâtime*,⁶ Ebü Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) *el-makta 'ü'l-hasen*,⁷ Mahmud el-Halebî (ö. 725/1325) *bera 'atü'l-kat*,⁸ Nüveyrî (ö. 733/1333) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) *bera 'atü'l-makta*,⁹ Tifâşî (ö. 651/1253) *hüsnü'l-makta*,¹⁰ İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) *hüsnü'l-hâtime*,¹¹ Safiyyüddîn Hillî (ö. 749/1348) *bera 'atü'l-hitâm*,¹² İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434) *hüsnü'l-hitâm*¹³ ve Desûkî (ö. 1230/1815) de *hüsnü'l-intihâ*¹⁴ diye isimlendirmişlerdir.¹⁵ Modern dönemde Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ise sanata *îzânün bi'ntihâ* demiştir.¹⁶ Kavramlar arasında örfen en çok kullanılanı ve karşılaşılanı *hüsnü'l-hâtime* olduğu için araştırmada da bu kavram tercih edilmiştir.

Gerek İbn Hicce ve gerekse İbn Ma'sûm el-Medenî (ö. 1120/1708) İbn Ebi'l-İsba'ın bu sanatı bizzat kendisinin istinbat ettiği noktadaki iddiasına dikkat çektikten sonra, başkalarının da farklı isimlerle kitaplarında bu sanatı andıklarına temas etmek suretiyle onun iddiasının geçersiz olduğunu ima etmişlerdir.¹⁷ Nitekim ondan çok önce tarih sahnesinde yer almış olan Şebîb b. Şeybe, söz konusu sanatı *cevdetü'l-kat* ' şeklinde isimlendirmekle bu payeye ilk kez haiz olmuş gibidir.¹⁸ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî de usta şairin kasidenin giriş, gelişme ve sonuç kısımlarını güzelleştirmek için (*tahsînü'l-hâtime*) elinden gelen çabayı sarf etmesi gerektiğine değinmiştir.¹⁹ Aynı şekilde kendisinden önceki Askerî'nin ilgili sanatı yukarıda geçen isimle özellikle müstakil bir bab başlığı yapmış olması ve İbn Ebi'l-İsba'ın çağdaşı olan Tifâşî'nin de farklı adla sanata temas etmesi, İbn Hicce ve İbn Ma'sûm'u doğrulayan diğer güçlü argümanlar olmaktadır. Ancak çağdaş araştırmacılar Bedevî Tabâne'nin de dile getirdiği üzere İbn Ebi'l-İsba'ın bu iddiasından kastı sanatın mahiyeti değil, ona koyulan isim olabilir. Zira söz konusu sanata kendisinden önce *hüsnü'l-hâtime* adını veren kimse olmayıp

5 Ebü Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:111.

6 Ebü'l-Hasan Ali b. Abdilazîz el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, 1:48.

7 Ebü Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *es-Sınâ 'ateyn*, 1:443.

8 eş-Şihâb Mahmud b. Süleyman el-Halebî, *Hüsnü't-tevessül ilâ sinâ 'atî't-terassül*, 67.

9 Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, 7:135; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Mifîâhu'l-'ulûm*, 740.

10 Takyüddîn Ebübekr b. Ali el-Hamevî İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, 2:493.

11 Abdulazîm el-'Advânî İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ 'atî-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kurân*, 1:616; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâzu li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*, 3:104.

12 Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ Aliyyü's-Senbesî el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedi 'iyye fi 'ulûmi'l-belâğa ve mehâsini'l-bedi*, 333.

13 İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2:493.

14 Muhammed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'âni li Sa'düddîn et-Teftâzânî*, 4:300.

15 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'n-nakdî'l-'arabiyyi'l-kadîm*, 1:277-278.

16 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8:197.

17 İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2:493; Sadrüddîn Ali Hân b. Nizâmiddîn el-Medenî İbn Ma'sûm, *Envârü'r-rebi' fi envâ 'il-bedi*, 6:324; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tetavvurhâ*, 463-464.

18 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:111; Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedi 'u fi'l-bedi*, 1:10.

19 Cürcânî, *el-Vesâta*, 1:48.

ilk kez o bu ismi bab başlığı yapmıştır.²⁰ Bununla birlikte, takdir edileceği üzere isimden ziyade mühim olan sanatın teorik mahiyeti ve pratikte de bir gelenek halini alması meselesidir.

3. Arap Edebiyatı Eleştirmenlerinin Koyduğu Bazı Kıstaslar

Edebiyatla ilgili birçok mühim konuda olduğu gibi şiirin *hâtîme* kısmına da son derece önem atfeden ve şairlerin bu noktada titiz davranmaları gerektiğini önemle vurgulayan Arap edebiyatı eleştirmenleri, kasidenin veya nesrin son kısmıyla ilgili bir dizi ölçütler getirmişlerdir. Örneğin sanatın ilk mucidi sayılabilecek Şebîb b. Şeybe, bu bedîî sanatının söze güzel başlamayı ifade eden *cevdetü'l-ibtidâdan* daha üstün olduğunu belirtmekle esasen *hüsni'l-hâtîme* ile ilgili ilk ve ana kriteri koymuş gibidir.²¹ Zira bu durum şair, yazar veya hatibin sözün son kısmındaki tatlılık, açıklık ve canlılığı baş tarafındakinden (*berâat-i istihlâl*) daha belirgin kılması gerektiği anlamına gelmektedir. Nitekim Askerî de kasidenin son beytinin şiirdeki en güzel beyit ve manası itibarıyla de şiirin ana temasına mutabık olması gerektiğini ifade ederek adeta onu desteklemiştir.²² Askerî bu meyanda lafzı berrak (*fasih*) manası güzel olması hasebiyle bulunduğu kasidenin en güzeli olduğunu dile getirdiği Câhiliye şairi Teebbeta Şerran'a (ö. 540 m. [?]) ait şu beyti misalleri arasında zikretmiştir:²³ [Basî]t

“لَتَقْرَعَنَّ عَلَيَّ السِّنُّ مِنْ نَدَمٍ إِذَا تَذَكَّرْتَ يَوْمًا بَعْضَ أَخْلَاقِي”

“(Bırakın) pişmanlıktan dişlerim birbirine girsin ... eğer terbiyemin (terbiyesizliğimin) bir kısmını hatırlarsan...”

Görüldüğü üzere şair, yaptığı birtakım yanlış işler ve ahlaki sebebiyle utanç ve pişmanlık duyduğu ve kendi nefsinin payladığı için bu beyit bir bakıma hikmet kategorisine girmekte, dolayısıyla da *hüsni'l-hâtîme*ye muvafık düşmektedir.

Klasik dönem Arap edebiyatı eleştirmenlerinden İbn Reşîk el-Kayrevânî'ye (ö. 456/1064) göre ise bitiş kısmı kasidenin esası olup zihinlerde kalan son tınıdır. Dolayısıyla kendisinden sonra artık daha mükemmeli getirilememeli ve üzerine söz söylenemeyecek derecede muhkem ve harika olmalıdır. Zira kasidenin giriş kısmı bir anahtarsa, kapanış kısmı kilit kabul edilmelidir. Özetle *hâtîme* kısmı muhatapta sözün veya kasidenin bittiği hissini oluşturmaktadır.²⁴ Bu sanatı tıpkı İbn Reşîk gibi *intihâ* olarak adlandıran Kazvîni (ö. 739/1338), konuşmacının konuşmasının başlangıcı, ortası ve bitiminde lafzı en tatlı, yapısı en güzel ve manası en doğru ifadeleri kullanmakta son derece titiz davranması gerektiğinin altını çizmiştir.²⁵

20 Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-arabiyye*, 70.

21 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:111; İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedi'ü fi'l-bedi'*, 1:10.

22 Askerî, *es-Smâ'ateyn*, 1:443.

23 Askerî, *es-Smâ'ateyn*, 1:444.

24 Ebü'l-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, 1:239.

25 Ebü'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatib Muhammed b. Abdirrahmân Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, 429-435.

Teftâzânî ise *hâtîmeyî* adeta yemeklerden sonra yenen bir tatlıya benzetmiş, estetik yönünün etkileyciliği oranında sözdeki diğer kusurları da örteceğini, aksi durumda ise diğer güzelliklerin tamamını gölgeleyebileceğini vurgulamıştır.²⁶ Diğer taraftan özellikle kasidenin hikmetli bir söz, nükte, vecize, fıkra, dua ve mesel ile sonlanması veya son sözün teşbih gibi bir söz sanatını barındırması dinleyicide hatırı sayılır bir etki bırakacaktır.²⁷ Nitekim Askerî, aynı mecliste bir araya gelmeleri halinde insanların nezdinde en muteber sözün kendisine çokça ihtiyaç hissedilen meseller olduğuna dikkat çekmiş ve Bîşr b. Ebî Hâzîme'ye ait bir kasidenin mesel kabilinden olan son beytini bir *hüsnü'l-hâtîme* örneği olarak sunmuştur.²⁸ Yine Harîrî'nin (ö. 516/1122) *el-Makâmât*'ının her bir fasıla sonunun mesellerle süslendiği noktasında neredeyse icmâ vardır.²⁹

Çağdaş araştırmacılar da *hâtîmenin* kıstaslarına ilişkin klasik dönem ediplerin açıklamalarına benzer görüşler beyan etmişlerdir. Bedevî Tabâne, *hâtîmenin* mümeyyiz bir vasfı olarak muhatapta söz sahibinin belâgat sahibi olduğu ve sözünün bitmesini istemediği hissi oluşturması gerektiğinden söz etmiştir.³⁰ Yine Emîl Bedîî Yakub'a göre de *hâtîme* etkileyici, bilgilendirici, anlam yüklü, genel amaca uygun, tatlı bir tonda, zarif ve etkileyici bir üslupta olmalıdır.³¹

Hâtîme deyince ilk olarak sözün son cümlesi ve kasidenin son beyti akla gelse de belâgat âlimleri ve eleştirmenlerinin bu konuda verdiği misallere bakılırsa esasen son iki-üç cümle veya beytin ölçü alınabileceği çıkarımına varmak mümkün görünmektedir.³² Bütün bu verilerden elde edilene sonuca göre, sözün kapanış cümleleri bütün hitabın veya kasidenin en mühim cümleleri olup muhatapta sözün bittiği hissini oluşturmalıdır.

4. Arap Şiiri, Nesri ve Hitâbesindeki Hüsnü'l-Hâtîmeye Genel Bir Bakış

İbn Reşîk'in aktarımına göre Câhiliye Dönemi'nde şiir, nesir veya hitabede *hüsnü'l-hâtîmenin* yeterince yerleşmediği ve bir gelenek halini almadığı anlaşılmaktadır. Zira o dönemde Arap şairlerden bazıları muhatabın ilgi ve iştiağının hâlâ canlı olduğu, edebî ahenk ve kalite cihetinden bir beklentisinin bulunduğu bir anda kasideyi ansızın bitirirlerdi. Bu da sözün henüz bitmediği, devam edeceği izlenimini bırakır, sanki kapanışı hiç hedeflememiş gibi kusurlu kalışına neden olurdu. Yine ona göre bu olgu, başta İmruülkays (ö. 540 dolayları) olmak üzere dönemin en üstün şiirlerini söylemiş olan muallaka şairlerinin muallakalarında dahi görülen bir vakaydı. Bu da şiirde hiç de hoş olmayan bir tabloya yol açıyordu. İbn Reşîk

26 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 739.

27 Yusuf Hüseyin Bekkâr, *Binâü'l-kasîde fi'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 230-231; İsmail Durmuş, "İntihâ", *DİA*, 22:346.

28 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 1:443.

29 İbn Hicce, *Hizânetü'l-edebe*, 2:494.

30 Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'arabiyye*, 166.

31 Emîl Bedîî Ya'kûb ve Mişâl 'Asî, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-luga ve'l-edebe*, 594.

32 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 1:444; İbn Ebî'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1:618-620.

bu düşüncelerini şiirden bazı örneklerle de destekleme yoluna gitmiştir.³³ İbn Reşîk'in verdiği bu bilgiye karşın Askerî'nin; *hüsni'l-hâtime*ye ilişkin açtığı başlık altındaki misallerin tamamını Şenferâ (ö. 525-550 arası), İmruülkays, Teebbeta Şerran, Bişr b. Ebî Hâzım (ö. 22/598), İbnü'z-Ziba'râ (ö. 15/636), Ebû Kebîr el-Hüzelî ve Ebû Zübeyd et-Tâî (ö. 62/681-82 [?]) gibi Cahiliye şairlerinin kasidelerinden vermiş olması onun İbn Reşîk'in zıddı düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.³⁴ Hatta Askerî mevzubahis olgunun sadece Cahiliye şiirinde bulunmadığını, aynı zamanda Cahiliye nesrinde de bir vakıa olarak yer aldığını verdiği başka örneklerle de ima etmiş gibidir. Nitekim kendisi, Cahiliye Dönemi'nde yaşamış olan Eksem b. Sayfî'nin (ö. 612 m. [?]) çağdaşı olan hükümdarlarla yazışırken kâtiplerine manası tamamlanmış olan mevzuları fasl etmelerini, yani birbirinden kesin çizgilerle ayıran ifadeler kullanmalarını, ama tamamlanmamış olanları ise birbiriyle münasip bir biçimde kaynaştırarak vasl etmelerini emretmesini de nakletmiştir.³⁵ Ayrıca Askerî bu sanattaki yetersizliği İbn Reşîk gibi sadece Cahiliye Dönemi'ne indirgememekte aksine genele teşmil etmektedir.³⁶ Bu durum her iki eleştirmenin de bu konuda fikir ayrılığı içinde olduklarını düşündürmekle birlikte aynı zamanda vaziyetin tamamen İbn Reşîk'in söz ettiği şekilde olmadığını ve bu noktada objektif düşünülmesi gerektiğini hissetmektedir. Aynı şekilde Ziyâeddin İbnü'l-Esir (ö. 637/1239) de konuya dair bahiste tıpkı Askerî gibi Teebbeta Şerran ve Züheyr (ö. 609 [?]) gibi Cahiliye şairlerinin şiirlerinden örnekler vermiştir.³⁷ Öte yandan çağdaş edebiyat araştırmacılarından Altüncü'nün nakli nispeten Askerî'nin bakış açısını takviye eder niteliktedir. Onun nakline göre, her ne kadar bu dönemde *hüsni'l-hâtime* beklentilerin altında kalsa da sözü nihayete erdirmiş şekillerinin en üstünü memdûhun (övenin) ömrünün uzun olması veya isminin bekasına dair yapılan hüsnü dua veya temennilerdi. Tıpkı A'şâ'nın (ö. 7/629 [?]), memdûhu olan Esved b. Münzir (ö. ?/?) için nazmettiği bir şiirindeki şu son sözlerinde olduğu gibi:³⁸ [Hafif]

“لَنْ يَرَالُوا كَذَلِكُمْ، ثُمَّ لَا زَلْ ... تَ لَهُمْ خَالِدًا تُخْلَوَدُ الْجِبَالِ”

“Tıpkı sizin gibi onlar da baki olacaklar ve sen de onlar için dağların ölümsüzlüğü kadar ölümsüz kalacaksın.”

İbn Ebî'l-İsba' ise söz konusu iki zıt düşüncenin arasını telif eder gibidir. Ona göre klasik dönem şairlerin şiirlerinde *hüsni'l-hâtime*ye rastlanmakla birlikte örneklerinin sayısı fazla değildir ve uygulamaya özen gösterenlerin çoğu muhdesûn sınıfından olan şairlerdir.³⁹ Nitekim birçok edebî tarzda müşahede edildiği üzere *hüsni'l-hâtime* kültürü ve geleneği tam

33 Kayrevânî, *el-'Umde*, 240-241.

34 Askerî, *es-Smâ'ateyn*, 1:443-444.

35 Askerî, *es-Smâ'ateyn*, 1:440.

36 Askerî, *es-Smâ'ateyn*, 1:443-444.

37 Ebü'l-Feth Ziyâeddin Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmîş-şâ'iri ve'l-kâtib*, 53.

38 Altüncü, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edeb*, 365-366.

39 İbn Ebî'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 1:618.

anlamıyla Abbâsî Dönemi'nde yerleşmiştir. Dönemin gözde şairleri olarak Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Ebû Temmâm (ö. 231/846), Buhtürî (ö. 284/897), Mütenebbî (ö. 354/965) ve İbn Hânî (ö. 362/973), şiirlerinde en güzel *hüsnü'l-hâtime* örnekleri sunan şairler olmuşlardır.⁴⁰ Altüncü'ye göre ise Mütenebbî, kasidenin giriş, gelişme ve sonuç kısımlarının kalitesi açısından tüm şairlerden üstündür.⁴¹ Nitekim Mütenebbî'nin kardeşi Ebû Sehl'i övdüğü methiyesinin şu son beyti, *hüsnü'l-hâtimenin* en güzel örneklerinden biri sayılmıştır:⁴² [Basit]

“قَدْ شَرَّفَ اللَّهُ أَرْضًا أَنْتَ سَاكِنُهَا ... وَشَرَّفَ النَّاسَ إِذْ سَوَّكَ إِنْسَانًا”

“İkamet ettiğin yeri Allah (sayende) şerefli kılmıştır. Seni insan olarak yaratmakla da insanlığını onurlandırmıştır.”

Görüldüğü üzere bu ifade, şairin methiyesinde memdûhu için serdettiği tüm medih unsurlarının zirvesinde, muhatabın artık kelamın sona erdiğini iyice anladığı ve artık arkasından bir başka sözün geleceğine dair bir beklentisinin kalmadığı anlamına gelmektedir.⁴³

Arap hutbe ve nesrinde de hatipler, usta kâtipler ve mektup yazıcıları yazılarının sonunda *hüsnü'l-hâtimeye* özen göstermişlerdir. Öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) meşhur veda hutbesindeki her bir nasihatının sonunda, ashabın kendisinin peygamberlik vazifesini hakkıyla yerine getirdiğine dair şahadetinin arkasından kullandığı “اللَّهُمَّ اشْهَدْ” (Ya Rabbî şahit ol!)” dua ifadesi zikre değerdir.⁴⁴ Yine belagat ve fesahatteki ünüyle bilinen Hz. Ali (r.a.) Muâviye'ye cevaben yazdığı bir mektubunun sonunu istiareli ve kinayeli olan şu tehditkâr ifadelerle sonlandırmıştır: “Ben ve dostlarım için senin nezdinde kılıçtan başka bir şey olmadığını söyledin. (Alay ederek) güldün. Şöyle ki; Muhacir, Ensar, Bedir ashabı ve kardeşine, dayına, dedene neler yapacağını bildiğim Hâşimî kılıçlarından oluşan büyük bir orduyla sana doğru hiç vakit kaybetmeden yola çıkıyorum. Zira kılıçlar zalimlerin başından hiç eksik olmaz.”⁴⁵ Yine Hz. Ali (r.a.) kendisine ait bir yağmur duasının sonunu Arâf ve Şûrâ surelerinden yaptığı iktibaslarla şöyle bağlamaktadır:⁴⁶ “لَا تُؤَاخِذْنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا فَإِنَّكَ تُنَزِّلُ” (Yâ Rabbi, aramızdaki beyinsizlerin işlediklerinden ötürü bizi yükümlü tutma! Hiç şüphesiz sen, onların ümitlerinin söndüğü bir anda yağmuru indirir ve rahmetini etrafa yayarsın. Sen dostsun, hamde layıksın!)” Askerî'nin aktarımına göre de Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) bir mektubunun sonunda teşbihlerle süslediği şu veciz ifadeleri kullanmıştır: “Tıpkı susayanın soğuk ve tatlı su umduğu, oruçlunun da Şevval hilalini beklediği gibi ben de senin mektubunu bekleyeceğim.”⁴⁷

40 Bk. Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, 192-193.

41 Altüncü, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 135.

42 Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 3:105.

43 Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 4:302.

44 Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferid*, 4:149.

45 İbn Hicce, *Hizânetü'l-edebe*, 2:494.

46 İbn Ma'sûm, *Envârü'r-rebî'*, 6:326.

47 Askerî, *es-Simâ'ateyn*, 1:444.

Özetle araştırmamızın sınırı gereği bu kadarıyla yetinilse de Arap şiir, nesir ve hutbesinde örnekleri saymakla bitmeyecek çok sayıda *hüsnü'l-hâtîme* örneği mevcuttur. Öte yandan Emîl Bedîî Yakub, en eski çağlardan beri edebî ürünleri çeşitlilik arz ettiği için batılı edebiyat eleştirmenlerinin hâtîme kontekstinde Araplar gibi sadece nağmeli edebî ürünlere değil, roman, hikâye ve tiyatroya da eğilim gösterdiklerini vurgulamış ve özellikle tiyatrodaki *hâtîmenin* üç çeşidine dair uzunca bir bahse de yer vermiştir.⁴⁸ Ayrıca İbn Hicce, İbn Mâsum, İbn Ebî'l İsbâ' ve Abdürrahman el-Habenneke'nin kitaplarını *hüsnü'l-hâtîme* bahsiyle bitirmeleri, her ne kadar eserlerinde bedîî sanatları teorik düzlemde ele alsalar da *hüsnü'l-hâtîme* kullanma geleneğine intibak sağlamak istedikleri izlenimini vermektedir.

5. Kur'an-ı Kerim'de Hüsnü'l-Hâtîmenin Genel Özellikleri

Kur'an'ı Kerim'in giriş, gelişme ve sonuç bölümleri incelenirse en orijinal ve en şık ifade kalıplarıyla bezendiği görülecektir.⁴⁹ Özellikle sözün bittiği yerlerde kemalin ve söz estetiğinin zirve noktası müşahade edilir.⁵⁰ Buraya kadarki bahisler çerçevesinde düşünüldüğünde Kur'an-ı Kerim'deki *hüsnü'l-hâtîme* örneklerini ve niteliklerini aşağıdaki başlıklar çerçevesinde ele almak mümkün görünmektedir.

5.1. Sure Sonlarında Hüsnü'l-Hâtîme

5.1.1. Sure Sonlarının Surelerin Ana Konusu ve Başlangıcıyla Uyumu

Kur'an'ı Kerim'de tıpkı sure başlarında *berâat-i istihlâl* olduğu gibi, sure sonları da belagat vecihlerinin en mükemmel ve en güzellerine eşlik etmek suretiyle surelerin maksatları ve ana konularıyla uyumlu olarak emirler, nasihatler, ferâiz, hamd, tehlîl, dua, va'd ve va'id şeklinde özetlenebilecek temel konularla sonlanmıştır.⁵¹ En başta Fatîha suresi böyledir. Surede dalaletten ve Allah'ın gazabına sebep olan günahlardan korunmuş bir iman ulvi gaye olarak takdim edilir. Böyle bir imana ermiş kimse ise Allah'ın kendi lütfundan nimet verdiği kişidir. Sure, söz konusu nimete ancak Yahudi ve Hristiyanların iman anlayışından uzak kalmakla ulaşılabileceği gerçeğiyle son bulmuş, dolayısıyla surenin ana konusu ile bitimi arasında bir mutabakat söz konusu olmuştur.⁵² Bakara suresinin sonu ise, surenin genelinde andığı, başta İsrailoğulları olmak üzere geçmiş milletlerin yaşam tarzları ve başlarına gelenler hatırlatıldıktan sonra onların akıbetinden kaçındıran dua cümlelerinden ibarettir. Âl-i İmrân suresi baştan sona sabır ve takvaya bazen birlikte bazen ayrı ayrı olmak üzere sık sık çağrıda bulunmuş, en sonunda da sabrı, sabırda yarışmayı ve sıkıntılara karşı hazırlıklı

48 Ya'kûb ve 'Asî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 594.

49 Abdurrahman b. Hasen Habenneke, *el-Belâgatü'l-arabiyye*, 2:558.

50 Tefîzânî, *el-Mutavvel*, 740.

51 Süyûtî, *el-İtkân*, 3:366.

52 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1:182; Süyûtî, *el-İtkân*, 3:366.

olmayı nasihat eden ibarelerle bitmiştir. İçeriği büyük oranda birtakım toplumsal düzenlemeler ve ferâizden söz eden Nisâ suresi yine ferâiz konusu olan kelâle hükmüyle sonlanmıştır.⁵³ Genel itibariyle başta Hz. İsa (a.s.) ile diğer peygamberlerin kendi işlerini Allah'a havale edişlerini ve bazı ahkam hususiyetlerini gündeme getiren Mâide'nin sonunda *hüsnü'l-hâtime*ye konu olan husus; kudreti, celali ve izzetiyle yüce Allah'ın tebcil ve tazimi olmuştur. Arapların tevhit inancına aykırı olarak kurban ettikleri hayvanlarla ilgili birtakım batıl uygulamalarını konu edindiği için En'âm ismini alan sure ise bu uygulamaların değerlendirilmesi niteliğindeki va'd ve va'id vurgusuyla *hâtime*ye konu olmuştur.⁵⁴ Yine putperest Roma Devleti'nin zıddına tevhidî savunmaları münasebetiyle takibe alınarak mağaraya sığınmak zorunda kalan Ashâb-ı Kehf'in mevzu bahis edildiği Kehf suresinin şirkten arınma ve tevhit inancını tebliğle finale ulaşması, *hâtime*lerin surelerin muhtevasına uygunluğu konusunda en güzel örneklerdendir.⁵⁵

Kur'an'da *hüsnü'l-hâtime* sanatı, âlimlerce surenin son bölümünün sadece surenin ana konusuyla değil, surenin başlangıcıyla uyum arz etmesi şeklinde de anlaşılmıştır. Mesela Zilzâl suresi kıyametin korkunç hallerinden bahsederek başlamış ve “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ” (Her kim zerre miktarınca iyilik yapmışsa onu (karşısında) görecektir. Her kim de, zerre miktarınca kötülük yapmışsa onu görecektir)⁵⁶ şeklinde bu başlangıçla uyumlu bir biçimde sona ermiştir.⁵⁷ Tevbe suresi Allah ve Resulü'nden gelen ihtar ile başlamış ve Resul'e uymaya teşvikle kapanmıştır.⁵⁸ Mü'minün suresinin inananların felaha ereceği hitabıyla başlayıp inanmayanların kurtuluşa ermeyeceği bilgisiyle sona ermesi, Kalem suresinin hem başında hem de sonunda Hz. Peygamber'e (sav.) delilik isnadının reddedilmesi, başlangıç ile bitiş arasındaki mükemmel ilgi ve uyumu göstermesi cihetinden dikkati caliptir.⁵⁹ Yine Sâd suresi Kur'an'ın öğüt dolu bir mesaj olduğu vurgusuyla başlamış, âlemler için bir öğüt olduğu vurgusuyla bitmiştir. Aynı şekilde Kâf suresi şerefli Kur'an'a yeminle başlamış ve Kur'an'la öğüt vermeye teşvik ile sonlanmıştır.⁶⁰ Bu bağlamda Sâid Havvâ'nın (ö. 1935-1989) Kalem, Nûn ve Sâd surelerinin her birinin tek bir harfle başlayıp sonlarının aynı ifadelerle sonlandığı tespiti⁶¹ Kur'an'daki *hüsnü'l-hâtime* olgusunun istikrarını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Yine surelerin başlangıç ve sonunun mutabakat arz etmesi belagat ilminin alt disiplinlerinden olan bedî' ilmindeki *reddü'l-acüz ale's-sadr* söz sanatıyla doğrudan ilgisi vardır. Nitekim Ahzâb suresinin baş kısmının münafık olan erkek ve kadınlara azabın tattırılacağından söz ederek başlayıp mümin erkek ve kadınların ise bağışlanacağıyla

53 Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'an*, 1:339, 551, 2:823.

54 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1:183; Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'an*, 2:1002 ve 3:1240.

55 Durmuş, “İntihâ”, *DİA*, 22:347.

56 Zilzâl 99/7 ve 8.

57 İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2:493.

58 Desûki, *Hâşiyetü'd-Desûki*, 4:305-306.

59 Durmuş, “İntihâ”, *DİA*, 22:347.

60 Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Amr er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28:119.

61 Sâid Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 10:6048.

sona ermesi ile Mümtetine suresinin hem başında hem de sonunda yer alan ve Allah düşmanlarının dost edinilmemesini buyuran nasihatler, söz konusu sanatın örneklerindedir.⁶² Dolayısıyla bir bedî sanat olan *hüsnü'l-hâtîme* yine bir bedî sanat olan *reddü'l-acüz* ile iç içe harmanlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Kur'an baştan sona bir belâgat sanatları yumağıdır dense hiç kuşkusuz yeridir.

Bedî ilmine ilgi duyan İbn Ebi'l-İsba' *hüsnü'l-hâtîme* başlığı altında Kur'an surelerin maksada uygun olarak sona erdiğini arz ettikten sonra yüz on dört surenin her birinin son kısımlarının hangi konuları temsil ettiğini tek tek sıralamıştır.⁶³ Bu noktada İbn Ebi'l-İsba'nın bedî ilmine yaptığı önemli katkıya bir parantez açmak, bu âlimin araştırmanın ana teması açısından ne kadar mühim olduğunu ortaya koyacaktır. Şöyle ki İbn Ebi'l-İsba' yaşadığı asrın dil ve edebiyat alanındaki en ünlü simalarından biri olup *Tahrîrü't-Tahbîr* ve *Bedî'u'l-Kur'an* adlı eserleriyle belâgat tarihine adını adeta altın harflerle yazmıştır denilebilir. Zira ilk eserinde İbnü'l-Mu'tez'den (ö. 296/908-909) kendi dönemine kadarki yaklaşık kırk kadar belâgat kitabını inceledikten sonra mevcut edebi sanatlarla kendisi otuz bir gibi azımsanamayacak miktarını daha ilave ederek edebi sanatların sayısını yüz yirmi altıya kadar çıkarmıştır. İkinci eserini ise Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ile Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) gibi meşhur belâgat âlimlerinin aksine Kur'an'ın icaz yönünün bedî sanatlarla da ispatlanabileceği saikiyle kaleme almış ve burada ilk eserinde bulunmayan beş bedî sanatı daha ilave etmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla kendisinin, belâgatte bedî sanattan en fazla söz ederek bedî ilmini daha da geliştiren bir âlim olması sıfatıyla Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvî'nin genel anlamda belâgat disiplininde gerçekleştirdikleri devrimi belâgatın bir alt disiplini olan bedî ilminde gerçekleştirmiştir denilebilir. Kendisinin yine bir bedî sanatı olan *hüsnü'l-hâtîme* bağlamında Kur'an'a bakışı işte bu nedenle önem arz etmektedir.

5.1.2. Sure Sonlarının Sözü Nihayete Ereceğini Bildirme Özelliği

Hüsnü'l-hâtîme sanatına *berâ'atü'l maktâ'* veya *berâ'atü'l-intihâ* denmesinin nedeni, sözün artık üzerine başka bir söz söylemeyi gerektirmeyecek nitelikte bittiği ve artık son cümle veya cümleler olduğu hissini vermesidir.⁶⁵ Araplar, söylendiğinde üzerine başka bir söz söylemeye ihtiyaç duyulmayan sözü en üstün söz kabul etmişlerdir.⁶⁶ Kur'an'ı Kerim'de sure sonları çeşitli bedî manaları içerdiği gibi sözün bittiğini de açıkça ilan eder.⁶⁷

Özellikle Zerkeşi (ö. 794/1392), Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Ma'sûm, *hüsnü'l-hâtîmenin* bu nevi üzerinde duran ve ayetlerden misaller veren müelliflerdir. Onlara göre Kur'an'ı Kerim'de

62 Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, 2:496, 3:347.

63 Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülazîm b. Abdilvâhid İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'an*, 2:346-352.

64 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî", *DİA*, 5:321.

65 Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*, 1:177; Abdülfettâh Feyyûd Besyûnî, *'İlmü'l-Bedî'*, 267.

66 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2:127.

67 Muhammed Abdurrahman eş-Şahhât, *Dirâse menhecîyye fi 'ilmi'l-bedî'*, 125.

sözün artık hitama ulaştığını hisas eden pasajların en bariz örneği şu ayettir:⁶⁸ “هَذَا بَلَغٌ لِلنَّاسِ” (İşte bu (Kur'an), kendisiyle uyarılınsınlar, Allah'ın ancak bir tek ilah olduğunu kavrasınlar ve sağduyu sahipleri iyice akledip öğüt alsınlar diye insanlara (gönderilmiş) bir mesajdır.)⁶⁹ Keza şu ayet de öyledir: “بَلَغَ فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ” (Bu, bir tebliğdir. Hiç yoldan çıkmış topluluklardan başkası helâk edilir mi?)⁷⁰ Son dönem âlimlerden Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) ise Nisâ suresinin son ayetindeki şu ibareyi bu bağlamda değerlendirmişti:⁷¹ “وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” (Allah her şeyi hakkıyla bilendir.)⁷² Ölümüne gönderme yapan şu ayet ise, Süyûtî'ye göre bitişi ilan edişin en ideal şeklidir:⁷³ “وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ” (Sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine kulluk et.)⁷⁴ İbn Ma'sûm ise bu ayetle aynı seviyede olarak şu ayeti görmüştür:⁷⁵ “وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (Melekleri arşın etrafını sarmış oldukları halde, Rablerini hamd ile överken görürsün. Artık insanların arasında adaletle hükmedilmiştir. Övgü, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir, denir.)⁷⁶ Bu ayette dikkat çeken bir diğer husus, sözün hamdeyle bitmiş olmasıdır. Kalkaşendî (ö. 821/1418), yazı sanatında bir kâtabın yazısının sonunu hamdele ile bitirmesinin hoş olacağına dair açmış olduğu başlık altında bu ayeti delil olarak sunmuştur. Zira Kur'an sözü, özellikle de duayı hamdeyle bitirmeyi has müminlerin özelliklerinden sayarken bir taraftan da aslında bu tutuma şöyle teşvik etmiştir: “... Duaları da Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun, diyerek son bulur.”⁷⁷ Bu nedenle Kalkaşendî'ye göre sözü hamdele ve salveyle bitirmek *hüsnü'l-hâtimenin* gereğidir.⁷⁸

Yine İbn Ma'sûm'a göre Sâffât suresinin son ayeti, *berâ'atü'l-hitâmın* adeta bir sembolüdür. Zira her söz onunla son bulur hale gelmiştir:⁷⁹ “سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى” (Senin mutlak üstünlük sahibi Rabbin, onların iliştiirdiği sıfatlardan münezzehtir. Selam elçilerin üzerine olsun. Övgü, âlemlerin Rabbi Allah'adır.)⁸⁰ Diğer yandan Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin, (ö. 538/1144) kendilerine bahşetmiş olduğu güzel akıbeta binaen müminlerin ayetin sonundaki “hamd” ibaresini dilden düşürmemeleri gerektiği vurgusu müminlerin ulaştığı güzel son ile ayetin güzel sonunun örtüşmesi bağlamında da ilgi çekicidir.⁸¹

68 Bk. Bu ayet ve diğer örnekler için Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:182; Süyûtî, *el-İtkân*, 3:367; İbn Ma'sûm, *Envâriü'r-rebi'*, 6:325.

69 İbrâhîm 14/52.

70 Ahkâf 46/35.

71 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6:68.

72 Nisâ 4/176.

73 Süyûtî, *el-İtkân*, 3:367.

74 Hicr, 15/99.

75 İbn Ma'sûm, *Envâriü'r-rebi'*, 6:325.

76 Zümer 39/75.

77 Yûnus 10/10.

78 Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi snâ'ati'l-inşâ*, 6:255-256.

79 İbn Ma'sûm, *Envâriü'r-rebi'*, 6:325.

80 Sâffât 37/180-182.

81 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmidî't-tenzil*, 4:69.

5.1.3. Sure Sonlarındaki Tatlılık, Canlılık ve Söz ile Mana Arasındaki Denge

Arapların kıymet verdiği söz çeşidi ya lafız ile manası dengeli olan⁸² veya manası lafızından önce kulaklara ulaşandır.⁸³ Belki de buna verilecek en güzel örnekler sure sonlarındaki dualardır. Seyyid Kutub (ö. 1966), Bakara suresinin sonundaki dua ayetleri içindeki şu ibarenin armonisiyle gönüllerin titreyişini ve ruhların adeta süzülüşünü betimlemesinin yanı sıra biraz ürpertici olduğunu ve biraz da tatlı bir nağmeyi temsil ettiğini söylemektedir:⁸⁴ “رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا” (Rabbimiz! Unutursak veya hata edersek bizi sorumlu tutma...)⁸⁵ Yine Mü'minûn suresi sonundaki şu ayet de lafızlarındaki canlılık ve tatlılığıyla ön plana çıkmaktadır: “وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ” (De ki: Rabbim bağışla ve acı! Sen merhamet edenlerin en üstünüsün.)⁸⁶

Sadece dua ayetleri değil, va'd ve va'id türünden ayetlerde de aynı vasıflar vardır. Söz ile mana arasındaki ahengi ve lafızlarındaki mütenasip dizimi ile dikkat çeken şu ayetler, İbn Hicce'nin mucizevi belagate ve dolayısıyla *hüsnü'l-hâtimeye* verdiği önemli örneklerdendir:⁸⁷ “يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ، وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ، وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ، لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ، وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ، صَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ، وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ، تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ، أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفٰجِرَةُ” (Kişi o gün, (öz) kardeşinden, anasından, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçar. O gün, her kişinin kendisine yetecek sıkıntısı vardır. Birtakım yüzler vardır ki, o gün aydınlıktır, gülmekte ve sevinmektedir. Yine birtakım yüzler vardır ki, toza toprağa bulanmış ve kararmıştır. İşte bu kimseler münkir olup, Allah'ın emrine boyun eğmeyenlerdir.)⁸⁸ Dikkat edilirse ayette söz ile mana açısından bire bir denklik olduğu gibi peş peşe sıralanan lafızlarda dinleyenin kulağına hoş gelen şiirimsi bir melodi, tatlılık ve canlılık söz konusudur. Kıyamet günündeki aydınlık ve karanlık yüzlerin tasvir edildiği bu pasajla ilgili olarak Seyyid Kutub, her iki kesimin niteliklerinin etkili ifadelerle gün yüzüne çıkarıldığının, Kur'an'ın ifadesinin gücü ve latif dokunuşlarıyla her iki güruhun da vasıflarının adeta gözle görülürcesine somutlaştırıldığının altını çizmiştir.⁸⁹

5.1.4. Sure Sonlarının İrsâl-i Mesel (Metafor İçeren Hikmetli İfadeler Kullanma) Formunda Oluşu

Latif bedîi sanatlardan olan, anlama bir kat daha güzellik katan ve hikmetli söz, vecize, nükte ve atasözü gibi anlam öbeklerine şiir, nesir ve hitabe gibi edebî ürünlerde yer verilmesi demek olan *irsâl-i mesel* benzeri güçlü kullanımların, yukarıda da değinildiği üzere

82 Ebü'l-Muzaffer Müeyyedü'd-devle Mecdüddin Üsâme b. Münkız, *el-Bedi 'u fi nakdiş-si 'r*, 1:154.

83 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, 1:140.

84 Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'an*, 1:345.

85 Bakara 2/286.

86 Mü'minûn 23/118.

87 İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2:493.

88 Abese 80/34-42.

89 Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'an*, 6:3835.

*hüsnü'l-hâtime*deki yeri ayrıdır. Böylece kendisi de bir bedîi sanat olan *hüsnü'l-hâtime* hemcinsinden bir diğer söz estetiğiyle beslenerek ve bileşerek daha canlı bir anlatıma dönüşecektir. Kur'an ayetleri incelendiğinde içerisinde bu kabilden olanlarını tespit etmek güç değildir. Zira Allah (c.c.) insanların öğüde daha iyi kulak vermeleri için Kur'an'ın bizzat kendisinin bu nevi söz ustalıklarıyla iç içe olduğunu şöyle arz etmiştir: “لَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara birçok meseller irâd ettik. Tâ ki ibret alsınlar.)”⁹⁰ Ayrıca Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), Süyûtî ve İbn Ma'sûm gibi Kur'an'da mesel hususiyetiyle etraflıca ilgilenen âlimler konuyu yeterince aydınlatmışlardır. Özellikle *el-İtkân* ve *Envârü'r-Rebi'* incelendiğinde “لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا” (Allah her ferdi, ancak gücünün yettiği ölçüde yükümlü kılar)⁹¹, “وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ” (Artık kendileriyle arzuldıkları şeyler arasına bir set çekilmiştir)⁹², “وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ” (Oysaki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer)⁹³, “لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ” (Onu Allah'tan başka açığa çıkaracak (hiçbir güç) yoktur)⁹⁴ gibi ibarelerin zamanla birer mesel haline geldiği⁹⁵ anlaşılmaktadır. Böylece mevzubahis ayetler buldukları surede birer mesel kimliğiyle armoniyi takviye ederek *hâtîmeyî* canlandırmış olmaktadır.

Yine Seâlibî ve Süyûtî, Kur'an'da gerek Araplara ait gerekse yabancı kaynaklı olsun Arapların arasında çokça yaygın olan bazı mesellerle anlam bakımından mutabakat arz ettiği için dolaylı olarak, hatta belki de doğrudan mesel olarak kabul edilebilecek kimi ayetleri, tek tek zikretmiştir. Örneğin aynı zamanda hadis olarak da bilinen “حَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا” (İşlerin hayırlısı orta yollu olandır) meseli, “وَلَا تَخَافُ بِهَا وَابْتِغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا” (Namazında sesini pek yükseltme, pek gizli de okuma, bu ikisinin arasında mutedil ol)⁹⁶ ayetiyle; “لَا تَلُدُّ” ([Kâfirler] sadece ahlâksız ve nankör çocuklar doğururlar)⁹⁷ ayetiyle özdeşleştirilmiştir⁹⁸ ki bu ayetler buldukları surelerin bitiş ifadelerindedir.

Öte yandan ilgili kaynaklarda “كَمَا تَدِينُ تُدَانُ” (Borç aldığın gibi borçlanırsın/eden bulur) meselinin mana bakımından muadili olarak “مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ” (Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür)⁹⁹ ayeti gösterilse¹⁰⁰ de, bu ayetle birlikte anılmayan ancak mana bakımından söz konusu meselle daha çok örtüşmesi ve form olarak da zaten bir meseli andırması münasebetiyle “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ” (Kim

90 Zümer 39/27.

91 Bakara 2/286.

92 Sebe' 34/54.

93 Fâtır 35/43.

94 Necm 53/58.

95 Süyûtî, *el-İtkân*, 4:50-51; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-rebi'*, 2:59-60.

96 İsrâ 17/110.

97 Nûh 71/27.

98 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Hâssü'l-hâs*, 1:18, 36; Süyûtî, *el-İtkân*, 4:48-49.

99 Nisâ 4/123.

100 Seâlibî, *Hâssü'l-hâs*, 1:24; Süyûtî, *el-İtkân*, 4:49.

zerre miktarınca iyilik yapmışsa onu görecektir. Her kim de, zerre miktarınca kötülük yapmışsa onu görecektir)”¹⁰¹ ayetlerini de bu kontekste bir *hüsnu’l-hâtîme* örneği olarak anmak gerekir.

5.1.5. Sure Sonlarının Söz Sanatlarıyla İç İçe Oluşu

Anlatım biçimi olarak Arap diline mündemiç olan belagat sanatının teorik tekâmülündeki baş mimarın Kur’ân’ı Kerîm olduğu tartışmasızdır. Kur’ân’ı Kerîm’de söz sanatları açısından derinlemesine ve etraflıca bir tasavvur ve tefekkür faaliyeti yapıldığında hiç şüphesiz belagat vecihlerinin en güzel ve en mükemmelleriyle varit olduklarına şahit olunacaktır.¹⁰² Bu vecihlere Kur’ân metninin herhangi bir yerinde rastlanabildiği gibi son ayetlerinde de bolca rastlanabilmektedir. Aşağıda başta teşbih olmak üzere kapanış ayetlerindeki söz sanatlarına bazı örnekleriyle kısaca temas edilecektir.

Sözü daha çarpıcı hale getirmesi, ahenk katması ve dinleyicinin ilgisini diri tutması münasebetiyle teşbih çeşitlerinden biriyle hitabı sonlandırmak edebiyat âlimlerinin *hüsnu’l-hâtîme* tasavvurları arasında zikredilmişti. Kur’ân incelendiğinde başta istiare ve temsili teşbih olmak üzere teşbih türleriyle biten sureler olduğu görülmektedir. Örneğin “وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ” (Eğer Allah, insanları irtikâp ettikleri yüzünden çabucak cezalandıracak olsaydı, yerin sırtında hiçbir canlı bırakmazdı)”¹⁰³ ayetinde *istiare-i temsiliyye* mevcuttur. Şöyle ki, burada yeriküre, sırtında yaratıkları taşıyan devasa bir hayvana benzetilmiş, ancak benzetilen bu unsur hafzedilmiş ve onun levazımından olan “ظَهْرٍ (sırt)” kelimesiyle ona işaret edilerek *istiare-i mekniyye* yapılmış,¹⁰⁴ bu vesileyle yukarıda da geçtiği üzere iki önceki ayette *irsâl-i mesel*, burada da istiare icra edilerek kelimeler daha vurgulu bir tarzda hitama erdirilmiştir. Yine “إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ” (Gerçek şu ki, biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik...)”¹⁰⁵ ayetinde büyüklüğü, şanınin yüceliği ve ehemmiyeti hususunda emanetin ağır yüklerden olduğu temsili olarak anlatılarak *istiare-i temsiliyye* yapılmış, böylece emaneti üstlenmenin özveri ve itina isteyen mühim bir konu olduğu, neticesinden korkulması gerektiği pekiştirilmek suretiyle¹⁰⁶ sure parlak bir biçimde son bulmuştur. Fetih suresinin son ayetinde ise Hz. Peygamber’e (s.a.s.) iman eden ve inananlar ile inanmayanlara karşı itidalli davranışlar sergileyerek çeşitli olgunluk emareleri gösteren ashabın; filizini parçalayıp çıkmış, gittikçe onu besleyerek hacmi büyümüş, gövdesi üzerine yükselmiş bir ekine benzetildiği metaforda çeşitli açılardan benzerlik ilişkisi kurulduğu için bir *teşbih-i temsili* örneği sunulmuştur.¹⁰⁷

101 Zilzâl 99/7 ve 8.

102 Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb es-Saidî, *Buğyetü’l-İzâh li-Telhîsi’l-Miftâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, 4:714.

103 Fâtır 35/45.

104 Sâbûni, *Safvetü’l-tefâsîr*, 2:534.

105 Ahzâb 33/72.

106 Sâbûni, *Safvetü’l-tefâsîr*, 2:496.

107 Sâbûni, *Safvetü’l-tefâsîr*, 3:212.

Benzetme sanatıyla ilgili misaller yukarıdakilerle sınırlı değildir. Enâm ve Yâsîn suresi *latif istiâre*; Şuarâ, Tegâbün ve Tebbet *istiâre-i temsiliyye*; Sebe' *istiâre-i tasrihiyye*; Meâric, Mümtehine, Nâziât ve Fil *mürsel mücmel teşbih*; Müzzemmil ise *istiâre-i tebeiyye* sanatlarıyla sona ermektedir.¹⁰⁸

Kur'an'ın kapanış ayetleri incelendiğinde teşbih haricinde gerek bedî, gerek meânî ve gerekse teşbih dışındaki diğer beyânî unsurların varlığı da gözden kaçmamaktadır. Örneğin “فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ” (Öyleyse sen kendilerine acı dolu bir azabı müjdele!)¹⁰⁹ ayetinde anlamsal bedî sanatlardan *tehekküm* (alay) üslubu kullanılmıştır. Müjdenin uyarma yerinde kullanılması kâfirlerin bir nevi alaya alınması demektir.¹¹⁰ “وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ” (Din gününün ne olduğunu idrak eder misin sen? Evet, idrak eder nedir acaba o ceza günü-nü?)¹¹¹ ayetlerinde ise tekrar suretiyle meânî sanatlarından *itnâb* vardır. Bu, kıyamet gününün korkunçluğunu, anlatılamayacak ve hayal edilemeyecek kadar dehşetli olduğunu ifade etmek için yapılmıştır. Yine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا” (Ey inananlar! Rükû edin, secdeye kapanın)¹¹² ayetinde bir diğer beyân sanatı olan *zîkr-i cüz irâde-i küll* kabilinden *mecâz-ı mürsel* icra edilmiştir. Zira rükû ve secde namazın cüzlerindedir. Yani ayette namaz emredilmiştir.¹¹³ Bütün bunların yanı sıra; *mukabele*, *tıbâk*, *secî*, *reddü'l-acüz ale's-sadr*, *cinas*, *kinaye*, *mecâz-ı aklî*, *ihtibâk*, *tağlîb*, *hasr*, *iltifât* ve *istifhâm-ı takrîrî* bir kısım surelerin sonunda icra edilen diğer söz sanatlarından sadece bir kaçıdır.¹¹⁴

5.2. Sure İçi Bölümlerde Hüsnü'l-Hâtîme

Son dönem bazı âlim ve araştırmacıların bazı mütalaaları incelendiğinde Kur'an'ı Kerim'de sure içi konu bitimlerinde de *hüsnü'l-hâtîme*nin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Örneğin Tâhir b. Âşûr, Nisâ suresinin son ayetinden sözün artık son bulduğunun ilanı olarak söz ederken onun bir benzeri olarak sunduğu örneklerden biri de Musa'nın (a.s.) gizemli dostunun kullandığı şu ifade olmuştur:¹¹⁵ “إِشْتَهَ (bir türlü) sabredemediğin işlerin içyüzleri budur.”¹¹⁶ Bağlamı incelendiğinde Musa'nın (a.s.) kendisine yolculuk ettiği esrarengiz dostuyla arasında olup bitenlerin gizemlerinin artık iyice çözüldüğü bir anda, adeta bir filmin final sahnesi misali kısaca bu ibareyle son bulmaktadır. Oysaki ibare sure sonunda yer almadığı gibi kendisinden sonra Zülkarneyn (a.s.) kıssası başlamaktadır. Tâhir b. Âşûr'un bu örneği vermesi ise onun *hüsnü'l-hâtîme*ye bakışının daha geniş kapsamlı

108 Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1:401; 2:363, 515; 3:23, 347, 372, 424, 446, 492, 579, 593.

109 İnşikâk 84/24.

110 Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3:513.

111 İnfîtar 82/17, 18.

112 Hac 22/77.

113 Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2:275, 3:504.

114 Bk. Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2:295, 430, 3:347, 354, 389, 536, 549, 552, 570, 586.

115 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6:68.

116 Kehf 18/82.

olduğu ve sure içi konu bitimlerinde de yer yer söz konusu sanatın icra edildiğini düşündüğü anlamına gelmektedir.

Çağdaş araştırmacılardan Mecdî Vehbe ve Kâmil Mühendis ise *el-hâtimetü'l hikmiyye* kavramını, kıssa türü bir anlatının bir hikmetli söz veya mesel ile sonlanması şeklinde tarif etmişlerdir. Ardından cömert kişiyi konu edinen bir kıssayı bu kişinin cömertliğinin karşılığını daha hayatta iken alacağını “هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ” (İyiliğin karşılığı da ancak işte böyle iyiliktir)”¹¹⁷ ayetiyle veciz bir şekilde ifade etmek suretiyle sonlandırmanın bu kabilinden olduğunu açıklamışlardır.¹¹⁸ Ayetin bağlamına bakıldığında Rahmân suresinin sonunda olmadığı ve Rabbin makamına sonsuz saygı duyanlara takdim edilecek iki cennetin tasvirinin sona erdiği yerde bulunduğu, bu ayetten sonra ise konunun değişerek başka iki cennetin daha tasvirine geçildiği görülmektedir. Böylece yine sure içi bir bölümün veciz bir ibareyle, bir diğer ifadeyle *hüsnu'l-hâtime* ile bittiğine şahit olunmaktadır. Yine ayet-i kerimenin *hüsnu'l-hâtime*yle mükemmel uyumuna dikkat çekilmiş olan *irsâl-i mesel* kategorisindeki ayetler arasında anılması bu noktada başka söze hacet bırakmamaktadır.¹¹⁹

5.3. Ayetlerde Hüsnu'l-Hâtime

Meşhur Arap dili ve edebiyatı âlimi Asma'nin (ö. 216/831) kendi başından geçenlere dair aktardığı şu anekdot, özellikle uzun ayetlerin sonlarının ayet içi bağlam ile son derece uyumlu olduğunu ispatlaması cihetinden dikkate şayandır:

Yanımda bir bedevi varken Mâide suresini okuyordum. “... وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا...”¹²⁰ ayetinin sonunu olduğundan farklı olarak “وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ” (Allah, çokça affedendir, çok acıyandır)” şeklinde okudum. Bunun üzerine o bedevî bana, “Bu kimin kelamı?” diye sordu. Ben de “Allah kelamıdır” dedim. O da, “Ayeti yeniden oku!” dedi. Yine aynı şekilde okudum. Daha sonra hatamın farkına vararak “وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” (Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir)” şeklinde doğrusunu okuyunca, “İşte şimdi doğru okudun” dedi. Dedim ki: “Yanlış okuduğumu nasıl anladın?”, O da, “Allah azîz ve hakîmdir ki hırsızlık edenin elinin kesilmesini emretti. Eğer gafûr ve rahîm olsaydı bunu emretmezdi” diye cevap verdi.”¹²¹

Bu meyanda Seyyid Kutub da gerek sure sonlarında gerek ayet sonlarındaki “وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” (O, her şeye hakkıyla gücü yetendir), “إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ” (Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü hakkıyla bilendir)” gibi vurgulu ifade tarzlarının Kur'an'ın metin içi kontekstindeki

117 Rahmân 55/60.

118 Mecdî Vehbe ve Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*, 156.

119 Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4:51.

120 Mâide 5/38.

121 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11:357.

söz dizimine, bir diğer ifadeyle *siyak* ve *sibaka* son derece uyumlu olacak tarzda özellikle seçtiğinin altını çizmiştir.¹²² Esasen Asma'den aktarılan anekdot, hem insan fitratına yerleştirilmiş olan ve ona öğretilmiş olan idrak ve beyân kabiliyetini, hem de ayet sonlarının rastgele değil, olması gerektiği biçimde *hüsnü'l-hâtime* ile bittiğinin açık delilidir.

5.4. Vahyin Sona Ereceğini Bildirmesi Yönüyle Hüsnü'l-Hâtime

Kur'an'ın inen son ayetleri de *hüsnü'l-hâtime*ye konu olacak özelliktedir. Süyûtî en son nazil olan “وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ” (Allah'a döneceğiniz ve sonra haksızlığa uğramadan herkesin kazancının kendisine eksiksiz verileceği günden korkunuz)¹²³ ayetinin ölümün kaçınılmaz son olduğunu bildirmesi yönüyle *bera 'atü'l-makta'* özelliğini taşıdığını vurgulamıştır. Yine o, son inen Nasr suresini de benzer özelliği münasebetiyle bu çerçevede değerlendirmiştir.¹²⁴ İlgili ayetlerin son inen ayetlerden olduğunu başka kaynaklar da desteklemektedir.¹²⁵ Nitekim Abdullah b. Mes'ûd (ra.) (ö. 32/652-53), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatını ve dünya ile içindeki her şeye veda edeceğini ima etmesi münasebetiyle Nasr suresinin *sûretü't-tevdî'* (veda suresi) olarak isimlendirildiğini belirtmiş, böylece kaynaklarda sure bu isimle de anılır olmuştur.¹²⁶ Bir diğer ifadeyle, surenin bu şekilde anılması lafızlarının artık ilahi sözün (vahyin) büsbütün sona ereceğini açıkça ima etmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun en aşikâr delillerinden biri İbn Abbas'ın (r.a.) (ö. 68/687-88) sureyi işitince Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefat edeceğini anlayarak ağlaması, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onun ağlama sebebini öğrendiğinde kendisini doğrulaması ve kendisine pek çok ilim verildiğini teyit ederek onu takdir etmesidir. Sahabe de surenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatının yaklaşmış olduğuna delalet ettiği hususunda ittifak etmişlerdir.¹²⁷

Yine “الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا” (Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size olan nimetimi tamama erdirdim ve sizin için din olarak da İslâm'ı seçtim)¹²⁸ ayeti de vahyin son pasajlarından olduğu vurgulanan bir diğer ayettir. Rivayete göre tıpkı İbn Abbâs'ın (r.a.) Nasr suresindeki tavrı gibi Hz. Ömer (r.a.) de bu ayeti işitince ağlamış, Hz. Peygamber (s.a.s.) ise onun ağlama sebebini öğrendiğinde kendisini tasdik etmiştir.¹²⁹

Öte yandan Zerkeşi, Nisâ suresinin son ayetine ilişkin “Kendisiyle hâtime yapılması güzel oldu. Zira veda haccında inen hükümlerin sonuncusuydu” demektedir.¹³⁰ Dolayısıyla

122 Kutub, *et-Tasvirü'l-fennî*, 88; Faruk Tuncer, *Tenasüp İlmi Açısından Kur'an Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, 206.

123 Bakara 2/281.

124 Süyûtî, *el-İtkân*, 3:367.

125 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:323; Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 11:6732.

126 Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5:587; Ebü's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, 15:491.

127 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32:346.

128 Mâide 5/3.

129 Ebü'l-Hasan Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer Bikâi, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyat ve's-süver*, 6:17-18.

130 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1:183.

bu da vahyin son inen ayetlerinden olması hasebiyle *hüsnü'l-hâtîme*ye uygun bir vakıa olma özelliğini taşımaktadır. Süyûtî'nin ise son inen hükümlerden olması ve her diri insanın ömrünün son demindeki durumuna ilişkin vasiyet ve miras gibi hükümleri taşıması cihetinden Nisâ suresinin son ayetini *hüsnü'l-hâtîme* olarak nitelemesi ise gerçekten takdire şayan ve aynı zamanda ilgi çekicidir.¹³¹ Tâhir b. Âşûr ise, bu ayetin son nazil olan ayet oluşunun kabul edilmesi halinde ulemanın derslerini “والله أعلم (Allah en iyisini bilir)” diyerek bitirmelerini, vahyin neticesini taklit etme temayülüne bağlayarak ilginç bir tespitte bulunmuştur.¹³²

Ayetler dikkatlice tekrar gözden geçirilirse sanatın en önemli kriterlerinden biri olan sözün artık bittiği hissini oluşması gerek Nasr suresinde gerekse ilgili ayetlerde fazlasıyla gerçekleşmiş olmaktadır. Özellikle Nasr suresinin anlamındaki Allah'ın nusreti ve fethin artık geldiği ve insanların topluluklar halinde onun dinine girdiği gibi hususlar bu kanaati daha fazla desteklemektedir. Bu da söz konusu sure ve ayetlerin *hüsnü'l-hâtîme* sanatının en güzide icralarından biri olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Hüsnü'l-hâtîme sanatı, bedî sanatlar arasındaki mümtaz konumunu elde ettiği günden beri belagat âlimleri, edip ve şairlerce yoğun ilgiye mazhar olmuştur. Zira sanatın Arap edebiyatında çok sayıda farklı kavramla anılmış olması, ona olan ilgi ve verilen ehemmiyeti gösterdiği gibi, onun mevzubahis edebiyattaki yeri ve önemini de göstermektedir. Kavram çeşitliliğinin beraberinde getirdiği mesele ise, İbn Ebi'l-İsba', İbn Hicce ve İbn Ma'sûm gibi belagat âlimleri arasında sanatı teorik bazda ilk keşfedenin veya isimlendirenin kim olduğu noktasındaki anlaşmazlıkları olmuştur.

Hüsnü'l-hâtîme sanatı bazı Arap edebiyatı ve belagati âlimleri nezdinde yalnızca ilk keşfedeninin kim olduğuna dair bir belirsizliğe değil, aynı zamanda sanatın Cahiliye Dönemi şairlerince icra edilip edilmediği noktasında bir tutum farklılığına da yol açmıştır. Böylece İbn Reşîk ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi klasik dönem edebiyat teorisyenleri Cahiliye Dönemi Arap şair ve şiirlerinin bu sanata nispetle konumları noktasında tamamen birbirine zıt bakış açıları sunmuşlardır. Esasen bu uzlaşmazlığın temelinde her ikisinin sanatta belirlemiş olduğu ölçütler olabilir. İbn Reşîk'in sanattaki temel ölçütü, son sözlerin şiir, nesir veya konuşmanın muhatapta artık bittiği hissini oluşturacak biçimde net olmasıyken, Askerî'nin ölçütü ise son sözlerin şiirdeki en güzel sözler olmasının yanı sıra ana konuyla da uyum arz etmesidir. Bir başka deyişle, İbn Reşîk sanata *berâ'atü'l makta'* kriteri cihetinden, Askerî ise *hüsnü'l-hitâm* veya *hüsnü'l-hâtîme* cihetinden bakmıştır. Dolayısıyla bugün için her iki bakış açısının *hüsnü'l-hâtîme*nin ortak ölçütleri arasında olmasına bakılmamasının gerekliliği ile birlikte bu iki tutumun telifi imkânsız değildir. Nitekim Cahiliye şairlerinin şiirlerinde bu

131 Süyûtî, *el-İtkân*, 3:366.

132 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6:68.

sanat her ne kadar uygulamaya konulsa da sayısının kayda değere olmadığı, hiç olmamıştır demenin de imkânsız olduğu, ancak bu noktadaki asıl şerefin muhdesûn denilen Abbâsî dönem şairlerine ait olduğu çıkarımını elde etmek mümkündür. Son tahlilde ise sanat şiir, nesir ve hitabet gibi Arap edebiyatının her türünde tarihin belli dönemlerinde etkin bir şekilde seferber edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de *hüsnü'l-hâtime* denilince genel itibariyle surelerin son ayetlerindeki bitiş tarzları akla gelse de klasik dönemde Asmaî, Zerkeşi ve Suyûtî, modern dönemde ise Tâhir b. Âşûr, Seyyid Kutub, Mecdî Vehbe ve Kâmil Mühendis gibi âlim ve araştırmacıların tespit ve tutumlarına göre sure içi bölümler, ayet sonları ve vahyin son inen ayetleri çerçevesinde de sanatın tasavvur edilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla özetle buldukları yerleri itibariyle Kur'an'da dört çeşit *hüsnü'l-hâtime*den söz edilebilmektedir. Ulaşılan bir değere sonuç ise; bu sanatın zamanla teşekkül eden ana konuyla uyum, muhataba sözün biteceğini ihsas etme, *irsâl-i mesel*, *istiare*, *teşbih* vb. söz estetikleriyle sarmal oluşturma gibi birçok nitelikli kriterinin Kur'an'ın son sözlerinde fazlasıyla mündemiç olduğu hususiyetidir.

Yine sözün son kısmındaki tatlılığın en az baş kısmındaki tatlılık ve canlılık (*berâet-i istihlâl*) kadar mühim olduğu ve hatta bazı edebiyatçı ve âlimlerin de değindiği üzere ondan daha üstün olduğu araştırmada çıkarılan sonuçlardan bir diğeridir.

Kaynakça

- ‘Abbâs, Fadl Hasan. *İcâzü'l-Kur'ân*. Ammân: Cami'atü'l-Kudsî'l-Meftûha, 2007.
- Altüncü, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edeb*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (nşr. Ali Abdülbârî Atıyye). 1. Basım. I-XVI. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aruçî, Muhammed. “Hâtîme”, *DİA*, 16:474.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *es-Sinâ'ateyn* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim). Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurıyye, 1419.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdîh li'l-belâğa*. I-V. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.
- Bekkâr, Yusuf Hüseyin. *Binâü'l-kasîde fi'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982.
- Besyûnî, Abdulfettâh Feyyûd. *'İlmü'l-Bedî'*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. I-XXII. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1984.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. I-III. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdirrahmân. *Esrârü'l-belâğa* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir). Kahire: Matba'atü'l-Medenî, t.y.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdilazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), t.y.
- Desûkî, Muhammed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî li Sa'düddîn et-Teftâzânî* (nşr. Abdulhamîd Hendâvî). Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.y.
- Durmuş, İsmail. “İntihâ”, *DİA*, 22:346-347.
- Habenneke, Abdurrahman b. Hasen. *el-Belâğatü'l-'arabiyye*. 1. Basım. I-II. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Bedî” *DİA*, 5:320-322.
- Halebî, eş-Şihâb Mahmud b. Süleyman. *Husnü't-tevessül ilâ sinâ'ati't-terassül*. Mısır: Matba'atü'l-Vehbiyye, 1881.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 6. Basım. I-XI. Kahire: Daru's-Selâm, 1424.
- Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ Aliyyü's-Senbesî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâğa ve mehâsini'l-bedî'* (nşr. Nesîb Neşâvî). 2. Basım. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. 1. Basım. I-VIII. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. I-XXX. Tunus: ed-Dâru't-Tünusiyyetü li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî'l-İsbâ', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilvâhid. *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Hifnî Muhammed Şeref). el-Cumhûriyyetü'l-'Arabiyyetü'l-Müttehide, t.y.
- . *Bedî'u'l-Kur'ân*. Kahire: Nehdatü Mısır li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1957.
- İbn Hicce, Takyüddîn Ebûbekr b. Ali el-Hamevî. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb* (nşr. 'İsâm Şakyû). I-II. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Ali Hân b. Nizâmüddîn el-Medenî. *Envârü'r-rebî' fi envâ'î'l-bedî'*. 1. Basım. I-VII. Bağdat: Matba'atü'n-Nu'mân-en-Necefü'l-Eşref, 1969.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î Mâlik* (nşr. Yusuf el-Karadâvî). 1. Basım. I-VIII. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'iri ve'l-kâtib* (nşr. Nuri el-Kıysî, Hatem ed-Dâmin ve Hilâl Naci). Kahire: Mektebetü's-Şâ'ir Şefîk Cebrî, t.y.

- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedi 'u fi'l-bedi'*. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a 'şâ fi sinâ 'ati'l-inşâ*. I-XV. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kayrevânî, Ebü Ali el-Hasen b. Reşik. *el-'Umde fi mehâsini-ş-şi'r ve âdâbih* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid). 5. Basım. I-II. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Kazvinî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatib Muhammed b. Abdirrahmân. *Telhîsü'l-Miftâh* (nşr. Abdurrahman el-Berkûkî). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fenni fi'l-Kur'an*. 17. Basım. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2004.
- . *Fi zilâli'l-Kur'an*. 32. Basım. I-VI. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*. Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1989.
- . *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvuruhâ*. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 2007.
- Müeyyed-billâh, Yahyâ b. Hamza el-Alevî. *et-Tirâzu li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 1. Basım. I-III. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. 1. Basım. I-XXXIII. Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Râzî, Fahrüddin Ebü Abdullah Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Basım. I-XXXII. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. I-III. Kahire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997.
- Saidî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb. *Buğyetü'l-İzâh li-Telhîsi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. 17. Basım. I-IV. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005.
- Sâlih, Subhî b. İbrâhîm. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 24. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm-li'l-Melâyîn, 2000.
- Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Hâssü'l-hâs* (nşr. Hasan el-Emîn). Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâh, t.y.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebibekr Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhîm). I-IV. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şahhât, Muhammed Abdurrahman. *Dirâse menheciiyye fi 'ilmi'l-bedî'*. 1. Basım. Mısır: el-Mektebetü'l-İskenderiyye, 1994.
- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye*. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Menâra, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhu'l-'ulûm*. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tuncer, Faruk. *Tenasüp İlmi Açısından Kur'an Sürelerindeki Eşsiz Ahenk*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Üsâme b. Münkız, Ebu'l-Muzaffer Müeyyedü'd-devle Mecdüddin. *el-Bedi 'u fi nakdi-ş-şi'r* (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî ve Hâmid Abdülmecid). el-Cumhûriyyetü'l-'Arabiyyetü'l-Müttehide, t.y.
- Vehbe, Mecdî, ve Kâmil el-Mühendis. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*. 2. Basım. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'î, ve Mişâl 'Asî. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-luğa ve'l-edeb*. 1. Basım. I-II. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzil*. 3. Basım. I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşi, Ebü Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhîm). 1. Basım. I-IV. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.
- İmâdî, Ebüssüüd b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ). I-IV. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadis, t.y.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İslam Hukukunda Tartılarak İşlem Gören (Vezni) Mallarla İlgili Hükümlerin Analizi

Legal Provisions Related to Goods That Are Measured by Weight Units (*Wazni/Mawzün* Goods) in Islamic Law

Hasan Hacak

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

İstanbul/Türkiye

hhacak@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8886-7212

Geliş Tarihi: 1.10.2024

Kabul Tarihi: 22.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 1.10.2024

Date of Acceptance: 22.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Hacak, Hasan. "İslam Hukukunda Tartılarak İşlem Gören (Vezni) Mallarla İlgili Hükümlerin Analizi" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 126-160

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1559505



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İslam Hukukunda Tartılarak İşlem Gören (Veznî) Mallarla İlgili Hükümlerin Analizi

Legal Provisions Related to Goods That Are Measured by Weight Units (*Waznî/Mawzûn* Goods) in Islamic Law

Öz: Hanefi ve Hanbelilerin ribâ konusundaki yasakla ilgili tespit ettikleri illet doğrultusunda veznî mal olan ve para niteliği taşıyan dinar ve dirhemin diğer veznî mallarla aynı kategoride yani veznîlik noktasında birleşmeleri bu iki mezhebin faizin illeti teorileri açısından önemli sorunlar üretmiştir. Bu makalenin ana odak noktasını bu sorunlar ve bu iki mezhebin bu soruları aşmak için geliştirdikleri gerekçeleri inceler. Bunların en önemlisi iki veznî malın vadeli değişimiyle ilgilidir. Özellikle de altın ve gümüşten birinin sermaye, piyasada bolca bulunan diğer veznî mallardan birinin ise selem akdinin konusu olduğu durumlarda vade/nesâ faizi doğmakta ve bu işlem yasak olmaktadır. Ancak bu yasaklık ticari hayatta büyük bir zorluk doğurabilecek, piyasa önemli ölçüde kilitlenecektir. Faizin illeti teorisinde muhalif görüşte olanlar bu tür selem işlemlerinin adeta icmâ ile serbest bırakılmış olduğunu ve dolayısıyla Hanefi ve Hanbelilerin bu konudaki illet anlayışının hatalı olduğunu ileri sürmüştür. Hanefi ve Hanbelilerin bir yandan kendi illet teorilerini korumak, bir yandan da özellikle altın ve gümüş paranın sermaye; diğer veznî malın ise selem konusu olduğu bu akde cevaz vermek için ortaya attıkları teoriler ve gerekçeler bu çalışmada genişçe ele alınmıştır. Bu iki mezhep bu duruma karşı illetin tahsisi, paranın mahiyetiyle diğer veznî malların mahiyetinin farklı oluşu, burada ribâ şüphesi bulunmadığı vb. birtakım argümanlar ileri sürmüşlerdir ki bunların tatmin edici çözümler olup olmadığı tartışmalıdır.

Makale yukarıdaki sorunu ele almadan önce vezni malları daha yakından tanımak için misli-kıyemî mal ayrımında, misli malların en önemli türü olan, miktarı ağırlık ölçü birimiyle belirlenen veznî/mevzûn mallarla ilgili hükümleri inceler. Fıkıhtaki faiz yasasının da etkisiyle misli mallar alt kategorilere ayrılmıştır: *veznî*, *keylî*, *adedî*, *zer'î*. İslam hukukçularından önemli bir kesimine (Hanefiler, Hanbeliler ve Zeydiler) göre *ri-be'l-fadl* denilen fazlalık faizi bir malın veznî ya da keylî olmasıyla; vade faizi ise kural olarak dört misli mal türünden birinden olmakla ilgili olduğu için misli malların bu alt ayrımları önem taşır.

Anahtar Kelimeler: Misli, Kıyemî, Veznî, Keylî, Adedî, Selem, Alacak Hakkı

Abstract: This article examines the provisions regarding the most important type of fungible properties, namely *waznî/mawzûn* goods, i.e. goods whose quantities are determined by units of weight. It also refers to the *kaylî* goods, which is another important type of *mithlî* (fungible) goods, since these two types of goods share common provisions in several respects.

The fact that the prohibition of interest in Islamic jurisprudence is only related to the fungible goods, and especially the interest of excess called *ribâ al-fadl*, which according to a significant number of Islamic jurists (Hanafis, Hanbalis, and Zaydis) is related to the *waznî/mawzûn* and *kaylî/makîl* goods led to the division of the fungible goods into subcategories. These are the *waznî*, *kaylî*, *'adedî*, and *zar'î* goods.

Gold and silver, which are the metals of the coins called dirhams and dinars, and other metals or alloys such as iron, copper, tin, brass, bronze, lead, etc., are also considered as a form of *waznī*. It is significant that the most important goods in the market are of *waznī* type and that different scales and weights, from the most delicate to the largest, are used to determine their quantities.

Since the consideration of a good as *waznī* or *kaylī* carries important provisions, especially in terms of interest, the effect of the change in the quantitative measurements of the goods in the markets over time on the provisions has been discussed. From this regard, which goods are considered *waznī* and which of these categories they fall under is important in terms of the interest theory of the sects, especially for the Ḥanafīs and Ḥanbalīs. For, in these two sects, the metals of the basic currencies of dinar and dirham, i.e. gold and silver, and other *waznī* goods are united under the category of *waznī*. This situation not only increases the importance of the *waznī* category and *waznī* goods in the Ḥanafī and Ḥanbalī schools but also creates difficulties to be overcome, especially in terms of rulings on interest. The main focus of this article is to analyze these problems. In the other madhhabs, gold and silver and other *waznī* goods do not meet under a category of *wazn*, and therefore *wazn* is only important in limited matters related to the equal measurement of *waznī* goods with each other.

As for the Ḥanafīs and Ḥanbalīs, the biggest problem they face in this regard is that the deferred exchange of two *waznī* commodities is not permissible. In cases where either gold or silver is capital and one of the other *waznī* goods is the subject of the *salam* contract, term/*nasā* interest arises and this transaction is prohibited. This is a matter that can cause great difficulty in commercial life. At the same time, if this type of *salam* is prohibited in line with the Ḥanafī and Ḥanbalī reasoning of interest, the market will be significantly blocked. Thus, it is mentioned that this transaction was permitted by *ijmā* (consensus) and it is stated by other sects that the Ḥanafī and Ḥanbalī understanding of the principle of interest in this matter is erroneous. The theories put forward by the Ḥanafīs and Ḥanbalīs, on the one hand, to protect their own theories of *illah* (effective cause), and on the other hand, to allow this contract, in which gold and silver coins are the capital and other *waznī* goods are the subject of the *salam*, constitute one of the main focal points of this study. These two sects have put forward some arguments for this situation, such as the allocation of the *illah*, the difference between the nature of money and the nature of other *waznī* commodities, the absence of suspicion of interest in this exchange, etc., but it is debatable whether these are satisfactory solutions or not.

Keywords: *Mithlī* (fungible), *Kiyamī* (non-fungible), *Waznī/Mawzūn*, *Kaylī/Makīl*, *ʿAdadī*, *Salam*, Right of Claim.

I. Giriş

İslam hukukunun eşya/mal terimiyle ilgili geniş bir kavram yelpazesine sahip olması bakımından özellik arz ettiği söylenebilir. Ancak bu hususlarda netleştirilmesi gereken birçok nokta da bulunmaktadır. Nitekim nelerin mal olup olmadığı, mal olan şeylerin hangi değişik türlere ayrıldığı ile ilgili farklı mezheplerde birçok terim üretilmiştir. Bunların bir kısmı girift hükümlere sahip olması bakımından dikkatle incelenmesi gereken terimlerdir. Özellikle faiz ile ilgili konuların bu giriftliği daha da artırdığı söylenebilir. Mallarla ilgili en önemli ayrımlardan biri *misli mal-kıyemî mal* ayrımı olup kaynaklarda misli mallar detaylı bir alt ayrıma tabi tutulmuştur. Burada misli malların bir türü olan veznî mallarla ilgili hükümler ele alınacaktır. Keyfi malların veznîlerle ortak özellikleri olmasına rağmen sadece veznî malları ele almamızın arkasında bazı sebepler vardır. Bunların en önemlisi veznî olan altın ve gümüşün faiz yasağı açısından bakıldığında diğer veznî mallarla aynı kategoride yani veznîlikte buluşmasının yol açtığı zorluklardır. Bu durumun doğurduğu zorlukları aşmak için özellikle Hanefi ve Hanbeli mezhebinin yeni ve karmaşık diyebileceğimiz gerekçe ve teoriler geliştirilmesi ve bunların doğruluğunun analiz edilmesi önemlidir. Literatürde de bu hususu özel olarak bu seviyede ele alan bir çalışmayla karşılaşmadık.

Bu çalışmada ilk olarak misli malı genel olarak tanıtmayı ve sonrasında çalışmanın odağını oluşturan sorunun merkezinde yer alan veznî mal kavramını ve türlerini detaylı bir şekilde ele almayı hedefledik. Bundan sonra, makale boyutunu aşmamak için konumuzu sadece veznî mallarla ilgili iki hususun analizine ayırmak durumunda kaldık. Öncelikle, ikinci ve ana hususa da giriş mahiyetinde olarak mezheplerin faiz teorilerinde veznî malların yerinin tanıtılmasında fayda gördük. Daha sonra makalenin ikinci temel hususu ve esas odak noktası olan Hanefi ve Hanbeli doktrinlerindeki faizin illeti ile ilgili teorilerin doğurduğu önemli bir açmazı çözümlenmeyi amaçladık. Bu sorun şudur: Piyasada temel para birimi olan veznî nitelikteki dirhem ve dinarın (*nakdeyn*) sermaye olup, bakır ve demir vb. başka bir maden ya da diğer pek çok veznî malın selem konusu olduğu akitlerin, bu mezheplerdeki faizin illeti ile ilgili teorileri gereği caiz olmayacağı sonucu çıkmaktadır. Meseleyi bu haliyle kabul ettiğimizde bu yasağın, nakdeyn ile diğer veznî malların vadeli değişimini ve özellikle selem ahdini engelleyecek ve bu durum piyasayı kilitleyecek derecede zorluğa yol açacaktır. Bu bağlamda, söz konusu işlemi meşru kılmak adına bu iki mezhebin geliştirdiği çözüm yolları ve bu süreçte karşılaştıkları ciddi zorluklar detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Bu çalışmada tüm mezheplerin görüşlerini dikkate almamız, makalenin hacmini oldukça artıracığı için veznîlik konusunda en çok sorun yaşayan ve çözüm üretmek için kendini zorlayan Hanefi mezhebi kaynakları ve ikinci olarak da Hanefilerle ortak problemleri noktaları aşmaya çalışan Hanbeli mezhebi kaynakları incelenecektir. Diğer mezheplerin ise veznîlik hükümleri bakımından çözmek zorunda oldukları sorunların daha az olduğunu göstermek için bu mezheplerin özellikle faizin illeti teorileri ve bunların içinde veznîliğin yerini kısaca değerlendirdik.

II. Mislî-Kıyemî Mal Ayrımı

Burada veznî malları daha iyi tanımak için bu maların üst kategorisi olan mislî mal-kıyemî mal ayrımı hakkında kısaca bilgi verip daha sonra bu ayırımı bağlanan genel sonuçlardan kısaca bahsedeceğiz. Bu hususlar iyi aydınlatıldığında veznî mal ile ilgili hükümler ve veznî-keylî mal ayrımı daha iyi anlaşılacaktır.

Mecelle, “Kitâbu’l-buyû”nun başındaki ıstılahlar bölümünde mislî-kıyemî mal ayrımı konusuna girmeden önce piyasada karşılaşılabilecek temel malları alım satımının hangi ölçüm türüyle yapıldığına göre dört ana gruba ayırır. Bu grupları “mukadderât” olarak niteleyerek şöyle tanımlar: “Mukadderât keyl ya vezin ya sayı ya zira‘ ile miktarı tayin olunan şeyler olup mekilât ve mevzunât ve adediyyât ve mezzû‘ata şamil olur.”¹

Ancak *mukadderât* tanımı Hanefi kaynaklarında bu geniş anlamıyla yaygın olarak kullanılmaz. Bu anlamı, terimin geniş anlamı olarak yorumlamamız mümkündür. İlerde daha detaylı inceleneceği üzere özellikle faiz konularında bu mallardan sadece veznî ve keylî olanları *mukadderât*tır yani bir kadr’e, yani miktara sahiptir. Bunu da bu terimin dar ve teknik anlamı olarak görebiliriz.²

Mecelle daha sonra dört çeşit olarak saydığı bu mal grubunu şöyle tanımlar: “Keylî ve mekil, keyl ile ölçülen şey. Md. 133”, “Vezni ve mevzun tartılan şey. Md. 134”, “Adedi ve ma‘dud sayılan şey. Md.135”, “Zer‘î ve mezzû‘ arşın ile ölçülen şey. Md.136.”³ Bu dört grup aynı zamanda mislî mallar olsa da mukadderat kavramı 132. maddede ele alındığı şekliyle tümüyle mislî-kıyemî mal ayrımıyla ilgili olarak üretilmiş bir terim değildir. Zira mislî tanımını ile mukadderâtın tanım ve içeriği birbirinden farklıdır.

Mislî mal, aynı türe ait olup, görünüm, iç yapı, ekonomik fayda gibi bakımlardan eş özellikte olan ve bu sebeple fiyat noktasında dikkate alınır bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen mallardır.⁴ Bu sebeple kural olarak alışverişlerde ferden tayin edilmesine gerek yoktur. *Mecelle*’nin tanımı ise “çarşı ve pazarda mu‘teddun bih yani bahânın ihtilafını mucip bir tefavütsüz misli bulunan şeydir” şeklindedir.⁵ Ali Haydar (ö. 1935) bu maddeye “başka bir deyişle fertleri ve kısımları arasında malın değerinin farklılaşmasını gerektirecek şekilde fark olmayarak misli bulunan mekil, mevzûn, ceviz ve yumurta gibi adediyyât-ı mütekâribe gibi” yorumunu yapar. Mesela para, aynı kalitede buğday, pamuk, tütün, üzüm, iplik, seri halinde ve standart olarak imal edilen belirli bir model ve markada otomobil, ayakkabı vb. mislî maldır.⁶

1 *Mecelle* md. 132. Bkz. Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, s. 215. *Mukadderât* terimi görebildiğimiz kadariyle bu anlamıyla nispeten nadir de olsa Hanefi metinlerinde zaman zaman kullanılmaktadır. Bkz. Babertî, *el-İnaye*, 6: 262; Kasâni, *Bedâiu’s-sana’î*, 5: 239.

2 Mesela bkz. Şilbî, *Haşiyetu’ş-şilbî*, 4: 81.

3 *Mecelle* md.133-136.

4 Bkz. Hacak “Vezni”, *DİA*, 43:95-98; Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 2055.

5 *Mecelle*, md. 145. bkz. İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, 6: 185.

6 *Mecelle* mislî malın tanımını 145. Maddede yapmakla birlikte şarih Ali Haydar mislî malların detaylı örneklerini 1119. Madde şerhinde açıklar: bkz. Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 2054

Kıyemî mallar ise piyasada kolaylıkla ulaşılabilecek şekilde misli olmayan ve birbirinin yerine geçemeyip bu sebeple alışverişlerde ferden tayin edilmesi gerekli olan mallardır. *Mecelle* kıyemî malı, “Çarşı ve pazarda misli bulunmayan yahut bulunursa da fiyatça mütefâvit olan şeydir” diye tarif eder (md. 146).⁷ Misli mallar standart olan mallar iken, bu özelliği olmayan, özel bir sanat ve ustalıkla yapılmış olan tablo, vazı, yazma kitap gibi mallar ile arazi vb. misli değil kıyemîdir.⁸

Ali Haydar, *Mecelle* 145. madde şerhinde “Her mekilin misli olmadığı⁹ gibi her veznînin de misli olmadığını¹⁰ belirtir. *Mecelle* de “Şirket” kitabında, 1119. maddede, “Mekîlât ve mevzunât ile ceviz ve yumurta gibi adediyyât-ı mütekâribe hep misliyyâtıdır. Fakat el işi olan evânî gibi ihtilâf-ı sanat hasebiyle muhtelif ve mütefâvit olan mevzunât kıyemîdir.” der. Ancak veznî ve keyli malların misli olmayan örnekleri ya çok azdır veya da bu örnekler tartışılabilir. Adedi mallar içinde ise birbirine yakın ceviz, yumurta¹¹ gibi malların (*adediyyât-ı mütekâribe*) tamamı kural olarak mislidir.¹² Fertleri arasında büyüklük ve fiyat farkı olup tane işi (*adedî*) satılan kavun, karpuz, nar, koyun vb. mallar (*adediyyat-ı mütefâvite*) ise kıyemîdir.

Hanefi literatürde bazı müellifler altın ve gümüşten ustalıkla yapılan süs eşyaları vb. ürünlerin ve mislilikten çıkıp kıyemî olduğunu ve bu sebeple muâvaza akitlerinde tayin ile taayyün ettiklerini söylemişlerdir. Daha doğrusu bu tayin tarafların isteğine bağlı olmayıp bu tür malların fert olarak belirlenmesinin şart olması sebebiyledir. İşte bu yüzden bu mallar mezhep görüşü olarak veznî olarak kalmaya devam etmekle birlikte¹³, kural olarak kıyemî mal olarak görülmüştür.¹⁴ Ancak bu durum, altın ve gümüş üzerinde ustalığın bir değeri olduğunu düşünen İslam hukukçuları açısından doğru olabilir. Bunu kabul etmeyen Hanefi ve Hanbeli fakihlerinin çoğunluğu için bu mal sanata bakılmadan ağırlığı üzerinden değerlendirilerek satılır ve itlafı durumunda yine aynı şekilde ağırlığa bakılarak tazmin edilir, kıymeti üzerinden değil. Bu da bu mallarda hala mislilik özelliğinin sürdürdüğünü, hatta kıyemîliğe göre daha ağır bastığını gösterir. Dolayısıyla ittifakla veznî kabul edilen bu tür altın ve gümüşten ustalıkla hazırlanan veznî mallar bizim görüşümüze göre bir açıdan misli, başka bir açıdan da kıyemîdir. Dolayısıyla bunların doğrudan kıyemî olduğunu söylemek eleştiriye açık olup bu iki mezhebin ustalıkla ilgili görüşlerine aykırıdır.

7 Ali haydar bunlara, elbise, koyun, karpuz, yazma kitap ve el yapımı kap ve eşyaları örnek verir. *Dürerü'l-hukkâm*, 219.

8 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 185; Buhûti, *Şerhu Müntehâ'l-irâdât*, 2: 317.

9 Ali Haydar, 145. Madde şerhinde her mekilin misli olmadığını söyleyerek buna çok nadir bulunabilecek, buğday ve arpa karışımı örneğini verir. Bu çok istisnai bir durum olup birçok müellif buna yer vermez.

10 Bazı Hanefi metinlerinde altın ve gümüşten işlenmiş (kap ya da bilezik gibi) malların kıyemî hale geldiği ve bu yüzden tayin ile taayyün ettiği belirtilir. Bkz. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 299. Ali Haydar da aynı şekilde, gümüş veya altından mamul iki ayrı ustanın elinden çıkmış aynı ağırlıktaki iki bileziğin, ustaların sanatının farklılığı sebebiyle misli değil kıyemî olduğunu belirtir. (218; 2054)

11 Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, 215.

12 Bk. İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 254; Mec. md. 218.

13 Serahsî, *Mebisüt*, 14: 52

14 Ali Haydar mezhebin teorisine uygun, gümüş veya altından mamul iki ayrı ustanın elinden çıkmış aynı ağırlıktaki iki bileziğin, ustaların sanatının farklılığı sebebiyle misli değil kıyemî olduğunu belirtir. (218; 2054); Ayrıca bkz. İbn Nüceym, 5: 299.

Uzunluk ölçüsü ile satılan malların ise fertleri ve kısımları arasında dikkate alınacak bir fark bulunmadığı sürece bu mallar da mislidir.¹⁵ Aynı cins pamuk vb'den dokunmuş kumaşlar, basma, metre ya da hesabıyla satılan kereste gibi mallar misli maldır. Ancak ilk ve orta dönemin bazı kaynaklarına baktığımızda *mezrûat* ilke olarak misli mallar içinde sayılmayacak¹⁶ daha sonra adediyyât gibi “fertleri birbirine yakın” ve “birbirinden farklı” olarak iki gruba ayrılmaya başlanmış ve terim olarak yaygın olarak kullanılmasa da tıpkı adedi mallarda olduğu gibi “el-mezrûat el-mütekaribe”¹⁷ yani aralarında dikkate alınır bir fark olmayan zer‘î mallar diyebileceğimiz mal grubu da misli mallara eklenmiş görünmektedir. Bu kavramsal değişimin arkasında kumaş, kereste vb. bazı maddelerin zamanla daha yaygın bir şekilde standart olarak üretilmesi gibi unsurların yattığı düşünülebilir. Dolayısıyla fertleri birbirine yakın olan zer‘î malların ortaya çıkması ya da piyasada fazla miktarda bulunmasıyla bu tür mezzû malların belirli bir dönemden sonra fıkıh eserlerinde misli olarak görülmeye başlandığı söylenebilir.¹⁸

Uzunluk ölçüsüyle ölçülen arazi ve türdeş olmayan dokuma gibi mallar birbirinden farklı ise, bu durumda bu malların her bir parçası kıyemîdir. Bu durumu *Mecelle* 1119. maddede aktarır ve kural olarak zer‘î malların kıyemî mal grubunda olduğunu fakat bunun istisnaları olduğunu belirtir: “Zer‘î yyât dahi kıyemîdir. Fakat bir (aynı) cins çuha ve bir fabrika ma‘mulâtı olan bezler gibi efrâdı beyninde tefâvüt olmayıp da zirâ‘î şu kadar kuruşa diye satılan zer‘îyyât mislidir.” Diğer yandan gayri menkuller de kural olarak kıyemî olduğu için misli malların yalnızca menkul mallar olduğu söylenebilir.¹⁹

Misli mallardan özellikle veznî ve keylî olup aynı cinse ait olanlar arasında sadece miktar olarak fark bulunduğu kabul edilir. Hanefi mezhebine göre, görebildiğimiz kadarıyla özellikle faizle ilgili konularda şer‘î anlamda *miktar/kadr*, veznî ve keylî mallarda söz konusudur.²⁰ Zira bu iki mal türünde fıkhen bilinen kesin bir ölçü birimi ile miktarın tam olarak tespiti mümkündür. Miktarları eşitlendiğinde ise bu mallar aynı değeri taşıyan ve birbirinin yerine geçebilecek mallar haline gelir. Bu sebeple veznî ve keylî mallarda miktar ile fiyat

15 Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 2054. Kudûri, seleme konu olması caiz olan malları sayarken bu dört tür malı da sayar. Bkz. Kuduri, *Muhtasar*, 2: 42 (Lübab içinde).

16 Mesela bkz. Sıgnaki, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 21: 102; *Feteval-hindiyye*, 5: 120.

Diğer mezheplerde de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Mesela bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, 7: 59; Mutî, *Şerhul mühezzeb*, 13: 429.

Mecelle 1119. maddede arazi gibi zer‘î malların ilke olarak kıyemî olduğunu belirtir. Ancak devamında aynı cins çuha ve bir fabrikanın ürünü olan bezler gibi fertleri arasında fark bulunmayıp metresi şu kadar kuruşa diye satılan zer‘î malların misli olduğunu belirtir. Bkz. *Mecelle* Md. 1119, 1148. Ayrıca bkz. Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 2054-2055, 2097.

17 Klasik kaynaklarda göremediğimiz bu terim *Kuveyt İslam Ansiklopedisi*'nde kullanılmıştır. Bkz. 36: 112.

18 En azından birbirine yakın ya da aynı özellikteki mezzûatın misli mal olduğu ve misli mallara bağlanan, misliyle tazmin etme vb. hükümlerin bu tür mallar için de artık son dönem eserlerinde açıkça ifade edildiği söylenebilir. Bk. İbn Abidin, *el-Ukudü'd-dürriyye*, 2: 163.

19 Zira aynı metrekaresindeki iki arazinin, yola veya suya yakınlık, daha yüksekte olma vb. sebeplerden dolayı birbiriyle aynı değeri taşıdığı söylenemez. Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 2055.

20 Mesela bkz. Şilbî, *Haşiyetuş-şilbî*, 4: 81.

doğru orantılıdır. Yani bir yığından bir hacim ölçüyle aldığımız şeyin miktarı ile aynı yığından aynı ölçüyle aldığımız şeyin “madde miktarı” -ve kural olarak fiyatları- birbirine tam olarak eşittir ya da böyle kabul edilir. Bundan sonraki iki türde, mesela adedî malların kendi cinsiyile değişiminde mallar aynı sayıda olsa dahi şer‘î anlamda *miktar* olarak birbirine tam olarak eşit olduğu iddia edilemez. Zira büyüklükleri birbirine yakın adedî mallarda aralarındaki küçük çaptaki irilik ve küçüklük sebebiyle bir miktar farkı doğmakta olduğundan kesin ve fıkıhın bu mallar açısından itibar ettiği bir ağırlık birimi ile *miktarı* tam olarak tespit etmemizin mümkün olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca sayı faiz konularında şer‘î bir ölçü birimi olarak da kabul edilmez.²¹

Uzunluk ölçüsü ise daha farklıdır. Zira özellikle Hanefi mezhebinde uzunluk ve kısalık kural olarak sadece bir *sıfat* olarak görülmüştür. Mesela bir kişi üç metre uzunlukta diye bir bezi satın müşteri onun üç buçuk metre olduğunu tespit ederse aradaki yarım metrelik farkı satıcıya geri vermesi gerekmez. Eğer müşteri aynı durumda elbisenin iki buçuk metre olduğunu görseydi akdi feshetme konusunda muhayerliği bulunacaktı. Zira veznî, keylî ve adedi mallarda eksik çıkan mala ilave yapılması mümkündür ve her ilave ve eksiltme maddi bir mal üzerinde yapılarak birim fiyat üzerinden ona eklenebilir veya ondan çıkartılabilir. Ancak kumaş gibi zer‘î mallarda eksik çıkan bir kumaşın ilaveyle müşteriye zarar vermeden artırılması mümkün değildir. Kesilen kumaşı tam olarak eski haline getirmek de mümkün olmadığından dolayı özellikle Hanefi mezhebi zer‘î mallardaki uzunluk ve kısalığı *miktar* olmaktan çok bir nevi *sıfat* olarak görmüştür. Artık bu iki kumaşın işlevi ve faydası farklılaşmıştır. Zira -kural olarak- müşteriye belirli bir uzunlukta kumaş lazımdır ve daha azından istediği elbise vb. dikme şansı kalmamıştır. Bu yüzden ilk durumdaki fazlalık kumaşın geri verilmesini gerektirmezken ikinci durumda akdi feshetme yetkisi ortaya çıkmaktadır.²²

Misli mallardan ustalık ve sanat yoluyla yapılan ve parçalara ayrıldığında (*teb‘iz*) zarar görüp özelliğini kaybeden *altın ve gümüş dışındaki veznî* maden ya da mallardan yapılan misli eşyalar da kural olarak kıyemî mal niteliğine dönüşür. Mesela leğen, ibrik, şişe, demirden yapılan bir kılınç ana maddeleri veznî olmasına rağmen işin içine ustalık ve maharet girdiği için kıyemî olur. Bu şekilde kıyemî mala dönüşebilecek misli mallar kural olarak veznî ve zer‘î olanlardır. Mütekârib adedi veya keylî mallar için böyle bir durum kural olarak söz konusu değildir.²³ Dolayısıyla adedi ve keylî mallar kural olarak misliliğini korurlar ve itlaf veya gasp durumunda misli ile tazmin edilirler.

21 Özellikle Hanefi mezhebi faizin illetinin bir parçası olan miktar özelliğini sadece vezni ve keyli mallar için söz konusu etmiş, sayı ve uzunluk ölçüsünü şeri bir miktar belirleyici kabul etmemiştir. Adedi ve zer‘î mallarda fazlalık faizi cereyan etmeyip sadece vade faizi cereyan eder. Serahsî, *Mesut*, 12: 120. Zira, yukarıda da açıkladığımız üzere bu teoriyi kabul eden mezheplere göre adedilik ve uzunluk ölçüsüyle ölçülen mallar için şeri ölçü ve miktar söz konusu değildir. Buna göre bu iki tür malda fazlalık faizi cereyan etmez. faiz vb. konularının dışında mesela tazminat, nisab vb. konularda veznî ve keyli mallarla birlikte adediyyat grubundaki mallar da bir *kadre* sahip mallar olarak görülür ya da görülmeye başlanmıştır. bkz. Babertî, *İnaye*, 6: 262. Mesela bkz. Kâsânî, *Bedaiu’s-sanâi*, 5: 239.

22 Mesela bkz. Kuduri, *Tecrid*, 5: 2308.

23 Keyli malları kullanarak yeni bir ürün ortaya koyarak bölünmesinden zarar doğuracak bir hale getirmek çok zordur.

Hanbeli mezhebinde adedî ve zer‘î mallar mislî olmadığı gibi, ilerde görüleceği üzere bunlar ne fazlalık ne de vade faizi açısından ribevî maldır. Dolayısıyla Hanbeli mezhebinde kabul gören görüşe göre sadece keylî ve veznî mallar mislî ve ribevî olup misliyle tazmin edilirler.²⁴

Mislî-kıyemî mal ayrımı, bu ayrıma bağlanan sonuçlar açısından önemlidir.²⁵ Ancak burada ele alacağımız spesifik konuyla doğrudan ilişkili olmaması ve makalenin hacmini genişletmemek için bu ayrımın sonuçlarına burada girmiyoruz. Metin içinde yeri geldiğinde bu sonuçları izah edeceğiz.

III. Vezni Mal Kavramı

Malın karakterine ve piyasadaki teamüle göre miktarı hacim ölçüsüyle belirlenen mallar keylî olarak; miktarı ağırlığı tartılarak belirlenen mallar ise veznî olarak adlandırılmıştır. Bu iki tür, diğer mislî mal türlerine (adedî ve zer‘î) göre daha yaygın olarak rastlanılan mallar olup yukarıda belirttiğimiz gibi özellikle faiz konularında şer‘î anlamda *kadr* ya da *miktar* kavramı sadece bu iki mal türü açısından geçerlidir ve bu sebeple ikisine dar anlamda *mu-kadderât* denilir.

Vezni terimi, *vezn* kelimesinin ism-i mensûbu yani nispet eki almış halidir. *Vezni* ise “v.z.n” kökünden mastar olup sözlükte mutlak anlamda ölçmek, tartmak, ağırlık ve hafifliği belirlemek, ölçü, ağırlık ölçüsü, ağırlık, değer gibi anlamlara gelir.²⁶ *Vezni* kelimesi bir fıkıh terimi olarak, yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi sözlük anlamına yakın bir şekilde, çarşı ve pazarda ağırlık ölçü birimleriyle tartılarak işlem gören ve miktarı belirlenen mal anlamına gelir. *Vezni* (ç. *veznîyyât*) ile “v.z.n” kökünden ism-i mef‘ûl olan *mevzûn*²⁷ (ç. *mevzûnât*) eş anlamlıdır.

IV. Vezni Mal Türleri

Hanefî ve Hanbeli mezhebinin fazlalık faizi konusundaki teorileri birbirine benzediğinden, veznî mal denilince ilk akla gelen altın ve gümüştür. Bu ikisi dışındaki diğer veznî malların neler olduğu bu iki mezhep açısından ayrı bir önem taşır. Çünkü bu tür mallardan veznî olanlar Hanefiler ve Hanbelilerde faizin illeti bakımından dirhem ve dinar gibi para çeşitleriyle aynı kategoride (veznîlik) buluşmaktadır. Buna göre Hanefilerde meskuk olsun olmasın *nakdeyn* olarak isimlendirilen altın ve gümüş²⁸ başta olmak üzere, demir, bakır, ka-

24 Ferrâ, *er-Rivayeteyn ve'l-vecheyn (el-Mesail el-fıkhiyye minhu)*, 1: 409.

25 Misal olarak bkz. *Mecelle*, Md. 1117, 1118, 1175; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, 2135, 2049- 2051-2054, 2135. bkz. Beşir Gözübenli, “Kıyemî”, *DİA*, 25:539-540.

26 İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, “vzn” md.

27 İncelediğimiz Hanbeli metinlerinde büyük çoğunlukla veznî yerine mevzun; keylî yerine de mekil kelimeleri kullanılır.

28 *Mecelle*, md. 130, Ali Haydar *Dürerü'l-hukkâm*, 214.

lay, pirinç, tunç, kurşun, kömür, cam, cıva vb. maden ya da alaşımlar grubu; ipek, pamuk, keten, yün vb. ve bunların ipleri; et, tereyağı, içyağı, peynir, mum vb.; safran (za'feran), aspur (yalancı safran) vb. maddeler; bitki yağları ve zeytinyağı da dahil her türlü yağ, bal, ve bunların dışında ceviz içi ve fındık gibi yiyecek ve gıda maddeleri ile misk, anber, kına, şap, saman, odun, kağıt gibi maddeler veznîdir.²⁹ Hanefilerde veznî kavramı çok önemli olduğu için onun türlerini saymada titiz davranmışlardır.

Hanbelilere göre veznî malların önemi Hanefilerdeki gibi olsa da mevzun malların neler olduğu ile ilgili Hanefilerdeki gibi açık ve net bilgiler bulmak zordur.³⁰ Buna rağmen Hanbelilerde de meskuk olsun olmasın *nakdeyn* olarak isimlendirilen altın ve gümüş başta olmak üzere demir, bakır, kalay, pirinç, tunç, kurşun, kömür, cam, cıva vb. maden ya da alaşımlar grubu kural olarak veznîdir. Bu konuda doğal olarak Hanbeliler de Hanefiler gibi düşünür. Ancak altın ve gümüş dışındaki madenlerin işlenerek bir ustalık yoluyla değişik eşyalara dönüştürülmüş hali misli olmadığı için veznî de değildir. Ancak pirinç, bakır kurşun gibi madenler veznî iken bunların mamulleri de kural olarak veznîdir.³¹ Yine İpek, pamuk, keten, yün vb. ve bunların ipleri; et, tereyağı, içyağı, peynir, mum vb.; safran, aspur (yalancı safran) vb. maddeler Hanefilerdeki gibi Hanbeli mezhebinde de kural olarak veznîdir. Yün ve pamuktan yapılmış bezler veznî olmayıp ibrişimden yapılanlar veznîdir.³² Ancak yün ve pamuktan yapılan elbiseler de ne veznî ne de keylidir.³³ Yün, yine modern dönemlere yaklaştıkça ortaya çıkan şeker, çay, pirinç ve kahve veznîdir.³⁴ Keyli olduğu hadislerde de belirtilen tuz eğer, büyük parçalardan oluşuyorsa, muhtemelen tuzun aralarındaki boşluktan dolayı mevcut görünümü ve sureti dikkate alınarak, Hanbelilerdeki daha sahih olan görüşe göre, piyasada veznî olarak işlem görür. Hanefilerde görebildiğimiz kadarıyla ekmek mekîl olmaktan çıkmış ve veznî ya da adedi kabul edilmiştir.³⁵ Hanbelilerde ekmek ve unun veznî olduğu anlaşılmaktadır.³⁶

Çoğunluk Hanefilerin görüşüne göre piyasadaki altın ve gümüş dışındaki madeni paralar (*fels*) eğer piyasada geçerli olup tedavüldeyse, misli mal olup para/semen niteliğindedir³⁷ Bunların yapıldıkları bakır, pirinç/tunç (*sufîr*) vb. madenler veznî olsa bile

29 Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 64.

30 Bu husus özellikle zekât vb. hususlarda ele alınır.

31 Hanbelilerde, -Hanefilerden farklı olarak -mesela bir felsle iki felsin, bir bıçakla iki bıçağın ve bir iğneyle iki iğnenin değişimi fazlalık faizi doğurur. Zira ağırlıkları birbirinden fazla olduğu halde bunlara madud yani adedi demek caiz olmaz. Ferrâ, *et-Ta'lika*, 3: 205-206.

32 Bk. Ferrâ, *et-Ta'lika*, 3: 206. bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, 6: 75.

33 Bkz. İbnü'n-Neccar, *Şerhu'l-müntehâ*, 5: 136. Muhtemeldir ki bunlar adedi olarak satılmaktadır. Zaten elbisenin veznî olması ondaki işçiliği hiçe saymak olur.

34 Vâilî, *Buğyetu'l-muktasid*, 13: 7479.

35 Ekmek keyli olan un ya da buğday olmaktan çıkmış İmam Muhammede göre adedi; Ebu Yusuf'a göre ise veznî hale gelmiştir. Merginâni, *Hidaye*, 3: 65; Şiğnâki, *Nihaye*, 15: 101. Dolayısıyla ekmeğin un ve buğday karşılığında fazlalıklı olarak satışı caizdir. İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, 7: 36.

36 Bkz. İbn Müflih-Merdâi, *el-Fürû ve Tashihu'l-fürû*, 6: 292, 303.

37 *Mec. Md.* 1339 şu şekildedir: "Râic olan bakır sikke örfe *nüküddan* ma'düddur. Zirâ bakır sikke insanların

felsler veznî olmaktan çıkmış, dirhem ve dinardan farklı olarak sayılarak işlem gördükleri için adedi hale gelmiştir.³⁸ Bunun için felsin darphaneye getirilip para olarak basılmadan önce veznî; basılınca adedi olduğu kabul edilir. Ancak tedavülde ve kullanımda olmadığına ise bunların semen vasfını alması nasslarla değil teamül ve örf ile olduğu, ayrıca para oluşları doğalarından kaynaklanmadığı için emtia (*uruz*) ve kıyemî mala dönüşür³⁹ ve -kural olarak- artık sadece yapıldığı madenin değeri kadar kıymeti kalır.⁴⁰

Veznî mal türlerinden biri de kendisinde veznîlik ve keylîliğin bulunduğu bazı mallardır. Şöyle ki Hanefilerin ilk metinlerinden itibaren “ritl’a nisbet edilen her şey veznîdir”⁴¹ ifadesi yer almakta ve devamında bu malların, ûkiyye (ç. evâki) ile satılsa da⁴² veznîliğini koruyacağı ifade edilmektedir. Ancak ritl ve ukiyye bilinen ağırlık ölçülerinden olduğu için konuyu tasavvur güçleşmiş ve bu kapalılığı müellifler izah etmekte zorlanmış görünmektedir.

Meseleyi gördüğümüz kadarıyla en açık şekilde ortaya koyan İbn Abidin (ö. 1252/1836) olup, o burada yer alan *ritl* ve *ukiyye* ifadesinin fıkhîta bilinen/mütearâf anlamlarında kullanılmadığını belirtir. Buna göre *ritl* ile tartıda kullanılan tüm ağırlık birimleri⁴³; *ukiyye*⁴⁴ ile de içine yağ vb. şeyler konulan ve özel bir ağırlık birimiyle ölçülen bir kap, yani daha çok bir hacim ölçüğü kastedilmiştir. Şöyle ki zeytin yağı, tereyağı, bal gibi maddeler aslen veznî olsa da bunları doğrudan terazi kefesine koyup tartmak neredeyse imkansızdır.⁴⁵ Bu tür veznî mallar kavanoz benzeri testi, ibrik vb. bir kap ile, yani bir hacim ölçüğü üzerinden satılır. Ancak bu hacim ölçüğünün darasının ağırlığı standart olmalı ya da bilinmelidir.⁴⁶ Söz konusu hüküm bu tür malların (yağ vb.) veznî olmasına engel değildir. Bu mallara tam olarak veznî hükmü verildiğinden onların veznî üzerinden selem konusu yapılması da doğal olarak caiz görülmüştür.⁴⁷ Öyle ki bu tür mallar keyl olarak eşit miktarıyla değiştirilerek bir satım akdi

onunla ilgili uygulamada birleşmeleri (ıstılahı) sebebiyle *esmân* olmakla, *nükûdun* (paranın) hükmünü alır. İmam Muhammed’e göre bu durumda felsler nakdeynin özelliğine bir hayli yaklaşarak tayin ile taayyün etmez. Ebu Hanif’e ve Ebu Yusuf’un bir görüşüne göre ise fels kendi cinsi ile değiştirildiğinde tayin ile taayyün eder. Serahsî, *Mebcut*, 12: 13-14.

38 Serahsî, *Mebcut*, 12: 12-14.

39 Felsler tedavülden kalkınca Ebu Hanif’e hala daha bunların misliyle iadesini gerekli görür ki bu, adeta felste semen ve misli mal olma özelliği ile birlikte kıyemî mal olma özelliğinin aynı anda var olduğu şekilde yorumlanabilir. İmameyn ise kıymetiyle ödemeyi gerekli görür. Çünkü meta olmuş fels, para olan felsin misli olmaktan çıkmıştır. Konunun detayları için bkz. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 4: 533-534; Karadağı, *Kâidetül-misli ve’l-Kiyemî*, 210-212.

40 *Mecelle*, Md. 130; Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, 1339.

41 İmam Muhammed, *el-Cami’us-sağir* (Serahsî şerhi ile), 2: 341.

42 İbn Abidin, klasik metinlerdeki ifadenin kapalı olması sebebiyle ancak bu yorumla anlaşılacağını ifade eder. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 5: 172. Aynı de buradaki anlamıyla ukiyyenin esasında keyl ölçüğü olduğunu belirtir. *Binaye*, 8: 276.

43 Bkz. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 5: 172.

44 Ukiyye aslında bir ağırlık ölçüsüdür. Metinlerde ukiyye’nin “vikaye” yani koruma anlamından geldiği şeklinde yorumlar yapılarak bu anlam güçlendirilmeyi çalışılır.

45 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 6: 141. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 5: 172.

46 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 6: 141. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 5: 172.

47 İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 6: 141.

yapılsa, veznen eşitliğin sağlanıp sağlanmadığı bilinmedikçe mezhep görüşüne göre bu akit sahih olmaz.⁴⁸

Yine Hanefi mezhebinin kendi içinde veznî mi keylî mi olduğu tartışılan bazı şeyler de vardır, mesela su böyledir.⁴⁹ Öyle ki Ebu Yusuf suyun ne mekîl ne de veznî olduğunu söyler ki bu onun en azından fazlalık faizine konu olmayacağı anlamına gelir. Misli malların hangi türüne dahil olduğu ile ilgili hakkında tartışma bulunan maddelerden biri de ekmektir. Ekmek Ebu Hanife'ye göre veznî ya da adedi değildir. İmam Muhammed'e göre adedi, Ebu Yusuf'a göre ise veznîdir.⁵⁰

Un hakkında da tartışmalar vardır. Hanefiler açısından unun, yapıldığı buğday keylî olduğu için keylî olması ve keylen eşit olarak değiştirilmesi gerekmektedir. Bazı görüşlere göre un hacim ölçüğünde, buğday vb.den daha çok içine geçip sıkışacağından (*inkibas* edeceğinden) hacim ölçüğü bakımından eşitliğin sağlanması mümkün değildir.⁵¹ Ancak Hanefilerdeki esas alınan görüşe göre buğday ve un keylidir.⁵² Ancak muhtemelen Ebu Yusuf ilerde açıklayacağımız görüşü doğrultusunda örfü dikkate alarak unu veznî olarak görmüş ve buğday ile arasındaki aynı cins olma ve ölçü birliğini kaldırmıştır. Dolayısıyla buğday ile undan yapılan ekmek arasında fazlalık faizi gerçekleşme şartları da ortadan kalkmıştır.⁵³ Bu görüşe göre ekmeğin buğday ya da un karşılığında peşin olduktan sonra eşit olmaksızın değişimi caiz görülmüştür. Zira ekmek adedi ya da veznî bir mala dönüşmüş ve araya ustalık da girince her açıdan keylî bir mal olmaktan çıkmıştır. İbn Abidin de şöyle der: ekmek fırıncının ustalık ve emeği ile başka bir cins mal olmuş ve mekîl olmaktan çıkmıştır. Buğday ve un ise mekîldir. Dolayısıyla ekmek ile aralarında kadr ve cins birliği yoktur.⁵⁴ Hanbelilerde de böyle bir ihtilaf sût hakkında söz konusudur.⁵⁵

Konuyla ilgili özellikle Hanefi mezhebinde hâkim olan diğer bir husus da aslen veznî ve keylî olan malların *şer'i ölçü/mi'yar* altında kalan miktarlarının hem veznî hem de keylî olmaktan çıkacağıdır.⁵⁶ Burada şeri mi'yar terimi ile Hanefilerin kast ettiği, kural olarak Hz. peygamber dönemindeki piyasalarda sadece *keylî* ve *veznî* malların ölçü birimleridir. Dolayısıyla bunların altındaki birimlerdeki mallar hesaba katılmamıştır. Zira eşitliği

48 *Feteva'l-Alemgiriyye*, 3: 117.

49 Bkz. Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfî'l-ulemâ*, 3: 74. Suyun prensip olarak misli olduğu kabul edilir. Ali Haydar, *Dürer'l-hükkâm*. (1249 madde şerhi, 2212).

50 Bkz. Âynî, *Binaye*, 13: 8, 296.

51 Mevsilî, *el-İhtiyar*, 2: 32.

52 Bkz. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 182. Aynî, Binâye'de unun mekîl olduğunu zira keylî olan buğdayın parçalarından oluştuğunu söyler.

53 Bkz. Aynî, *Binaye*, 8: 296.

54 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 5: 182. Hanefi mezhebinde esas alınan görüş Müteahhirinin de tercih ettiği bu görüş olmakla birlikte yukarıdaki değişim Ebu Hanife, İmam Şafii ve Ahmet b. Hanbel'e göre caiz değildir. Bkz. Aynî, *Binaye*, 8: 296.

55 İbn Kudame (ö. 620/1223), sûtün ya keylî ya da veznî olup üçüncü bir ihtimal olmadığını belirterek kesin bir yargıya varmaz. İbn Kudame, *el-Muğni*, 6: 400.

56 Zeylai (ö. 743/1342) de, bu malların ne veznî ne de keylî olduğunu söyler. Zeylai, *Kenzu'dekâik*, 4: 89-90.

sağlayan ölçüt ve kriter (miktar) sadece o mallar için kullanılan ölçü birimleri anlamına gelir. Dolayısıyla bahsedilen küçük miktarlar kendi türleri için kullanılan tartı ya da ölçüğe girmediği için bunlar hakkında kadr'den bahsedilmez.⁵⁷ Öyle ki altın ve gümüş zerresi, ya da bir buğday vb. *danesi* de böyledir.⁵⁸ Aynı şekilde bir iki avuç buğday unların hacmini ölçecek şeri bir standart ölçü birimi olmadığından ne mekıldır ne de mevzundur. Bir elma ile iki elma da böyledir. Dolayısıyla bunların birbirleriyle değişimi caizdir.⁵⁹

Yukarıdaki görüş Hanefilerdeki hâkim olan görüş olmakla birlikte İmam Muhammed'in görüşü az ya da çok olsun aynı cins keylî ya da veznî malın değişiminde bunların miktarlarının eşit olduğu bilinmedikçe (mesela bir kuru hurma ile iki kuru hurmanın) değişiminin faiz olacağını belirtir.⁶⁰ Şafiî mezhebi de İmam Muhammed'e benzer düşünerek şer'i *mi'yar* kavramını ilke olarak esas almaz. Onun teorisi gereği mat'um olup şeri miyar altına girmeyen (*gayrı mukadder*) gıda maddelerinin mesela bir avuç arpa ile iki avuç arpanın, bir ayva ile iki ayvanın vb. değişimi caiz değildir.⁶¹

Burada konunun daha iyi anlaşılması ve veznî mal türlerini incelerken akla gelebilecek bazı soruları açıklığa kavuşturmamız için değinmemiz gereken önemli bir husus da bir misli malın veznî, keylî vb. olduğunu belirleyen kaynağın nass mı örf mü olduğu ve eğer nass ise bu belirlemenin tüm zaman ve mekanlarda, bu malların piyasada tedavülüyle ilgili örfler değiştiğinde dahi geçerliğini koruyup korumayacağı meselesidir. Uzun bir makale boyutuna ulaşan bu hususu tümüyle buraya alma imkânı olmadığı için burada sadece ana meseleler ele alınacaktır.

Bilindiği üzere faizle ilgili en meşhur hadiste zikredilen altı maldan dördü (buğday, arpa kuru hurma, tuz) keylî; ikisi de (altın ve gümüş) veznîdir.⁶² Bu hadisin birçok versiyonunda altın ve gümüşün açıkça veznî olduğu da belirtilmektedir.⁶³ Burada kendiliğinden ortaya şöyle bir sorun çıkmaktadır. Özellikle faizle ilgili hadislerde zikredilen veznî ve keylî mallar bu özelliklerini nasslar tarafından belirlenmekle mi kazanmıştır yoksa nasslar dahi örfü esas aldığı için, farklı örflere göre özellikleri değişerek farklı yerlerdeki örf göre veznîlikten keylîliğe veya adediliğe vb. geçebilecekler midir? Konunun önemi bu tür malların zaman ve mekâna bağlı olarak farklı örflerde veznî, keylî veya adedi kabul edilmesinin

57 Merginâni, *Hidaye*, 3: 61; İbn hümmam, *Fethu'l-kadir*, 7: 9.

58 Sıgnâkî, *Nihaye*, 14: 68.

59 Zeylâi, *Tebyin*, 4: 89-90.

60 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, 5: 176.

61 Zeylâi, *Tebyin*, 4: 89. Hanbeliler, Şafililer gibi bir kuru hurma (*temr*) ile iki kuru hurmanın değişimini faiz kapsamında görürler. Zira bunlar mal olup, satılabilen nesnelere. Bkz. İbn Müflih-Merdâvî, *el-Furû ve Tashihu'l-fürû*, 6: 29.3.

62 Bkz. Müslim, "Müsâkât", 81; Tirmizî, "Büyü", 23.

63 Bazı rivayetler şunlardır: Bkz. el-Müdevvene, 3: 40 «الذهب بالذهب وزنا بوزن والورق بالورق وزنا بوزن الزائد والمزاد في النار» Benzer bir rivayet İmam Muhammed, *el-Asf'dadır*, 3: 580. Ebu Yusuf da *Kitabu'l-âsâr*'da benzer bir hadisi nakleder: «...الذهب بالذهب وزنا بوزن، يدا بيد، والفضل ربا، والفضة بالفضة وزنا بوزن يدا بيد، والفضل ربا، والحنطة بالحنطة كيلا بكيل، والفضل ربا» .Ayrıca bkz. (Buhârî, "Büyü", 74, 76; Müslim, "Müsâkât", 79-81; Tirmizî, "Büyü", 23).

özellikle faiz, karz, selem gibi akitlerle tazminat konuları vb. açısından özellikle Hanefi ve Hanbeliler başta olmak üzere tüm mezheplere göre önem arz etmesidir. Bu değişimle ilgili tarih boyunca birçok örnek ortaya çıkmakla birlikte, bu husustaki en önemli tartışma konularından birinin, dirhem ve dinar gibi paraların zamanla gelişen teamüllerde adedi bir mala dönüşüp dönüşmeyeceği gibi konuların modern döneme doğru ciddi bir tartışma konusu haline dönüşmesidir.⁶⁴

Hanefi mezhebi imamları, faizle ilgili hadislerde açıkça veznî veya keylî olarak belirtilen malların, bu özelliklerini daimî olarak koruyacağı ve farklı örfler, mekanlar ya da insanların uygulamalarındaki değişikliklere bağlı olarak bu niteliklerin değişmeyeceği konusunda ittifak halindedir.⁶⁵ Diğer üç mezhep de Hanefilerdeki esas alınana benzer görüşe sahip olduğundan bu konu üzerinde dört mezhebin ittifakından bahsedilebilir.

Hanefi mezhebine göre nass ile belirlenen bu özelliklerin zamanla farklı yerlerde ortaya çıkan örflerle değişmesinin caiz olmadığı, bu durumun örf ile nassı karşı karşıya getirdiği ve nass ile belirlenmiş bir hükme muhalefet edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁶⁶ Buna göre veznî bir mal keylen eşit miktarda değiştirilse bile bu akit caiz değildir.⁶⁷ Hanefi metinlerinin büyük çoğunda bu kapsam sadece hakkında nass olan mallarla ilgili görülse de⁶⁸ bazı müellifler hakkında nass olmasa da Hz. Peygamber dönemindeki hicaz örfünde veznî ya da keylî vb. olduğu bilinen diğer mallarda da durumun böyle olduğunu kabul etmiştir.⁶⁹

Hanbelilerin görüşü de Hanefilerdeki bu ikinci görüş gibi olup, onlara göre Hz. Peygamber'in veznî ya da keylî olduğuna açıkça işaret ettiği mallar ebediyen veznî olarak kaldığı gibi onun zamanındaki örfte (Hicaz örfü) türü belirlenmiş mallar da bu şekildedir.⁷⁰ Hanbeli müellif Ferrâ (ö. 458/1066) tüm dünyada ve tüm zamanlarda veznî malların değişiminde veznin; keylî malların değişiminde ise keylînin esas alınacağı ve aksi durumda yapılan işlemlerde faiz olacağını belirtir.⁷¹

64 Bu hususta bkz. Çilingir, "Hanefi mezhebine göre ribevî mallarda ebediyen veznîlik ve keylîlik meselesi", 71-73.

65 Kudurî, Muhtasar, 87.

66 Merginânî, *Hidaye* 3: 62., Şilbi, *Haşiye*, 4: 88.

67 Hanbeli mezhebi de bu görüştedir, bkz. İbn Kudame, *el-Muğnî*, 6: 181.

68 Merginânî, *Hidaye*, 7: 15, Kudurî'nin (ö. 428/1037) eserinde ve bu eserin şerhine söz konusu husus bunu açıkça ifade etmektedir. Meydâni, *Lûbab*, 2: 39.

69 Bazı metinlerde hakkında bilgi olmayan malların durumundan bahsedilmez. Bkz Merginânî, *Hidaye* ve İbn Hüمام, *Fethu'l-kadir*, 7: 15. İbn Mâze ise kapsamı biraz genişletir ve hakkında Hz. Peygamber'den gelen bir nassı olmayan, fakat onun döneminde keylî ya da veznî olan malların ebediyen bu özelliklerini koruyacağı görüşünü ileri sürer. İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhiti Burhanî*, 6: 354.

Diğer yandan Ferrâ *et-Talika*'da bu konuyu işlerken Hanefi mezhebi metinlerinde rastlamadığımız bir rivayeti Ebu Hanife'nin görüşü olarak zikreder: "Biz bu konuda Hicaz örfüne bağlı kalmayız." 3: 231. Nitekim Hanefi mezhebinde kapsamı dar tutanların görüşünün daha yaygın olduğu görülmektedir.

70 Ferrâ *et-Ta'lika*, 3: 231.

71 Ferrâ, *et-Talika*, 3: 231. İbnü'n-Neccar da mekîlin kriterinin Medine örfü; mevzûnun kriterinin ise Mekke örfü olduğunu belirten hadisin esas alınacağını Mekke ve Medine örfünde olmayan şeylerde ise her yerin kendi örfünün esas alınacağını belirtir. *Şerhu'l-münteha*, 5: 152. Buna göre Mekke ve Medine de bilinen keylî malların veznî; veznî malların da keylî olarak işlem görmesine dair oluşan örfler geçersizdir.

Şafîî mezhebi de nassla belirlenen dışında nelerin veznî nelerin keylî olduğu hususunda hicaz örfüne bakar ve bunun dışındaki örfle bu hususta kural olarak itibar etmez. Bu malların dışındakilerde ise yerel örfle bakar. Ancak bu konuyla ilgili birçok detay hüküm vardır ve pek çok malın veznî olup olmadığı tartışmalıdır. Benzer özelliklerin Maliki mezhebi için de söz konusu olduğu söylenebilir.

Diğer yandan Ebu Yusuf'tan “an Ebi Yusuf” şeklinde rivayet edilip çok güçlü bir rivayet olmadığı ya da zaman zaman zayıf⁷² olduğu söylenen önemli bir görüş daha vardır. Görebildiğimiz kadarıyla ilk metinlerden Kudurî de sadece yukarıda belirttiğimiz mezhep görüşüne temas edilir. Ebu Yusuf'a atfedilen rivayet görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Serahsî'de (ö. 483/1090) karşımıza çıkar.⁷³

Bu rivayete göre Ebu Yusuf özellikle faiz hadisinde belirtilen mallar da dahil genel olarak malların veznî, keylî ya da adedî olduğunu mutlak anlamda zamana ve mekâna göre değişen örfün belirleyeceğini söylemektedir.⁷⁴ Bu çok önemli görüş mezhepteki daha sonraları örfün esas alınmaya başlaması ile ilgili ortaya çıkan ciddi sorunlar için bir kurtuluş yolu olmuşa benzetmektedir.⁷⁵ Ona göre Hz. Peygamber de tümüyle kendi dönemindeki örfü esas alarak bu ayrımı yapmıştır. Bu malların ölçülme biçimlerinin örfle göre değişimi nassın ruhuna halel getirmemektedir.⁷⁶ Ebu Yusuf'un bu görüşüne göre insanlar mesela altını veznî olarak değil de keylî ya da adedî olarak alıp satmaya başlar ve bu şekilde örf oluşursa artık keylen ya da sayı olarak (*adeden*) eşit olduktan sonra veznî eşitliğe bakılmaz.⁷⁷

72 Nitekim bazı müellifler böyle düşünmektedir. Özellikle modern döneme gelindiğinde dört mezhebin ittifak ettiği ya da Hanefilerin ittifakla kabul ettiği bazı görüşlerin dışına çıkan uygulamalar Ebû Yusuf'un görüşünün zayıf olduğu vurgulanmakla birlikte başka çare bulunmadığı ve bu görüşün kabul edildiği belirtilmektedir. İbn Abidin'in, *Neşru'arf* risalesi büyük oranda bu hususlarla ilgilidir.

73 Bkz. Serahsî, *Mebcut*, 12: 142. Bu görüş özellikle modern dönemlere doğru özellikle parayla ilgili örfün değişimiyle ortaya çıkan sorunların çözümünde kendisine başvurulmuş kurtarıcı bir dayanak olmuş gibi görünmektedir. Çilingir, “Hanefî Mezhebine Göre Ribevî Mallarda Ebediyen Veznilik ve Keylilik Meselesi”, 73.

74 İbn Hüمام (ö. 861/1457) önce mezhebin bilinen görüşünü aktarır ve Ebu Yusuf'tan gelen bu rivayeti analiz eder, *Fethu'l-kadir*, 7: 14-15. Sonraki bazı alimler (mesela Timurtaş, *Tenviru'l-ebzar*) İbn Hüمام'ın Ebu Yusuf'un bu görüşünü benimsediğini ifade eder ki bu durumun onun görüşlerini tam olarak doğru yansıtmadığı söylenebilir. Mesela bkz. Meydani, *el-Lübâb*, 2: 39). Ayrıca o başka yerde Harezmi halkının ilkbahar buğdayını sonbahar buğdayı karşılığında veznen eşit olarak satma konusunda bir adet geliştirmiş olduklarını, ancak bunun caiz olmadığını belirtmektedir. İbn Hüمام, *Fethu'l-kadir*, 7: 15, 16.

75 Osmanlı Şeyhu'l-İslamî Sâdi Çelebi'nin (ö. 945/1539) *İnaye*'ye yazdığı *Hâşiye*'de onun artık veznî olarak satılmasının mezhep görüşlerine aykırı olduğu ve bu örfün Ebu Yusuf'un görüşüne bağlı olarak gelişmiş olabileceği yorumunda bulunur. O şöyle der: “O halde zamanımızdaki oluşmuş örfle göre dirhemlerin sayı olarak karz verilmesi ve onun veznî olarak satılması Ebu Yusuf'tan gelen bu rivayete mebni olmalıdır.” Sâdi Çelebi, *Hâşiye 'ale'l-İnâye*, 5: 283. Bu değişim adeta Hanefilerde misli malların, veznî keylî ve adedi mallar arasında değişebileceğiyle ilgili ilk kırılmalardan bir tanesini oluşturmuşa benzer ve literatürde çok tartışılmıştır. Ancak zamanla bu değişim özellikle Ebu Yusuf'tan gelen bir rivayet olarak kabul edilen görüşüne de atıfla daha sonraki dönemlerde standart bir hüküm haline gelmiş benzetmektedir.

76 Bk. İbn Hüمام, *Fethu'l-kadir*, 7: 14-15. Meydani, *el-Lübâb*, 2: 39.

77 Ebu Yusuf'tan yapılan bir nakile göre altını altınla keyl olarak eşit miktarda değiştirmek, eğer bu konuda örf oluşmuşsa caizdir. Ancak Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre insanlar örf haline getirirse bile bu işlemler bedellerin birbirine miktar olarak eşit olduğu bilinmeyeceği için caiz değildir. Zira bu değişimlerde şeri ölçü miktarınca bir fazlalık oluşma ihtimali ve kuşkusudur. Tıpkı bu malları götürü usulü değişimde olduğu gibi bu da

V. Bir Malın Vezni Olması ile İlgili Temel Hükümler

Genel olarak misli mallarla ilgili hükümlerin veznî ve keyli mallar için de geçerli olduğu söylenebilir. Ancak veznî ve keyli mallara özgü başka bazı hükümler olduğu gibi⁷⁸ sadece veznî mallara has hükümler de oldukça fazladır. Özellikle altın ve gümüş, dirhem ve dinar⁷⁹ dışındaki diğer türev ve şekilleriyle birlikte veznî mallar içerisinde en önemli yeri işgal eder ve bu iki madenin ve bunların değişik var oluş şekillerinin bütün hükümleri oldukça geniş olup bu makalenin incelediği spesifik konunun dışındadır.⁸⁰

Burada veznîlikle ilgili incelenmesi gereken ve özellikle Hanefi ve Hanbeli fukahayı, faiz teorilerinin oluştuğu ilk günden itibaren en çok zorladığı görülen bir husus üzerine odaklanacağız. Makalemizin ana odak noktasını oluşturacağını düşündüğümüz bu konu özellikle Hanefi ve Hanbeli mezhebinde piyasadaki temel para birimi olan dirhem ve dinarla, diğer veznî malların özellikle vade faizi açısından “veznî”likte birleşmelerinin doğurduğu çok temel bir problemdir. Bu da piyasanın temel para birimleri karşılığı diğer veznî malların selem akdinde konu (müslem fih) olmasının nesîe faizi doğurması problemi ve selem kapısının neredeyse tamamen kapanmasına yol açabilecek bu büyük sorunun ilgili mezhepler tarafından nasıl çözümlenmeye çalışıldığıdır.

Bu meseleye giriş mahiyetinde ise veznîliğin mezheplerin faiz teorisinde durduğu yeri netleştirmek amacıyla veznî malların ribevî mal oluşuyla ilgili temel hususları ele alacağız. Bu da makalemizin diğer bir odak noktasıdır.

yasaktır. bkz. Merginani, *el-Hidâye*, 3: 62. *Bâberti*, *el-İnaye*.

78 Bunların dar anlamda mukadderattan olması ve iki kere tartılma meselesi bu mallarla ilgili en önemli hüküm farklarından olarak sürekli gündeme getirilir. Bkz. *Mecelle* md. 1175.

79 Fıkıhta sadece ve doğrudan *parayı* ifade eden bir kelime olmadığı söylenebilir. Örfte ve lügatte bir malın kıymeti ve bahası anlamına kullanılan ve para kavramına çok yaklaşan “semen” kelimesi, bu haliyle şeri anlamından daha geniştir. Şeri anlamıyla semen oluş özel bir şekilde para olarak basımla ilgilidir ve bu durumda başka bir şeye isim olamaz ve para anlamına gelir. Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, 221, 1340, 2303. Nakd ve nakdeyn kelimesi de altının ve gümüşün sadece para olarak basılmış şeklini değil diğer şekillerini de kapsar. Ancak bağlamına göre sadece parayı ifade etmek için de kullanılır.

80 Altının değişik var oluş şekillerini ve bazı temel problemlerini şöyle özetleyebiliriz: Madenden çıkarılıp henüz işlenmemiş altın ve gümüşe *tibr*; madrub olmayan haline *nukra*; kap, süs eşyası vb. şekilde işlenmişine *masûğ*; dirhem ve dinar şeklinde para olarak basılmışına da *madrub* (para olarak basılmış) denilir. Bkz. Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkâm*, 2303 1340). Altın ve gümüşün değişik şekillerinin hükmü ile ilgili burada ele alamayacağımız bazı başlıklar şunlardır: A. Altın ve gümüşün dirhem ve dinar şeklinde basılmış (*madrub/meskuk*) olmayan halleri (*tibr*, *nukra*, *masuğ*) örfteki nakit yani (para) anlamını nasıl ve hangi şartlarda karşılar ve ne zaman *uruz* hükmünde olur? (bkz. *Mecelle* Md. 1349). B. Altın ve gümüşün her şekli veznî midir? C. Fels de madrup altın ve gümüş gibi semen hükmünü alır mı? D. Altın ve gümüşün hangi şekilleri şirket akitlerinde şirket sermayesi olabilirler? (Sığnaki, *en-Nihaye*, 21: 141. Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, 2303-2304). E. Mağşuş dirhem ve dinarın hükmü nedir, veznîliğini ve misliliğini korur mu? Ona katılan alayımın hangi oranı dirhem ve dinarın bilinen hükümlerini değiştirir? F. Dirhem ve dinar dışındaki *tibr*, *masuğ* vb. şekillerinde altın ve gümüş seleme konu (sermaye değil) olabilir mi? (bkz. Kâsânî, *Bedai'us-sana'i*, 5: 212); G. Süs eşyası vb. şekillerinde, itlafı ya da gasbı halinde ustalık değerinin ilave edilip edilemeyeceği (mesela bkz. İbn Kudame, *el-Muğnî*, 6: 60; Kâdı Abdulvehhab, *el-işraf*, 2: 527.) Ayrıca Bkz. Sığnaki, *en-Nihaye*, 21: 141-142; Kasani, *Bedai'us-sana'i*, 5: 186 Bu makalenin boyutlarını aşmamak için bu ve konuyla ilgili diğer pek çok meseleye temas etme imkanımız yoktur.

A. Veznîliğin Mezheplerin Faiz Teorileri İçindeki Yeri

Bir malın veznî ya keylî oluşunun en önemli sonuçlarının faiz konusuyla ilgili olduğu söylenebilir. Burada mezheplerin faizin illeti konusundaki teorilerini ve bunun özellikle veznî mallar açısından sonuçlarını ele alacağız. Bilindiği gibi peşin alışverişlerde ortaya çıkabilen faize *fazlalık faizi (ribe'l-fadl)*, vadeli alışverişlerde ortaya çıkabilen faize de *veresiye/vade faizi (ribe'n-nesâ)* denilmiştir.⁸¹

Faiz konusunda aralarındaki bazı farkları göz ardı edersek başlıca iki grup teori vardır. Bunların ilki Hanefi ve Hanbeli mezheplerine aittir ve ribe'l-fadl konusunda bu iki teori aynı olsa da Hanbeliler -Hanefilerden farklı olarak- ribe'n-nesâ'nın fazlalık faizinde olduğu gibi sadece veznî ve keylîlerde söz konusu olduğu görüşündedir.⁸² Diğer ikisi de birbirine benn zeyen teorilerle Malikilik ve Şafiliğe aittir.

Öncelikle faizin kural olarak yukarıda ele aldığımız dört çeşit misli malda gerçekleşebileceği dikkate alınmalıdır. Hanefi mezhebi ve Hanbelilikteki esas alınan görüşe göre fazlalık faizinin illeti “keylî veya veznî grubuna giren aynı cins iki malın değişiminin -vezn ya da keyl olarak- eşit miktarlarda yapılmaması”dır. Mesela bakır veznî bir mal olduğundan kendi cinsinden bir mal ile yani başka bir bakırla değişiminde vezn olarak eşitlik (ve peşinlik) şartı aranır. Bundan dolayı klasik metinlerde fazlalık faizinin illeti olarak “kadr ma'al cins” yani “şeri miktarları olan, veznî ve keylî malların aynı cinsiyle değişimi” ifadesi kullanılır.⁸³ Yukarıda izah ettiğimiz gibi keyl ve vezn, şeri ölçü ve “miktar belirleyici” olduğu için, fazlalık faizi sadece bu mallarda cereyan eder. Ancak bu mallarda eşitlik mesela veznî mallarda, sadece ağırlık yani tartı bakımından olmalıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi iki ayrı veznî mal bir satım akdinde tartılmayıp hacim ölçüğü ile eşitlenirse veznîliği ve miktarı esas alan bu mezheplere göre eşitlik gerçekleşmemiştir ve işlem faizli olur. Zira veznî mallarda eşitlik sadece şeri ölçüler ile tartma yoluyla tespit edilebilir.

Hanefilerde vade faizi, misli malların dört türünü de kapsayabilir.⁸⁴ Hanbelilerde ise sadece veznî ve keylî mallarda vade faizi söz konusudur. İki mezhebin faiz teorileri arasındaki

81 Bu iki faiz türünün açık bir şekilde tanıtımı için bkz. Semerkendî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2: 25.

82 Bizim ana konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu noktada ikincil kaynakları kullandık. Buna göre, Sami Hasen Hammûd, İslami finans alanında kurucu metinlerden biri olan, Sami Hasen Hammûd, *Tatvirü'l-a'mâlîl-masrifiyyede* İmamiyye ve Zeydiyye mezheplerinin de bu görüşü benimsediğini söylemektedir (168). Onun bu konuda atıf yaptığı kaynaklar şunlardır: İmamiyye ile ilgili, Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Kitabu'l-hilaf fi'l-fikh*, 523; Zeydiyye ile ilgili olarak Ahmet b. Yahya el-Murtaza, *el-Bahru'z-zehhâr*, 3: 333'ü kaynak göstermiştir. Ancak bu, tüm detaylarda bu dört mezhebin aynı düşündüğü anlamına gelmemektedir. İlerde ele alacağımız gibi Hanbelilerin görüşü dahi bazı hususlarda Hanefilerden ayrılmaktadır.

83 Bkz. Semerkendî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2: 25; Mergünâni, *Hidaye*, 3: 61; İbn Müflih-Merdâvi, *el-Furû ve Tashihu'l-furû*, 6: 292.

84 Hanefi mezhebinde bazı istisnai durumlarda mütekarib olmadığı için kıyemî olan bazı adedi ve zer'î malları içine alacak şekilde nesa faizinin kapsamı genişletilmiştir. Mesela hayvanlar gibi aralarında sadece cins birliği olan kıyemî, adedi mallar selem akdinde vadeli değişiminin nesâ faizine söz konusu olacağı kabul edilmiştir. Bu husus, cins birliğinin tek başına sadece misli olan mallara değil bunun dışında bazı kıyemî mallara da sıçraması demektir. (bkz. Kâsânî, *Bedai'ûs-sanaî*, 5: 187. Bu husus Hanefilerin, faiz teorilerinin dışına çıktıkları şeklinde yorumlanabilir.

başlıca fark budur.⁸⁵ Buna göre her iki mezhepte de fazlalık faizinin iki şartından biri oluştuğunda vade faizi meydana gelir.⁸⁶ Mesela yukarıdaki örnekte veznî olan bir mal, farklı cinsteki veznî bir mal ile, yani arada cins birliği olmayan ama *kadr* yani veznîlik birliği olan bir mal ile peşin olmadan değiştiriliyorsa vade faizi söz konusu olur. Yine adedi bir mal mesela ceviz kendi cinsi ile değiştiriliyorsa mallar arasında cins birliği olduğu halde *kadr* yani *vezn ve keyl*den ibaret olan şeri miktar birliği olamayacağı için Hanefilerde sadece vade faizi söz konusu olabilir. Bunun için değiştirilen mallar arasında eşitliğe bakılmaz ama peşinlik şartı vardır.

Şafii mezhebi ise, altın ve gümüşte yani iki nakit türünde illetinin, *cevherü'n-nakdiyye*, mahallinin ise *cins birliği* olduğunu ifade eder.⁸⁷ Hadiste sayılan diğer dört maddede ise gıda maddesi cinsinden olmayı illet kabul etmiştir.⁸⁸ Keylîlik ve veznîlik ise faizin illeti değil, gereken durumlarda faizli mallar arasında eşitliği oluşturmanın aracıdır.⁸⁹

Şafiilerde ribânın gerçekleşmesiyle ilgili hükümler ve nelerin veznî; nelerin ise veznî olmadığı hususları da oldukça tartışmalı ve detaylıdır.⁹⁰ Şafiilerde ancak değişimi yapılan iki mal da ribevî; faiz illetleri aynı ve iki mal da aynı cinsten ise faiz söz konusu olabilir.⁹¹ Mesela, altın ile altının satım akdi yoluyla değişiminde ve buğdayla buğdayın değişiminde böyledir. Bu durumda Şafiilere göre ribânın üç hükmü de söz konusu olduğundan malların eşitliğine, peşinliğe (hulul) ve aynı mecliste malların kabzedilmesine riayet etmek zorunludur. Eğer ribâ illetleri aynı olup cinsler farklı ise mesela buğday karşılığı arpa, altın karşılığında gümüş değiştiriliyorsa bu mübadelede eşitlik ve peşinlik (hulul) şartı aranmayıp aynı mecliste tekabuz aranır.⁹²

Eğer alım satım vb. işlemlere konu olan iki mal ayrı ayrı illetler sebebiyle ribevî mal olmuşlarsa miktar eşitliği, peşinlik ve akit meclisinde kabzdan hiçbiri şart değildir. Mesela

85 Bkz. İbnu'n-neccar, *Şerhu'l-Müntehâ*, 5: 154.

86 Kasâni, *el-Bedai*, 5: 214.

87 *Cevherü'n-nakdiyye*'den kasıt altın ve gümüşün yaratılış özellikleri ve tabiatları gereği para olması ve para denilince akla bu iki nakdin gelmesidir. Cüveyni, *Nihayetü'l-matlab*, 5: 95; Nevevi, *er-Ravza*, 3: 380.

88 Cüveyni (ö. 478/1085), gıda maddesi cinsinden olmayı bazen "mat'um", bazen me'kul olma; bazen de taam (tu'm) cinsinden olma gibi ifadelerle belirtilir. O, illetin böyle olmasıyla birlikte illetin mahallinin yani ortaya çıktığı yerin cins birliği olduğunu belirterek illet ile mahalli birbirinden ayırır. *Nihayetü'l-matlab*, 5: 95.

89 Yukarıda da bahsedildiği gibi Şafilikte Hz. Peygamber dönemindeki vezn ve keyl altına girmeyen maddelerde de faiz gerçekleşebilir. Semerkandî (ö. 539/1144), Şafii mezhebi ile aradaki farkların en önemlilerinden birinin şu hususta olduğunu belirtir: "Fazlalık faizi konusunda aramızdaki ihtilafın sonucu şudur: mat'um olup şeri mi'yar altına girmeyen (gayrı mukadder) bir şeyin, mesela, bir avuç arpa ile iki avuç arpanın; bir ayva ile iki ayvanın vb. değişimi Hanefilerde göre göre "kadr" oluşmadığı için caiz iken, Şafii'ye göre ta'm oluş ortak illetinde buluştukları için caiz değildir." Semerkandî, *Tuhfetu'l fukahâ*, 2: 26.

90 Şafiilerde pek çok malın keyli ya da veznî olduğu konusunda tartışma olduğu söylenebilir. Bu yüzden bunların detayına girmiyoruz. Bkz. Nevevi, *er-Ravza*, 3: 383-385, 393-395.

91 Bunların dışında değişimi ya da alışverişi yapılan malların cinsleri aynı olsa bile ribevî olmayan iki malın, ya da sadece biri ribevî olan iki malın değişimi istenildiği gibi yapılabilir. İki malın cinsi aynı olsun farklı olsun bu değişmez.

92 Nevevi, *er-Ravza*, 3: 380.

iki nakit türünden birinin sermaye, buğdayın ise selem konusu olduğu bir selem akdi böyledir. Yine buğdayın konu altın ya da gümüşün sermaye olması şeklindeki bir selem akdi caiz olduğu gibi buğdayın altın ya da gümüş karşılığında değişimi de peşin/nakden olabileceği gibi nesîeten/vadeli olarak söz konusu olabilir.

Yukarıdaki seçenekler arasında temasülün gerekli olduğu yerlerde mümaseletin sağlanacağı şeri ölçü vezn ve keyldir. Mevzun olan malların eşitliğinin keyl üzerinden sağlanması caiz değildir. Şafiilerde nasslarda belirlenen altın ve gümüş veznî; buğday, arpa, kuru hurma, tuz vb. keyldir. Yukarıda belirttiğimiz gibi nelerin veznî nelerin keylî olduğu hususunda Şafiiler hicaz örfüne bakar ve bunun dışındaki örflere bu hususta kural olarak itibar etmez.

Hanefî ve Hanbelî doktrinleriyle Şafiî mezhebinin faizin illeti ile ilgili teorilerini karşılaştırırsak mesele biraz daha netleşebilir. Mesela gıda maddesi olmayan bir şeyin mesela bir yığın⁹³ kirecin iki yığın kireçle ya da bir demir yığınının iki *menn* demir ile değişimi Hanefî ve Hanbellere göre caiz değildir. Zira kireç örneğinde keylî olan bir mal kendi cinsiyle değiştirilmektedir ki bu fazlalık faizi olur. Şafiîlere göre ise bu işlem caizdir zira kireçte illet yani gıda maddesi olma özelliği yoktur. Bu örnekte kireç yerine demiri koyduğumuzda aynı şekilde bu Hanefî-Hanbelî teoriye göre caiz değildir, zira cins ve vezn birliği olduğu için fazlalık faizi söz konusudur. Şafiîlere göre ise bu caizdir, zira demirde gerek semen olma⁹⁴ gerekse *tu'm* (*yenilen gıda maddesi olma*) illeti de gerçekleşmemiştir. Ancak, bir yığın pirinç iki yığın pirinçle değiştiriliyorsa Hanefî-Hanbelî teoride fazlalık faizinin illeti burada geçerlidir, zira veznî bir mal kendi cinsiyle veznen eşit olmadan değiştirilmektedir. Şafiîlere göre de bu işlem caiz değildir. Zira burada gıda maddesi olma ve veznen eşit olmama hususları ikisi birden söz konusudur ve mallar arasında eşitlik yoktur.⁹⁵

Malikiler ise benzer şekilde altın ve gümüşün illeti hususunda farklı ya da benzer ifadelerle yaklaşık olarak aynı şeyi söylemeye çalışır. *el-İşraf*'da nakitlerin (*nukûd*)⁹⁶ semen olması ve itlaf edilen malların kıymetinin bunlarla hesaplanması illet gösterilerek bu illetin müteaddî olmadığı/kâsır olduğu belirtilir.⁹⁷ Başka ifadelerde nakitler de (*nukûd*) semen olma özelliğinin baskın olmasını⁹⁸ ya da mutlak anlam semen olmasını; diğer dört türde ise saklanabilir gıda maddesi (*iktıyad* ve *iddihar*)⁹⁹ olmayı faizin illeti olarak görürler. Buna

93 Yığını *kafiz* kelimesinin çevirisi olarak kullandık. Kafizin özelliği miktarı bilinmeyen bir buğday yığını gibi mallardır.

94 Zaten semeniyet illeti onlara göre sadece altın ve gümüşte olup başka bir maddeye taşınmaz.

95 Yine aralarında ittifak ettikleri hususlardan biri de şudur: iki *menn* safran ile bir miktar safranın, iki *menn* şeker ile bir miktar şekerin değişimi de aynı sebeplerle caiz değildir. Zira bu hüküm Hanefîlerde illetin *cins ve vezn* olması, Şafiîlerde ise *ta'm* illetinin ve *cins* mahallinin bulunması sebebiyle böyledir. Semerkandî, *Tuhfetü'l fukahâ*, 2: 26; Zeylaî, *Tebyinu'l-hakâik*, 4: 85.

96 *Nukûddan* kasıt mutlak anlamda altın ve gümüşdür, yani ister ustalıkla işlenmiş olsun isten para olarak basılmış olsun.

97 Kadı Abdulvehhab, *el-İşraf*, 2: 531.

98 Eğer nakitlerde *semeniyet ya da mutlak semeniyet*, vasfına bakmadan pazarda kullanılmasını esas alırsak felsler bu kapsama girer. Ancak *semeniyetin baskın olması* özelliğini esas alırsak felsler buraya girmez. Yine de bu konuda mezhep içerisinde tam bir görüş birliği yoktur denilebilir. Bkz. İbn Hacib, *et-Tavdih*, 5: 254.

99 Daha geniş bir tanımla *iktıyat*, hayatta kalmak için yenilmesi gereken şeyler; *iddihar* ise bunlardan ihtiyacı vaktine

göre sadece bu maddeler arasındaki değişimlerin malın türüne göre veznen ya da keylen eşit olması şartı aranır. Nesa faizi açısından Malikilerin görüşü Şafililerin görüşüyle hemen hemen aynı olduğu için Şafî mezhebi için söylediklerimiz Maliki mezhebi için de geçerlidir.¹⁰⁰ Şöyle ki Malikilerde nesâ faizinin ortaya çıkması için malın ribevi olması gerekmemekte, ribevi olmayan yani saklanabilir gıda maddesi olsun ya da olmasın, sadece gıda maddesi olması yeterli görülmüştür.¹⁰¹ Ancak bunun için tabii ki gıda maddelerinin farklı cinslerde olması gerekir. Yoksa hem fazlalık hem de nesâ faizi ortaya çıkabilir. Bu anlamda Şafî ve Maliki mezhebinde nesâ faizi açısından veznilik ve keyliliğin önemi ikinci planda kalmaktadır. Şöyle ki, yukarıda saydığımız şartlarda Şafî ve Malikilerde aynı cins ribevi malın değişimde veznen ya da keylen eşitlik sağlanmalıdır. Nesa faizi açısından vezn ve keyl önemini büyük ölçüde yitirmektedir.

Dolayısıyla veznî ve keyli kavramlarının önemi ve hükümlerinin bu iki mezhepte daha dar olduğu söylenebilir. Ancak konumuz açısından önemli olan husus tüm mezheplerin faize konu olabilecek (ribevî) malların birbiriyle değişiminin *eşit miktarda (mislen bi mislin)* olması kabul edilmiş ve bu eşitliğin tüm mezheplerin ittifak ettiği nokta olarak *vezn ya da keyl* ile sağlanacağı belirtilmiştir.¹⁰²

B. Altın ve Gümüşün Selem Akdinde Sermaye Olması

Altın ve gümüşün veznî oluşunun en önemli ve kompleks hükümlerinden biri başta altın ve gümüş (*nakdeyn*) olmak üzere bu iki madenin şeri ölçü altına giren tüm şekillerinin¹⁰³ karşılığında, başka bir veznî malın vadeli satışı ya da selem akdine konu (*müslem fih*) olması hususudur. Özellikle Hanefiler ve Hanbelilerin faiz teorisi gereği bu işlemin caiz olması gerekirken, bu durum piyasada büyük zorluklar doğuracak ve insanların bu işleme olan toplu ihtiyacı (hâceti) karşılanmamış, selem kapısı büyük ölçüde kapanmış olacaktır. İlginç bir şekilde bu iki mezhep kendi faiz teorilerini piyasadaki bu genel ihtiyacı karşılayacak şekilde yenilemiş ya da yorumlamıştır. Burada söz konusu mezheplerin faizin illeti ile ilgili teorilerini değiştirmeden bu işleme cevaz verme arayışları ve bu esnada yaşadıkları zorluklar incelenecektir.

kadar tehir edilebilenler demektir. Bu anlamda iktiyat, Şafililerdeki yenilen maddeler illeti ile aynı görülebilir. 'İlîş, *Minahu'l-celil*, 5: 3. Malikilerde altın ve gümüşte illetin *semeniyyet* olduğunu ve bu illetin kasır olduğunu ya da nassın muallel olmadığını kabul eden görüşler olduğu bilindiğinden Şafililerle ister fazlalık ister nesâ faizinde faizin illeti konusunda neredeyse fark kalmamış olur. Ahmed el-Mencûr, *Şerhu'l-menhec*, 1: 323.

100 Bkz. Kadi Abdulvehhab, *İşraf*, 2: 533. Vâilî, *Buğyetül muktasid*, 12: 6712.

101 Bkz. İbn Hacib, *et-Tavdih*, 5: 253.

102 Hanefiler sadece nesâ faizi açısından fertleri birbirine yakın adedi ve zer'i malları da ribevi kabul etmiştir. Dolayısıyla bu mallarda fazlalık faizi söz konusu olmadığından veznilik ya da keyliliğin bunlar açısından bir önemi yoktur. Hanbelilere göre de zaten bu iki mal türü yani adedi ve zeri mallar ribevî değildir. Şafililer ve Malikiler açısından ise her iki mezhebinin ribevi kabul ettiği veznî malların birbiriyle değişiminde vezn açısından eşitlik arandığı için veznilik önemlidir.

103 Şeri ölçü altına girmeyenlerin hükmü faiz açısından ileride ele alınacaktır.

Selemin özelliği dolayısıyla, akde konu olan malın (*müslem fih*) vadeli olarak verilmesi veresiye faizinin ortaya çıkmasını gündeme getirir. Selemde biri satış bedeli (*sermaye, re'sül-mal*), diğeri ise selem konusu olan iki veznî malın değişimi caiz olmamalıdır. Bu yüzden mesela peşin sermaye olarak verilecek demir karşılığında pamuk; yine mesela zeytinyağı karşılığında peynir almak üzere selem akdi yapılması, veresiye faizi sebebiyle caiz değildir.¹⁰⁴ Zira bu mallar arasında cins birliği olmasa da miktar'da (*kadr*) yani veznî olma noktasında birlik vardır.

Veznî malların en önemli iki tipi olan ve özellikle de para olarak kullanılan altın (*dinar*) ve gümüşün (*dirhem*) bilhassa Hanefi ve Hanbeli doktrininde, yukarıda da izah ettiğimiz üzere, diğer veznî mallardan biriyle vadeli değişiminde mesela altın verip selem akdine konu veznî bir mal (mesela bakır) sipariş edildiğinde, faizle ilgili ilkeler gereği burada vade faizi söz konusu olmaktadır.¹⁰⁵ Bu sorunu doğuran husus yukarıda da temas edildiği üzere bu iki mezhepte *veznîliğin* faiz illeti görülmesi dolayısıyla, özellikle piyasadaki temel para birimleri olan dirhem ve dinarın diğer veznî mallarla aralarında kadr birliği olması sebebiyle aynı kategoride buluşmasıdır. Mesela pamuk verip, yağ almakta olduğu gibi bir satım akdinde bedellerin ikisi de veznî ise faizle ilgili kural gereği değişimin peşin yapılması gerekecektir. Bu durum günlük hayatta birçok alışverişi faizli işlem haline getirecek ve ayrıca veznî mallarda selem yapmak oldukça zorlaşacak, hatta selem kapısı kapanacaktır.¹⁰⁶

Bu sebeple özellikle Hanefiler ve Hanbeliler böyle büyük bir zorluktan kurtulmak için altın ve gümüşün diğer veznî mallardan farklı olduğu temeline dayanan bazı çıkış yolları ve gerekçeler üretmek için büyük çaba harcamış görünmektedir. Burada bu gerekçeler ortaya konulacak ve bunların ikna ediciliği analiz edilecektir.

Hanefilerin bu konuda çözüm olarak getirdiği bir teoriye göre altın ve gümüş özellikle muâvaza akitlerinde diğer veznî malların aksine tayin ile taayyün etmez.¹⁰⁷ Ayrıca semen/para niteliğinde olması sebebiyle de *içerik ve öz* olarak diğer veznî mallardan farklılaşır. “Tayin ile taayyün etmek” özellikle Hanefilerin kullandığı teknik bir kriterdir. Buna göre kıyemî mallar fert olarak (tayin edilip ayn haline gelerek) alınır satılır ve bir semenin bedeli olduğu için *müsemmen* olarak nitelenir. Misli bir malı da tayin etmeden satmak mümkün ve yaygın iken tayin edilerek satımı da mümkündür. Ancak para niteliğindeki dirhem ve dinarları *tarafklar tayin etseler* bile bunlar ayn haline gelmeyip borçlunun zimmetinde deyn olarak

104 Bu Hanefi kaynakların görebildiğimiz kadarıyla ittifak ettiği bir husustur. Misal olarak bk. İbn Hümmam, *Fethu'l-kadır*, 7: 13-14.

105 Yukarıda belirttiğimiz gibi Ebu Hanife ve İmam Ebu Yusuf'un görüşüne göre felsler adedi olduğu için özellikle veznî mallarla yapılan selem gibi vadeli işlemlerde dirhem ve dinarla ilgili sorunlar kural olarak felste karşımıza çıkmaz. Zira bu durumda mallar arasında *kadr* birliği yani vezn ve da keyl hususunda aynı türden olma özelliği yoktur.

106 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 386; bkz. İbn Hümmam, *Fethu'l-kadır*, 7: 14.

107 Hanefiler açısından özellikle muâvaza akitlerinde semenin tayin ile taayyün etmeyeceği meşhur bir kuraldır. Bu Hanefi mezhebinde para (*semen*) olmanın bir özelliği gibidir. Bkz. *Mecelle* Md. 243. Bilindiği gibi ister kıyemî ister misli olsun diğer eşyalar tayin ile taayyün eder. Ayrıca bkz. Kâsânî, *el-Bedâi*, 5: 186. Malikiler de bu konuda Hanefilere benzer düşünür. Ancak bazı ilave detaylar söz konusudur. bkz. (Karâfi, *el-Furûk*, 3: 258).

kalmaya devam eder ve alacaklının hakkı da zimmetteki bu deyn üzerinde kurulu olmayı sürdürür. Deyn sadece ödeme vaktinde satıcı hangi dirhem-dinar fertleriyle ödemede bulunursa o zaman belirli/ayn hale gelir. Ayrıca alıcı mesela ‘Borcumu bu parayla ödeyeceğim’ deyip hemen sonra o para bir şekilde helak olsa bu paranın akitle ilgisi olmadığı, borç yalnızca zimmette sabit olduğundan kural olarak helak olmaz. Zira ancak dış dünyada belirlenmiş şeyler (*ayn*) helak olabilir.

Görüldüğü üzere bu gerekçenin ilk önermesi altın ve gümüşün para olması sebebiyle fıkhi hükümler açısından sürekli semen olması diğer veznî malların ise onlara karşılık olduğunda sürekli müsemmen olmasıdır. Bütün bu gerekçeler altın ve gümüş ile diğer veznî malları birbirinden ayırma gayesiyle yapılmaktadır.

Diğer bir gerekçe de öncekinin ilk önermeleriyle başlar. Buna göre özellikle muâvaza akitlerinde altın ya da gümüş *semen*; diğer veznî mallar ise *müsemmen* yani semene karşılık gelen, semeni belirlenen şeydir.¹⁰⁸ Başka bir deyişle, selem akdi gibi, bir bedelin peşin; diğerinin veresiye olduğu akitler açısından, *mevzûnat* teriminden kasıt dirhem ve dinar dışındaki veznî mallardır. Buna göre veznîler semen ve müsemmen diye iki gruba ayrılarak adeta veznî mallar kendi içinde ikiye bölünmektedir. Bu görüşü temellendirmek üzere de faizin illetinin mutlak anlamda kadr (burada veznîlik) birliği olmadığı, faizin illetindeki kadr birliğinin sadece *her açıdan aynı tür ve sifata sahip mallar arasındaki kadr birliği* olduğudur.

Bu gerekçede bedellerin biri peşin diğerinin veresiye olduğu akitler açısından altın ve gümüşün, veznî mallar içinde ayrı bir kategori olduğu ifade edilerek¹⁰⁹ konu çözümlenmek istenmiştir. Bu, mevzun malları ikiye bölme çabasıdır. Zira “*altın ve gümüş ile diğer veznî mallar her açıdan aynı tür ve sifata sahip mallar olmadıkları için veznî mallar iki gruptur ve faiz sadece her bir grubun kendi içinde söz konusu olabilir. Bu çözüm de bir öncekine benzer şekilde oldukça teknik olmakla birlikte tek başına ikna edici olmaktan uzak görülmektedir. Zira Hanefi ve Hanbelilerin faiz teorisi umumi ve mutlak anlamda veznîliği illet olarak görmektedir. İlet tespitinde baştan bu hususlar temellendirilmez.*

Diğer bir gerekçeye göre insanların genel ihtiyacı (hâcet) da böyle bir ayrımı yapmayı gerektirir ki, bazı Hanefilere göre bu hacet sebebiyle altın ve gümüşün veznî mallarla veresiye olarak değişimine bu konuda icmâ bulunduğu için cevaz verildiği belirtilmiştir.¹¹⁰ Böyle bir durum yani illet faizi gerektirirken burada faiz bulunmadığını ileri sürmek, aslında usul-i fıkıh açısından getirilen bir çözümdür. Bu çözümde gerçekte söylenmeye çalışılan şey, burada illetin icmâyâ dayanarak tahsisinin¹¹¹ söz konusu olduğudur.¹¹² İletin tahsisini kabul edenler bunun umurun tahsisi gibi bir özellikte olduğu ve meşru bulunduğunu ifade ederek

108 Bkz. İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhitu'l-Burhani*, 7: 75.

109 İbn Hümmam, *Fethu'l-kadir*, 7: 72.

110 Mesela İbn Hümmam böyledir. Bk. *Fethul kadir*, 7: 13.

111 bk. Cessâs, *el-Fusul fi'l-usûl*, 4: 247, 256.

112 Cessâs illetin Hanefi fıkıhında başka alanlarda ve farklı gerekçelerle tahsis edildiğini öne sürerek buna birçok örnek verir. Cessas, *el-Fusul fi'l-usul*, 4: 246-249.

bu konuda yapılan diğer yorumlara girmeye gerek olmadan konuyu illetin tahsis edilebileceği prensibiyle çözümlenmeye çalışır. İletin tahsisi konusu Hanefi mezhebi ve diğer mezhepler arasında tartışmalı bir usul konusudur. Bu konuda Hanefi usulcüler ikiye ayrılır. Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Ebu Zeyd ed-Debusi (ö. 430/1039) ve Irak Hanefi ekolünün çoğunluğu mustanbat illetin tahsisini kabul eder. Semerkand ve Buhara ekolü ise bunu kural olarak reddeder. Mutezilenin de görüşü böyle olduğu gibi, Maliki mezhebi ve Ahmet b. Hanbel'in görüşünün de böyle olduğu belirtilir.¹¹³ Ancak Hanefi çevrelerde illetin tahsisi belirli bir dönemden sonra dönüşen mezhepte, Mutezile simgesi taşıyan bir görüş olmasının da etkisiyle, inceleyebildiğimiz kadarıyla sonraki kaynakların büyük çoğunluğu açısından kabul edilmemiştir.

İletin tahsisini kabul eden Hanefilere göre; faizin illeti bu işlemin caiz olmamasını gerektirirken, ele aldığımız konu açısından illet adeta umumun tahsis edilmesi gibi tahsis edilir ve faizin illeti teorisi işlevini bu noktada yitirir. İletin tahsisini kabul etmeyenlere göre ise illetin işlevini görmediği bir husus var ise illet olarak gösterilen vasıf illet olma özelliğini yitirmiştir.¹¹⁴

Diğer bir yorum ise ulaşabildiğimiz kadar ilk olarak Mergınanî (ö. 593/1197) tarafından ifade edilmiştir. Mergınanî yukarıda ifade edilen *meşrulaştırıcı* gerekçeleri farklı bir dille özetleyerek meseleyi *ribâ şüphesi* terimini merkeze alarak izah eder. Buna göre söz konusu işlemde doğası gereği *ribâ şüphesi* vardır. Zira yukarıda ele aldığımız bazı hususlar bu işlemi en azından kuşku bir işlem haline getirir. Mergınanî yukarıda ifade ettiğimiz bazı gerekçeleri bir araya getirerek kendine has bir görüş geliştirir. Ona göre bu işlemde bedellerdeki cins, kadr ve nakd oluşa bakarsak bunların bir açıdan ribevî mal olduğunu, mali değer noktasında bir fazlalığı gerektirdiğini görürüz ki bu *ribâ şüphesidir*. Ribâ şüphesi ise hakiki anlamdaki ribâ gibi, işleme manidir. O devamında yukarıda saydığımız gerekçelerin çoğunu¹¹⁵ bir araya getirerek bu işlemdeki ribâ şüphesinin artık ribâ şüphesinin şüphesi olduğunu ve artık bu tür bir şüphenin dikkate alınmayacağını belirtir.¹¹⁶

Hanefilerin bu hususta kullandığı en yaygın argümanlardan biri de altın ve gümüş ile diğer veznilerin tartıldıkları terazi ve bunlarda kullanılan ağırlık birimlerinin birbirinden farklı oluşudur. Keylî malların hacim ölçekleri arasında bu derece bir fark olmaması da bu argümanı desteklemek ve keylî ile veznî malların birbirine her açıdan benzemediğini temellendirmek için kullanılmıştır. Buradaki temel önerme şudur: dirhem ve dinarın tartıldığı teraziler hassas ve ağırlık birimleri de oldukça hafif olmasına rağmen, diğer veznî malların daha büyük ve daha az hassas ağırlık birimleri ve terazilerle tartıldığıdır. Hanefilerin iddiası altın ve gümüşün *sanca* ve *miskal* gibi küçük ya da oldukça küçük ağırlık birimleriyle

113 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4: 32.

114 Semâni, *Kavâtu'l-edille*, 2: 187.

115 Mesela illetin tahsisini gündeme getirmez.

116 Mergınanî, *Hidaye*. 3: 62.

ile tartılması; diğer veznî malların ise *menn*, *ritl* ve *kabban* gibi daha büyük ağırlık ölçüleri ile tartılması sebebiyle altın ve gümüşün diğer veznî mallardan farklılaştığıdır. Hanefilerin temel gayesinin yukarıdaki gerekçelerin çoğunda olduğu gibi altın ve gümüş niteliğindeki veznilerle diğerlerinin arasını bir şekilde ayırmak olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

Bu iddiayı sorgulamak için şöyle bir yol takip etmemiz yerinde olur. Burada öncelikle Hanefi metinlerde iki tür ağırlık biriminin, yani büyük ağırlık birimleriyle küçük ağırlık birimlerinin arasında her zaman gerçekten dikkate değer büyük bir fark bulunup bulunmadığının incelenmesi gerekir. Buna göre öncelikle büyük ağırlık birimlerini metrik sistem üzerinden büyükten küçüğe doğru şöyle sıralayabiliriz.

1. Kabban (kapan): Kaynaklarda tam olarak bir miktar verilmese de bazı kaynaklarda insanların kendilerini tartabildiği¹¹⁷ bir terazi ya da ağırlık birimi olduğu ifade edildiğinden en azından 80-100 kg olmalıdır.
2. Kantar/kıntar, 31,78 kg olup bazı kaynaklarda 40,8 kg'dan, 81,6 kg'a (mennin yüz katı) kadar değişiklik göstermektedir.¹¹⁸
3. Menn (menâ ç. emnâ) 816 grama yani iki ritla karşılık gelir.¹¹⁹
4. Ritl ise yarım kilodan biraz daha az olup 408 gr'dır.¹²⁰
5. Ukiyye, ritlin 12'de birine eşittir, bu da 28,3 gram eder.¹²¹
6. Miskal: Halife Abdülmelik'in bastıracağı Müslümanlara özgü ilk altın sikkelerin (dinar/miskal) ağırlığının 4,25 gr. olduğu anlaşılmaktadır.¹²²
7. Sanca: Hanefi fıkıh kitaplarında altın ve gümüşün ağırlığının ölçüldüğü bir birim olduğu anlaşılan *Sanca*nın tam ağırlığını bilmemekle beraber miskalden de küçük bir ağırlık birimi olduğu anlaşılmaktadır.¹²³

117 Kabban'ın tam olarak ağırlığını tespit edemedik. Ancak daha çok tartı aleti olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İnsanların kendi ağırlıklarını tespit etmek için de kullanıldığına dair rivayetler ve buna zıt görüşler olmakla beraber en azından 80-100 kilogram arasında bir ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Aynî, *Binâye*, 10: 257.

118 Bkz. Cengiz Kallek, "Kantar", *DİA*, 24:317-320. Ağırlık ölçülerinin miktarlarının tespitinde ayrıca bir çalışma yapsak da bu konuda titiz incelemeler yapan Kallek'i esas aldık.

119 Cengiz Kallek, "Men", *DİA*, 29:105-107.

120 Ritl'in temel ağırlık ölçüsü olduğu söylenebilir. Fıkıh kitaplarındaki ritl ile Bağdat ritli kastedilir. Diğer ölçü birimleri gibi yer, zaman ve tartılan şeyin cinsine göre değişiklik gösterebilir. Cengiz Kallek, "Ritl", *DİA*, 35:52.

121 *Ukiyye*'nin değeri çoğunlukla ritlin on ikide birine eşit olmuştur. Cengiz Kallek, "Ukiyye", *DİA*, 42:67-70.

122 Yukarıdaki örnekte miskal menânın 180'de birine eşitti. Mena 180 miskal olduğuna göre dinar/miskal'in 4.25 gr olduğu söylenebilir. Halk arasında miskal ve dinar kelimeleri dönüşümlü bir şekilde kullanılmıştır. Kallek, "Men", *DİA*, 29:105-107.

123 Kaynaklarda *الصنجة* veya *الصنجة* şeklinde bazen bir ağırlık birimi ya da birimlerinin standardı ve ayarı anlamına geldiği görülmektedir. Bkz. Ali b. Muhammed el-Huzai, *Tahrîcûd-delalati's-seniyye*, 605. *Sanca* ile dirhem ve dinarın ağırlığının ölçüldüğü de bilinmektedir. Bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 1348. İslam tarihinin en azından belirli dönemlerinde dirhem ve dinarların ağırlığının *sencelerin* standart halde tutulmasıyla sağlandığı anlaşılmaktadır. Ancak ağırlığının tam olarak ne kadar olduğu bilinmemekte ve *sanca* denildiğinde tek bir ağırlık biriminin kastedilmediği anlaşılmaktadır.

Buna göre 1 menâ = 816 gram=2 rıtl = 24 ukiyye = 180 miskal'dir. Dolayısıyla büyük ağırlık ölçüleri denilen grubun en hafifi olanı ukiyye 24,3 gramken küçük ağırlık ölçüsünün mesela miskalin 4,25 gram olması, büyük ve küçük ağırlık ölçüleri arasında dikkate değer bir ağırlık farkının olmayabileceğini göstermektedir. Zira arada kabaca on kat fark vardır. Ancak kaynaklarda büyük ağırlık birimleri olarak yukarıda da temas ettiğimiz gibi arada mukayese yapılırken çoğunlukla rıtl ve menn'den başlandığı, ukiyye'nin ise bu anlamda fazla gündeme getirilmediği görülmektedir. Menn'in 816 gr. olmasına karşın kabbanın/kapan ortalama 80-100 kilo olduğunu söylersek bu defa yukardaki iddia biraz daha güçlenebilir. Zira arada ortalama bir hesaplama en az yüz kat fark vardır.

Nitekim belirli bir dönemden sonra çoğu metinde, dirhem ve dinar ile diğer kategorideki veznî malların tartı birimleri arasındaki fark iyice açılsın ve argüman daha sağlam olsun diye demirin kapan'la, dirhem'in ise miskal veya sanca ile tartıldığı söylenmeye başlanır.¹²⁴ Bazı müellifler ise aradaki farkı başka bir yolla ortaya koymak için veznî malların küçük bir birimi olan ve oldukça değerli olduğu anlaşılan safranın (za'feran) dahi *menn* ile tartıldığı ve burada sayılan diğer gerekçeler sebebiyle, en değerli ve hafif veznî malların bile altın ve gümüşten farklı ağırlıklarla ölçüldüğünü ortaya koymaya çalışır. Hanefi mezhebinin iddiasına göre bu durumun altın ve gümüşü, daha iyi bir ifadeyle dirhem ve dinarı özellikle diğer veznî mallardan *suret ve şekil olarak* ayrıldığı iddiasına zemin hazırlar.¹²⁵ Bu çözüm de diğerleri gibi tartıldığı terazi ve ona konulan ağırlık ölçüsünün büyüklüğü ve küçüklüğü açısından veznî malları kendi içinde iki gruba ayırma çabasıdır. Ancak kanaatimizce bu çabanın faizin illeti teorisini değiştirmemek için yapılan zorlama bir yol mahiyetinde olduğu söylenebilir. Zira nihayetinde iki mal türü de veznîdir ve hassas ağırlıklarla tartılan başka malların da bulunması söz konusu olduğu gibi bir altın ya da gümüş külçenin ukiyye ya da rıtl ölçü birimiyle tartılması imkânsız değildir.¹²⁶ Ayrıca özellikle altının ölçüldüğü ağırlık birimleri ile ukiyye'nin arasındaki farkın büyük olmayışı da bu iddiayı zayıflatır. Diğer yandan bu iddia altın için doğru olsa da gümüş için doğru değildir. Zira gümüşün değeri daha az olduğu için onu mesela ukiyye ile tartmak mümkündür. Hatta gümüşün daha fazla miktarda olması durumunda ağırlık ölçüsünün gittikçe büyüyeceği söylenebilir. Ancak para olarak kullanılan tek bir gümüşte bu iddia biraz daha güçlü görülebilir.

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi bazı kaynaklarda veznî malların farklı tartı ve ağırlıklarla ölçülmesine rağmen keylî malların böyle olmadığı ve birbirine yakın ya da tek hacim ölçüsüyle ölçüldüğü belirtildiğinden aynı problemlerin keylî mallar için geçerli olmadığı belirtilerek buna önemli bir sonuç bağlanır.¹²⁷ Bu da keylî malların tek grup olarak ele alınmasına¹²⁸ rağmen veznî malların iki ayrı kategoride değerlendirilme çabasının çarşı

124 Bk. *Tuhfetül Fukaha*, 2: 27

125 Burada fıkıh literatüründe miskal ile tartılan başka bir mal çeşidinin zikredilmeyişinin Hanefilerin güçlü delillerinden biri olarak kabul edebiliriz. Ancak bu hususun dahi mesele için kesin bir çözüm olmadığı kanaatindeyiz.

126 İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbih*, 4: 415.

127 Kuduri, *Tecrid*, 5: 231. Ferrâ, *et-Ta'lik el-kebir (el-mesaiu'l- fikhkiye minhu)*, 3: 201.

128 Kuduri, *Tecrid*, 5: 2311.

ve pazardaki bir realitenin yansıması olarak gösterilmesidir. Ayrıca keylî mallarda veznî mallar için sayılan gerekçelerin olmayışı da veznî mallarla ilgili ikili bir alt ayırım yapılmasını meşru gösteren bir husus olarak kullanılmak istenmiştir. Yani aynı ikili ayırımı keylî mallarda yapmaya gerek yoktur. Bu şekilde teori güçlendirilmeyi çalışılmıştır.

Diğer bir gerekçe de selemle ilgili “Selem akdi yapan belirli bir ölçek/keylî; belirli bir ağırlık/veznî; ve belirli bir zaman üzerinden yapsın”¹²⁹ şeklindeki oldukça iyi bilinen hadis, seleme *mutlak* ya da umumi anlamda cevaz vermesidir. Sermaye (re’sülmal) olarak çoğunlukla dirhemlerin kullanılması gibi bir teamülün olduğu pazar ortamında böyle bir mutlak ifadenin kullanılması karşısında, dirhem (ve dinar) karşılığında veznî malların konu olduğu bir selem akdinin yapılamayacağını söylemek bu hadisin rey ve içtihat yoluyla reddedilmesi anlamına gelecektir ki rey yoluyla hadisin mukayyet ya da tahsise uğramış olduğunu söylememiz mümkün değildir.¹³⁰

Ayrıca pazardaki alım satım işlemlerinde altın ve gümüşün iki kez tartılmasına gerek yokken diğer veznî ve ayrıca keylî malların ise, kural olarak satıcı ve alıcı tarafından ayrı ayrı tartılması gerekmektedir. Bu da bir fark olarak gösterilmektedir.¹³¹

Çoğu Hanefi müellifin geldiği son nokta, yukarıdaki gerekçelerin bir kısmını kullanarak *bu iki tür veznî malın suret* (tartılma şekilleri arasında fark olması), *mana* (semenlik müsemmenlik) ve *hüküm* (iki ayrı veznî mal kategorisinin nesâ faizi açısından farklı mallar gibi değerlendirilmesi) bakımlarından birbirinden ayrı şeyler olduğunu, dolayısıyla burada Hanefilerin faizle ilgili belirlediği nesie faizi illetinin bu işlemde bulunmadığıdır. Bu şekilde Hanefilerin faizin illetiyle ilgili teorisi çelişkiden kurtarılmaya çalışılır.

Ancak ortaya konulan hiçbir gerekçe ya da gerekçelerin toplamı Hanefilerin faizin illeti teorisindeki bu tikanıklığı kolaylıkla aştığını göstermekten uzaktır. Dirhem ve dinarı diğer veznî mallardan ayırmanın belki de en tutarlı yolu, illetin tahsisi olabilir. Zira bu yol daha az zorlamasız ve usul-i fıkihta bir şekilde karşılığı olan bir işlem olup umumun tahsisi gibi bir durumdur. Mustanbat illetler umuma benzer. Umumun fertlerine delaleti nasıl kati ise illetin de fonksiyonunu icra etmesi öyledir. Ancak bazı deliller sonucunda ikisinde de tahsise gidilebilir.

Bu noktada bazı sıra dışı Hanefi müelliflerden de konuyla ilgili çok ciddi eleştiriler gelmiştir. Hanefilerin faiz teorisini koruma adına geliştirilen gerekçelerin çoğuna karşı ileri sürdüğümüz eleştirilerimizin çok daha sertini Hanefi müellif İbn Ebi'l-‘İzz’in (ö. 792/1390) yaptığını görmek şaşırtıcıdır. O mezhebin selem konusundaki tikanıklığını çözmek için faizin illeti teorisinin tümüyle değişmesi gerektiğini savunur.¹³² Tüm mezhepler dirhem ve

129 Buhârî, “Selem”, 1, 2, 7; Müslim, “Müsâkât”, 128.

130 Zeylai, *Tebyînu'l-hakaik*, 4: 88.

131 Bk. İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, 5: 149. Hanefi metinlerinde iki tartı ya da ölçü birleşmeden bir alım satım yapılmasının çoğu defa haram olduğu belirtirse de bunun tahrimen mekruh; akdin ise fasit olacağı anlaşılmaktadır.

132 Bu konudaki ilginç görüşleri için bk. İbn Ebi'l-‘İzz, *et-Tenbih*, 4: 14-16.

dinar ile diğer veznî malları mukayese etmeme yönünde ittifak halindedirler ve dirhem ve dinar ile diğer mevzun malların vadeli değişiminde yani onların konu olduğu selemi caiz görmüşlerdir. Şöyle ki, Şafîî ve Malikiler illet teorileri gereği; Hanefi ve Hanbeliler ise illetlerini bu konuda işletmeyerek bunu yapmıştır. Bunun sebebi dirhem ve dinarın semeniyyet konusunda diğer mallarla ilgisiz bir grup olmasıdır, yoksa vezn bakımından ortak bir grupta olmalarının bir rolü yoktur. Şâri gıda maddelerinin birbiriyle vadeli değişimini yasaklamıştır ki nesie faizinin aslı budur. Hanefilerdeki selem noktasında yaşanan sıkıntı, dirhem ve dinar konusunda illetin veznîlik olmayıp semeniyyet olduğunu gösterir. Diğer dört mal da gıda maddesidir. Eğer illet Merginânî'nin *Hidaye*'de açıkladığı şekilde ve bulunan çözümler de böyle ise bu illetin geçersizliğini gösterir. Ona göre illet altın ve gümüşte semen olmak; diğer dört maddede ise yiyecek maddesi (kût) olmaktır. Semen *sermaye* ve kût'un konu olduğu bir semen akdinin caiz görülmesi dirhem ve dinarda illetin vezn değil semeniyyet olduğunu gösterir. Eğer illet Hanefi ve Hanbelilerin dediği gibi olsaydı bu selem caiz olmazdı. Zira bu mezheplerin gerekçeleri tutarlı görünmemektedir. Ayrıca müellif Hanefilerin tartılar arasında önemli ölçüde fark olduğunu ileri sürdüğü, farklı tartılarla tartılma gerekçesi de zayıftır. Zira ona göre dirhem ve dinarın sanca, diğer veznî malların ritl ve menn ile ölçülmesi sebebiyle veznî malların iki kategoriye ayrılması iddiası güçlü değildir. Bu sureten bir fark olup hüküm üzerinde tesiri olacak hakiki bir fark değildir. Zira krallar dirhemlerini kabbanla da tartabileceği gibi attarlar da safranı sanca ile tartabilirler.

Hanefilerin bu konudaki tıkanıklıklarını aşmak için geliştirdikleri gerekçelere en güçlü eleştiri inceleyebildiğimiz kadarıyla İbn Ebi'l-İzz'den gelmektedir. Müellifin amacı zaten *Hidaye*'nin sorunlarına dikkat çekmektir. Ancak bu noktada müellif Hanefilerin illet teorisini terk edip, Şafililerin teorisini benimsemiş görünmektedir.¹³³

Hanefilerle aynı faiz teorisini benimseyen ve faizin illeti ile ilgili görüşlerinin aynı noktada tıkanıklığa yol açtığı Hanbeli mezhebi açısından ise konunun çözümlenip bu işleme cevaz verilmesinin yolu aranırken Hanefilerdeki bazı çözüm yolları esas alınmış ve hacet, zaruret gibi terimler vurgulanmıştır.¹³⁴ İncelediğimiz kadarıyla bu problemin çözümünü en geniş şekilde ele aldığımız gördüğümüz Ebu Ya'la el-Ferrâ, mezhep içindeki tartışmalara da cevap vererek, kıyasın¹³⁵ böyle bir akdin yapılmasına cevaz vermediğini fakat hacet, yani bütün toplumu ilgilendiren ve devamlı bir ihtiyaç sebebiyle mezhep içinde (adeta istihsan yöntemi kullanılarak) bu akde cevaz verildiğini belirtir.¹³⁶ Bunun gerekçesi hacet ile birlikte dirhem ve dinarların malların *semeni* olduğu ve para vererek diğer veznî malların konu

133 Bk. İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbih*, 4: 14-16. Ancak müellifin ilginç bir hayatı olup selefi görüşlerden etkilenen bir Hanefi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *DİA*, 19:468-470. Ayrıca İbn Teymiyye, Hanbeli temelli olmasına rağmen müellifin faizin illeti hususunda Şafilere ve Malikilere yaklaşması da ilginçtir.

134 Ahmet b. Hanbel'den gelen üç rivayetten en güçlü olanı böyle olup mezhep kaynaklarında da bu rivayet kural olarak kabul edilmektedir.

135 Ferrâ, *et-Talikâtu'l-kebira fi mesâilil-hilaf*, 3: 222. Burada kıyastan kasıt Hanbelilerin belirlediği illet üzerinden yapılan bir kıyastır. Ancak Ferrâ'nın burada istihsanı mı yoksa illetin tahsisini mi kastettiği anlaşılamamaktadır.

136 Ferrâ, *et-Talikâtu'l-kebira*, 3: 222 vd.

olduğu yani *müsemmen* olduğu mallarda selem yapılması hususunda hacet bulunmasıdır. Ferrâ bu durumda kıyastan dönüldüğünü, dönülmemesi durumunda selem kapısının büyük ölçüde kapanacağı ve bu durumda büyük bir zorluğun doğacağını, böyle büyük meşakkatlerin, bey'û'l-araya'ya¹³⁷ cevaz verilmesi, ekmeğin ve hamurun karz verilmesi gibi konularda hükümler üzerinde tesirinin olduğunu belirtir.

Ferrâ, Hanefilerin bu konuyu çözerken gerekçe olarak kullandıkları illetin tahsisi hususunda ise iki farklı görüş sunar. Ferrâ Hanbelilerde bu konunun tartışmalı olduğunu belirtir ve buna bazı örnekler de verir.¹³⁸ Onu iki ayrı eserinde farklı şeyler söylerken görmek şaşırtıcıdır. Usul-i fıkıh eserinde bunun caiz olmadığı ve illetin tahsisini savunmanın illetin nakzını savunmak anlamına geleceği görüşündedir. Oysa nakzedilmiş bir illet, illet olma özelliğini yitirir¹³⁹ ve artık bu vasfın illet olma özelliği ortadan kalkar. Fakat o usul ve füyuyu birleştirdiği ancak daha çok bir usul eseri olan kitabında illetin bulunduğu halde illete bağlı hükmün bulunmamasının yani illetin tahsisinin -farklı görüşler olsa da- caiz olduğunu ve mezhebin esas alınan görüşünün de bu olduğunu, mezhebin ashabının görüşlerinin de bunu gösterdiğini belirtir.¹⁴⁰ Ferrâ her ikisi de veznî olan altın ile bakır ya da pirincin faiz konusunda birbirinden ayrılmasının illetin tahsisi olacağını iddia eden muhalifine de cevap vererek, mezhep büyüklerin hatta sahabenin uygulamasıyla bu hususu desteklemeye çalışır.¹⁴¹ Ancak Ferrâ'nın bu hususu söz konusu selem meselesinde çözümlenmek için açıkça bir gerekçe olarak kullandığına rastlamadık.

Hanefilere yöneltilen eleştirilerin benzeri, Hanbeli mezhebinin kendi içinden de gelir. Bu eleştirilere göre, dirhem ve dinar karşılığında seleme cevaz verilmesinin faiz illetinin vezn ve keyl olmadığını göstermektedir.¹⁴²

Ferrâ ayrıca başka bir bakış açısıyla ikinci bir cevap daha verir. Ona göre mesela peşin altın vererek vadeli gümüş almayı kararlaştırmanın yani bu iki mal türünün birbiri karşılığında selem yapılmamasının sebebi bu ikisinin semen olma bakımından aynı vasıf ve manada olmalarıdır. Mekîl karşılığında mekîl bir malın selem akdine konu olması da aynı vasıf ve anlamı içerir. Zira bir mekîl mal karşılığında başka bir mekîl malın seleme konu edilmesi de caiz değildir, zira iki mekîl mal her zaman *müsemmen* olduğu ve hiçbir zaman *semen* olmadığı için *mana ve vasıf* bakımından ortaktır. İşte sıfat ve mana bakımından ortak olup aynı illeti taşıyan mallar arasında selem yapılırsa vade faizi (rib'e'n-nesâ) budur.¹⁴³ Vade faizi, ikisi de *müsemmen* ya da ikisi de *semen* olan veznî mallarda söz

137 Ferrâ bu örneği mezhebi açısından verebilmekteyken Hanefiler söz konusu işlemin asla bir satım akdi olmadığını, bir tür hibe içerdiğini söylediklerinden bu örneği vermezler.

138 Ferrâ, *el-'Udde*, 4: 1387.

139 Ancak o *el-'Udde* kitabında illetin tahsis edilmesinin caiz olmayıp onun nakzı anlamına geldiğini belirtmiştir. 4: 1386.

140 Ferrâ, *er-Rivayeteyn ve'l-vecheyn, el-Mesailil usuliyeye minhu*, 71-72

141 Ferrâ, *er-Rivayeteyn ve'l-vecheyn, el-Mesailil usuliyeye minhu*, 73.

142 Ferrâ, *et-Talikâtu'l-kebira*, 3: 200-201

143 Bu hususla ilgili tartışmalar için bk. *et-Talikâtu'l-kebira*, 3: 200-201.

konusu olur. Bu anlamda para ile bir veznî malın selem yapılmasında adeta illet farklılığı sebebiyle vade faizi doğmaz. Ona göre bu ayrımı daha net hale getiren şey keylî malların tek bir tarzda ölçülmesi söz konusuysen veznî mallarda böyle olmamasıdır. Ferrâ'nın bu noktada bazı Hanefi argümanlarını tekrar edip bazılarını ise daha net bir şekilde geliştirdiği görülmektedir. Buna göre veznî malların mesela demir ve kurşun gibi kabban ile tartılanı vardır ki buradaki tartıda küçük farklılıklar dikkate alınmaz. Altın ve gümüşte ise böyle değildir ve küçük farklılıklara müsamaha edilmez.¹⁴⁴ Ferrâ, oldukça değerli olduğu anlaşılan safranın (za'feran) dahi altın ve gümüşün tartıldığı çok hassas teraziler ve tartı birimleriyle değil de ortalama bir tartı birimi olan menn ile tartıldığı şeklindeki Hanefi argümanını da kullanır.¹⁴⁵

Diğer iki mezhep açısından ise faizin altın gümüş ile ilgili illeti ile diğer dört mal ile ilgili illeti birbirinden farklı olduğu ve bu mallar dirhem ve dinar ile aynı illet kategorisinde (burada veznîlik) buluşmadığı için veznîlik faizin illetinin bir parçası değildir. Dolayısıyla para karşılığında bir veznî malın selem akdine konu olmasıyla ilgili bir sorun yaşanmaz. Ancak dirhem ve dinarın kendi cinsi ile selem yapılması caiz olmadığı gibi, Şafiiler açısından mat'um; Malikiler açısından ise iktiyat ve iddihar şartlarını taşıyan malların kendi arasındaki vadeli değişimi de caiz olmaz. Ancak veznîliğin önemi faize konu veznî bir malın kendi cinsiyle değişiminde aranır ki bunu sağlayacak veznen eşitliktir.

Dirhem ve dinarın selem akdinde sermaye değil de bu defa *selemin konusu* olmaları da detaylı hükümler içermektedir. Burada bu hususa selemle ilgili incelediğimiz konunun bir nevi devamı olarak kısaca temas edeceğiz.

Selem akdinde kural olarak *müslem fih* (yani konu) akitte mebi konumundadır ve mebinin kural olarak tayin ile muayyen hale gelen mallardan olması gerekir. Hanefi ve Maliki doktrinlerinde altın ve gümüş, para şeklinde (dinar ve dirhem) dökülmüş olduğunda tabii olarak potansiyel *deyn* niteliğinde olup, yukarıda da belirtildiği üzere özellikle muâvaza akitlerinde tayin ile taayyün etmez.¹⁴⁶ Başka bir deyişle mesela bir satım akdinde diğer misli mallar kural olarak tarafların onu tayin etmesi yani fert olarak belirlemesiyle kolaylıkla taayyün edip, ayn'a yani fert olarak muayyen bir mala dönüşürken, özellikle dirhem ve dinar şeklinde para olarak basılmış altın ve gümüş paralar diğer misli mallardan farklı olarak tayin edilse bile ayn (parça borcunun konusu) haline dönüşmez. Hanefilere göre ise *müslem fih*'in yani mebiin tayin ile taayyün edebilen ancak akit esnasında ferdin taayyün etmemiş olması şarttır.¹⁴⁷ Bundan dolayı o cins borcu veya cins borcunun konusu olarak kaldığı için kendisine ayn karşıtı olarak *deyn* denilir.

144 Ferrâ, *et-Talikâtu'l-kebira*, 3: 201.

145 Bk. İbn Müflih-Merdâvi, *el-Furû ve Tashihu'l-fürû*, 6: 293, 294. Ayrıca bk. Ferrâ, *er-Rivayeteyn ve'l-Vecheyn, el-Mesail el-fikhiyyetu minhu*, 1: 316

146 Hanefilede paraların tayini konusunda hemen hemen aynı ilkeyi benimseyen Malikilerde de istisnai olarak sarf ve bazen de kira akdinde taayyünü kabul eder. Konunun detayları için bk. Karâfi, *el-Furûk*, 3: 258.

147 Kâsâni, *el-Bedâi*, 5: 186, 187.

Dolayısıyla dirhem ve dinar kural olarak selem akdine konu olmazlar. Ayrıca selem ile ilgili çok bilinen hadiste selem bilinen bir vezni ile yapılması gerektirdiğini bildiren ifade dirhem ve dinarların dışındaki veznilerdir. Zira bu ikisi semen olup diğer mallar müsemmendir ve selem konusunun mutlaka müsemmen olması gerekmektedir.¹⁴⁸ Ayrıca dirhem ve dinarın zimmette sübutu için süre vermeye yani tecil etmeye gerek yoktur, dolayısıyla hadisi süre verildiğinde zimmette sabit olan mallara hamletmek gerekir.¹⁴⁹

Altının *tibr* yani para olarak basılmamış halinin selem konusu olması ise mezhepte tartışmalıdır. Buna göre, *Kitâbu'l-asl*'ın *şirket* bahsinde geçen hükümler üzerinden kıyas yapıldığında, *tibr*'in uruz hükmünde olması sebebiyle selem akdine konu olabileceği sonucuna çıkmaktadır. Ebu Yusuf'tan gelen bir rivayet de *tibr*'i uruz hükmünde gördüğü için bu görüştedir. Ancak *sarf* kitabındaki görüşler üzerinden gidildiğinde tibr para olarak basılmış dirhem-dinar hükmünde olduğu için selem akdine konu olması caiz olmamalıdır.¹⁵⁰ Şafiî ve Maliki mezhepleri ise dirhem ve dinarın selem konusu olabileceğini kabul etmiştir.¹⁵¹ Burada makalenin hacmi sebebiyle konunun müstakil incelemeyi gerektiren diğer hükümlerine girmeyeceğiz.

VI. Sonuç

Kıyemî-misli mal ayrımında misli grubunda olan vezni mallar, özellikle dönemin temel para birimleri olan dirhem ve dinar ve bunların madeni olan altın ve gümüş ile veznilik noktasında bulunduğu için diğer misli mallara göre daha önemli ve girift hükümler taşımaktadır. Kıyemî-misli mal ayrımı, bu ayrıma sonuç bağlayan Kara Avrupası vb. hukuk sistemlerine nazaran İslam hukukunda daha kritik bir role sahip olmuştur. Bunun nedeni borcun konusunun ve mahiyetinin ne olduğuna tarafların iradesinden çok adeta malın misli mi kıyemî mi olduğunun karar veriyor olmasıdır. Hukukta karşımıza ayn ve deyn şeklinde iki varlık türü ve ayn üzerinde kurulu ve deyn üzerinde kurulu iki ayrı hak ve yükümlülük türü çıkması bu hususla doğrudan bağlantılıdır.

Fıkıhtaki fazlalık faizi yasağı kural olarak misli mallar için söz konusu olduğundan misli mallar kendi içinde gruplara ayrılmıştır: Bunlar vezni, keyli, adedi ve zer'i mallardır. Özellikle Hanefi, Hanbeli ve Zeydi mezheplerine göre vezni/mevzun ve keyli/mekil mallarla ilgili olması da misli malları alt kategorilere ayırmaya yol açmıştır.

148 Merginâni, *el-Hidâye*, 8: 330; Aynî, *el-Binaye* içerisinde.

149 Kudûrî, *et-Tecrid*, 5: 2700.

150 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2: 21. Felsin seleme konu olması ile ilgili yine mezhep imamlarının bilinen görüşleri üzerinden gidilebilir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf fels'i uruz hükmünde gördüğü için bir şekilde ta'yin ile taayyün edeceğini düşünür. İmam Muhammed ise onu mutlak semen olarak görür seleme konu olmasını kabul etmez.

151 Aynî, *el-Binaye*, 8: 330; Bâcî, *el-Müntekâ, şerhu'l-Muvatta*, 4: 298; Cüveynî, *Nihayetü'l-matlab*, 5: 197. Cüveynî mezhebin sahih görüşünün bu olduğunu belirtir.

Malın karakterine ve piyasadaki teamüle göre miktarı miktarı ağırlığı tartılarak belirlenen mallar veznîdir. Bu iki tür, diğer misli mal türlerine (adedî ve zer'î) göre daha yaygın olarak rastlanılan mallar olup misli mal türleri içerisinde bir alt grup oluşturmaktadır. Diğer yandan özellikle faiz konularında şerî-hukuki anlamda *kadr* ya da *miktar* sadece bu iki mal türü açısından geçerlidir. Vezni mallarda ilke olarak malın ağırlığı ile fiyatı doğru orantılı olarak artmaktadır.

Dirhem ve dinar denilen paraların da madenini oluşturan altın ve gümüş başta olmak üzere demir, bakır, kalay, pirinç, tunç, kurşun, vb. maden ya da alaşımlar grubu başta olmak üzere pek çok mal veznî olarak değerlendirilir. Piyasadaki en önemli malların veznî olması ve veznî malların miktarının belirlenmesi için en hassasından en büyüğüne kadar farklı terazilerin ve ağırlıkların kullanılması özellik arz eder.

Faiz hadisinde olduğu gibi açıkça veznî ya da keylî olduğu belirtilen malların, mezheplerin ittifakıyla, bu özelliklerini her zaman koruyacağını ve farklı örfler, mekanlar ya da insanların uygulamalarındaki değişikliklere göre değişmeyeceği kabul edilmiştir. Ancak Ebu Yusuf'tan gelen bir rivayet faiz hadisinde belirtilen mallar dahil genel olarak malların veznî, keylî ya da adedî olduğunu mutlak anlamda zamana ve mekâna göre değişen örfün belirleyeceğini söylemektedir.

Bir malın veznî ya da keylî kabul edilmesi özellikle ribâ açısından önemli hükümler taşıdığından, malların zaman içinde piyasalarda miktar ölçülerinin değişiminin hükümlere etkisi tartışılmıştır. Bu noktada hangi malların veznî olduğu ve bu kategorilerden hangisi altında bulunduğu mezheplerin faiz teorisi bakımından, özellikle de Hanefi ve Hanbeliler açısından önem taşımaktadır. Zira bu iki mezhepte, temel para birimi olan dirhem ve dinarın madenleri olan altın ve gümüş ile diğer veznî malların veznîlik kategorisi altında birleşmeleri demektir. Bu durum Hanefi ve Hanbeli mezheplerinde veznîliğin ve veznî malların önemini artırdığı gibi özellikle faiz ile ilgili hükümler açısından aşılması gereken zorluklar doğurmuştur.

Hanefi ve Hanbelilerin yukarıda temas ettiğimiz bu konuda yaşadıkları en büyük sorun iki veznî malın vadeli değişiminin yapılmasının caiz olmamasıdır. Özellikle de altın ve gümüşten birinin sermaye, diğer veznî mallardan birinin ise selem akdinin konusu olduğu durumlarda, ilk bakışta vade/nesâ faizinin doğacağı ve bu işlemin yasak olacağı düşünülmektedir. Bu durum ticari hayatta büyük bir zorluk doğurabilecek bir husustur. Aynı zamanda Hanefi ve Hanbeliler kendi faiz teorisinin selemi yasaklarsa piyasanın önemli ölçüde kilitleneceğinin farkındadırlar. Bu yüzden bu zorluğu aşmak için bazı çözüm yolları üretmek zorunda kalmışlardır. Bu doğrultuda bu işlemin adeta icmâ ile serbest bırakılmış olduğundan bahsedilmiş ve Hanefi ve Hanbelilerin bu konudaki illet anlayışının hatalı olduğu diğer mezhepler tarafından dile getirilmiştir. Hanefi ve Hanbelilerin bir yandan kendi illet teorilerini korumak, bir yandan da özellikle altın ve gümüş paranın sermaye; diğer veznî malın ise selem konusu olduğu bu akde cevaz vermek için çabalamışlardır. Bu iki mezhep bu duruma

karşı özellikle dirhem ve dinar karşılığında yapılan seleme cevaz verilmesinin gerekçelerini tespitte çalışmıştır. Bunun için ortaya atılan çözüm yollarının başlıcalarını şu şekilde ele alabiliriz:

Burada illetin hacet ya da icma sebebiyle tahsis edildiği ve bu tahsisin umumun tahsisi gibi olduğu; altın ve gümüşün özellikle muâvaza akitlerinde diğer veznî malların aksine tayin ile taayyün etmediği ve bu sebeple dirhem ve dinarın sürekli olarak semen, diğer veznî malların ise müsemmen olduğu; altın ve gümüş ile diğer veznîlerin tartıldıkları terazi ve bunlarda kullanılan ağırlık birimlerinin birbirinden farklı oluşu, buna rağmen keyli malların hacim ölçekleri arasında bu derece bir fark olmadığından veznîlerle ilgili bu argümanın piyasa realitesiyle uyumlu olduğu; “Selem akdi yapan belirli bir ölçek/keyl üzerinden ve belirli bir ağırlık/vezn üzerinden yapsın” şeklindeki hadisin, seleme *mutlak* ya da umumi anlamda cevaz verdiği; bu sebeplerle aralarındaki sureten, manen ve hükmen farklılıklar dolayısıyla veznî malların iki gruba ayrılmasının makul olduğu; yukarıda saydığımız gerekçelerin çoğunu bir araya getirdiğimizde bu işlemdeki ribâ şüphesinin artık ribâ şüphesinin şüphesi haline geldiği ve bu sebeple dikkate alınmayacağı gibi gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Tüm gerekçelerin amacı veznî malların dirhem ve dinar ile diğer veznîler şeklinde iki gruba ayrılması çabası olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olunca aynı tür veznîler arasındaki selem caiz olmayacak, farklı türler arasındaki, mesela sermayesi dirhem ve dinar, konusu diğer veznîler arasındaki selem caiz olabilecektir.

Ancak bu argümanların bir bütün olarak ele alındığında dahi sorunu çözme noktasında yetersiz kaldığı söylenebilir. Buradaki sorun ribevî mal olma noktasında dirhem ve dinar ile diğer veznî malların veznîlik kategorisi altında birleşmesidir. Diğer mezhepler de bu noktadan hareketle Hanefi ve Hanbelilerin faiz teorilerinin ve illet olarak buldukları veznîlik özelliğinin hatalı olduğunu ileri sürerler.

Ancak kanaatimizce burada illetin tahsisi argümanının konuyu çözümleme potansiyeli en yüksek olan seçenek olduğu söylenebilir. Zira illetin tahsisini kabul edenler açısından illetin tahsisi umumun tahsisi gibidir ve zaten bunun birçok örneği vardır. İletin tahsisini kabul edenlerin illet anlayışı böyle bir duruma zaten uyumludur.

Özellikle Hanefiler tarafından getirilen argümanların büyük bir kısmı Hanbeliler ve özellikle Ferrâ tarafından da dile getirilir. Diğer mezheplerde altın ve gümüş ile diğer misli mallar, veznîlik gibi bir kategori altında buluşmadıkları için veznîlik sadece veznî malların birbiriyle eşit olarak ölçümüyle ilgili ve sınırlı hususlarda önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Faizin İletti". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2018), 113-160.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz", *DİA*, 24:520-525.
- Aybakan, Bilal, "Selem", *DİA*, 36:402-405.
- . *İslam Hukukunda Borçların İfasi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1988.
- Aydın, Mehmet Akif, "Deyn", *DİA*, 9:266-268
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (thk. Emin Salih Şa'bân). I-XIII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1420/2000.
- Aynural, Salih. "Kapan", *DİA*, 24:338-339.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed bin Muhammed bin Mahmud. *el-İnâye şerhu'l-hidâye*. I-X, Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 1389/1970.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahiddin., *Şerhu Müntehâ'l-irâdât (Dekâiku ulî'n-nuhâ)*, II, Beyrut: Âlemu'l-kütüp, 1414/1993
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. IV, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1414/1994.
- Ceylan, Mehmet Nezir ve Duman, Ali. "İmam Ebu Yusuf ve Fıkhı", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 29 (2019), 89-126.
- Çilingir, Hamdi. "Hanefî Mezhebine Göre Ribevî Mallarda Ebediyen Veznilik ve Keylilik Meselesi" *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 9:1 (2023), 61-76.
- Debûsî, Ebu Zeyd. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*. (thk. Halîl Muhyiddin el-Mîs), 1. basım, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1421/2001.
- Ferrâ, el-Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed bin el-Hüseyin. *el-'Udde fi usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed bin Ali seyr el-Mübârakî), I-V, 1410/1990.
- . *et-Ta'lîka el-Kebîra fi mesâilî'l-hilâf alâ mezhebi Ahmed* (thk. Nureddin Talib). III, Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.
- . *Kitabur-rivayeteyn ve'l-vecheyn (el-Mesailul usuliyye minhu)*, thk .Adulkerim Muhammed Lahim, I. Bası 1985/1405, Mektebetü'l-mearif, Riyad.
- . *Kitâbü'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn (el-mesailul fıkhıyye minhu)*, thk. Adulkerim Muhammed Lahim, c. I-3. Kitabu'l-mearif, erRiyad...
- Fetâvâ'l-Alemgiriyye (el-Fetâva'l-Hindiyye)*. III, Bulak: Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1310.
- Gözübenli, Bekir, "Keylî", *DİA*, 25:361-362.
- . "Kiyemî", *DİA*, 25:539-540.
- Hacak, Hasan, "İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak kavramının Analizi", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- . "İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2023), 19-39.
- . "Mal", *DİA*, 27:461-465.
- . "Misli", *DİA*, 30:187-188.
- . "Vezni", *DİA*, 43:95-98.
- . "Uruz", *DİA*, 42:181-183.
- Hâdimî, Ebû Said Muhammed bin Muhammed bin Mustafa bin Osman. *Berika mahmûdiyye fi şerhi tarîka muhammediyye ve şerîa nebeviyye fi sîrati ahmediyye*. IV, Kahire: Matbaatu'l-halebî, 1348.

- Haskefi, Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu tenviru'l-ebâr*. (thk. Abdülmün'im Halil İbrahim), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1. basım, 1423/2002.
- Hocaeminefendizade, Ali Haydar. *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. I. Bası, , I-IV, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Dimaşki, *Reddü'l-muhtâr*. IV-V-VI, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1386/1966.
- . *el-Ukûdu'd-dürriyye fi tenkihi'l-fetâvâ'l-Hâmidîyye*. II. Dâru'l-ma'rife.
- İbn Ebu'l-'iz, Ebü'l-Hasen Sadrüddin Ali b. Alâiddin Ali b. Muhammed. *Tenbih 'alâ müşkilâti'l-hidâye* (nşr. Abdülhakim bin Muhammed Şâkir ve Enver Salih Ebu Zeyd), I-V, Suudi Arabistan: Mektebetü'r-rüşd, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni* (thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv). IV-VII, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1417/1997.
- İbn Kutluboğa, Kâsım. *et-Tashih ve't-tercih 'alâ muhtasari'l-kudûri*. (nşr. Ziya Yûnus). Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali bin Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-arab*. "vzn" md., Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Mâze, Burhanuddin Ebu'l-me'âlî Mahmud bin Ahmed bin Abdilaziz bin Ömer. *el-Muhtâ'ül-Burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî* (nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî). VI, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Müflih, Şemsüddin – Merdâvî, Alauddin Ali bin Süleyman. *el-Fürü' ve tashihu'l-fürü'*. (thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki), VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. basım, 1424/2003.
- İbn Nuceym, Sirâcu'd-din Ömer bin İbrahim. *en-Nehru'l-fâik şerhu kenzi'd-dekâik*. III, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddin bin İbrahim bin Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. V-VI, Dâru'l-kitâbi'l-islâmî.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed bin Abdilvâhid. *Fethu'l-kadir 'alâ'l-hidâye*. VI-VII, Kahire: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1389/1970.
- İlîş, Muhammed. *Minehu'l-celil 'alâ Muhtaşari's-Şeyh Halil*. III, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- Kallek, Cengiz. "Kantar", *DİA*, 24:317-320
- . "Men", *DİA*, 29:105-107.
- . "Rıtl", *DİA*, 35:52-55.
- . "Ukiyye", *DİA*, 42:67-70.
- Karadâgi, Ali Muhyiddin. *Kâidetü'l-misli ve'l-kiyemi fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-İ'tisam, 1993.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed bin İdris bin Abdirrahman. *Envâru'l-bürûk fi envâ'i'l-fürûk*. I-III-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- Kâsânî, Alauddin Ebü Bekr bin Mes'ûd. *Bedâ'üs-sanâ' fi tertibiş-şerâi'*. I-VII, Kahire: Matbaatu'l-Cemâliyye, ve Matbaatu Şeriketi'l-matbuâti'l-İlmiyye, 1328.
- Kudûri, Ebu'l-Hüseyn Ahmed bin Muhammed bin Ca'fer el-Bağdâdî. *et-Tecrid* (nşr. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed). V, Kahire: Daru's-selâm. 1327/2006.
- . *Muhtasaru'l-Kuduri*. (thk. Kamil Muhammed) I. Bası, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418-1997.
- Mahmasânî, Subhi Receb. *en-Nazariyyetu'l-âmmе li'l-mücebât ve'l-ukûd*, 1. Basım, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melayin, 1948.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikh mezhebi'l-imâmî-Şafiî* (nşr. Ali Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd), V, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 145, 146, 133-136, 134, 223, 224, 225, 226.
- el-Meni, Abdullah bin Süleyman, "Bahs fi'r-ribâ ve's-sarf", *Mecelletu'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, 46/221-242.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *Metnu Bidâyeti'l-mübtedî fî fikhi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Kahire: Mektebetu ve matbaatu Muhammed Ali Subh.
- — —. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (nşr. Talâl Yûsuf). III, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî.
- "Misliyyât", *el-Mevsûatu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, XXXVI, 1. basım, Mısır: Darû's-safve.
- Meydânî, Abdülganiyy el-Ganîmî ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb* (Muhammed Muhyiddin Abdülhamid). II, Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmîyye.
- Muti'î, Muhammed Necib. *Tekmiletü'l-mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. XIII, Medine: el-Mektebetü's-selefiyye.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri. *Ravdatu't-talibîn*, Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1405.
- Oğuzman, M.Kemal ve Seliçi, Özer. *Türk Eşya Hukuku*, İstanbul: Filiz Yayınevi, 1988.
- Özmen, Mehmet Yuşa. *İslam Hukukunda Alacak Hakkı Kavramı, Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Özsoy, İsmail. "Faiz", *DİA*, 12:110-126.
- Rüyânî, Ebu'l-mehâsin Abdülvâhid bin İsmail. *Bahru'l-mezheb* (nşr. Tarık Fethi es-Seyyid). I-XIV, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Sadi Çelebi, *Haşiye 'ale'l-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. V, Kahire, 1356/1970.
- Semerkandî, Alauddin. *Tuhfetu'l-fukahâ*. I-II-III, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, XII, Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993.
- Sıgnakî, Hüseyin bin Ali. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. (nşr. Merkezu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye bi külliyyeti's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye bi Câmîati Ümmi'l-Kurâ), 1435-1438.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman bin el-Eş'as bin İshak bin Beşir. *Sünen-i Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid). I-IV, Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye.
- Taşdemir, Murat. "Para ve Bankacılık". *İktisada Giriş* içinde, editörler Yılmaz Kılıçaslan ve Ethem Esen, 133-155. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Tekinay, Selahattin Sulhi. *Borçlar Hukuku*, 7. basım, İstanbul: Filiz Yayınevi 1993.
- Vâilî, Muhammed bin Hamud. *Buğyetu'l-muktasid şerhu bidâyeti'l-müctehid*. XIII, 1. Basım, Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1440/2019.
- Zekeriyâ el-Ensarî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravdi't-tâlib*, (nşr. Muhammed Tamir). Beyrut: Dâru'l-kutübî'l-ilmîyye, 1422/2000.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet, *el-Fıkhü'l-İslami fî sevbihî'l-cedid*, Şam: Dârü'l-fık, 1968.
- Zeylâî, Osman bin Ali ve eş-Şelebî, Şehâbuddîn Ahmed. *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü's-Şelebî*. IV, Kahire: el-Matbaatu'l-kübrâ el-Emiriyye, 1314.
- Zerkeşi, *Şerhu's-zerkeşi ala muhtasari'l-halil*, Şemsüddin Muhammed ez-Zerkeşi, 1993-1413, cilt 1-7, Daru'l-ubeyken



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Harem-i Şerif'te *Te'addüd-i Cemâ'ât*:
Uygulamanın Başlangıcı, Tarihi Gelişimi ve
Konuyla İlgili Fıkhî Tartışmalar (Hicri 6-10. yy.)*

Multiple Congregational Prayers (*ta'addud al-jamâ'ât*) in the Harem-i
Şerif of Mecca: The Beginning, Historical Development, and Juristic
Debates Surrounding the Regulation (6th-10th Centuries A.H.)

İrfan İnce

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

İstanbul/Türkiye

irfan.ince@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9823-2130

Geliş Tarihi: 15.09.2024

Kabul Tarihi: 05.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 15.09.2024

Date of Acceptance: 05.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: İnce, İrfan. "Harem-i Şerif'te *te'addüd-i cemâ'ât*: Uygulamanın Başlangıcı, Tarihi Gelişimi ve Konuyla İlgili Fıkhî Tartışmalar (Hicri 6-10'uncu yy.)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 161-192
DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1550707

* **Teşekkür:** Çalışmayı okuyarak değerlendirmelerini paylaşan Mehmet Boynukalın, Fuat Aydın ve Muammer İskenderoğlu'na teşekkür ederim.
Acknowledgement: I would like to thank Mehmet Boynukalın, Fuat Aydın and Muammer İskenderoğlu for reading the study and sharing their comments.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Harem-i Şerîf'te *Te'addüd-i Cemâ'ât*: Uygulamanın Başlangıcı, Tarihi Gelişimi ve Konuyla İlgili Fıkhî Tartışmalar (Hicri 6-10. yy.)

Multiple Congregational Prayers (*ta'addud al-jamâ'ât*) in the Harem-i Şerîf of Mecca: The Beginning, Historical Development, and Juristic Debates Surrounding the Regulation (6th-10th Centuries A.H.)

Öz: Bu çalışma hicri beşinci yüzyılın sonlarından 1344/1926 yılına dek sekiz buçuk yüzyılı aşkın bir süre kesintisiz bir şekilde yürürlükte kalmış olan Mescid-i Haram'da farklı cemaatler halinde namaz kılma uygulamasını, uygulamanın ortaya çıkışı, tarihi gelişimi ve konuyla ilgili fıkhî tartışmalar çerçevesinde incelemektedir. Çalışmada tarihi süreç, fıkhî tartışmaları anlamaya yardımcı olacak bir çerçevede Osmanlı Hicaz hâkimiyetinin ilk iki yüzyılını içine alacak şekilde 11./17. yüzyıl sonlarına kadar takip edilmiştir. Bu bağlamda uygulamanın varlığını gösteren en erken kayıtlar, benzer şekilde uygulamanın tarihi boyunca ortaya çıkan bazı değişiklikler kaynakların imkân verdiği ölçüde siyasi bağlamla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Konunun fıkhî boyutu iki başlıkta ele alınmıştır. Bu başlıklardan ilkinde önce uygulamayı eleştirenlerin çokça atıfta bulunduğu ve benzer bir uygulamanın daha önce ortaya çıkmasına engel olduğu düşünülebilecek, vakit namazının cemaatle eda edildiği bir mescitte aynı namazın ikinci bir cemaatle kılınmasının hükmüyle ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Ardından, uygulamanın ortaya çıkışının fıkhî zeminini hazırladığı düşünülebilecek, dönemin hâkim fıkhî öğretisinde farklı mezhepten bir imama tâbi olarak namaz kılmanın hükmü konusundaki tartışmalar incelenmiştir. İkinci başlıkta ise doğrudan uygulamayla ilgili tartışma, konuyla ilgili ilk eleştiriye kaleme alan İbnü'l-Cebbâb'a (ö. 555/1160) ait bir risale/fetvadan başlayarak, yedinci yüzyılın başlarında İskenderiye Mâlikî uleması tarafından kaleme alınan aksi istikametdeki fetvalar, daha sonra Mekke Şâfiî kadısı İbn Zahîre'nin (ö. 907/1502) ve Mekke Mâlikî fakihlerinden Ru'aynî'nin (ö. 945/1538) fetvaları ve nihayet Ru'aynî'nin oğlu ve ileri gelen bir Mâlikî fakihî olan Hattâb'ın (ö. 954/1547) yazıları üzerinden hicri 10. yüzyılın ilk yarısına kadar takip edilmiştir. İncelenen bu fetva ve metinlerin biri dışında tamamı Mâlikî uleması tarafından kaleme alınmıştır. Bu metinlerde uygulamanın meşruiyeti doğrudan konu edilir. Bu durum, söz konusu metinlerin yine hicri 10. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenebilecek konuyla ilgili diğer metinler ve tartışmadan ayrı bir şekilde incelenmesine imkân verir. Söz konusu ikinci tartışma, aralarında Rahmetullah es-Sindî (ö. 993/1581), Emîr Pâdişâh (ö. 998/1581 sonrası) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi tanınmış simaların da bulunduğu büyük oranda Hanefî uleması arasında gerçekleşir. Bu tartışmada meşruiyet konusuna temas edilmiş olsa da tartışma temelde artık yerleşik hale gelen uygulama karşısında bir Hanefî'nin nasıl davranması gerektiğine odaklanır. Yazıda uygulamanın ortaya çıkışı konuyla ilişkilendirilebilecek fıkhî tartışmalar ve siyasi bağlamla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Tarihi, Fetva, Harem-i Şerîf, Makamlar, Cemaat, Muhalif İmama Uyuma, İbnü'l-Cebbâb

Abstract: The practice of performing the obligatory prayers in different congregations (*ṣalāt al-jamā'a*) within the Masjid al-Ḥarām is a tradition that, based on the available evidence, dates back to the late 5th century of the Hijri calendar and remained uninterrupted for over eight and a half centuries, continuing until 1344/1926. Although it is not possible to precisely date the beginning of this practice, the existing data suggests that it emerged in the second half of the 5th century. This period corresponds with the restoration of Abbasid control over the Hejaz, following a century-long dominance by the Fatimids. The earliest information on the practice indicates that, out of the four congregations representing different schools of law, three were Sunnī, and one followed the Zaydī madhhab. The presence of the Ḥanbalī congregation, the fourth Sunnī school, can be estimated for the first decades of the 6th century, indicating that the practice evolved gradually. This also suggests that the local rulers of Mecca, who adhered to the Zaydī school, played a role in shaping if not initiating the practice. Although later scholars such as Tujībī (d. 730/1329) and, in a similar vein, Zarkashī (d. 794/1392)—writing more than two centuries after the practice began—tend to attribute its origins to lack of a Sunnī authority or to the attitude of the local Zaydī rulers of Mecca respectively, earlier accounts, particularly those from Ibn al-Jabbāb (d. 555/1160), suggest that the introduction of the four Sunnī congregations was in fact a directive from the Abbasid Caliph. Since the beginning of the practice, the Shāfi'ī imam, and thus the Shāfi'ī congregation, held a privileged position by leading prayers behind Maqām Ibrāhīm and being the first to commence the prayers. The positioning of the congregations at different sides of the Kaaba helped prevent the mixing of the sounds to some extent, and differing opinions among the legal schools about the optimal time for prayers allowed for further temporal adjustments to ensure the tranquility of the worship. However, the short time window for the *Maghrib* (evening) prayer was the cause of a much-criticized issue in this arrangement. It seems that the Shāfi'ī school's privileged position, even during the *Maghrib* prayer when all congregations performed it simultaneously, remained largely intact with a symbolic priority until the Ottoman period. At that time, in a decision driven primarily by political considerations—though not without legal justification—the Hanafī congregation was given the honor of leading and completing the *Maghrib* prayer first. Although the origins of this practice can be traced to the political context, with the Abbasids likely using it to assert their legitimacy as the rightful leaders of the Sunnī world following their victory over the Fatimids in the struggle for hegemony over the Hejaz, it is equally evident that the legal discourse of the period played a crucial role in shaping and initiating this arrangement. The prevailing debates on the permissibility of praying behind an imam from a different school of law suggest that legal doctrines rendered this regulation a necessary and inevitable solution to the issue of congregational prayers in the most sacred space, for which no alternative existed. As a result, the idea that the Masjid al-Ḥarām, under the discretionary authority of the caliph, can be regarded as separate mosques did not provoke significant opposition. It seems that strong objections only emerged when evening prayers began to be performed by all congregations of different madhhabs simultaneously, at which point critics began voicing their opposition to the very essence of the arrangement. Despite being criticized at different times the practice remained in place. The legal discussions and fatwas related to the issue can be divided into two phases, based on the time and focus of the debate. The first phase begins with treatises or fatwas written in 550/1155 A.H. by Ibn al-Jabbāb (d. 555/1160) and al-Ġassānī, with Ibn al-Jabbāb identified as a Mālikī scholar from Fatimid-era Egypt. These works represent the earliest known critique of the practice. Responses to Ibn al-Jabbāb's critiques were issued by Mālikī scholars in Alexandria in the early 7th century. These texts, which address the legitimacy of the practice, were

later referenced by Meccan scholars in the 9th and 10th centuries. The second phase of the debate not covered in this study took place in the latter half of the 10th century. This phase primarily involved Hanafî scholars, such as Raḥmatullāh al-Sindî (d. 993/1581), Amîr Padishāh (d. after 998/1581), and ‘Alî al-Qārî (d. 1014/1605), who concentrated on how a Ḥanafî follower should navigate the now well-established practice, without directly questioning its legitimacy.

Key Words: History of fiqh, Fatwa, Harem-i Şerîf, Maqâms, Congregational prayer, Common prayer of different madhhabs, Ibn al-Jabbâb

1. Giriş

Kaynaklar, Mescid-i Haram'da vakit namazların farklı mezheplere ait cemaatler halinde ayrı ayrı eda edilmesinin (*te'addüd-i cemâ'ât*) başlangıcı hakkında açık bilgilere yer vermese de mevcut veriler, uygulamanın hicrî 5. yüzyılda başladığına işaret eder. Yine bu veriler ışığında konuyu güncel bir tartışmanın tarafı olarak elen alan ve uygulamaya yönelik eleştirilerini yazılı olarak açıklayan ilk kişinin İbnü'l-Cebbâb (ö. 555/1160)¹ olduğu kabul edilebilir. İbnü'l-Cebbâb, Fâtımî Devleti hâkimiyetindeki Mısır'ın ileri gelen ailelerinden birine müntesiptir. Her ne kadar Mâlikî mezhebi biyografik eserlerinde adına rastlamasak da kaleme aldığı risaleden ve daha sonra kendisine yapılan atıflardan Mısır Mâlikî ulemasından olduğu anlaşılabilir. İbnü'l-Cebbâb vefatından beş yıl önce 550/1155 yılında konuyla ilgili kaleme aldığı risalede uygulamanın hicrî 6. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını söyler. Diğer kaynaklar hicrî 5. yüzyıl sonlarından itibaren uygulamanın varlığını tespit etmemize imkân verir. Uygulamanın yürürlüğe girdiği tarihten itibaren en azından ulemanın bir kısmı tarafından eleştirilmiş olması tahmin edilebilir. Ancak hicrî 5-6. yüzyıllarda yazılan fıkıh eserlerinde uygulamaya yönelik atıflar veya değerlendirmeler yer almaz. İbnü'l-Cebbâb 6. yüzyılın başlarında hayatta olan İskenderiye şehri sakinlerinden iki fakihin Mescid-i Haram'da cemaat namazı esnasındaki davranışlarının, uygulamayı tasvip etmedikleri şeklinde yorumlanması gerektiğini söyler. Bunlardan biri Endülü's doğumlu meşhur Mâlikî fakihî Turtüşî (ö. 520/1126), diğeri ise hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız Zenâtîdir (ö. ?).²

Uygulamanın varlığını gösteren ilk tarihi kayıtlar yaklaşık bir asırlık aradan sonra Ab-bâsiler'in Fâtımîler karşısında Hicaz hâkimiyeti mücadelesini yeniden kazandığı döneme denk düşer.³ Yazıda geniş bir şekilde inceleneceği üzere, uygulamayla ilgili en erken bil-

- 1 Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *İttî'âz* ve *Mukaffâ* adlı eserleri ve Fâsî'nin eserinde risalenin yazarıyla özdeşleştirilebileceğimiz biyografik bilgilerin karşılaştırmasından, Fâsî'nin metninde ve *İttî'âz*'da el-Habbâb şeklinde kaydedilen adda bir yazım hatası olduğu, doğrusunun el-Cebbâb olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu hata sonraki kaynaklarda da devam eder. *İttî'âz*'da Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. el-Hüseyn b. el-Habbâb es-Sa'dî şeklinde kaydedilen kişiyi Makrîzî *imâm* olarak niteler, 555/1160 yılında 'İzâb'da öldüğü ve el-Kâzî el-Celis'in kardeşi olduğu bilgisini verir. Takrîyyüddin Ahmed el-Makrîzî, *İttî'âzül-hunefâ bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fâtımiyyin el-hulefâ*, 3:245. Makrîzî *Mukaffâ*'da Ebu'l-Kâsım için müstakil bir tercüme kaleme almaz ancak onu farklı biyografiler içinde Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. el-Hüseyn İbnü'l-Cebbâb şeklinde tanıtır. Makrîzî, *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-kebir*, 1:72, 5:168. İbrâhim b. Abdurrahman b. el-Hüseyn İbnü'l-Cebbâb onun oğlu olmalıdır. Makrîzî, İbrâhim'in babası Abdurrahman'ın ileri yaşlarda vefat ettiğini söyler. İbrâhim 551/1161'de Mekke'de doğmuştur. Daha sonra İskenderiye'de Silefi'den ilim tahsil etmiştir. *Mukaffâ*, 1:130. Cebbâb ailenin ana vatanı olan bir vadinin adıdır. Makrîzî'nin ifadelerine göre aile Mısır'ın riyasetle tanınmış ileri gelen ailerdendir. Bunlardan Ebu'l-Kâsım'ın yeğeni olan Muhammed b. 'Abdül'aziz b. el-Hüseyn (ö. 605/1208) birçok önemli devlet görevleri yapmıştır (*vilâyât*). O da Mekke'de doğmuş, Mısır'da Hatip Ebu'l-Fütûh Nâsır b. el-Hüseyn ez-Zeydî'den (ö. 563/1168) kıraat okumuş, Muhammed el-'İrkî (ö. 557/1162) ve Ömer b. Muhammed b. el-Hüseyn (el-Hasan?) el-Makdisî'den (566/1190?), İskenderiye'de Silefi (ö. 576/1180) ve Ebû Tâhir b. 'Avf'den (ö. 581/1185) ilim almıştır. *Mukaffâ*, 6:44. Muhammed'in ilim aldığı şahıslar arasında geçen Ömer Ebu'l-Kâsım dört cemaat uygulamasını tenkit eden kişiler arasında adı geçen Ömer el-Makdisî ile aynı kişi olmalıdır. Aynı aileden İbnü'l-Cebbâb lakabıyla meşhur diğer şahıslar için bk. *Mukaffâ*, 3/360, 5:149, 6:85, 7:65.
- 2 Muhtemelen Silefi'nin şahsen tanıdığı Yahyâ ez-Zenâtîdir (ö.?). Silefi onun Bağdat'ta Ebu'l-Hasan et-Taberî'den fıkıh tahsil ettiğini, aslen Şâfiî olmakla birlikte İskenderiye'ye döndükten sonra kendini Mâlikî gibi gösterdiğini söyler. Ebû Tâhir es-Silefi, *Mu'cemüs-sefer*, 438.
- 3 Abbâsî, Fâtımî devletleri ve bunu takip eden dönemde Mısır, Irak ve Yemen'de kurulan devletler ve nihayet Osmanlıların Hicaz hâkimiyeti mücadelesinin bir özeti için bk. İrfan İnce, *Medina im 12./18. Jahrhundert*, 23-60.

giler dört cemaatin Hanbelî mezhebi dışındaki üç Sünnî mezhep ve Zeydî mezhebenden müteşekkil olduğunu gösterir. Uygulamanın kısmi bir şekilde Medine'ye intikali yaklaşık dört asır sonra gerçekleşmiştir. Yeniden Abbâsî hâkimiyetine giren Hicaz'da Mekke'nin yerel emirleri Hasanîler Zeydî mezhebine, Medine'nin Hüseyinî emirleri ise İmâmiyye mezhebine müntesiptir. Bu durum takip eden dönemde uzun bir süre bu şekilde devam etmiştir. Siyasi değişikliğe paralel bir şekilde Eyyûbî ve Memlûk dönemlerinde Mekke ve Medine'de Sün-nîliğin etkisi gittikçe artan bir seyir sergilemiştir. Harem-i Şerîf'te Zeydî cemaat namazının sonlandırılması ise ancak hicrî 8. yüzyılda gerçekleşmiştir. Aşağıda geniş bir şekilde alıntılanağımız Tücbî (ö. 730/1329) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) uygulamanın başlangıcını Sünnî bir idareyle ilişkilendirmekten kaçınsa da eldeki en erken veriler uygulamanın Abbâsî idaresi tarafından gerçekleştirildiği tezini destekler niteliktedir.

Te'addüd uygulaması ve tarih içinde bunun sembolü haline gelen Mescid-i Haram etrafındaki makamlara değişik çalışmalarda temas edilmiştir.⁴ Salim Ögüt, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde "Makâmât-ı Erbaa" maddesinde konunun tarihi ve fikhî boyutunu özet bir şekilde ele alır. Ögüt, uygulamanın tarihi hakkında bilgi verir, konunun fikhî yönünü ele alırken bunun bir mescitte cemaat namazlarının tekrarı ve farklı mezhepten bir imama uyma konularıyla ilişkisine işaret eder, ancak daha ziyade uygulamanın cevazını savunan görüşlere değinir.⁵

Bu yazıda da konu büyük oranda Ögüt'ün çizdiği çerçevede ele alınacaktır. Konuyla ilgili tarihi bilgilerin değerlendirileceği kısımda Ögüt'ün kullandığı kaynaklar dışındaki kaynaklara da müracaat ederek tarihî süreç daha yakından incelenmeye çalışılmıştır. Konunun fikhî boyutunun inceleneceği kısımda konuyla ilgili fikhî tartışmalar en erken kaynaklardan itibaren ele alınmıştır. Her iki inceleme yapılırken veriler, makalenin çerçevesini aşmayacak bir kapsamda tarihî-siyasi bağlamla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz sekiz buçuk yüzyılı aşkın bir süre yürürlükte kalmış olan uygulamanın başlangıcı, cemaatlerin konumları, namazların eda ediliş sıraları ve bunun etrafında dönen fikhî tartışmaların tarihî-siyasi bağlamı içerisinde incelenmesi bir makalenin sınırlarını zorlayacaktır. Osmanlı Hicaz hâkimiyetinin başlangıcı olan hicrî 10. yüzyıl başlarının konunun zamansal sınırları açısından kabul edilebilir bir çerçeve sunduğu düşünülebilir. Ögüt'ün de yazısında işaret ettiği, Osmanlı Hicaz hâkimiyeti başlarında yürürlüğe giren akşam namazlarının kılınış düzenindeki bir değişiklik, yani akşam namazlarına Hanefî cemaatin önce başlaması ve namazı önce bitirmesi, ilk bakışta önemsiz gibi görünse de siyasi durumla uyumlu, dikkat çekici bir değişikliği gösterir. Halbuki, aşağıda gösterileceği gibi, tarih boyunca akşam namazlarının aynı anda eda edildiği dönemlerde dahi Şâfiî imamın zaman zaman sembolik de olsa ayrıcalıklı bir konumu olmuştur.

4 Hüseyin Abdullah Bâ-Selâme, Mescid-i Haram ve içinde yer alan yapılarla ilgili kaynaklarda yer alan tarihi bilgiler kapsamında konumuzla ilgili tarihi bilgilerin de büyük kısmını bir araya getirmiştir. bk. Hüseyin Abdullah Bâ-Selâme, *Târihu 'imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*.

5 Salim Ögüt, "Makâmât-ı Erbaa", *DİA*, 27:415-417.

Aynı tarihin, fikhî tartışmaların takibi açısından da kabul edilebilir bir ayrıma denk düş-tüğü söylenebilir. Konu temelde aynı olsa da fikhî tartışmaları, tarihi süreç ve tartışmanın ta-rafları açısından iki ayrı bölümde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki ve şu ana ka-darki çalışmalarda inceleme konusu yapılmayan tartışma, büyük oranda Mısır İskenderiye şehri Mâlikî fakihleri tarafından hicri 6. yüzyılın ortasıyla takip eden yüzyılın başlarında ve-rilen fetvalar ile 9. yüzyılın sonu ve 10. yüzyılın ilk yarısında Hicaz uleması tarafından ka-leme alınan ve öncekilere atıflar içeren fetva ve yazılar çerçevesinde takip edebileceğimiz bir tartışmadır. İkinci tartışma ise yaklaşık olarak hicri 10. yüzyılın ikinci yarısına tarihle-nebilir. Bu tartışma Hicaz Hanefî alimleri tarafından yazılan risaleler üzerinden incelebi-lir. İkinci tartışma kapsamında şu ana kadar kaleme alınan tespit edebildiğimiz beş risale konuyla ilgili sıcak bir tartışmayı belgeler ve doğrudan veya dolaylı atıflarla birbirine bağ-lanır. Bu tartışma çerçevesinde kaleme alınan risalelerden birine İnce, *TDV İslam Ansiklo-pedisi*'nde "Rahmetullah es-Sindi" maddesinde değinmiştir.⁶ Aynı tartışma çerçevesinde Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1065) yazdığı bir risale farklı yazarlar tarafından notlar eklenerek ya-yımlanmış veya inceleme konusu yapılmıştır.⁷ Ancak bu çalışmalarda konuyla ilgili diğer ri-saleler, tarafların konumları ve tartışmanın sosyokültürel bağlamı üzerinde yeterince durul-mamıştır. Söz konusu risalelerde yer yer birinci tartışmada dile getirilen delillere ve fetvalara da atıflar yer alır ve bu şekilde her iki tartışma şeklen birbirine bağlanmış olur. Ancak birinci tartışma çerçevesinde kaleme alınan risale veya fetvalar uygulamanın başladığı döneme ya-kındır ve aynı zamanda bu tartışmada uygulamanın meşruiyeti tartışmanın odağındaki ko-nuyu oluşturur. İkinci tartışma ise uygulamanın yürürlüğe girdiği tarihten yaklaşık beş yüz-yıl sonra gerçekleşmiştir. Bu tartışmada uygulamanın meşruiyeti doğrudan konu edilmez, tartışma daha ziyade kişinin (bu tartışmada bir Hanefî'nin) mevcut durumda nasıl davran-ması gerektiğine odaklanır. Bu yüzden tartışmanın ayrı bir bağlama ait olduğu söylenebi-lir. Kuşkusuz iki tartışmanın karşılaştırılması başta uygulamaya yönelik değerlendirmelerin farklı sosyal-siyasi bağlamları ve savunulan görüşlerin bu bağlamla ilişkisi olmak üzere sü-reci bir bütün halinde yorumlamaya yardımcı olacak önemli sonuçlar verecektir. Ancak az önce değindiğimiz nedenlerden dolayı her iki tartışmanın tafsilatlı bir şekilde incelenmesi bir makalenin sınırlarını zorlayacaktır.

Yazıda öncelikle hicri 5. yüzyılın son çeyreğinden 10. yüzyılın ilk yarısına kadar *te'ad-düd* uygulaması ve imamların namaza durdukları yeri belirleyen *makâm* veya *hatîm* şeklinde tanımlanan yapılarla ilgili tarihi bilgiler, cemaatlerin namazları kılma düzeni, bunlarla ilgili zaman içinde ortaya çıkan değişiklikler, uygulamanın başlangıcından yaklaşık iki buçuk asır sonra Zeydî cemaatine son verilmesi ve nihayet uygulamanın Medine'ye intikali konuları in-celenmiştir. Bu bölümde yer yer konuyla ilgili fikhî tartışmalara ve fetvalara atıfta bulunul-muş olsa da fikhî tartışmalar müstakil bir başlıkta ele alınmıştır.

6 İrfan İnce, "Sindi, Rahmetullah b. Abdullah", *DİA*, 37:247-248.

7 Necmeddin Güney, "Muhallif'in Arkasında Namaz Kılmak", 543, 557

Aşağıda ayrıntılı bir şekilde gösterildiği gibi uygulamanın ortaya çıkışından nispeten uzun bir süre sonra yaşayan Tüçibî (ö. 730/1329), uygulamanın başlangıcını Sünnî otoritenin yokluğuna bağlar. Bu konuda Tüçibî'ye benzer değerlendirmeler yapan Zerkeşî (ö. 794/1392) uygulamanın devamını fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilafla ilişkilendirir. Ancak Zerkeşî'nin ima ettiği fikhî ihtilafların uygulamanın ortaya çıktığı dönemin fıkıh öğretilerindeki yerinin yeterince somutlaşmış ilgili meselelerde belirleyici hale geldiği, dolayısıyla hâkim fıkıh öğretisinin Mescid-i Haram'da namazların ayrı cemaatler halinde kılınması yönünde bir düzenlemeyi meşru görmeye hazır, hatta böyle bir düzenlemeyi olumlu karşılayacak bir nitelik kazanmış olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu yüzden yazıda Öğüt'ün de dikkat çektiği, uygulamayla yakından ilgili iki fikhî konudaki tartışmaya uygulamanın yürürlüğe girdiği dönem bağlamında değinilmiştir. Bu konulardan ilki bir mescitte cemaat namazı kılındıktan sonra ikinci cemaat namazının hükmü etrafındaki fikhî tartışmalardır. Bu yazıda ele alınmış olan tartışmada bu konuyla ilgili mezhep görüşleri, uygulamanın meşru olmadığını gösteren deliller olarak takdim edilir. Karşıt görüş buna halifenin takdir yetkisiyle mekânın farklı mescitler konumuna geleceği şeklinde cevap verecektir. İkinci konu muhalif mezhepten bir imama uyararak cemaat namazı kılmanın hükmüyle ilgilidir. Konu ikinci yani 10. yüzyıl sonunda Hanefîler arasında gerçekleşen tartışmada karşımıza çıkacaktır. Ancak tartışmanın içeriği ve bunun hicrî 5-6. yüzyıllar dinî-siyasi bağlamdaki karşılıkları incelendiğinde konu üzerindeki fikhî görüş ayrılıklarının uygulamanın ortaya çıkışını kolaylaştıran veya zorunlu hale getiren amillerin başında geldiğini tahmin etmek güç değildir.

2. Tarihî Bilgiler

Bu başlık altında en erken tarihî kayıtlardan başlanarak hicrî 10. yüzyıl ortalarına kadar konuyla ilgili tarihî bilgiler özetlenmeye çalışılmıştır.

2.1. En Erken Kayıtlar

Mekke tarihçisi Takiyyüddin el-Fâsî (ö. 775-832/1373-1429), Mescid-i Haram'daki Hanefî ve Mâlikî mezheplerine ait makamların varlığına işaret eden kayıtları Ebû Tâhir es-Silefî'ye (ö. 576/1180) atıfla en erken 497/1104 tarihinden sonrası için tespit edebilmiştir.⁸ Silefî *Mu'cemu's-sefer* adlı eserinde kendisiyle görüştüğü Kayravân asıllı Ebû Muhammed Abdullah b. Halef'in (ö. ?) Şâfiî mezhebine müntesip olduğunu ve namazları Makâm-ı İbrâhim'de diğer üç imamdan önce kıldırıldığını kaydeder.⁹ Diğer üç cemaat sırasıyla Mâlikî, Hanefî ve Zeydî mezheplerine müntesiptir. Silefî, namazların ayrı cemaatler halinde eda edildiğini kaydeder, ancak imamların namaza durdukları yerler hakkında bilgi vermez, *makâm* kavramını da kullanmaz.

8 Takiyyüddin el-Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:326.

9 Ebû Tâhir es-Silefî, *Mu'cemu's-sefer*, 141.

Söz konusu farklı mezheplerin cemaat namazları daha sonraki tarihler için tespit edilebildiği kadarıyla makamlar arkasında eda edilir. Makamların ihdasının *te'addüd* uygulamasının başlangıcına, benzer şekilde bunun kurumsallaşmasına işaret ettiği düşünülebilir. Mekke ve Mescid-i Haram'la ilgili tarihi bilgileri yapılar, mezar taşları gibi farklı kaynaklardan çıkarmaya itina gösteren Fâsî, Silefî'nin Zeydileri zikredip de dördüncü Sünnî mezhebi zikretmemesinden hareketle Hanbelîlerin bu tarihte ayrı bir cemaatle namaz kılmadıkları, dolayısıyla onlara ait bir makam bulunmadığı sonucunun çıkarılabileceğini düşünür. Fâsî, Hanbelî mezhebine ait bir makamın varlığı için Sibt İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 654/1256) atıfla en erken tarih olarak 530'lu (1135-1145) yılların başlarını tespit edebildiğini kaydeder.¹⁰ Yine Fâsî'nin verdiği bilgilerden Mescid-i Haram'da Hanbelîlere ait bir *hâtîm*in 534/1139 tarihinden önce var olduğunu söylemek mümkündür.¹¹

Sibt İbnü'l-Cevzî *Mir'âtü'z-zamân* adlı eserinde bu bilgiyi dedesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) nakleder.¹² Ebü'l-Ferec, Abbâsî Halifesi Müktefî'nin hizmetkarı ve anlaşıldığı kadarıyla güçlü bir nüfuza sahip Mercân'ın (ö. 560/1164) daha önce Hanbelîler için Mescid-i Haram'da inşa edilen bir *hâtîm*i yıktırıldığını kaydeder.¹³ Şâfiî olan Mercân Hanbelîlere karşı düşmanlığıyla tanınmıştır. Yıktırıldığı *hâtîm*i inşa ettiren de Halife Müktefî döneminde çeşitli vazifelerde bulduktan sonra 544/1149 yılında vezirlik görevine getirilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmış olan Hanbelî fakihî İbn Hübeyre'dir (ö. 560/1165).¹⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî'nin ifadelerine göre Mercân, hac için Mekke'ye gittiğinde Hanbelîlere olan kini sebebiyle bu makamı yıktırmıştır.

Uygulamanın yürürlüğe girdiği dönemde ulemanın bir kısmı tarafından eleştirildiğini tahmin etmek güç değildir. Ancak uygulamanın meşruiyetiyle ilgili bir tartışmayı belgeleyen ilk metinler 550/1155 yılında kaleme alınır. Mevcut bilgiler ışığında tespit edilebildiği kadarıyla uygulamayı eleştiren ilk risale/fetvanın yazarı Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. el-Hüseyin b. el-Cebbâb'dır (ö. 555/1160). Fâsî'nin içeriğinden kısaca bahsettiği¹⁵ fetvayı 10. yüzyıl Mekke Mâlikî fakihlerinden Hattâb (ö. 954/1547) *Mevâhibü'l-Celil* adlı eserinde geniş bir şekilde özetler. Kaynaklardaki sınırlı bilgilerden İbnü'l-Cebbâb'ın Mısır'ın ileri gelen ailelerinden birine müntesip olduğu, tanınmış alimleri arasında yer aldığı ve sık sık Mekke'de bulunduğu tahmin edilebilir. İbnü'l-Cebbâb 550/1155 yılında kaleme aldığı, aşağıda detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz bir risalede uygulamayı şiddetli bir şekilde tenkit eder. Bu eleştiriden sonra İskenderiyeli bazı fakihlerin karşı risaleleri gecikmez. Kendi ifadelerine göre İbnü'l-Cebbâb bu fetvalara sert bir şekilde mukabelede bulununca muhaliflerden bazıları görüşlerinden rücu eder. İbnü'l-Cebbâb ertesi yıl hac mevsiminde Mekke'de bulunan farklı

10 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:326.

11 Fâsî 534/1139 tarihinde vefat eden Râmuşt b. Hüseyin b. Şireveyh b. Hüseyin b. Ca'fer el-Fârisî adında zengin bir tacirin Hanbelîler için bir *hâtîm* yaptırdığını söyler. Fâsî, *el-'Ikdu's-semîn*, 3:87-88.

12 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, 21:57-58.

13 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, 18:166.

14 Mehmet Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *DİA*, 20:82-83.

15 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:323-326.

mezheplerden ileri gelen alimlere risalesini arz ettiğini, onların da risalesiyle ilgili olumlu görüş beyan ettiklerini söyler. Uygulama ile ilgili tarihî bilgiler incelendiğinde, uygulamanın yürürlüğe girmesinden yarım yüzyıl sonra yaşanan tartışmanın asıl nedeninin, o dönemde akşam namazlarının kılınışı düzeninde yapılan bir değişiklik olduğu sonucuna varmak mümkündür. Cemaatlerin namazları art arda kıldırıldığını kaydeden Silefi, akşam namazıyla ilgili bir ayrıntıdan bahsetmezken İbnü'l-Cebbâb eleştirisinde özellikle akşam namazlarının bütün cemaatler tarafından aynı anda eda edilmesini icmâa aykırı bulur ve bunu şiddetli bir şekilde eleştirir. Bu tartışmadan yirmi dokuz yıl sonra Mekke'yi ziyaret eden İbn Cübeyr'in akşam namazıyla ilgili açıklamaları da İbnü'l-Cebbâb'ın sözleriyle uyuşur.

2.2. İbn Cübeyr (539-614/1144-1217)

579/1183 yılında Mekke'de bulunan İbn Cübeyr Mescid-i Haram'da dört adet *hatîm* ve üç adet *mihrâbdan* söz eder.¹⁶ *Hatîmler*den biri Şâfiî imamına, diğeri ve en gösterişli olanı Hanefî imamına, âtil durumda olan üçüncüsü ise Hanbelîlere aittir. Yine âtil durumda olan bir dördüncü *hatîmi* İbn Cübeyr belirli bir mezhebe nispet etmez. Bu *hatîm*, muhtemelen onu yaptıran kişi olması sebebiyle *el-vezîru'l-mukaddem* adına nispetle bilinir. İbn Cübeyr'in tasvirinden anlaşıldığı kadarıyla *hatîmin* imamın yerini belirlemek dışında temel işlevi geceleri aydınlatma için kullanılmasıdır. Bu *hatîmin* belirli bir şahsa nispetle tanınması muhtemelen burada kullanılacak aydınlatma giderlerinin söz konusu şahıs tarafından karşılanıyor olması sebebiyledir. İbn Cübeyr'in Hanbelîlere ait, ancak âtil durumda olduğunu söylediği *hatîm* de Mekke'de yaptığı birçok hayırla tanınan Râmuşt (ö. 534/1139) adlı zengin bir tüccar tarafından inşa ettirilmiştir.¹⁷ İbn Cübeyr'in tasvir ettiği şekliyle *hatîm* merdiven şeklinde kirişlerle birbirine tutturulan iki ahşap direk ve bunlara karşılık gelen konumda aynı şekildedeki iki direğin üstten ahşap bir kirişle birbirine bağlandığı bir yapıdır. Direkler kireçten yapılmış yerden hafifçe yüksek iki ayak üzerine oturtulur. Yapıyı üstten bağlayan kirişten sarıtılan demir çubuklara camdan kandiller bağlanır.

İbn Cübeyr'in tarifine göre *hatîmler*in yerleri şu şekildedir: Şâfiîlerin geniş *hatîmi* Makâm[-ı İbrâhîm] hizasında, diğelerine nazara Hanefîlerin gösterişli *hatîmi* Mizâb karşısında, Hanbelîlerin *hâtîmi* Hanefîlerinkine yakın bir konumda, âtil durumdaki diğeri *hatîm* ise Kâbe'nin Hanefî *hatîmine* bakan tarafında bulunan *hicr* karşısında yer alır.¹⁸ Üç mihraptan biri Mâlikî, ikisi ise Hanefî cemaatine aittir. İbn Cübeyr Mâlikî mihrabını yol mihraplarına benzeyen taştan bir yapı şeklinde tanımlar ve cemaatinin namaz kıldığı yer olan Rûkn-i Yemânî karşısında yer aldığını söyler. Hanefî cemaatine ait birinci mihrap Hanefîlerin Mizâb karşısında yer alan *hatîmleri* içinde, diğeri ise Hanefîlerin öğle ve ikinci namazlarını kıldıkları daha gerideki bir konumda bulunur. Dört Sünnî cemaatin namaz kıldıkları yerler ise şu

16 Muhammed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, 78-79.

17 Fâsî, *el-'Ikdu's-Semin*, 3:87-88.

18 İbn Cübeyr, *Rihle*, 78-79.

şekildedir: Şâfiî, Makâm-ı İbrâhîm arkası; Mâlikî, Rûkn-i Yemânî karşısı; Hanefî, Mîzâb karşısı; Hanbelî, Hacerü'l-Esved-Rûkn-ü Yemânî arası.

Cemaatlerin namazları kılma düzeni ise şu şekildedir: Akşam namazı dışında tüm namazlarda önce Şâfiî imam namaza başlar. Akşam namazında ise vaktin darlığı sebebiyle bütün cemaatler namazı kendi imamlarıyla aynı anda kılar. Ancak burada da Şâfiî cemaati sembolik de olsa bir önceliğe sahiptir. Zira kamete önce Şâfiî müezzini başlar, ardından diğer müezzinler kamet getirirler. Diğer namazlarda Şâfiî imamdan hemen sonra Mâlikî imam ve Hanbelî imam namaza aynı anda başlar. En son Hanefî imam namaza başlar.

Öğle ve ikindi namazlarında ise Hanefîler ve Hanbelîler yerlerini biraz geride bulunan yerleriyle değiştirir. Hanefîler *hatim*leri hizasında batı-kuzey yönünde yer alan yer döşemesiyle kaplı *balâta*¹⁹, Hanbelîler ise onlara yakın bir yerde ancak Hacerü'l-Esved karşısında batı-güney istikametinde bulunan diğer *balâta* namazlarını eda ederler.

İbn Cübeyr, Zeydî cemaatinin varlığından da bahseder. Ezanda "*hayye 'alâ hayri'l-'amel*" sözünü eklediklerini, Cuma namazı yerine dört rekât öğle namazı kıldıklarını ve özellikle akşam namazını Sünnî imamların namazları tamamlamalarından sonra eda ettiklerini kaydeder. Fakat namaz kıldıkları yeri açıkça belirtmez. Zeydî cemaatin konumu muhtemelen birazdan göreceğimiz şekilde Tüçibî'nin tarif ettiği konum olan Rûkn-i Hacer ve Rûkn-i Yemânî arasındır.²⁰ Mekke hatibiyle ilgili benzer bir değerlendirme yapmazken Medine'de Cuma hatibinin Şii olduğunu ima eder (*alâ mâ yuzker 'alâ mezhebin gayr mardiy*).²¹

2.3. Tüçibî (670/1271-730/1329)

Endülüs Mâlikîlerinden 690/1291'lı yılların sonlarına doğru hac yolculuğuna çıkan Kâsım b. Yûsuf et-Tüçibî (670/1271-730/1329) Makâm-ı İbrâhîm imamı olan Radiyüddîn Ebû İshâk b. Muhammed el-Mekkî ile bizzat görüşür, dört Sünnî mezhep imamının namazları ne şekilde eda ettiklerini detaylı bir şekilde tasvir eder. Tüçibî imamların belirlenmiş yerlerde (*mevkıf*) namaz kıldıklarını aktarır, ancak *hatim*lerden bahsetmez. Tüçibî *te'addüd* uygulamasının ortaya çıkışını Bağdat'ın Deylemî (Büveyhî) hâkimiyetine girişinin neden olduğu karışıklıkla ilişkilendirir. Ona göre Bağdat'taki bu siyasi durum, ilim ehlinin Irak ve Hicaz bölgelerinden kaçarak diğer bölgelere sığınmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine Mekke'de insanlar kendilerini bir belirsizlik içinde bulmuşlar ve her mezhep içlerinden birini imam olarak öne geçirmiştir. Nihayet uygulama bu şekilde gelenek haline gelmiştir.

19 Mescid-i Haram etrafında uzunluğu 400, genişliği 300 zira olan düzgün taşla döşeli üç alan (*balât*) bulunur. Araları boş bir alanla ayrılır. Buldukları yerler şu şekildedir: Batı'dan Kuzeye uzanan *balât* Makâm-ı İbrâhîm ve Rûkn-ü İrâkî karşısında, diğeri bunun ters istikametinde Batı'dan Güneye uzanır. Üçüncüsü ise Rûknü'l-Haceri'l-Esved Güneyden Doğuya uzanır, İbn Cübeyr, *Rihle*, 67-68.

20 İbn Cübeyr, *Rihle*, 167.

21 İbn Cübeyr, *Rihle*, 179.

Tüccibî'nin Şâfiî mezhebinin Makâm-ı İbrâhîm'deki yerinin sabitleşmesiyle ilgili naklettiği aşğıdaki rivayet ihtiyatla karşılanması gereken bilgiler içerir:

Bana ulaşan bir bilgiye göre Kâbe imamının durduğu yer (*mevkif*) önceleri Makâm-ı Şerif arkasında idi. Bir seferinde Şâfiî mezhebine müntesip bir devlet yetkilisi (*vulât*) –Allah her ikisine [!] de rahmet eylesin– haccı esnasında, anılan Makâm-ı Şerif arkasında namaz kıldıran *Mâlikilerin imamıyla* cehrî bir namaza durdu. İmam, Şâfiî mezhebine müntesip olduğunu bildiği bu devlet yetkilisinin kendisiyle birlikte namaza duracağını fark ettiğinde *Ümmü'l-Kur'ân*'dan (Fâtîha) önce [Mâliki mezhebine aykırı bir şekilde cehrî olarak] *besmele* çekti. Namazını bitirdikten sonra vali ona “Neden doğruluğuna inandığın mezhebi bizim mezhebimiz yüzünden terk ettin?” diye sordu. İmam bunun karşısında verecek bir cevap bulamayınca, Makâm-ı Şerif'te namaz kıldırmaktan alıkonması için emir verdi ve bir Şâfiî imamını öne geçirdi. Bu uygulama daha sonra bu şekilde devam etti. *Allahu a'lem*.²²

İbnü'l-Cebbâb'a benzer şekilde Tüccibî de uygulamayı onaylamaz ve vakit namazına ilk başlayan Makâm-ı İbrâhîm arkasındaki cemaate işaretle namazların tek cemaat halinde kılınmasının gerekliliğini vurgular. Tüccibî mezheplere ait konumların birbirine yakın olmasının özellikle akşam ve yatsı namazlarında büyük bir karışıklığa neden olduğunu kaydeder. Söz konusu karışıklıkla ilgili akşam namazının vurgulanması gündüz namazlarında bu durumun büyük oranda ortadan kalkıyor olması sebebiyledir. Çünkü Şâfiî imam tüm namazları Makâm-ı İbrâhîm'in arkasında kıldırıyor, onun iki tarafında yer alan Hanefî ve Hanbelî cemaatler ise gündüz namazlarını Kâbe'den daha gerideki konumlarda kılıyorlardı. Gündüz namazlarında Şâfiî cemaatin büyük bölümü revakların altında Hanefî ve Hanbelî cemaatin arasında bir yerde durarak imama uysa da namazlarını bu iki cemaatten önce bitiriyorlardı.

Tüccibî de namazların kılınış şeklini İbn Cübeyr'inkine yakın bir şekilde tasvir eder: Şâfiî imam tüm vakitlerde namaza ilk başlayan imamdır. Onu Mâlikî imamı takip eder. Hacerü'l-Esved karşısında namaza duran Hanbelî imam Mâlikî imamdan hemen sonra, bazen de onunla aynı zamanda, Hanefîler ise en son namaza dururlar. Akşam dört cemaat namaza aynı zamanda başlar.

Tüccibî'nin tarifine göre Harem-i Şerif'teki beşinci cemaat olan Zeydiler, namazlarını Kâbe'nin Hacerü'l-Esved ve Rûkn-i Yemânî arasındaki duvarının karşısında eda eder. Tüccibî bu mezhebin Mekke eşrafının ve Mekke Emiri Ebû Nümeyy'in akraba ve yandaşlarının mezhebi olduğunu vurgular, Zeydilerin Cuma namazı yerine dört rekât namaz kıldıkları bilgisini tekrarlar. Ancak Tüccibî ezanda “*hayya 'alâ hayri'l- 'amel*” cümlesini eklemelerini İbn Rüşde atıfla gayr-ı meşru görmez, Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer'den (r.a.) teberrî etmelerinin Mekke'nin ileri gelenleri ve uleması tarafından bilinmesine rağmen Ebû Nümeyy'in aynı inanca sahip olması ve Zeydileri koruması sebebiyle kimsenin onlara karşı bir şey yapmadığını not eder.²³

22 Kâsım et-Tüccibî, *Müstefâdü'r-rihle ve'l-igtirâb*, 295-296.

23 Tüccibî, *Müstefâdü'r-rihle*, 294-299.

2.4. İbn Battûta (703-770/1304-1368-9)

İlk haccını 726/1305 yılında gerçekleştiren²⁴ İbn Battûta'nın cemaat namazlarıyla ilgili açıklamaları İbn Cübeyr'in anlatımından daha kısa olmakla birlikte büyük oranda onlarla örtüşür. İbn Battûta dikkat çekici bir şekilde Hanbelîlerin yerini Hacerü'l-Esved'in karşısı değil, Hacerü'l-Esved ile Rûkn-i Yemânî arasındaki konum olarak verir. O da cemaatlerin akşam namazını hep birlikte kıldıklarını not eder.²⁵

2.5. Zeydî Cemaatin Sonlandırılması

Tücübî'den farklı olarak İbn Battûta'nın ifadelerinde Hanbelî imamın yerindeki değişiklik dışında dikkat çeken diğer bir husus Zeydî imamın zikredilmemesidir. İbn Battûta'nın Hanbelîler için tanımladığı yer daha önce İbn Cübeyr'in Zeydîler için tanımladığı yerle aynıdır.²⁶ Bu değişikliğin nedeni olarak ilk akla gelen sebep kuşkusuz Hicaz'da Sünnî hâkimiyetin gittikçe güçlenmiş olmasıdır. Buna paralel bir şekilde Mekke'de Zeydîlik, ondan daha geç bir dönemde Medine'de İmâmîlik kamusal alanda gittikçe daha az görünür olmaya başlar. Diğer taraftan Mekke emirlerinin Memlûk sultanları karşısında giderek artan tavizkâr tutumları Mekke'de Zeydî eşraf arasında huzursuzluğu yol açar. Ebû Nümeyy'in (ö. 701/1301) oğullarından Rümeyse (ö. 746/1346) 721/1321 yılında kardeşi emir 'Uteyf'eyle (743/1343) olan anlaşmazlığında eşrafın bu konudaki hoşnutsuzluğunu da kullanarak, artık açıktan yapılamayan Zeydîliğe ait bazı uygulamalara yeniden izin verir. Fâsî'nin farklı kaynaklardan naklettiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 726/1305 yılına dek Zeydîler Mescid-i Haram'da Hacerü'l-Esved ile Rûkn-ü Yemânî arasındaki cemaat yerlerini hâlâ muhafaza ediyorlardı. Fâsî tam da bu yıl Mısır hâkiminden Mekke Emiri 'Uteyf'e Zeydîlerin makamlarının yıkılmasını emreden bir ferman gönderildiğini aktarır. Fâsî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Memlûk sultanını bu derece sert bir karar almaya sevk eden şey Rümeyse'nin tasarrufları yanında söz konusu Zeydî imamın akşam ve sabah namazlarından sonra yüksek sesle Memlûk güçleriyle desteklenen Resûlîlerle savaş halindeki Yemen Zeydî imamı Muhammed b. el-Mutahhar'a (ö. 728/1328) dua ediyor olmasıydı. Bu emir üzerine Mekke Emiri, Zeydî imamı Mekke'den çıkarmak zorunda kalır.²⁷

Aynı yıl hac yapan İbn Battûta'nın Hanbelî cemaat için tarif ettiği yerin daha önce Zeydî cemaatin yeri olarak tanımlanan yerle aynı olması söz konusu olayın hemen akabinde Hanbelî cemaatin yerinin değiştirildiğine işaret eder. Muhtemelen bu şekilde Zeydîlerin eski duruma geri dönmeye yönelik muhtemel teşebbüslerinin önü de alınmak istenmiştir. Ancak Zeydîler bir süre daha Mescid-i Haram'da, muhtemelen Kâbe'den nispeten uzak bir konumda cemaatle namaz kılmaya devam etmişlerdir. Zira Zeydî cemaatin tamamen

24 Ebû Abdullah İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, 1/409.

25 İbn Battûta, *Rihle*, 1:397.

26 İbn Cübeyr, *Rihle*, 297-298.

27 Fâsî, *el-'Ikdu's-semîn*, 5:214.

kaldırıldığını gösteren tarih 754/1353 yılıdır. Bu tarihte Zeydî cemaatin imamlığını yapan Yemenli Ebü'l-Kâsım Muhammed (ö. 760/1359), Abbâsî Halifesi ve Mısır'ın güçlü kadısı 'İz-züddîn İbn Cemâ' a'nın (ö. 767/1366) da hazır bulunduğu hac mevsiminde Mekke'nin diğer bazı eşrafi ile birlikte tutuklanır. Ebü'l-Kâsım Sünniliğe geçmeye zorlanır, ancak bir yolunu bulup Mekke'yi terk eder, müezzin ise işkence altında hayatını kaybeder.²⁸

2.6. Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî (745-794/1344-1392)

İbn Battûta'dan kısa bir süre sonra yazan Şâfiî alimi Zerkeşî, uygulamanın Mescid-i Haram ve Dimeşk Camii'nde yürürlükte olduğunu kaydeder ve bunun tarihî arka planıyla ilgili kaynak zikretmeksizin Tücbî'nin değerlendirmelerine benzer bir değerlendirme yapar. Buna göre uygulama Mekke idarecilerinin *bid'at* bir mezhebe müntesip oldukları bir dönemde başlamıştır. Mekkeli idareciler diğer mezhepten olanları kendi mezheplerini kabul etmeye zorlama gibi bir siyaset gütmüyorlardı. Bu yüzden insanların kendi mezheplerinden atamış oldukları *bid'at ehlî* bir imamlı cemaat namazlarını kılmaktan çekinmeleri üzerine onları imamlarını seçme konusunda serbest bırakmışlardı. Bu şekilde temelleri atılan uygulama Zerkeşî'ye göre onun yaşadığı döneme kadar bu haliyle devam etmiştir. Zerkeşî başlangıcını siyasi sebeplerle açıkladığı uygulamanın yaşadığı dönemde Mescid-i Haram ve Dimeşk Camii'nde devam ediyor olmasını fakihler arasındaki görüş ayrılığına bağlar.²⁹

2.7. Takiyyüddîn el-Fâsî (775-832/1373-1429)

Kendisine çokça atıfta bulunduğumuz Fâsî'nin makamlarla ilgili zikrettiği konular Kâbe'nin rükünlerini tanımlamak için kullandığı kelimelerdeki bazı farklılıkları dışında İbn Cübeyr'in verdiği konularla aynıdır: Şâfiî makamı Makâm-ı İbrâhim arkasında, Hanefî makamı Rük-n-i Şâmî ile Garbî ('İrâkî) arasında, Mâlikî makamı Rük-n-i Garbî ile Yemânî arasında. Fâsî'nin, Hanbelîlerin makamını yeniden Hacerü'l-Esved karşısı şeklinde vermesi dikkat çekicidir.³⁰

Makamların 801-807/1399-1404-5 yılları arasında gerçekleşen inşaat faaliyetinden sonraki durumu Fâsî'nin tasvirine göre şu şekildedir:

801/1399 yılı sonlarında inşasına başlanan Hanefî makamı oldukça gösterişlidir; kesme taştan dört sütun üzerine boyalı ve tezyinatlı, üstü kerpiç bir çatıyla örtülmüş ve dış tarafı kireçle kaplanmış bir yapıdır. Ön iki sütun, arası kireçle kaplı içinde mihrap bulunan bir

28 Necm Ömer İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-Kurâ*, 3/260-262. Ebü'l-Kâsım, ertesi yıl hac mevsiminde gelerek İbn Cemâ' a'nın huzurunda Zeydî mezhebinden döndüğünü beyan eder. Şafîilerin canları ve mallarına tecavüzün mubah olduğunu söylemekten uzak duracağını Cuma ve cemaat namazlarını Harem imamlarıyla birlikte kılacağını yazılı olarak ilan eder. Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 4:213.

29 Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 366.

30 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:243. Muhtemelen Zeydî cemaatinin ilgisi sonrasında geçici değişiklikten sonra Hanbelîler yeniden ilk konularına çekilmiştir.

duvarla birleştirilmiştir. Diğer makamlar iki taş sütun üzerine oturtulmuş bir kemerden oluşur. Sütunların arasında kandillerin bağlandığı kancalar bulunan ağaç bir kiriş yer alır. Şâfiî makamında iki sütun arası boş iken Hanbelî ve Mâlikî makamlarında Hanefî makamındaki gibi kireç kaplı, ortasında bir mihrabın yer aldığı taştan bir duvar bulunur. Fâsî'ye göre bu inşa faaliyetinin amacı makamları kalıcı haline dönüştürmektir.³¹

Diğer taraftan Fâsî, Hanefî makamının bu şekilde inşa edilmesinin aralarında kendi hocalarının da bulunduğu bir grup ulema tarafından hoş karşılanmadığını, bunlardan Zeynüddin el-Fâriskûrî eş-Şâfiî'nin³² konuyla ilgili bir risale kaleme aldığını kaydeder. İnşaat faaliyetinin tamamlandığı tarih olan 802/1399 yılı başlarında, başta Şâfiî fakihî Sırrâcüddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) ve oğlu Celâlüddin (ö. 824/1421) olmak üzere Mısır kâdilkudâtlarının bu makamın yıkılması gerektiği yönünde fetvalar verdiklerini söyler.³³ Fâsî'nin ifadelerine göre bu alimler fetvalarında Hanefî makamın bu şekilde inşa edilmesinin cevazına fetva verenlerin de uygun bir şekilde cezalandırılmaları gerektiğini söylemişlerdir. Bunun üzerine Mısır hükümdarı (*veliyyu'l-emr*) yıkım kararı vermiş, ancak bazıları (*zevi'l-hevâ*) bunun tatbikine engel olmuştur.³⁴

Fâsî, adı geçen alimlerin fetvalarında dile getirdikleri gerekçelerden üçünü şu şekilde açıklar: Çok yer kaplaması, sıcak gecelerde (herhalde sıcak günlerde) çatısının sağlayacağı faydanın yapının sebep olduğu meşakkatten daha az olması, ehl-i lehvin gizlenmesine imkân vermesi nedeniyle fesada kapı açması.³⁵ Tarih boyunca *te'addüd* uygulamasına yönelik eleştiriler her dönemde karşımıza çıkar. Ancak bu fetvada gayrimeşru görülen, Hanefî makamının bu şekilde inşa edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu, fetvayı verenlerin *te'addüd* uygulamasını eleştirdikleri anlamına gelmez. 10. yüzyıldaki fikhî tartışmalarda aynı fetvaya, bunun *te'addüd* uygulamasına yönelik bir eleştiri olduğu şeklinde bir yorumla atıfta bulunulacaktır.

Fâsî, namazların kılınış düzeniyle kendi döneminde şu değişikliklerin olduğunu not eder: 790/1388 yılında bir düzenlemeyle Hanefî cemaati, Mâlikî cemaatin önüne geçerek akşam namazları dışında Şâfiî cemaatten sonra namaza başlar. Akşam namazlarında tüm cemaatlerin namazı bir arada kılması sebebiyle ortaya çıkan karışıklığa son vermek amacıyla 801/1399 yılında, aynı yıl tahta geçen Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsir'ın emriyle akşam namazlarını yalnızca Şâfiî imam kıldırmaya başlar. Ancak bu yalnızca on beş yıl devam eder ve sultanın 815/1412 yılında vefatından kısa süre sonra, 6 Zilhicce 816/1414 tarihinde yerine geçen Şeyh el-Mahmûdî'nin (ö. 824/1421) emriyle eski düzene geri dönülür.³⁶

31 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:243.

32 Muhtemelen Bulkînî'nin öğrencilerinden 808/1405 yılında vefat eden Abdurrahmân b. 'Ali ez-Zeyn el-Fâriskûrî'dir. Şehâvî yargı ve tedris görevleri yaptığını özellikle Hicaz sakinlerine yardımcı olmaya çalıştığını, bir süre Mekke'de mücâvir olarak kaldığını ve Makâmı-ı İbrâhîm'le ilgili bir eser kaleme aldığını söyler. Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 4:97.

33 Bulkînî'nin fetvası için bk. Ebû Hafs Ömer b. Reslân Sırrâcüddin el-Bulkînî, *Fetâva'l-Bulkînî*, 1:219-224.

34 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:243-244.

35 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1:243-244.

36 Fâsî, *Şifâ'u'l-garâm*, 1: 325

2.8. Osmanlı Hâkimiyetinin Başlangıç Dönemi

Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetinden kısa süre önce ve hemen sonraki dönemine ait aşağıdaki bilgiler bu tarihlerde uygulamaya yönelik tenkitlerin bir nebze olsun önünü alma amacına matuf olduğu, diğerinin ise siyasi durumdaki değişikliklerle ilgili olduğu tahmin edilebilir. Önceki dönemlere ait bilgilerde özellikle akşam namazında, namazların aynı anda eda edilmesinin ciddi bir karışıklığa neden olduğunu gösteren bilgiler aktarılmıştı. Osmanlı Hicaz hâkimiyetinin tesisinden kısa bir süre önce yaşamış olan Mekke Şâfiî Kādilkudâtı Cemâlüddîn İbn Zahîre'ye (ö. 907/1502) akşam namazındaki durumla ilgili yöneltilen bir sorudan (istiftâ) hicri 10. yüzyılın başlarında uygulamanın hâlâ önceden olduğu gibi devam ettiği anlaşılabilmektedir. İbn Zahîre, fetvasında bunun tasvibi mümkün olmayan bir uygulama olduğunu ve öteden beri alimler tarafından tenkit edildiğini ifade eder.³⁷

Diğer taraftan, anlaşıldığı kadarıyla akşam namazlarını yalnızca Şâfiî ve Hanefî imamların kıldırması Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinden önce kural haline gelmiştir. 932/1526 yılında gerçekleşen bir başka düzenlemeyle iki cemaatin namaza başlama zamanı konusunda bir düzenleme yapılır. Bu tarihte *te'addüd* uygulaması etrafındaki tartışma özellikle akşam namazındaki durum sebebiyle yeniden alevlenmiştir. *Te'addüd* uygulamasının meşru olmadığını savunan ve Mekke'nin ileri gelen Mâlikî fakihlerinden Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdurrahman er-Ru'aynî (945/1456-1538), 932/1526 yılında uygulamayı şiddetli bir şekilde tenkit eden ve idarecileri uygulamayı kaldırma konusunda göreve çağırarak bir fetva yayınlamıştır. Ru'aynî fetvasında aynı istikametle daha önce İbnü'l-Cebbâb, Gassânî (ö. ?) ve İbn Zahîre tarafından verilen fetvaları da geniş bir şekilde alıntılar.³⁸

Ru'aynî'nin fetvasının hemen ardından Mekke'nin dört mezhep kādilkudâtı,³⁹ Cidde Nâibi, Şehbender (*Melikü't-tüccâr*) ve imamlar konunun önemi ve alınacak karara herkesin uymasını temin etmek amacıyla olsa gerek Kâbe'nin *hatim* bölümünde bir araya gelerek akşam namazı ile ilgili yeni bir düzenlemeyi karara bağlarlar. Buna göre Hanefî imam namaza önce başlayacak, Şâfiî müezzin ise Hanefî imam üçüncü rekât için ayağa kalktığı anda kamet getirecek ve imam bundan sonra namaza başlayacaktır. Şâfiî imam birinci rekâtta kıraati uzun tutacak, Hanefî imam selam vermeden rükûa gitmeyecektir. Ru'aynî'nin oğlu ve babası gibi ileri gelen bir Mâlikî fakih olan Hattâb, 945/1539 veya 946/1540 yılına dek durumun bu şekilde devam ettiğini, bu tarihte Cidde Nâibi'nin yeni bir emriyle küçük bir değişikliğin daha yapıldığını kaydeder. Bu emre göre Şâfiî cemaat namaz için kamete Hanefî

37 Muhammed el-Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi muhtasârı Halîl*, 2:110-111.

38 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 2:111-112. Cârullâh İbn Zahîre (ö. 986/1578) 949/1542 civarında yazarken akşam namazlarının aynı anda kılınmasıyla oluşan karışıklığın Sultan Süleyman'a bildirildiği ve düzenlemenin Sultanın konuyla ilgilenilmesi talimatı üzerine 931/1525 yılında gerçekleştiğini kaydeder. Cemâlüddîn Muhammed İbn Zahîre, *el-Câmi'u'l-latîf*, 189-190.

39 Mekke ve Medine'de dört mezhepten kādilkudât ataması hicri 9. yüzyıl başlarından itibaren başlamıştır. Hicaz Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte Hanefî mezhebi dışında kadılar yetkileri sınırlandırılmış bir şekilde ve merkezden atanan Hanefî kadılarının naibi olarak görev yapmaya devam etmiştir. İnce, *Medina*, 62-69.

imamın selam vermesinden sonra başlayacaktır. Hattâb 950/1544 tarihinde uygulamanın hâlâ bu şekilde devam ettiğini kaydeder.⁴⁰

Hanefî imamın diğer namazlardan farklı olarak akşam namazını Şâfiîlerden önce kaldırmaya başlaması her ne kadar fikhî açıdan izah edilebilse de bunun siyasi durumla ilişkisi dikkatten kaçmaz. Daha önce sembolik de olsa Şâfiîlerin bu namaz vaktinde de muhafaza ettiği öncelikli konum, Osmanlı hâkimiyetinin hemen başlarında Hanefî mezhebine geçmiştir.

Mescid-i Haram için olmasa da Şam Emevî Mescidi için benzer bir değişikliğin hangi şartlarda gerçekleştiğini ve bunun siyasi durumla ilişkilendirilişi hakkında daha açık bilgilere sahibiz. Söz konusu değişikliğin kahramanı Şeyhülislam Sun'ullâh Efendi'dir (ö. 1021/1612). Sun'ullâh Efendi 1017/1608 yılında Şeyhülislamlık makamından azledilmesinin akabinde çıktığı hac yolculuğunda 1019/1610 yılı Şaban ayında Şam'a uğrar. Şâfiî imamın yatsı namazını Hanefî imamdan önce kaldırdığını gördüğünde sultanın mezhebi olması sebebiyle Hanefî imamın namazı daha önce kaldırması gerektiğini söyler ve tüm itirazlara rağmen bunda ısrar eder. Nihayet kendisine eşlik eden damadı Şam kadısı Nûh b. Ahmed el-Ensârî'nin (ö.?) tasarrufuyla bu kural haline gelir ve uygulama bir süre bu şekilde devam eder. Olaydan kısa bir süre sonra Şâfiî imam, muhtemelen yeni durumdan memnuniyetsizliğini de ifade etmek üzere yatsı namazını kaldırmayı tamamen terk etmiştir. Bu bilgiyi nakleden Muhibbî (ö. 1111/1699) yaşadığı dönemde yatsı namazında Şâfiî imamın namaz kaldırmadığını not eder.⁴¹

2.9. Uygulamanın Medine'ye İntikali

Medineli Şâfiî fakih ve tarihçi Semhûdî (ö. 911/1506) Meced-i Nebevî'de cemaatle namazların 860/1455 yılı sonlarına kadar yalnızca bir imamla ve tek cemaat halinde kıldığını kaydeder. Mihrâb-ı Nebevî'de namaz kıldırın Şâfiî mezhebi müntesibi imam, hac mevsiminde namazları Mihrâb-ı Osmânî'de kıldırıyordu. Bu tarihten kısa süre önce Medine Şeyhülharemi Doğan (ö. 881/1447), muhtemelen Memlûk Sultanı İnâl (857-865/1453-1461) ile yakınlığını kullanarak mescitte Hanefîler için bir mihrap ihdas etmek istemişse de bu büyük bir tepkiyle karşılaşmış, muhalifler Memlûk ileri gelenlerinden Cemâlüddîn Yûsuf'un (ö. 882/1458) yardımıyla başlangıçta buna engel olabilmıştır. Doğan, Yûsuf'un vefatından sonra amacını gerçekleştirebilmiştir.⁴² Ancak anlaşıldığı kadarıyla Medine'de cemaatlerin aynı anda namaz kılması şeklinde bir durum başlangıçtan beri söz konusu olmamıştır. Bunda mekânın fizikî yapısının etkili olduğunu tahmin edebilmek güç değildir. Semhûdî'nin yaşadığı dönemde vakit namazlar önce Şâfiî imam tarafından Mihrâb-ı Nebevî'de kıldırılıyor, onun namazı tamamlamasından hemen sonra aynı yerde Hanefî imam namazı kıldırılıyordu. Bunun tek istisnası teravih namazlarında söz konusuydu. Bu namazları her iki imam aynı anda kıldırıyordu.⁴³

40 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 2:109.

41 Muhammad Emin el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, 2:257.

42 Sehâvî bunun 861/1457 yılında gerçekleştiğini söyler. Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latife*, 1:474.

43 Nûreddin Ebû'l-Hasan es-Semhûdî, *Vefâ'u'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2:210.

Mescid-i Nebevî'de diğer iki Sünnî mezhep için ayrı bir cemaat kurulması söz konusu olmamıştır. 1059-1072/1649-1661 yıllarında uzun süre Mekke ve Medine'de kalan 'Ayyâşî (ö. 1090/1679) Mescid-i Nebevî'de Şâfiî ve Hanefî olmak üzere yalnızca iki imamın namaz kıldırıldığını söyler. 'Ayyâşî'nin Şâfiî ve Hanefî cemaatlerin sıralamasıyla ilgili verdiği bilgiler Semhûdî'nin açıklamalarıyla karşılaştırıldığında, daha önce Mekke'deki düzenlemede gördüğümüze benzer şekilde Hanefî mezhebi lehine küçük bir değişiklik yapıldığı görülebilir. Zira akşam namazı dışında namazları önce Şâfiî imam kıldırırmaktaydı ancak akşam namazını ilk kılan cemaat Hanefî cemaatiydi. 'Ayyâşî bunu siyasi durumla ilişkilendirmez ve nedenini şu fikhî gerekçeyle izah eder: Hanefî mezhebine göre Mâlikî mezhebinde olduğu gibi akşam namazının vakti dardır. Semhûdî'nin açıklamalarından imamların onun zamanında namazları münavebeli olarak Mihrâb-ı Nebevî'de kıldırıldığı anlaşılırken, 'Ayyâşî her iki imamın namazları Mihrâb-ı Nebevî ve minberin hemen sağında yer alan mihrapta münavebeli bir şekilde kıldırıldıklarını söyler.⁴⁴

3. Fikhî Tartışmalar

Bu bölümde cemaat namazı kılınmış bir mescitte bir başka cemaat namazının eda edilmesi ve muhalif mezhepten bir imama uymanın hükmü konusundaki tartışmalar, *te'addüd* uygulamasına yakın dönemdeki fikhî görüşlere ışık tutacak şekilde ele alınmış, ardından doğrudan uygulamayla ilgili tartışmalar incelenmiştir.

3.1. Mescitte Cemaat Namazının Tekrarı

Belirli bir cemaati bulunan ya da ahali veya veliyyü'l-emr tarafından belirlenen (*râtib*) imamı olan bir mescide cemaat namazı kılındıktan sonra gelenlerin yeniden cemaat namazı kılamayacakları ya da kılmamaları gerektiği konusunda Ebû Hanîfe ve Mâlik aynı görüştedir.⁴⁵ Şâfiî'nin *el-Ümm*'de yer alan ifadeleri de buna benzerdir.⁴⁶ Şâfiî fakihî Rûyânî (ö. 502/1108) Horasan Şâfîilerinin böyle bir durumda namazın cemaatle kılınmasının mendup olduğunu söylemelerinin hatalı olduğunu vurgular.⁴⁷ Ahmed b. Hanbelî'den ise bu konuda iki görüş aktarılır. Bunlardan biri genel bir hüküm olarak *râtib* imamla kılınan cemaat namazından sonra olması şartıyla ikinci bir cemaat namazının caiz olacağı şeklindedir. İkinci görüş ise yalnızca Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'yi bu hükümden istisna eder.⁴⁸ Hanbelî fakihî Ebû Ya'îlâ (ö. 458/1066) bu istisnayı bu iki mescitte kılınan namazların fazileti

44 Abdullah b. Muhammed el-'Ayyâşî, *er-Rihletü'l-'Ayyâşiyye*, 2:442.

45 krş. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1:113. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebûsât*, 1:135-136. Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/181.

46 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 1:180.

47 Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 3:246-247. Serahsî Şâfiî'nin görüşünü Horasan Şâfîilerinin görüşü gibi verir. Kr. Serahsî, *el-Mebûsât*, 1:135.

48 Ebü Ya'îlâ el-Ferrâ el-Bagdâdî, *et-Ta'likul-kebir*, 2/356-357. İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Mugni*, 3:11.

sebebiyle Mekke ve Medine ahalisinin namazlarını burada kılmaya özen gösteriyor olmaları, cemaatin faziletinin onun büyüklüğüyle orantılı olması, dolayısıyla bu mescitlerde ikinci cemaate izin verilmesinin cemaatin küçülmesine sebep olacağı, diğer yerlerde ise mescitler fazilet yönüyle ayrılmadığı için insanlardan zaten tek bir mescitte toplanmalarının beklenmeyeceği şeklindeki değerlendirmesiyle temellendirir.⁴⁹

Mâlik'in konuyla ilgili görüşünün tespitinde temel kaynak onun cemaati kaçırın bir kişinin dikkat etmesi gereken hususlarla ilgili açıklamalarıdır. Buna göre mescide geldiklerinde cemaat namazını kaçırın bir kişi başka bir yerde cemaat namazına yetişme ümidiyle namaz kılmadan girdiği mescitten çıkabilir veya birden çok kişi iseler bir başka yerde cemaatle namaz kılmak amacıyla mescitten çıkabilirler. Bunun tek istisnası cemaat namazının kaçırıldığı mescidin Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî olmasıdır. Bu mescitlere geldiğinde cemaat namazını kaçırıldığını anlayan kişi veya kişiler namazlarını burada *münferit* olarak kılarlar. Zira bu iki mescitte kılınan namaz başka bir yerde kılınan cemaat namazından daha faziletlidir. İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) Beytü'l-Makdis'in de aynı hükümde olduğunu söyler.⁵⁰ Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî ile ilgili özel hüküm aynı zamanda diğer mescitlerle ilgili genel hükmü de teyit eder: Hiçbir mescitte cemaat namazı tekrar edilmez.

Rûyânî, Şâfiî'nin *el-Ümm*'de ifade ettiği ve aynı zamanda Irak Şâfiîlerinin yukarıda zikrettiğimiz görüşünün gerekçesini büyük oranda yine Şâfiî'nin sözlerini alıntılıyarak özetle şöyle açıklar: Bizden öncekilerin yapmadığı, hatta ayıpladığı bir şey olması sebebiyledir, sanırım bunu kerih görenler ayrılığa sebebiyet vereceği ve kişiyi kendi cemaatiyle namaz kılmaktan soğutacağı için böyle söylemişlerdir; zira bu durumda böyle bir kişi ve onunla birlikte diğerleri namaz vaktinde mescide gelmeyecekler, namazdan sonra mescide girip kendileri cemaatle namaz kılacaklardır; bunda ise ihtilaf ve birliğin bozulması söz konusudur, her ikisinde de mekruh olan bir durum ortaya çıkar.⁵¹ Serahsî'nin Hanefî mezhebinin görüşünün gerekçesiyle ilgili açıklamaları, yukarıda Ebû Ya'la'nın Ahmed b. Hanbel'in ikinci görüşüyle ilgili açıklamaları ve Şâfiî'nin açıklamalarından çok farklı değildir.⁵² *el-Asl*'da yer alan meselede belirli bir mescitte cemaatle namaz kılmanın o mescidin cemaatinin öncelikli hakkı olduğu ima edilir. Mâlikî kaynaklarda ise hüküm daha belirgin bir şekilde cemaat namazını kıldırmanın *râtib* imamın hakkı olduğu şeklinde gerekçelendirilir. Dolayısıyla mutavaktinde cemaatin mescide gelmemesi üzerine imamın namazı yalnız başına kılmış olması durumunda daha sonra gelecek cemaat namazı münferit olarak kılmalıdır. Hükmün bu illete bağlanması Mâlikî mezhebinde imamın izin vermesi durumunda ikinci cemaat namazının caiz olup olmayacağı konusundaki görüş ayrılığının esasını oluşturur.⁵³ Hanefî mezhe-

49 Ebû Ya'la el-Ferrâ el-Bagdâdî, *et-Ta'likul-kebir*, 2/356-357.

50 Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1:181.

51 Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 3:246-247.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, 1:135-136.

53 Lahmî (ö. 478/1085-6), imamın izin vermiş olması halinde bunun caiz olacağını söylerken Halil b. İshâk (776/1374) *Muhtasar*'da imamın izin vermesinin hükme tesiri olmayacağı hükmünü mezhebin görüşü olarak takdim eder. Krş. 'Alî b. Muhammed er-Reb'î el-Lahmî, *et-Tebisire*, 1:342-344. Halil b. İshâk el-Cündî, *Muhtasârü Halil*, 41.

binde konuyla ilgili Ebû Yûsuf'tan nakledilen görüşü Serahsî, namazı kaçırın üç-dört kişinin mescitte imamın mutad olarak namaz kıldıracağı yerden farklı bir köşesinde cemaat halinde kılabilecekleri şeklinde aktarır.⁵⁴

Ahmed b. Hanbel de dahil olmak üzere söz konusu görüşlerin hepsinde dikkatten kaçmaması gereken önemli bir husus ikinci bir cemaat namazı kılmak amacıyla mescitte kılınan cemaate katılmaktan kasten uzak durulmasının kabul edilebilir bir durum olarak tasavvur edilmemiş olması, hatta böyle bir sonuca yola açacağı endişesinin adem-i cevaz hükmünün gerekçesi olarak görülmüş olmasıdır.

3.2. Muhalif Mezhepten Bir İmama Uymak

Mezhep imamlarından aktarılan meseleler arasında cemaat namazlarında imam ve cemaat arasında fikhî görüş ayrılığı sebebiyle ortaya çıkan veya çıkması muhtemel bazı çatışma durumlarını tasvir eden örnekler bulabilmek mümkündür. Ancak erken dönem kaynaklarda farklı mezhepten bir imama uymanın hükmünün genel bir kural halinde dönüştürülmediğini söylemek mümkündür.⁵⁵ Diğer taraftan kaynaklar hicrî 4-5. yüzyıllarda muhalif mezhepten bir imamın arkasında namaz kılmanın hükmünün farklı düzeylerde de olsa dört fıkıh mezhebine ait eserlerde tartışılan bir konu haline geldiğini ve konuyla ilgili farklı görüşlerin ortaya çıktığını belgeler. Görüşlerin çeşitliği açısından özellikle Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki benzerlik daha dikkat çekicidir. Şâfiî mezhebinde Hanefî bir imam arkasında namaz kılma konusuyla ilgili Rûyânî'nin zikrettiği görüşleri üç ana gurupta toplamak mümkündür. Görüşlerden biri bunu mutlak şekilde caiz görürken, diğeri bunun mutlak bir şekilde caiz olmadığını veya kaçınılması gereken bir davranış olduğunu savunur. Bir diğeri, anlaşıldığı kadarıyla daha yaygın olan görüş ise cevaz hükmünü imamın Şâfiî mezhebinde namazın sıhhati için aranan hususlara dikkate etmiş olması (*murâ'ât-ı hilâf*) şartına bağlar. Ancak bu görüşü savunanlar da *murâ'âtın* gerçekleşip gerçekleşmediği bilgisinin ölçüsü konusunda imamın tutumu hususunda şüphenin mi yoksa hüsnüzannın mı esas alınacağı üzerinde ittifak halinde değildir.⁵⁶ Benzer görüşleri özellikle Hanefî mezhebi kaynaklarında da bulabilmek mümkündür. Ebû Bekr el-Casâs'a (ö. 370/981) atfedilen bir görüş bunu mutlak olarak caiz görürken Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) nispet edilen görüş bunun tam tersini savunur. Üçüncü görüş ise imamın ihtilaf konularına riayet etmesi durumunda bunun caiz olacağını söyler. Bu durumda şüphenin mi yoksa hüsnüzannın mı esas alınacağını Hanefî fakihler arasında da tartışıldığını tahmin etmek güç değildir. Merginânî'nin (ö. 593/1197) aksi kesin bilgile

54 Serahsî, *el-Mebsût*, 1:136.

55 İmam Muhammed bayram namazlarında imamın Hanefî mezhebinin görüşünden farklı olarak dokuz tekbirden fazla tekbir getirmesi durumunda bu imama uyulup uyulmayacağı sorusuna hiçbir fakihin kabul etmediği ve hakkında haber varit olmayan şekilde olmaması şartıyla olumlu cevap verir. Şeybânî, *el-Asl*, 1:134. Bu ve sabah namazında *kunût* okuyan, *ref'u'l-yedeyn* yapan imama uyulması, kiblenin bilinmediği karanlık bir yerde cemaatle namaz gibi meseleler daha sonra bu konuda genel bir hükme ulaşmak için tartışılan meseleler olmuştur.

56 Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2:245.

sabit olmadıkça muhalif imamın Hanefilere göre namazın sıhhat şartlarından kabul edilen bir hususu ihlal etmediğinin esas alınması gerektiğini vurgulaması böyle bir tartışmaya işaret eder.⁵⁷ Mâlikî fukahası muhalif mezhepten bir imamla namazın caiz olduğu hükmünde Şâfiî ve Hanefî kaynaklarında gördüğümüzden çok daha açık bir tutum sergiler. Erken dönem Mâlikî fakihleri arasında bunun cevazı konusunda ihtilaf olduğunu göstermeye çalışan Lahmî'nin Mâzerî (536/1141) tarafından eleştirilmesi Mâlikî mezhebinin temel bakış açısını teyit ederken aynı zamanda konuyla ilgili tartışmaların geçişkenliğini de gözler önüne serer.⁵⁸

Kaynaklar, kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız bu görüşlerin farazî bir tartışmanın ürünü olmadığını, amelî konular ile inanç konularındaki görüş farklılıklarının başta eğitim ve ibadet mekânı olan mescitler olmak üzere toplumsal hayatın birçok alanına sirayet ettiğini, bunların aynı zamanda siyasi güç mücadelesinin temel faktörlerinden biri haline dönüştüğünü gösteren bilgilerle doludur. 6. yüzyılda Şâfiî-Hanbelî çatışmalarının yoğun bir şekilde görüldüğü Bağdat'ta yaşayan ve bu çatışmalardan payını almış olan İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aşağıdaki sözleri mescitlerin mezhepler temelinde ayrılmış olduğunu açık bir şekilde belgeler:

İlme intisap eden, ancak avâmın davranışlarını sergileyen nice insanlar gördüm: Bir Hanbelî bir Şâfiî mescidinde namaz kılıp da [besmeleyi] cehrî okumadığında, Şâfiiler kızar, bir Şâfiî bir Hanbelî mescidinde namaz kılıp da [besmeleyi] cehrî okuduğunda Hanbelîler kızardı. Halbuki mesele içtihadîdir, bu konuda tutuculuk ilmin menettiği bir keyfiliktir.⁵⁹

İbnü'l-Cevzî'nin yine Bağdat'ta yaşamış olan Hanbelî fakihî İbn Akîl'den (ö. 513/1119) yaptığı nakil, bundan bir yüzyıl öncesinde de durumun farklı olmadığını gözler önüne serer. İbn Akîl'in aşağıda alıntıladığımız sözleri bir mezhebe müntesip cemaatin başka bir mezhebe ait bir mescitte cemaatle namaz kılması durumunda ortaya çıkan çatışmaları tasvir eder. Her iki müellifin de mescitlerin bu şekilde ayrışmasını tenkit etmek yerine, yalnızca her mezhebin kendi görüşüyle amel etmesine yönelik tahammülsüzlüğü eleştiri konusu yapmaları, mescitlerin mezhep esasında ayrışmasının ne denli yerleşik bir hal aldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. İbn Akîl'in sözlerini alıntılama önce onun muhalif imama uyma konusunda Hanbelî mezhebindeki mutlak cevaz görüşünden farklı olarak cevaz hükmünü imamın Hanbelî mezhebinde kabul edilen sıhhat şartlarına riayet etmiş olmasına bağladığını not etmekte fayda vardır.⁶⁰

57 krş. 'Alî b. Ebû Bekr el-Mergînânî, *Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd*, 2:12. Ekmelüddin el-Bâbertî, *Şerhü'l-İnâye 'ale'l-Hidâye*, 1:437-438; Kemâlüddin İbn Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, 1:436-437.

58 Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Mâzerî, *Şerhü't-Telkîn*, 1:496-497.

59 İbn Müflih'den naklen. krş. Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *el-Fürû' ve tashihü'l-fürû'*, 3:22.

60 Ebü'l-Vefâ 'Alî b. 'Akîl, *Et-Tezkire fi'l-fikh 'alâ mezhebi el-İmân Ahmed b. Hanbel*, 69-70.

Yalnızca acziyetlerinin kendilerini zulmetmekten koruyabildiği insanlar gördüm, avâm demiyorum, bilakis alimler. İbn Yûsuf zamanında Hanbeliler güçlüydü ve fer'î konularda Şâfiî'nin müntesiplerine haksızlıkla tasallut ediyorlardı, öyle ki namazda [besmeleyi] cehrî okumalarına ve [sabah namazlarında] kunûta durmalarına engel oluyorlardı. Halbuki bu içtîhâdi bir konudur. Nizâm[ü'l-Mülkün] zamanı gelip de İbn Yûsuf vefat ettiğinde ve Hanbelilerin gücü tükendiğinde ise, Şâfîler zalim sultanların tasallutu ile haksızlığa başladılar; düşmanlıklarını hapse atma şeklinde açığa vurdular... Sonra bu iki grubun halini düşündüm. Gördüm ki ilmin edebi bunlara tesir etmemiş, bu yaptıkları askerlerin davranışlarından başka bir şey değil; güçlüyken ortalığı kasıp kavuruyorlar, boş kaldıklarında ise mescitlere sığınıyorlar.⁶¹

Mescitlerin ve cemaat namazlarının ayrışmasına zemin hazırlayan bir başka neden namaz vakitleriyle ilgili mezhepler arasındaki görüş farklılıklarıdır. Aşağıda inceleyeceğimiz Mâlikî fakihleri tarafından verilen fetvalarda mezhep farklılığı Mescid-i Haram'daki cemaat namazlarının düzeni gereği namaza ilk başlayan cemaat olan Şâfiî cemaati yerine Mâlikî cemaatine uymak için bir gerekçe olarak zikredilmemişken, namazın en faziletli vakti konusundaki görüş ayrılığı Mâlikî imama uymanın gerekçesini teşkil etmiştir. 10. yüzyılın ikinci yarısındaki Hanefîler arasında gerçekleşen tartışmada Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) Hanefî mezhebinde namazların en faziletli vakitleriyle ilgili kabul edilen görüşleri namazı Hanefî cemaatinden önce kıldırın muhalif imama uymaktan geri durmanın gerekçelerinden biri olarak takdim eder.⁶² Kuşkusuz Kârî'nin Hanefî mezhebiyle ilgili dile getirdiği bu husus uygulamanın yürürlüğe girdiği dönemde de Hanefîler açısından düzenlemenin meşruiyetini destekleyen gerekçeler arasında görülmüştür.

3.3. Uygulamaya Yönelik İlk Eleştiriler: İbnü'l-Cebbâb (ö. 555/1160) ve Gassânî'nin Fetvaları

İbnü'l-Cebbâb ve Gassânî'nin fetvaları hakkındaki bilgilerimiz Fâsî'nin ad vermeden kısaca atıfta bulunduğu ve Hattâb'ın yer yer alıntılar içeren geniş özeti ile sınırlıdır. İbnü'l-Cebbâb risalede 550/1155 yılında Mescid-i Haram'da farklı ve birbiri ardına cemaatler halinde namaz kılınmasının meşru olmadığı mahiyetinde bir fetva yayınladığını, bunun üzerine aralarında Şeddâd b. el-Mukaddem, Abdüsselâm el-Atîk, Turtûşî'nin öğrencilerinden Ebû Tâhîr İbn Avf'ın (ö. 581/1185)⁶³ bulunduğu bir grup fakihin bu fetvanın aksi istikametinde fetvalar kaleme aldığını zikreder. İbnü'l-Cebbâb bu fetvalara sert bir şekilde cevap verdiğini, bunun üzerine muhaliflerden bir kısmının görüşlerinden rücu ettiklerini söyler.⁶⁴

61 İbn Müflih, *el-Fürû'*, 3:22-23

62 krş. 'Alî el-Kârî, *Lisânü'l-ihtidâ' fî beyâni'l-iktidâ'*, 110-112.

63 Makrîzî, *Mukaffâ*, 2:106-107.

64 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 2:110-111.

Hattâb'ın verdiği özetten anlaşıldığı kadarıyla muhalifler şu gerekçeleri öne sürüyorlardı: Bir mescitte cemaat namazı eda edildikten sonra ikinci bir cemaat namazının eda edilip edilemeyeceği konusu ihtilafıdır. Bazıları bunu caiz görmezken, bazıları bunu yalnızca mekruh, diğerleri belli şartlarla caiz görür. Mescid-i Haram'ın Kâbe etrafındaki geniş alanı, halifenin farklı cemaat namazlarının kılınmasına izin veren buyruğuyla farklı mescitler hükmü kazanmıştır. Dolayısıyla her bir cemaatin kıldığı namaz hiçbir mahzur içermeyen bir namazdır.

İbnü'l-Cebbâb ise "bu namazın hiçbir mahzur içermeyen caiz bir namaz" olduğu iddiasının icmâa aykırı olduğunu, zira ümmetin bu namazın caiz olmadığı konusunda görüş birliği içerisinde olduğunu, böyle bir namazın en azından mekruh olarak nitelen-dirilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bir mescitte birden fazla cemaatle namaz kılmanın hükmü konusunda mezhepler arasındaki ihtilaf *râtib* imamın bulunmadığı veya bulunup da cemaat namazı kılındıktan sonra gelen kişilerin bir başka cemaatle aynı namazı kılması konusundadır. Halbuki bu düzenlemeden sonra Mescid-i Haram'daki uygulama şu şekildedir: Farklı mezhebe müntesip çok sayıda kişi namaz vaktinde aynı mescitte bulunmaktadır. Bunların bir kısmı ezan okunduktan sonra hiçbir zaruret bulunmaksızın *râtib* imamın namaza başlamasına rağmen namaza iştirak etmemekte, bunun yerine nâfile veya başka şeylerle meşgul olmakta ve bu şekilde birinci imamın namazının bitmesini beklemektedir. Birinci cemaatin ardından ikinci ve diğer cemaatler namazlarını kılmakta ya da akşam namazında olduğu gibi tüm imamlar aynı zamanda namaza başlamakta, yüzleri neredeyse birbirine dönük bir şekilde duran imamların yüksek sesli kıraatleri birbirine karışmakta, cemaatler safları birbirine karışmış bir halde, biri diğerinin imamının sesini duyar bir vaziyette farklı zamanlarda kıyam, rükû ve secde halinde bulunmaktadır. Bu şekilde eda edilen bir namazın caiz olmadığı üzerinde ümmet icmâa etmiştir. Böyle bir namaz en azından mekruh bir namazdır. Bunun kerahet içermeyen ve caiz bir namaz olduğunu iddia etmek "bu fitnenin zuhur ettiği altıncı asra kadar" olmuş icmâa aykırı söz söylemek anlamına gelir.

İbnü'l-Cebbâb daha sonra mezhep imamlarından kendi görüşünü destekleyen nakillere yer verir. Halifenin izninin bu konuda herhangi bir etkisinin olmayacağını, bu iznin halifenin Mâlikî birisine nebiz satması veya onunla abdest alması, cemaatle namazda imamın gizli okuduğu yerlerde Fâtiha suresini okumaması veya velisiz nikah yapmasına izin vermesinden farklı olmayacağını kaydeder. Ayrıca bu uygulamanın, muhaliflerin de hocalarından olan Ebû Bekr et-Turtûşî ve Yahyâ ez-Zenâtî (ö. ?) tarafından da eleştirildiği, bu iki fakihin sırf bu yüzden Mekke'de Mâlikî cemaati imamının arkasında namaz kılmadıklarını ekler. İbnü'l-Cebbâb, 550/1155 yılında yazdığı risalesini bir yıl sonra hac için Mekke'ye gelen birçok ulemaya arz ettiğini ve onların da namazların, anlaşıldığı kadarıyla özellikle akşam namazındaki kılınış şeklinin dört mezhebe göre de memnu olduğu konusunda ona muvafakat ettiklerini kaydeder.

Hattâb bu konuda fetva veren ikinci alim olan Gassânî'nin sözlerini özetlerken akşam namazındaki duruma işaretle özellikle namazların aynı anda kılınmasının ortaya çıkardığı görüntüye vurgu yapar ve Gassânî'nin bunu öteden beri inancı sahih veya fasit hiç kimse- nin ne seferde ne de savaşta izin vermediği bir uygulama olarak nitelediğini ve caiz olmadığını söylediği kaydeder.

3.4. Yedinci/On Dördüncü Yüzyıl Baş Fetvaları: Ebû Muhammed el-İskenderî, Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî

İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) alıntılacağı bir istiftâ ve buna cevaben verilen fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla konuyla ilgili tartışma İskenderiye Mâlikî fukahası arasında yedinci yüzyılın başlarında yeniden canlanmıştır.⁶⁵ İbn Ferh ûn'un naklettiği istiftâ metni şu şekilde özetlenebilir:

- Halifenin tayin etmiş olduğu Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî imamların Mescid-i Haram'da namazları art arda kıldırarak mevcut durumda imamların her birinin makamı ayrı bir mescit kabul edilmek suretiyle mekruh olmayan cemaatler hükmünde mi olurlar?
- Bu cemaatlerden biri namazı ilk vaktinde kılmış olsa, diğeri ise kendi cemaatini bekleyerek *öğle namazını* daha geç ancak ona göre fazilet açısından muteber vakitte namazı kılmış olsa, ilk cemaat daha faziletli mi olur, yoksa ikisi de namazı vaktinde, dolayısıyla fazilet açısından aynı derecede mi kılmış olurlar?
- Yoksa, her bir imama nispet edilen makamlar bir mescitte birden çok imamın namaz kıldırması gibi mi kabul edilir, dolayısıyla birinci cemaatten sonraki cemaatin namazı mekruh, namazı ilk kıldırarak imam ise *râtib* imam mı kabul edilir?
- Halifenin imamları art arda atayıp namaz kılma sırasını bu şekilde belirlemiş olması durumunda, önce kıldırması belirlenen imam *râtib* imam olup diğerleri bir mescitte ikinci, dolayısıyla mekruh cemaat hükmünü mü alır?
- Kâbe kapısı karşısında Makâm-ı İbrâhim'de ve namazı ilk kılan imam arkasında kılınan namaz, diğer imamların kendi yerlerinde kıldırarak namazdan daha üstün müdür?

İstiftâda sorunun muhatapları "Fakîh efendiler, İslam'ın imamları ve Allah'ın hükümlerinin bekçileri", istiftâ konusu olan düzenlemeyi gerçekleştiren merci ise "Allah kadrini yüceltsin!" duasıyla birlikte, anlaşıldığı kadarıyla halifeliğin kurumsal şahsiyetine atıfla mevcut "Halîfe-İmâm" şeklinde nitelenir.⁶⁶ İstiftâda dile getirilen sorular konunun Mâlikî uleması arasında nasıl tartışıldığını göstermesi açısından önemlidir. İstiftâda daha önce İbnü'l-Cebbâb tarafından dile getirilen eleştirilere cevap verilmesi beklentisi de tahmin edilebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde

65 Burhânüddin İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1:297-298.

66 Uygulama muhtemelen Müstazhir-Billâh (487-512/1094-1118) döneminde başlamıştır. Bu istiftâ ise Nâsir-Lidinnillâh'ın (575-622/1180-1225) halifeliği döneminde yazılmış olmalıdır.

istiftâ metni kuşkusuz yine bir Mâlikî fakihî tarafından hazırlanmıştır. Bu durum özellikle öğle namazının vaktiyle ilgili ayrıntıda açıkça görülür. İstiftâ metninden anlaşıldığı kadarıyla tafsilatına dair kesin bilgi olmamakla birlikte dört imam atamasının halifenin emrine dayandığı konusunda bir tereddüt yoktur. Ancak emrin içeriğinin tam olarak bilinmiyor olması, buna bağlı sonuçlar konusundaki tereddüdün de nedenini teşkil etmiştir. İbnü'l-Cebbâb'ın dile getirdiği gibi, halifenin yetkisi dışında bir düzenlemeyi içermesi durumunda bu emrin tamamen veya kısmen geçersiz olmasının ortaya çıkaracağı sonuçlar da buna dahildir.

İskenderiye Mâlikî fakihleri arasında tartışılan sorulardan ilki halifenin dört ayrı imam ataması ile bu imamların namaz kıldığı yerlerin doğrudan ayrı mescitler hükmü alıp almayacağı konusundadır. Bu soruya olumlu cevap verilmiş olması durumunda cevaplanması gereken bir başka soru akla gelecektir. Zira bir taraftan Mescid-i Haram'ın halife emriyle ayrı mescitler hükmünü alması ayrı cemaatlerin mahzurlu olmaktan çıkması için bir zorunluluk iken bu Müminlerin kiblesi olan Mescid-i Haram'ın tek mescit vasfının ortadan kalkmasını gerektirmez. Fiziki gerçekliğe aykırı olan bu durum esasen Cuma namazlarının tek cemaatle kılınmasıyla her hafta hatırlanır. Mescid-i Haram'ın bu temel vasfı dikkate alındığında müntesibi olduğu mezhebin cemaat namazı ilk cemaat olmayan (Mâlikî) kişi açısından kendi cemaatiyle birlikte ve ona göre en faziletli kabul edilen vakitte kılacağı namazla mescitte bir başka mezhep (Şâfiî) imamı tarafından kıldırılan, ancak ilk cemaat namazı olma vasfı taşıyan cemaat arasında bir tercih yapma zorunluluğu ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Cebbâb'ın halifenin izninin Mescid-i Haram'a itibari mescitler statüsü kazandıramayacağı itirazı da bu durumla ilgilidir. Bu itiraz kabul edildiğinde halifenin dört imam atama emrinin tamamen veya kısmen geçersiz bir tasarruf olması, ikinci ihtimal dikkate alındığında ise atanan imamlardan -halife bu konuda bir belirleme yapmamış olsa bile- namazı ilk kıldırılan imamın *râtib* imam, diğer imamların ise vakit namazı kılınmış mescitte aynı namazı kılan mekruh hükmündeki cemaatin imamı olması durumu ortaya çıkacaktır. Benzer şekilde halifenin dört imam atamasının art arda gerçekleşen atamalar ve/veya eş zamanlı atamalar olması, imamların namazları kıldırma sırasıyla ilgili bir düzenleme içermesi veya içermemesi de ihtimal dahilindedir. İkinci durumda düzenlemenin yok hükmünde veya kısmen geçerli olması, ikinci ihtimal dikkate alındığında ise namazı ilk kıldırması öngörülen imamın *râtib* imam, diğerlerinin ise bir önceki durumda olduğu gibi vakit namazı kılınmış mescitte aynı namazı kılan mekruh hükmündeki cemaat olma ihtimali söz konusu olacaktır. Son soru Makâm-ı İbrâhîm'in, onun arkasında namaza duran (Şâfiî) cemaate dinen bir üstünlük, dolayısıyla bir öncelik kazandırıp kazandıramayacağıyla ilgilidir.

İstiftâyâ verilen cevaplarda ise dört cemaat uygulamasının meşruiyeti vurgulanır. Ancak konuyla ilgili halife emrinin yorumuna bağlı olarak vakit namazlar için mezhepte (Mâlikî) öngörülen en uygun vakit ile düzenleme gereği o mezhebi temsil eden imamın namazı kıldırıldığı vakit arasında bir çatışma olduğunda yapılması gereken şey hususunda iki farklı görüş dile getirilir. Bunlardan ilki halifenin düzenlemesinin aynı zamanda imamların namazları kılma düzenini de belirlediğini kabul eder, böyle bir durumda mezhepte öngörülen

vaktin dikkate alınması ve farklı mezhepten olmakla birlikte namazı bu vakitte kılan cemaate iştirak edilmesini öngörür. Diğer görüş ise halifenin buyruğunda bu mahiyette bir düzenlemenin varlığını teyit edilmesi gereken bir durum olarak tasvir eder ve bunun sabit olmaması durumunda imamın namazları halihazırdaki düzene göre değil, mezhepte öngörülen vakitte kıldırması gerektiğini söyler.

İstiftâya cevap veren ilk fakih Ebû Muhammed Abdülkerim el-İskenderî'dir.⁶⁷ Ebû Muhammed ilk fetvalarda da dile getirilen halifenin emri ile imamların makamlarının ayrı mescitler hükmü kazanacağı görüşünü tekrarlar, dolayısıyla bu cemaat namazlarında herhangi bir kerahet durumunun ortaya çıkmayacağını, önce veya sonra kılan imam arasında bu açıdan bir fark olmadığını, ancak akşam ve sabah namazları dışında, eğer imamlardan biri namazı ilk vaktinde kılıyor ise, namazı (öğle namazını kastediyor) gölgenin dörtte bir uzunluğa eriştiği vakte erteleyerek kılan imamın arkasında kılmanın daha faziletli olduğunu, Makâm-ı İbrâhîm arkasında kılan imamla diğerleri arasında ise bir fark olmadığını söyler.⁶⁸

Yukarıda işaret edildiği gibi Ebû Muhammed'in fetvasında muktedî açısından cemaatlerden birinin diğerine tercih edilmesini meşru gösterecek bir neden olarak mezhep aidiyetine değinilmemesi dikkat çekicidir; bunun yerine ölçü olarak namazın kılındığı vakit esas alınır. Ancak Ebû Muhammed bu şekilde akşam ve sabah namazları dışındaki üç namazda tercih edilmesi gereken cemaatin Mâlikî cemaati olması gerektiğini dolaylı olarak ifade etmiş olur.⁶⁹ İstiftâ metni ve buna verilen cevaplar İbnü'l-Cebbâb'ın 550/1155 ve İbn Cübeyr 579/1183 ve Tüçübî'nin 690/1291'li yıllarda namazların düzeniyle ilgili verdikleri bilgilerle karşılaştırıldığında, istiftânın kaleme alındığı tarihte akşam namazlarının aynı anda kılınması uygulamasının terkedilmiş olduğu, başlangıçta olduğu şekilde namazlara ilk başlayan imamın Şâfiî imamı olduğu tahmin edilebilir.

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz tarihî kayıtlardan akşam namazıyla ilgili değişiklikleri dikkate almadığımızda diğer namazlarda Osmanlı hâkimiyeti başlangıcına kadar Şâfiî imamının namazı ilk kıldırın imam olduğu görülebilir. Namazların kılınış düzeninde Mâlikî cemaatinin Şâfiî cemaatten sonra namaza başlaması mezhepte vakit namazları için öngörülen zamanlar açısından ikindi ve yatsı namazlarıyla ilgili olarak bir çakışmaya, dolayısıyla bir Mâlikî açısından Şâfiî ve Mâlikî cemaatlerinden birini tercih konusunda bir tereddüde yol açmayacaktır. Ancak sabah ve akşam namazları açısından Mâlikî cemaatinin Şâfiî cemaatinden sonra namaza başlaması mezhebin görüşüyle uyumlu olmayan bir duruma karşılık gelir. Bu yüzden Ebû Muhammed sabah ve akşam namazlarını ilk kıldırın imama yani Şâfiî imama, bunun dışındaki namazlarda ise Mâlikî imama uyararak kılmanın gerektiğini söylemiş olur.

67 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzehebe*, 2:43. Vefat tarihi hakkında bilgilerin değerlendirilmesi için bk. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'nûri'z-zekiyye*, 1:240-241.

68 İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1:299-300. Ebü'l-'Abbâs Ahmed el-Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 1:200-201.

69 Mâlikî mezhebinde özellikle öğle namazının ilk vaktinde değil, gölgenin dörttedir kadar uzadığı vakitte kılınması müntahaptır. Yatsı namazının da cemaatin toplanmasını beklemek için beklemekte bir sakınca görülmez. Bk. İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle*, 23-25.

İstiftâ, Ebû Muhammed'in cevabıyla birlikte Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'ye (ö. 656/1258)⁷⁰ takdim edildiğinde Ebü'l-Abbâs Ebû Muhammed'in görüşüne katıldığını söyler ancak genel ilke olarak şunları eklemeyi ihmal etmez: "Eğer imamların namazları kıldırma vakitleri halifenin izniyle gerçekleşmiş ise buna muhalefet edilemez. Ancak böyle bir izin söz konusu değilse her imam kendi mezhep imamının görüşünde efdal olan vakitte namazı kılmalıdır. Bir imama ittibâ edenin şer'î bir gereklilik olmadıkça ona muhalefet etmesi caiz olmaz."⁷¹ Ebü'l-Abbâs'ın özetlediğimiz bu ifadeleri yukarıda işaret ettiğimiz gibi dört cemaat düzenlemesinde namazların kıldırılma sırasıyla ilgili ayrıntının halife emrine dayanıp dayanmadığı konusundaki tereddüde işaret etmesi açısından önemlidir. Bu aynı zamanda özellikle akşam namazı konusunda, mevcut verilere göre ilk kez 550/1155 yılında ortaya çıktığını tahmin edebileceğimiz daha sonraki dönemlerde sıklıkla karşımıza çıkan, namazların bütün cemaatler tarafından aynı anda eda edilmesindeki kargaşa ve ısrarı da açıklayabilir. Ebü'l-Abbâs'a göre de halifenin emriyle Mescid-i Haram dört ayrı mescit niteliği kazanmıştır, ancak eğer halifenin namazların kılınma vakitleriyle ilgili bir düzenlemesi yok ise cemaatler namazları kılma vakitleri konusunda mezheplerine göre hareket etmek durumunda olacaklar, dolayısıyla sabah ve akşam namazlarında namaza başlama vakitlerini Şâfiî imama göre ayarlamak durumunda kalma-yacaklardır.

Ebû Muhammed'in görüşüne katıldığını beyan eden bir diğer kişi Ebû Muhammed Abdullah er-Reb'îdir (ö.?).⁷² Reb'î fetvasının gerekçesini bir mescitte *râtib* imamdan sonra cemaatle namaz kılınmasını mekruh kılan unsurun, düzenlemenin halifenin emriyle gerçekleşmiş olmasıyla ortadan kalktığı şeklinde açıklar. Ancak sözlerine öğle namazının vaktiyle ilgili Mâlikî mezhebinin görüşüne atıfla gölgenin dörtte birden üçte bire kadar uzadığı aralıkta namazın eda edilmesiyle namazın öngörülen ilk vaktinde eda edilmiş olacağını ekler.

İskenderiye kadısı Muhammed b. el-Hüseyn b. Reşîk (ö. 680/1281) Reb'î'nin cevabına katıldığını, yine İskenderiye Mâlikî ulemasından Ahmed el-Mercânî (ö.?) önceki görüşlere katıldığını beyan eder. Makâm-ı İbrâhim arkasında kıldırılan imama uyan cemaatle diğerlerinin fazilet açısından aynı derecede olduğu görüşünü yineler. Bu fetvalara katılan diğer isimler Hasan b. Osman (ö.?) ve Abdurrahman el-Muhaylî'dir (ö.?).⁷³

3.5. Cemâlüddîn İbn Zahîre (ö. 907/1502)

Hattâb'ın konuyla ilgili fetvasını alıntılıdığı Cemâlüddîn İbn Zahîre Mekke'nin önde gelen ulema ailelerinden Benû Zahîre ailesine mensup Mekke Şâfiî kadılıkudâtı Cemâlüddîn

70 Ebü'l-Abbâs Endülü's'te doğmuş İskenderiye'de vefat etmiştir. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1:239-240.

71 İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik* 1:300-301. Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* 1:201.

72 İbn Ferhûn (ö. 799/1397) onu İskenderiye kadılığını uzun dönem elinde bulunduran ailenin atası (ced) olarak niteler, ancak *ed-Dibâc*'da onu zikretmez. İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik* 1:301.

73 İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1:301-303.

Ebû Mes'ûd b. Salâhüddîn İbn Zahîre olmalıdır.⁷⁴ İbn Zahîre, tarihini tespit edemediğimiz fetvasında özellikle akşam namazlarının bütün cemaatler tarafından aynı anda kılınmasını tenkit eder. Ancak bu eleştirilerinin aynı zamanda uygulamanın esasına yönelik olduğu dik-katlerden kaçmaz.

Hattâb'ın kısmen alıntıladığı fetva metninden anlaşıldığı kadarıyla istiftâda akşam namazlarının aynı anda eda edilmesinin hükmü sorulmuş ancak fetvada aynı zamanda şu iki durumun da değerlendirilmesi istenmiştir: Bunlardan ilki bunun Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren dört mezhep imamı zamanında dahi görülmemiş bir uygulama olmasıdır. İkincisi ise yukarıdaki fetvalarda gördüğümüz şekliyle uygulamanın meşruiyetine dair temel dayanak olarak zikredilen Mescid-i Haram'ın dört mescit olarak değerlendirilmesinin "Bir gece vakti kulunu Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götüren [Allah] her türlü eksikliklerden münezzehtir"⁷⁵ ayetine ve benzer şekilde "Bu mescidimde bir namaz Mescid-i Haram dışındaki mescitlerde bin namazdan daha hayırlıdır"⁷⁶ hadisinin anlamına aykırı olmasıdır. Zira her iki yerde de Mescid-i Haram mescit kelimesi kullanılmak suretiyle tekil olarak zikredilmiştir.

İbn Zahîre cevabında akşam namazındaki durumun en çirkin bidatlerden biri olduğunun altını çizer, İbnu'l-Cebbâb ve Gassânî'nin sözlerinin bir kısmını da alıntılıyarak ister Mekke'ye ziyaretçi olarak gelsin ister buranın sakinlerinden olsun bu uygulamanın geçmişten bu yana alimler tarafından tenkit edildiğini vurgular. İbn Zahîre ayrıca ehl-i ilimden bazılarının kendisine, 792/1390 yılında hac vazifesini eda eden Mâlikî fakihî İbn Araf'e'nin (ö. 803/1401) özellikle akşam namazının kılınış şeklini kabul edilemez bulunduğunu ve bunun icmâ ile sabit bir husus olduğu sözlerini aktardıklarını kaydeder. İbn Zahîre devamla idarecilerin artık Beytü'l-Makdis ve Dimeşk Emevî Mescidi'nde de yerleşik hale gelen bu uygulamanın bulunduğu yerlerde, anlaşıldığı kadarıyla daha önce 801-816/1399-1414 yıllarında kısa bir süre yürürlükte olan uygulamayı hatırlayarak, akşam namazının birinci râtib imam olan Şâfiî imam tarafından kaldırılmasıyla ilgili bir düzenleme yapmalarının gerekliliğini vurgular.⁷⁷ İbn Zahîre'nin buraya kadarki sözleri onun yalnızca akşam namazlarının kılınış şeklini tenkit ettiği izlenimi verse de fetvanın sonunda yer alan ifadeleri uygulamaya esastan karşı olduğunu açık bir şekilde gösterir. İbn Zahîre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinden zikretmeye gerek olmayacak sayıda delilin bunun yasak olduğunu gösterdiğini söyledikten sonra istiftâda atıfta bulunulan Mescid-i Haram'ın dört mescit hükmünde olduğu değerlendirmesini müşahade edilen gerçekliğe, Kur'an ve sünnetten delillere açıkça aykırı olması sebebiyle cevap verilmeye değmeyecek derecede düzeysiz (*sahîf*) olarak niteler.⁷⁸

74 Biyografisi için bk. Abdullah Mirdâd, *Muhtasâr min kitâbi'n-Nevr ve'z-zehr*, 162.

75 İsrâ 17:1

76 Buhâri, *Fadlu's-salât fi Mekke ve'l-Medîne* 1; Müslim, *Hac* 94.

77 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 2:109.

78 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 2:110-111.

3.5. Ebû Abdullâh Muhammed er-Ru'aynî (ö. 945/1538)

Hattâb son olarak babası Ebû Abdillâh Muhammed er-Ru'aynî'nin⁷⁹ 932/1526 yılında, yani Osmanlı Hicaz hâkimiyetinin tesisinden kısa bir süre sonra kendisine yöneltilen aynı konudaki bir istiftâyâ verdiği İbnü'l-Cebbâb ve İbn Zahîre'nin fetvalarından alıntılar da içeren cevabını kaydeder. Ebû Abdullah da uygulamanın kaldırılması konusunda idarecileri göreve çağırır, uygulamanın devamından yana olan Mekke ileri gelenleri ve ulemasını kastederek *veliyü'l-emrin* bu yönde çıkacak emirlerine karşı gelenleri Allah ve Resulü'ne karşı gelmiş olmakla tehdit eder ve adaletlerinin zedeleneceği uyarısında bulunur. Hattâb babasının kendisine bazı hocalarının bu uygulamayı *Mescid-i Dırâr*'a benzettiğini söylediğini kaydettikten sonra bu benzetmenin akşam namazı dışındaki durum için söz konusu olduğunu, akşam namazındaki durumun haramlığı konusunda ise aklı başında kimsenin tereddüt etmeyeceğini söyler. Hattâb adı geçen fetvalardaki argümanlara ek olarak bu uygulamanın Şârî'in cemaatle namazdaki temel gayesi olan Müslümanların bir araya gelmesi ve bunun bereketinden nasiplenmeleri amacına aykırı olduğunu, ayrıca -korku namazını kastederek- cemaatin parçalanmasına izin vermediği için savaş zamanında bile iki ayrı imamla namaza izin vermediğini ve Resulü'ne (s.a.s.) cemaati parçalamak için kurulan *Mescid-i Dırâr*'ı yıkmasını emrettiğini hatırlatır.⁸⁰

Yukarıda zikredildiği gibi Ru'aynî'nin bu fetvası üzerine dört mezhep kadıları, Cidde Nâibi, Şehbender ve imamlar *hatimde* bir araya gelerek akşam namazındaki karışıklığı bir nebze olsun önleyecek bir düzenleme üzerinde mutabakata varmışlardır. Hattâb bu durumu tatmin edici bulmasa da Ru'aynî'nin ve onun gibi düşünenlerin eleştirilerinin bu tarihte yaklaşık dört buçuk asırlık mazisi olan bir uygulamayı kaldırmak için yeterli olmayacağını farkında olmalıdır; bu yüzden olsa gerek sözlerini bu düzenleme sayesinde "fitne hafifledi" şeklinde sonlandırır.⁸¹

Sonuç

Mescid-i Haram'da vakit namazların farklı cemaatler halinde eda edilmesinin başlangıcıyla ilgili açık bilgilere sahip değiliz. İbnü'l-Cebbâb dört Sünnî cemaat uygulamasını altıncı yüzyıl başlarında Abbâsî halifesinin tasarrufu olarak takdim ederken uygulamayı tenkit konusunda onunla benzer görüşte olduğu söylenebilecek Tüçübî bunu Sünnî otoritenin yokluğu, Zerkeşi ise Zeydî olan Mekke hakimlerinin tutumlarıyla ilişkilendirir. Uygulamayla ilgili en erken bilgilerde Zeydî cemaatinin varlığından söz edilmesinin uygulamanın ortaya çıkışında yerel şartların etkisine, bu bağlamda Mekke emirlerinin rolüne işaret

79 Mahlûf, *Şecertü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/389. Ru'aynî'nin ikinci oğlu Berekât (ö. 980/1572 sonrası) da *Muhtasar* üzerine *el-Menhecû'l-celil* adlı bir şerh kaleme alır. Mahlûf, *Şecere*, 1:404. *Mevâhibü'l-Celil* yazarının oğlu Ebû Zekeriyâ Yahyâ (ö. 993/1585) Mekke'nin ileri gelen Mâlikî fakihlerindedir. Mahlûf, *Şecere*, 1:404.

80 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 2:111.

81 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 2:112.

ettiği söylenebilir. Benzer şekilde bunu gösteren açık deliller olmamakla birlikte uygulamanın Hicaz üzerindeki Abbâsî hâkimiyetinin yeniden tesisinden önce yürürlükte olduğu kabul edildiğinde uygulamanın ortaya çıkışında Mekke ve Medine emirlerinin bağlı olduğu Fâtımî Devleti'nin bir rolü olduğu akla gelebilecektir. Ancak mevcut veriler zamanlama konusunda ihmal edilebilir bir hata dışında İbnü'l-Cebbâb'ın açıklamalarını büyük oranda destekler. Bununla birlikte konuyla ilgili incelediğimiz istiftâlarda da bir ihtimal olarak dile getirildiği gibi, imamların başlangıçtaki atamalarının, dolayısıyla yeni bir cemaat ihdasının bir süreç içinde gerçekleşmiş olabileceği dikkatten kaçmamalıdır. Diğer taraftan hicrî 5. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olması uygulamanın Hicaz hâkimiyetinin yeniden Abbâsîler'in eline geçtiği siyasi bağlamla ilişkilendirilmesine izin verir. Abbâsîler, Fâtımîler karşısında Hicaz üzerindeki hâkimiyet mücadelesini kazandıktan sonra Mescid-i Haram'da dört Sünnî mezhepten farklı cemaatlerin namazları ayrı ayrı eda etmesine izin veren bir düzenlemeyle Sünnî dünyanın meşru hâkimi olduklarını gözler önüne sermek istemiş olabilirler. Düzenleme fıkıh öğretisinde muhalif mezhepten bir imamla namaz kılma etrafındaki güncel tartışmalarla da uyum içindedir. Bu yönüyle düzenlemenin, ikamesi olmayan ve aynı zamanda bölünemeyen bir ibadet mekânında tüm tarafları tatmin edecek ve uygulanabilir tek çözüm yolu olarak görülmüş olduğu söylenebilir. Zira yaygın fikhî anlayış farklı mezhep müntesiplerinin bir arada namaz kılmasını imkânsız, zorlaştırılmış şartlar dahilinde mümkün veya sakıncalı kılmaktaydı. Başka yerlerde mescitlerin ayrılmasıyla bu sorun çözülmüş oluyordu. Bunun mümkün olmadığı Mescid-i Haram'da ise önceki nesillerin tasavvur dahi etmediği bir çözümün kabulü için uygun zemin hâkim fikhî söylem tarafından hazırlanmıştı. Muhtemelen bu yüzden Mescid-i Haram'ın *veliyü'l-emrin* takdir yetkisiyle farklı mescitler statüsü kazanmış olacağı fikri başlangıçta büyük bir tepkiye neden olmamıştır. İtirazların güçlü bir şekilde dile getirilmesi için akşam namazlarının aynı anda eda edilmeye başlaması gerekmiş, muhalifler akşam namazlarında namazların aynı anda kılınmaya başlanmasıyla birlikte sessizliğini bozmuş ve düzenlemenin esasına yönelik eleştirilerini güçlü bir şekilde ifade etmeye başlamıştır. Uygulamaya yönelik eleştiriler ileriki yüzyıllarda devam etmiş olsa da düzenlemenin ortaya çıkmasını sağlayan ictimâî-fikhî nedenler güncelliğini muhafaza etmiş ve bu yüzden uygulama yirminci yüzyılın başlarına kadar devam edebilmiştir.

Kaynakça

- Ayyâşî, Abdullah b. Muhammed. *er-Rihletü'l- 'Ayyâşîyye* (nşr. Sa'îd el-Fâdilî, Süleymân el-Kureşî). 2 cilt. Abu Dabi: Dârüs-Süveydî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2006.
- Bâ-Selâme, Hüseyin Abdullah. *Târihu 'imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*. Cidde: el-Matba'atü's-Şarkiyye, 1354/1935.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmî' u's-sahih* (nşr. Muhammed Züheyr). 4 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bulkînî, Ebû Hafs Ömer b. Reslân Sirâcüddîn. *Fetâva'l-Bulkînî* (nşr. Mustafa Mahmûd el-Ezherî). Riyad-Kahire: Dâru İbnî'l-Kayyim li'n-Neşr ve't-Tevzî', Dâru İbn 'Affân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1434/2013.
- Cündî, Halîl b. İshâk. *Muhtasarü Halîl* (nşr. Ahmed Câd). Kahire: Dârü'l-Hadis, 1426/2005.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî. *et-Ta'likul-kebir fi'l-mesâ'ili'l-hilâfiyye beyne'l-e'imme* (nşr. Muhammed b. Fehd el-Ferih). 4 cilt. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir 1435/2014.
- Fâsî, Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mekki. *el-'Ikdu's-semîn fi târihi'l-Beledi'l-Emin* (nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ). 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- . *Şifâ'u'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Güney, Necmeddin. “Muhali'ın Arkasında Namaz Kılmak: Ali El-Kârî'nin 'İktida Risalesi' Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dair Fikhi Tartışmalar”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* içinde. ed. Mahsum AYTEPE, Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Hattâb, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed er-Ru'aynî el-Mâlikî. *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi muhtasarı Halîl*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Akil, Ebû'l-Vefâ Ali. *et-Tezkire fi'l-fikh 'alâ mezhebi el-İmân Ahmed b. Hanbel* (nşr. Nâsir b. Su'ûd). Riyad: Dârü İşbiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1422/2001.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Şemsüddîn. *Rihletü İbn Battûta* (nşr. Abdullah Tâzi). 4 cilt. Rabat: Akâdemiyetü'l-Memleketü'l-Mağribiyye, 1417/1997.
- İbn Cübeyr Muhammed b. Ahmed el-Kinânî. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1964.
- İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî. *er-Risâle*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- İbn Fehd, en-Necm Ömer. *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-Kurâ* (nşr. Fehîm Muhammed Seltût) 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1983.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhim el-Medenî. *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik* (nşr. Muhammed b. el-Hâdî Ebü'l-Ecfân). 2 cilt. Riyad: Mektetebü'l-'Ubeykân, 1433/2002
- . *ed-Dibâcü'l-müzehheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulamâ'i'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr). 2 cilt. Kahire: Dârü't-turâs li't-ab' ve'n-Neşr, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed. *Şerhu Fethi'l-Kadir*. 7 (10) cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1389/1970.
- İbn Müflih Şemsüddîn Muhammed el-Makdisî. *el-Fürû' ve tashihü'l-fürû'* (nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki). 12 cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1423/2003.
- İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Abdülkadir Atâ). 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Zahîre, Cemâlüddîn Muhammed Cârullâh, *el-Câmî 'u'l-latif fi fadli Mekke ve ehlihâ ve binâ'i'l-Beyti'l-Atik* (nşr. Ali Ömer). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1423/2003.
- İnce, İrfan. “Sindî, Rahmetullah b. Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37:247-248.
- . *Medina im 12./18. Jahrhundert: Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit Einblicken in den Gelehrten Diskurs*. Almanya: Ruhr-Universität Bochum, Universitätsbibliothek, 2014.
- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Lisânü'l-ihtidâ' fi beyâni'l-iktidâ'* (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâcc). Amman: Merkezü Envâri'l-'Ulemâ li'd-Dirâsât, 1441/2020.

- Lahmî Ali b. Muhammed er-Reb'î. *et-Tebşira* (nşr. Ahmed Abdülkerim Necîb). 14 cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şü'ûnî'l-İslâmiyye, 1423/2011.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şecertün-nûri'z-zekiyye* (nşr. Abdülmecîd Hayâlî). 2 cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003).
- Makdisî, Muvaffakuddîn İbn Kudâme. *el-Muğni* (nşr. Abdullah et-Türki, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv). 15 cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-tevzi', 1417/1997.
- Makrizî, Takıyyüddîn Ahmed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. Muhammed b. Abdülkâdir Atâ). 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- . *İttih'âzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyin el-hulefâ* (nşr. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed). 3 cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şü'ûnî'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- . Takıyyüddîn Ahmed. *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-kebir* (nşr. Muhammed Ya'lâvî). 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvene*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1415/1994.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *es-Sahih* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki). 5 cilt. Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Halebî el-Bâbî, 1374/1955.
- Mâzerî, Ebü Abdullah Muhammed. *Şerhü't-Telkîn* (nşr. Muhammed el-Muhtâr el-İslâmî). Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008
- Aykaç, Mehmet. "İbn Hübeyle, Ebü'l-Muzaffer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20:82-83.
- Merginânî, Ali b. Ebü Bekr. *Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd* (nşr. Muhammed Emin Mekki). 2 cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1403/1983.
- Muhibbî, Muhammad Emîn. *Hulâsatü'l-esser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi'âşer*. 4 cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1284.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretün-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-mâlikiyye* (nşr. Abdülmecîd Hayâlî). 2 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Öğüt, Salim. "Makâmât-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:415-417.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâ'îl. *Bahru'l-mezheb* (nşr. Târik Fethî es-Seyyid). 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni'l-âşir*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayât, t.y.
- . *et-Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medînetiş-şerîfe*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1414/1993.
- Semhûdî, Nûruddîn Ebü'l-Hasan. *Vefâ'u'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1419.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Mısır: Matba'tü's-Sa'âde, t.y.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl* (nşr. Mehmet Boynukalın). 12 cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. 23 cilt. Dimeşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye 1434/2013.
- Silefi, Ebü Tâhir Ahmed b. Muhammed. *Mu'cemü's-sefer* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî). Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993.
- Tücibî, el-Kasım b. Yûsuf es-Sebtî. *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb* (nşr. Abdülhafîz Mansûr). Libya: Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, ts.
- Veşerîsî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvi ehli ifrikiyye ve'l-endlüs ve'l-mağrib* (nşr. Muhammed Haccî). 13 cilt. Mağrib: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şü'ûnî'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1401/1981.
- Zerkeşi, Muhammed b. Abdullah. *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid* (nşr. Ebü'l-Vefâ Muhammed al-Merâği). Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şü'ûnî'l-İslâmiyye, 1415/1997.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

al-Ādāb al-Marḍiyya: Celebrating Shaykh-Veneration in 18th Century Moroccan Reforms*

el-Ādābu'l-Marḍiyye: XVIII. Yüzyıl Fas Reformları Karşısında
Şeyhe Hürmetin Müdafası

Zeyneb Nur Kızılkaya

Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Res. Ass., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sufi Studies
İstanbul/Türkiye

zeynebnur.kizilkaya@medeniyet.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2867-603X

Geliş Tarihi: 25.08.2024

Kabul Tarihi: 16.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 25.08.2024

Date of Acceptance: 16.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Kızılkaya, Zeyneb Nur. "Al-Ādāb al-Marḍiyya: Celebrating Shaykh-Veneration in 18th Century Moroccan Reforms." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 193-216

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1538472

* Bu makale Doç. Dr. Ercan Alkan'ın danışmanlığında tamamladığım "Büzidi ve el-Ādābu'l-marḍiyye'si: Literatür ve Kavram İncelemesi" başlıklı yüksek lisans tezimin ilgili bölümleri esas alınarak oluşturulmuştur. Bk. Kızılkaya, Zeyneb Nur. "Büzidi ve el-Ādābu'l-marḍiyye'si: Literatür ve Kavram İncelemesi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2021.

This article is derived from selected sections of my master's thesis entitled "Büzidi ve el-Ādābu'l-marḍiyye'si: Literatür ve Kavram İncelemesi" completed under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Ercan Alkan. See: Kızılkaya, Zeyneb Nur. "Büzidi ve el-Ādābu'l-marḍiyye'si: Literatür ve Kavram İncelemesi." Master's Thesis, Marmara University, İstanbul, 2021.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

al-Ādāb al-Marḍiyya: Celebrating Shaykh-Veneration in 18th Century Moroccan Reforms

el-Ādābu'l-Marḍiyye: XVIII. Yüzyıl Fas Reformları Karşısında Şeyhe Hürmetin Müdafaası

Abstract: The 18th century witnessed significant religious revivals and reforms throughout the Islamic world, including Morocco. While both *sūfi* and non-*sūfi* reformist movements advocated a return to foundational Islamic principles, often through purist-orientated approaches that rejected popular *Sūfi* practices, the Darqāwī *Sūfi* order took a distinct path. Formed by al-Arabī al-Darqāwī (d. 1239/1823) as a sub-branch of the Shādhilī order, Darqāwiyya was characterized by a revival of asceticism and popular *Sūfi* practices, such as self-striving, seclusion, begging, and dhikr gatherings, and aligned them with *shari'a* principles. Above all, the teachings of Darqāwiyya revolved around the reverence (*ta'zim*) and veneration (*hurmah*) of *Sūfi* shaykhs and emphasized their central role as intermediaries between the Prophet and disciples. However, these *Sūfi* practices and emphasis on shaykhs faced condemnation from the Moroccan ruler, Mawlāy Sulaymān (r. 1792 to 1822) who favoured the Wahhābī teachings, despite not fully embracing its doctrines. In quest of exercising control over the *zāwiya*s, he targeted their religious legitimacy and restricted their *Sūfi* activities, including those of the Darqāwiyya. In this context, *Al-Ādāb al-Marḍiyya li-sāliki tariq al-šūfiyya*, a *Sūfi* manual written by the Shadhilī-Darqāwī shaykh Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī (d. 1229/1814), serves as both an apology and a *Sūfi* manifesto. Written in the *ādāb al-murīd* (*Sūfi* etiquette) genre, this text acted not only as a guide for Darqāwiyya disciples but also as a proclamation of the central role of *Sūfi* shaykhs, as well as it sought to legitimize the criticized *Sūfi* practices of the order. This article studies the unique conventional position of the Darqāwiyya Order during the late 18th century Moroccan reforms and present *al-Ādāb al-marḍiyya* as a significant text defending the reverence and veneration of *Sūfi* shaykhs, as well as their practices during this period.

Keywords: Sufism, 18th Century Morocco, Religious Reforms, *Sūfi* etiquette, Shādhilī-Darqāwī Order, *ādāb al-murīd* genre, *Al-Ādāb al-marḍiyya*.

Öz: İslam dünyası 18. yüzyılda önemli dinî tecdîd ve reformlara şahitlik etmiştir, bu durum Fas için de geçerlidir. Hicaz'da ortaya çıkan Vehhâbilik öğretilerinin Mağribli hacırlar yoluyla müslüman batıya ulaştığı bu dönemde, tasavvufi gruplar da popüler tasavvuf pratiklerini reddeden yaklaşımları benimseyerek değişimden geçmiştir. *Sūfi* olsun ya da olmasın, dönemin ana akım grupları popüler tasavvufun pratiklerine ve geleneksel tasavvufi eğitimin şeyh merkezli yapısına karşı ortak bir tavır sergilemiştir. Bu değişim dalgaları arasında Derkâviyye farklı bir yol izlemiştir. el-Arabî ed-Derkâvî'nin (ö. 1239/1823) Şâzelî tarikatını zühd ve mücâhede merkezli uygulamalarla ihya etmesi sonucu oluşan Derkâviyye uzlet, yamalı hırka giyme, dilenme ve zikir meclisleri gibi uygulamaları teşvik ederek popüler tasavvufu şeriat ekseninde canlandırmıştır. Hz. Peygamber ve müridler arasında bir aracı olarak şeyh, Derkâviyye'de merkezi bir role sahip olmuştur. Ne var ki bu öğreti ve uygulamalar Fas sultanı Mevlây Süleyman'ın (1792-1822) tepkisini çekmiştir.

Mevlāy Süleyman'ın popüler tasavvufa yönelttiği eleştiriler, kısmen dinî inanışından ve halkın dinî doğru bir şekilde yaşayışına duyduğu endişeden ileri gelmiştir. İtikadî doktrinlerini bütünüyle onaylamasa da Vehhâbî öğretilerine yakınlık duymuş ve bu yönde adımlar atmıştır. Esasında Nâsiriyye tarikatı müntesibi olan sultan sadece Nâsiriyye'yi değil, yönetimle güçlü ilişkiler kuran diğer tarikatları da desteklemiştir. Derkâviyye ve diğerlerini ise münzevi yaşam tarzlarının toplum için sosyal ve ekonomik bir yük olduğunu söyleyerek hedef göstermiştir. Mevlāy Süleyman'ın bu tutumunda sadece dinî görüşleri değil, kırsal bölgelerdeki kabileler arasında hızla yayılan tarikatları merkezi otoritesine tehdit olarak görmesi de etkiliydi. Zira kabile topluluklarının dinî yaşamını yönlendiren zaviyeler, aynı zamanda sosyal ve ekonomik açıdan da belirleyici bir etkiye sahipti. Mevlāy Süleyman otoritesini güçlendirme arzusuyla zaviyelerin dinî meşruiyetlerini hedef almış ve iki dinî grubu kutuplaştırmıştır: Merkezi otoriteye bağlı şehirli alimler ve kabilelerin müttefiki olan zaviye şeyhleri. Böylece, zaviyeleri itibarsızlaştırıp faaliyetlerini kısıtlayacak ve kabileler üzerindeki hakimiyetini güçlendirecektir. Bu zaviyelerin aleyhinde, Vehhâbî öğretilerine mutabık bir propaganda başlatmıştır. Yayınladığı risâle ve hutbelerde şeyhlerin tasavvufî eğitimdeki rollerini hiçe saymış, faaliyetlerini ise bidat sayarak yasaklamıştır. Bu yaptırımlar zaviyelerin dinî, sosyal ve ekonomik alanlarını daraltmış, bu politikalarla Derkâviyye de etkilenmiştir.

Derkâvî'nin halifesi Muhammed b. Ahmed el-Büzidî (ö. 1229/1814), tasavvufî risâlesi *el-Ādābu'l-marḍīyye li-sâliki tarikîs-süfiyye*'yi bu dönemde yazmıştır. Aleyhlerinde sürdürülen propagandanın büyük olasılıkla farkındadır ve şeyhin seyrüsülükteki rolünü yeniden tesis etme ihtiyacı duymuştur. *el-Ādābu'l-marḍīyye* müridin Allah'a, Hz. Peygamber'e, şeyhine ve diğer müridlere karşı riayet etmesi gereken edepi açıklayan bir risâledir. *Ādābü'l-mürîd* türünde yazılan eser, Derkâviyye müridleri için yolun gereklerini açıklayan kapsamlı bir kılavuz iken modern araştırmacılar için de 18. yüzyılda bir Derkâvî müridinin hayat tarzı ve dünya görüşünü bütüncül biçimde tasvir eden bir belgedir. Eser hem ideal davranışları kapsayan zâhiri edepi (*el-edebü'z-zâhir*) hem de kalbin hallerini ilgilendiren bâtinî edepi (*el-edebü'l-bâtin*) açıklamaktadır. Bu temalar tasavvufî literatür için bir ilk olmamakla birlikte, Büzidî'nin metnini farklı kılan, şeyhe karşı tazim ve hürmeti kitabın merkezine yerleştirmesi ve diğer tüm edepi bu kavramların etrafında işlemesidir. Nitekim kitabın önemli bir bölümü tazim ve hürmetin önemine ayrılmıştır. Büzidî, Kur'an ve hadis kaynaklarına başvurarak okuyucunun zihninde bu mefhumları meşrulaştırır. Ona göre, mürid manevî ilerleme için şeyhe karşı tazim ve hürmet beslemelidir; diğer yandan şeyh, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak buna layıktır. Büzidî yamalı hırka giymek, inzivaya çekilmek ya da dilenmek gibi tarikatın eleştirilen uygulamalarını da benzer şekilde meşrulaştırır. Öte yandan, tüm bunların kendi başına amaç olmadığını, seyrüsülükta önemli araçlar olduğunu söyler. *el-Ādābu'l-marḍīyye*'de yaptığı şey, şeyhin merkezi rolünü güçlendirmek, tepki çeken tarikat uygulamalarını şeriat sınırları içinde meşrulaştırmak ve tüm bunları velî kültürden ayırmaktır.

Bağlamı dikkate alındığında, *el-Ādābu'l-marḍīyye* sadece tasavvufî bir risale olarak değil, döneminin püriten söylemlerine ve reformlarına karşı bir müdafaa ve manifesto olarak okunabilir. Şeyhsiz tasavvuf fikrini reddederek mürşidin rehberliğinde klasik seyrüsülük anlayışını yeniden tesis eder. Bu çalışmada 18. yüzyıl Fas'ının dinî reformları karşısında Derkâviyye'nin özgün pozisyonu ortaya konulmakta ve *el-Ādābu'l-marḍīyye*, bir âdâb metni olmasının yanında, şeyhlere tazim ve hürmeti savunan ve tasavvufî uygulamaları meşrulaştıran önemli bir bildiri olarak incelenmektedir.

Anahtar kavramlar: Tasavvuf, 18. Yüzyıl Fas'ı, Dinî Reformlar, Tasavvufî edep, Şâzelî-Darkâvî tarikatı, *âdābü'l-mürîd*, *el-Ādābu'l-marḍīyye*.

Introduction

“From the adab (etiquette) of the murīd, he should not sit next to the shaykh, even if he is invited to do so. Instead, murīd should sit in front of the shaykh, face to face, eyes to eyes, and heart to heart. Entering the presence of the shaykh is akin to entering a mosque... The shaykh is the qibla for the murīd. In terms of respect and veneration, he holds even a higher position than the qibla. As the Prophet (may peace and blessings be upon him) said addressing the Ka’bah: “How great and venerable are you. Whereas a believer is greater than you.” If this applies to any believer, imagine the status of a saint... So, my brother, understand the elevated rank of the people of Allah, and elevate whom Allah has exalted. If you act otherwise, you will be abhorred.”¹

This passage from *al-Ādāb al-marḍiyya*, written by the Shādhilī-Darqāwī Shaykh Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī (d. 1229/1814), emphasises the significant role of the shaykhs and the reverence they are due. While this theme is not uncommon in Sūfī literature, what distinguishes this passage is certainly its historical context—a period marked by religious renewal and reforms that sought to decrease the influence of the Sūfī masters.

The late 18th and early 19th centuries marked a significant turning point in Morocco, characterized by political, social, and religious instability as well as transformative developments. However, this wave of changes was not exclusive to Morocco; indeed, the late 17th century witnessed several religious reform movements throughout the entire Islamic world within the Ottoman periphery.² These movements, though independent of each other, had different motives and profiles. On the one hand, there were Sūfī groups such as Idrīsiyya, Sanūsiyya, Nāṣiriyya³, and Tijāniyya ṭarīqas in North Africa with a purist orientation.⁴ These ṭarīqas transformed into organized, shari’a-based ṭarīqas with a moderate stance towards worldly affairs. They rapidly expanded their influence across various geographic and social areas.⁵ On the other hand, there was the anti-Sūfī fundamentalist movement known as Wahhābiyya in Hijāz. In his article, Hopwood explores the shared characteristics

1 Muḥammad b. Aḥmad al-Būzīdī, *Al-Ādāb al-Marḍiyya*, 40-41. Translated by myself.

2 Mostafa Zekri, “La Tariqa Shadhiliyya-Darqawiyya: les ‘empreintes’ du cheikh Al-Arabi al-Darqawi (m. 1239/1823)”, 231.

3 The Nāṣiriyya Order, a branch of the Shādhiliyya, was on good terms with Moroccan rulers. Its shaykh, Aḥmad al-Khalīfa (d. 1129/1717), pledged allegiance to Mawlāy ‘Ismāil and established zāwiyyas with his approval. Mawlāy Muḥammad and Mawlāy Sulaymān were also affiliated with this order, which embraced a reformist approach and did not approve popular Sufism. See Nehemia Levtzion and Gideon Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, 189-193.

4 Fazlur Rahman characterizes these groups as “neo-Sūfī”, to say “Sufism reformed on orthodox lines and interpreted in an activist sense”. See Fazlur Rahman, *Islam*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), 206-207. Zekri highlights the central role of Prophet Muḥammad when discussing the concept of “neo-Sufism”. The term “Muhammadan Way” (*tariqa muḥammadiyya*) is frequently used in this context, and its shaykhs are often distinguished with addressing political issues in their countries. However, some scholars suggest being cautious about the term “neo-Sufism”, even recommend avoiding it. Zekri, “La Tariqa Shadhiliyya-Darqawiyya”, 231.

5 For an overview of changes in Sūfī ṭarīqas, see Nehemia Levtzion, “Eighteenth Century Sufi Brotherhoods: Structural, Organisational and Ritual Changes”, 147-160.

of these reformist groups. Although they differed in their approaches to Sufism, they shared a common objective and discourse centred on returning to the original beliefs and practices. They idealized earlier periods and regarded the practices of popular Sufism⁶ as innovations, all advocating for “the need for a return to a stronger faith.”⁷ Voll explains this development through a transregional network of scholars, suggesting that a cosmopolitan group of scholars who travelled for pilgrimage and engaged each other in Mecca and Medina provided a purist foundation for the Sūfī groups that experienced a revival in the early nineteenth century.⁸ As for the Darqāwiyya ṭarīqa, it emerged as a third party during this period, taking a different approach from the aforementioned reformist Sūfī groups. While it also underwent a revival process during this time, it moved in the opposite direction by promoting popular Sufism and its criticized practices in Morocco. This stance attracted criticism from the authorities and resulted in the imposition of restrictions.

While the Moroccan sultans were patrons of the purist-orientated Sūfī groups, such as the Tijāniyya and the Nāṣiriyya, they adopted a rigorous stance against popular Sufism, gradually weakening the social, religious, and political influences of its affiliates. Given their close links with certain Sūfī groups, it would be too simplistic to attribute the reformist policies of the Moroccan Sultan Mawlāy Sulaymān (r. 1792–1822) and his father solely to the Wahhābī influence. As Levtzion and Weighert argue, a wave of religious renewal concurrently spread across the Islamic world during this period. These movements emerged independently but interacted with scholars along the pilgrimage route in Cairo and the Hījāz region.⁹ Therefore, it may be more appropriate to contextualize Mawlāy Sulaymān’s reforms within the broader framework of reformist Sūfī groups, rather than attributing them entirely to Wahhābiyya. Nevertheless, his interactions with the Wahhābī movement cannot be overlooked, so it is still important to outline the gist of his relationship with it. In 1803, Mawlāy Sulaymān was introduced with the ideological principles of Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (d. 1206/1792) through Moroccan pilgrims arriving from Hījāz. This period coincided with his religious policies which restrained prevalent Sūfī practices, including the denouncement of annual commemorations at the saints’ tombs, commonly referred to as “mawsīm”, the discouragement of wearing patched cloaks, Sūfī dhikr rituals, and seclusion.¹⁰ Furthermore, Mawlāy Sulaymān expressed explicit disapproval of the veneration of saints,

6 Popular Sufism, here, refers to a form of Sufism commonly practiced among rural communities, differing from the purist and scholarly Sufism of urban centers. It is characterized by the practices such as dhikr gatherings, tomb visitations, ascetic practices, seclusion and other rituals that are less emphasized, and at times disapproved, by urban Sūfī scholars.

7 Derek Hopwood, “A Pattern of Revival Movements in Islam?”, 155.

8 John Obert Voll, “Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, 273.

9 Levtzion and Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, 173-175.

10 Levtzion and Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, 187-189; Mohamed el-Mansour, “Political and Social Developments in Morocco during the Reign of Mawlāy Sulaymān 1792-1822”, (PhD diss.), 257-260.

visiting their tombs, and seeking their intercessions. It is noteworthy, however, that, unlike the Wahhābis, he refrained from categorising these beliefs and practices as acts of apostasy (*takfīr*) and instead characterised them as sinful or innovative acts.¹¹ Undoubtedly, these criticisms and restrictions had a direct impact on the Darqāwiyya, as the criticized Sūfī practices formed an integral part of its spiritual education.

Al-Būzīdī wrote *al-Ādāb al-marḍiyya* at a time when the doctrines and practices of his tariqa -the Darqāwiyya- faced fierce attacks and sharp censures. Although he presented the book in the form of a didactic Sūfī manual, one can recognize an underlying tone of apology or even a Sūfī manifesto in its lines. By emphasising the significant role of shaykhs in the spiritual journey, stressing the reverence (*ta'ẓīm*) and veneration (*ḥurmah*) they deserve, and legitimizing popular Sūfī practices such as seclusion, begging, and wearing patched cloaks, he responds to the primary criticisms of the Sultan's anti-Sūfī propaganda. Before addressing these speculative arguments, it is essential to introduce our author and the Sūfī tradition he belongs to.

1. The Author and his spiritual tradition

1.1. Muḥammad b. Aḥmad Al-Būzīdī

Details concerning the life of al-Būzīdī remain somewhat obscure, and there exists limited hagiographical information about him. Among these, Al-Būzīdī's contemporary al-Mu'askarī's *Kanz al-asrār* stands as the primary hagiographic account providing a comprehensive portrait of his life. Likewise, al-Talīdī's *al-Muṭrib bi-mashāhīr awliyā al-Maghrib* may also be considered a significant source. Al-Būzīdī's own work *al-Ādāb al-marḍiyya*, along with writings by his disciple Ibn 'Ajība,¹² provide valuable anecdotes related to his life after his training under his shaykh. Based on these sources, we will present a concise biography of the author.

His full name, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad al-Būzīdī al-Sharīf al-Salmānī al-Ḥasanī al-Ghumārī, remarks his lineage tracing back to Prophet Muḥammad.¹³ Born into the Banū Salmān tribe in Ghumāra, Morocco, al-Būzīdī grew up in a family who internalized the Sūfī way of life.¹⁴ He confined himself to the basic knowledge of Islam. It is worth noting that he was illiterate, and he dictated his writings. He openly admitted that he had never engaged in scholarly circles.¹⁵ Instead, he dedicated his early years to worship, *mujāhada*

11 Mansour, "Political and Social Developments in Morocco", 279-283.

12 Ibn Ajība's books, specifically *al-Fahrāsa*, and his commentaries on *al-Rāiyya* and *Al-Ṭāiyya* have been referenced.

13 'Abdullāh bin 'Abd al-Qādir al-Talīdī, *al-Muṭrib*, 216; Muḥammad al-Mahdī al-Timsamānī, *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī*, 7-8.

14 Mu'askarī notes that al-Būzīdī's mother was a noted Sūfī lady in her time. Devouts and ascetics would visit her from different areas, seeking her blessings. See al-Timsamānī, *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī*, 7-8.

15 'Abd al-Salām bin 'Abd al-Qādir bin Sūda, *Ithāf al-muṭālī'*, 112.

(self-striving), and *zuḥd* (asceticism). He wandered on desolate mountains, practicing *ītiqāf* (isolating himself with the sole intention of dedicating himself to Allāh) in caves.¹⁶ After many years of seclusion, he embarked on a journey from Tangier to Fez, seeking the *Quṭb*, a spiritual pole whom he and others believed to be al-‘Arabī al-Darqāwī (d. 1239/1823). In 1196/1781-2, they met¹⁷ during a time when al-Darqāwī had been left alone after the passing of his shaykh ‘Alī al-Jamal (d. 1193/1779). Despite his appointment as the successor of ‘Alī al-Jamal, al-Darqāwī was not acknowledged by his fellow brothers as the new leader of the ṭarīqa. Therefore, Al-Būzīdī became his first disciple.¹⁸ Not long after, the Darqāwī branch flourished and attracted numerous followers.¹⁹

As the first and, for a period, sole disciple in the zāwiya, al-Būzīdī received special attention from his shaykh. He served al-Darqāwī for sixteen years, and in 1212/1797-8 he obtained permission to guide murīds on their spiritual journey and returned to his tribe in Ghumāra where he established a zāwiya and invited people to the Shādhilī Order.²⁰ His influence extended beyond his tribe, such that the Būzīdiyya-Darqāwiyya sub-branch was established after his name.²¹ Al-Darqāwī himself affirmed al-Būzīdī’s spiritual legitimacy, sending letters to his disciples across Morocco that designated al-Būzīdī as his legitimate successor in both life and death.²² Throughout his life, al-Būzīdī enjoyed recognition among his Sūfī contemporaries. He passed away on Muḥarram 10, 1229 (January 2, 1814), and was buried in his own zāwiya. Subsequently, a tomb, a well, and a mosque were erected near his resting place.²³ This place has been welcoming visitors for the *mawsims* organized by his descendants and disciples where they gather to recite Sūrah Yāsīn, praise the Prophet and the late saint, and perform the Shādhilī dhikr.²⁴

Al-Būzīdī’s spiritual legacy is sustained through his writings; *Al-Ādāb al-marḍīyya li-sāliki ṭarīq al-sūfiyya* (The pleasing etiquettes for the seekers of the Sūfī path), which forms the focus of this study. Additionally, he authored two Sūfī poems: *Al-Rāiyyah* (The Poem of Letter Rā), a 29-lined poem illustrating the principles of Sufism, and *al-Ṭāiyyah* (The Poem

16 Aḥmad b. al-Hayyāt al-Zukārī, “Taḥdīm”, in *Majmu‘a Rasāil Maghribiyya*, author Abū ‘Abdullāh bin Aḥmad al-‘Arabī al-Darqāwī, 56; ‘Abd al-Kabīr b. al-Majdhūb, *Tadhkira al-muḥsinīn*, 2492.

17 Talīdī, *al-Muṭrib*, 216.

18 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 315-317. In a different narration, al-Būzīdī joins a group of believers who devote themselves to worship in a cave. After a while, he learns that they are believing jinns and disciples of a shaykh called al-Darqāwī. So, he heads towards Fez to find him. Majdhūb, *Tadhkira al-muḥsinīn*, 2492.

19 Būzīdī, *Al-Ādāb al-marḍīyya*, 315-318.

20 Talīdī, *al-Muṭrib*, 216; Ibn ‘Ajība, *Sharh al-Rāiyya wa Sharh al-Ṭāiyya*, 57.

21 J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 111.

22 Ibn ‘Ajība, *Sharh al-Rāiyya wa Sharh al-Ṭāiyya*, 21, 92. Evidently, al-Darqāwī has been taking precautions to secure the authority of his successor within the Shādhilī-Darqāwī ṭarīqa, aiming to prevent any disagreeable affairs he once experienced.

23 Timsamānī, *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī*, 15, 30.

24 Timsamānī, *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī*, 316-319. These annual celebrations are recorded between the years 1814 to 1912 and 1942 to 2003. There is not any up-to-date information on the celebrations today.

of Letter Ṭā),²⁵ a 366-lined composition exploring the concept of “*al-khamra al-azaliyya*” (the eternal wine), which refers to the secrets of the Divine Essence (*Dhāt*).²⁶ A collection of twenty-six of his letters has also been compiled and published.²⁷ Additionally, there is a treatise, *Ādāb al-murīd al-ṣādiq* attributed to al-Būzīdī and translated and published by Guezzou under the title “The Adab of the True Seeker” which is available only in English.²⁸

1.2. Al-Būzīdī’s spiritual tradition: The Shādhiliyya-Darqāwiyya Order²⁹

Al-Būzīdī’s spiritual lineage traces back to the Prophet Muḥammad through the Shādhili Sūfīs.³⁰ Key figures in this lineage include the eponymous founder Abu’l-Ḥasan al-Shādhili (d. 654/1256), his successor Abu’l-Abbās al-Mursī (d. 686/1287), and Ibn ‘Aṭā Allāh al-Sakandarī (d. 709/1309)³¹ as well as the later Sūfī scholar Aḥmad Zarrūq (d. 899/1493-4).³² To provide a context and a doctrinal basis, it’s necessary to identify the Shādhili background and the doctrines of its early representatives.

In its formative phase, the core teachings of the Shādhili Order were formulated in the writings of Ibn ‘Aṭā Allāh al-Sakandarī, especially in his hagiographical work, *Laṭāif al-minan*. This work sheds light on the Shādhiliyya’s early doctrines, particularly through the stories of al-Mursī and al-Shādhili. Principally, the Shādhili path, as presented by Ibn ‘Aṭā Allāh, advised disciples to maintain a balanced life. In other words, unlike the common Sūfī emphasis on renunciation and self-striving, disciples were allowed to remain in their present lifestyles, social relationships, occupations, and socio-economic status.³³ Following this teaching, Ibn ‘Aṭā Allāh himself maintained his scholarly pursuits, promoting the idea that a Sūfī can spiritually advance while enjoying worldly comforts, possessions, and marriage, as long as his/her heart remains detached from them.³⁴ Considering these, the early Shādhili

25 *Al-Ṭāiyya* was first published separately. Aḥmad bin ‘Ajība, *Sharh Al-Ṭāiyya*.

26 Ibn ‘Ajība, *Sharh al-Rāiyya wa Sharh al-Ṭāiyya*, 187. Being an illiterate, he did not know the science of poetry, his objective in these poems was solely to convey the message, not to make an art of rhyming or meters. Ibn ‘Ajība, *Sharh al-Rāiyya wa Sharh al-Ṭāiyya*, 57, 94. Both poems have commentaries written by Ibn ‘Ajība, which are available in English, see Ahmad ibn ‘Ajība, *Two Sufi Commentaries*.

27 In these letters al-Būzīdī warns his murīds against worldly desires and directs them to seclusion, contemplation, asceticism, and remembrance of Allāh. See Timsamānī, *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad Al-Būzīdī*, 32-77.

28 Muhammad ibn Ahmad Al-Buzaydi, *The Adab of the True Seeker*. Translated by Mokrane Guezzou. Birmingham: Serenity Productions, 2013.

29 For a modern comprehensive study on the Shādhili ṭarīqa, see Éric Geoffroy, ed., *Une voie soufie dans le monde*.

30 Ibn ‘Ajība gives the full list of the Shādhili Sūfīs in his chain that goes through Al-Būzīdī. See Ibn ‘Ajība, *Al-Fahrassa*, 62; Mustafa Salim Güven, “Şāzeliyye”, 383.

31 For a study on Ibn ‘Aṭā Allāh, see Paul Nwyia, *Ibn ‘Aṭā Allāh (m. 709/1309)*.

32 For a study on Aḥmad Zarrūq, see Ali Fahmi Khoushaim, “Aḥmad Zarrūq his life and works”, (PhD diss.).

33 Ibn ‘Aṭā Allāh al-Sakandarī, *Laṭāif al-minan*, 72-73. Al-Mursī, differing from the customary understanding of “Sufism” as derived from “ṣūf” (wool garment), suggested that the term originates from “ṣafā” in “ṣafāhullāh”, meaning “the one whom Allah purified.” Thus, he discouraged wearing wool garments which reveal the Sūfī identity and advised his disciples to conform to the social norms. This practice allowed his disciples to avoid claims of spiritual rank and worldly expectations from people. See Sakandarī, *Laṭāif al-minan*, 131.

34 Sakandarī, *Laṭāif al-minan*, 141-142.

masters were congruent with the *malāmah*³⁵ teachings.³⁶ They maintained close ties with Mālikī and Shāfiʿī legal scholars. They also had moderate to distant relationships with rulers. These connections reinforced the Shādhiliyya's religious legitimacy, facilitated the propagation of its teachings, and allowed al-Shādhilī to intercede on behalf of his disciples before the rulers.³⁷ The Shādhilī Order rapidly flourished in North Africa, spreading to the Levant by the 15th century. By the late 18th century, its Darqāwī branch reached Istanbul, Anatolia, India, Europe, and the United States.³⁸

The late 18th century and the early 19th century witnessed a revival of the Shādhilī ṭarīqa in Morocco and the establishment of its Darqāwī branch. During this period, various branches of the Shādhilī ṭarīqa had significant influence in their respective regions. However, they either claimed local authority opposing the state or formed alliances with ruling authorities for their worldly interests. Consequently, they compromised their original purpose of providing religious and spiritual guidance.³⁹ During this period of spiritual decline, al-Darqāwī appeared as a reformer, reviving the ṭarīqa with a significant emphasis on asceticism and self-discipline. His teachings, differing from the other orders, stressed the importance of seclusion from the social and political spheres.⁴⁰ In this regard, he followed his master ʿAlī al-ʿImrānī al-Jamal (d. 1193/1779)⁴¹ of Fez whose teachings emphasised stringent self-discipline, the subjugation of the ego, and the restraint of even permissible desires (*mubāḥ*).⁴² ʿAlī al-Jamal himself adhered to these ascetic principles, resigning his prestigious position and fine attire. He implemented begging on the streets to humble his ego⁴³ and conveyed these transformative teachings to his successor al-Darqāwī.⁴⁴ Therefore, it is essential to briefly introduce al-Darqāwī, in his role as the spiritual guide of al-Būzīdī.

35 According to Suhrawardī's description, the malāmatis conceal their worship and states. They embrace the customs of the people in their attire and way of life, in order not to appear different from them. See Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī, *ʿAwārif al-Maʿārif*, 51.

36 For an article on the inclination toward malāmah in the teachings of the Shādhilī ṭarīqa during this period, see Nelly Amri, "Shādhilisme et malāmatisme: l'éthique soufie d'un maître ifrīqiyyen d'après les Manāqib du cheikh ʿAbd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276)", 480-503.

37 Sakandarī, *Laṭāʾif al-minan*, 146.

38 Güven, "Şāzeliyye", 383.

39 For detailed information about the relationship between the Shādhilī branches and the Moroccan government during this period, see Mansour, "Political and Social Developments in Morocco", 316-329.

40 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 105-106.

41 ʿAlī bin ʿAbdurrahmān b. Muḥammad al-ʿImrānī al-Jamal al-Sharīf al-Ḥasanī, a former government official during the reign of Mawlāy ʿIsmāʿīl (d. 1139/1727), sought refuge in Tunisia after the accession of Mawlāy Abū ʿAbdullāh Muḥammad (d. 1171/1757) from the new officials. In Tunisia, he delved into Sufism and became a disciple of Abu'l-Mahāmid al-ʿArabī bin Aḥmad bin ʿAbdullāh Maʿn al-Andalusī. After sixteen years of spiritual journey, he was appointed as the successor of his shaykh. Muḥammad bin Jaʿfar al-Kattānī, *Salwa al-anfās*, 1:406; al-Timsamānī, *Al-ʿArabī al-Darqāwī*, 13-14. He passed away in 1193/1779 in Fez and was buried in his zāwiya in Ramilah. See Darqāwī, *Rasāil*, 61.

42 His teachings can be followed through his book *Naṣīḥa al-murīd fī ṭarīq ahl as-sulūk wa-l-tajrīd* which focuses on various aspects of Sufism, including the ego (*nafs*), the soul (*rūḥ*), Sūfī states (*ḥāl*), and stations (*maqām*), as well as ascetic spiritual practices like hunger, self-discipline, and seclusion. See ʿAlī al-Jamal, *Naṣīḥat al-murīd fī ṭarīq ahl al-sulūk wa-l-tajrīd*, 312.

43 Al-Timsamānī, *Al-ʿArabī al-Darqāwī*, 13.

44 In his counsel to al-Darqāwī regarding the duties of a novice, he advises his murīds to emulate the Prophets and

Abū ‘Abdullāh Muḥammad al-‘Arabī bin Aḥmad al-Ḥusayn al-Darqāwī al-Ḥasanī al-Idrīsī comes from a distinguished Darqāwiyyūn family, the descendants of the Prophet Muḥammad.⁴⁵ Born into the Banū Zirwāl tribe, al-Darqāwī received a thorough Islamic education at the Miṣbāhiyya madrasah in Fez.⁴⁶ Then, he delved into Sufism, devoted himself to worship, *dhikr* (remembrance of Allah), and struggle against his ego (*nafs*). In his earnest quest for a Sūfī guide, he met ‘Alī al-Jamal in 1182/1768-9. Following his shaykh’s instructions, al-Darqāwī profoundly changed his way of life. It is possible to read the strict practices and struggle he experienced in his letters,⁴⁷ where he mentions how he wore patched garments, begged on streets, and carried fruit baskets on his shoulders like a common porter in the markets, which offended him deeply.⁴⁸ Al-Darqāwī, nevertheless, applied these humbling practices and explained their spiritual benefits in purifying the heart and attaining divine knowledge. He eventually made them foundational principles of his spiritual path.⁴⁹ He passed away in Ṣafar 23, 1239 (October 29, 1823) in Banū Zirwāl and was buried in his zāwiyah.⁵⁰

The Darqāwī branch arose from this revival based on abstinence, seclusion, and ascetic practices. Although Trimmingham suggests that it gained recognition as an individual branch after al-Darqāwī’s death,⁵¹ Ibn ‘Ajība, during al-Darqāwī’s lifetime referred to it as “*at-ṭāifa al-maymūnah al-Darqāwiyya*” in his commentary on *al-Ṭāiyyah* poem.⁵² The Darqāwiyya flourished during the lifetime of its eponymous founder, becoming one of the most influential Sūfī orders in Morocco. Al-Darqāwī tutored numerous novices, and his first successor was al-Būzīdī. Assigned as a spiritual guide for the disciples of the Shādīlī-Darqāwī Order, al-Būzīdī served as an independent guide for seventeen years, until he died in 1229/1814, a decade before his shaykh’s death, and therefore, he did not have the opportunity to carry

the Companions by adopting practices such as walking with a stick, wearing patched garments, carrying a rosary around their necks, walking barefoot, enduring hunger, sleeping little, and spending their nights in prayer. He emphasises isolation from people, particularly from those in positions of power. He further instructs to maintain passive obedience to their shaykh. See Louis Rinn, *Marabouts et Khouan*, 233.

45 Al-Kattānī, *Salwa al-anfās*, 1:188; Muhammad b. Qasim Kūhin, *Tabaqat Al-Shadhiliyya Al-Kubra*, 186.

46 Kūhin, *Tabaqat Al-Shadhiliyya*, 176-177.

47 For two different editions of the Arabic text of these letters see Abū ‘Abdullāh bin Aḥmad al-‘Arabī al-Darqāwī, *Majmu‘a Rasāil Maghribiyya* (edited by Bassām Muḥammad Bārūd). Abu Dhabi: Al-Majma‘u al-saqafī, 1999; Muḥammad al-‘Arabī al-Darqāwī, *Rasāil Mawlay al-‘Arabī Al-Darqāwī* (edited by Āsim Ibrahim Al-Kayyālī). Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009. For a partial English translation see al-‘Arabī al-Darqāwī, *Letters of a Sūfī Master*. Translated by Titus Burckhardt. London: Perennial Books, 1973; and the full text translated in English see Muhammad al-‘Arabī ibn Ahmed ad-Darqāwī, *The Darqāwī Way: The Letters of Shaykh Mawlay al-‘Arabī ad-Darqāwī*. Translated by Aisha Bewley. USA: Diwan Press, 1981; Mulay Al-Arabi al-Darqawi al-Hasani, *Letters on the Spiritual Path*. Translated by Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald. USA: Al-Madina Institute, 2018.

48 Talidī, *al-Muṭrib*, 206-210; Darqāwī, *Rasāil*, 61, 72.

49 Darqāwī, *Rasāil*, 72.

50 Darqāwī, *The Darqāwī Way*, 18.

51 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 105-106, 111-112.

52 Ibn ‘Ajība, *Sharh al-Rāiyya wa Sharh al-Ṭāiyya*, 123.

on al-Darqāwī's spiritual legacy after him. This may explain why he has not received due recognition in modern literature. In fact, he played an instrumental role in supporting the ṭarīqa through his zāwiya, activities in various parts of Morocco, the books he authored, and the guidance he provided to his disciples. Among his disciples, Ibn 'Ajība ascribed the ṭarīqa's revival and its widespread acceptance throughout Morocco to al-Būzīdī together with al-Darqāwī.⁵³ His *al-Ādāb al-marḍīyya* itself was a unique contribution to the Shādhilī-Darqāwī literature. Written in the adab genre, it efficiently explained the order's teachings. The full motives of the book, both as a Sūfī manual within the Darqāwiyya and as an apology in Moroccan society, will become clearer in the context of the Moroccan Sultan's religious and political policies and his reformist ideas once they are established.

2. The Darqāwiyya during Mawlāy Sulaymān's religious reforms

In 18th century Morocco, while other reformist Sūfī groups advocated a common objective of “the need for a return to a stronger faith,” the Darqāwiyya distinguished itself by not aligning with this purist-orientated notion. Instead, it revived popular Sufism and connected it to shari'a rule. It also centred on the role of the shaykh, highlighting his vital role in a spiritual journey and intermediary position between the Prophet and disciples. This was also a departure from others who downplayed the shaykh's role and advocated a direct connection to the Prophet. Another distinguishing feature of the Darqāwiyya was its avoidance of any interaction with the authority. It emphasized detachment from worldly life, maintained distant relations with rulers and did not pursue social or political reforms. Rather, its reforms were rooted in mysticism, as the French diplomat Estournelles de Constant described the ṭarīqa as a peaceful and harmless order, preserving purely mystical doctrines and avoiding political or worldly ambitions.⁵⁴ Nevertheless, it still faced opposition from rulers and local communities. In 1795, Ibn 'Ajība and his companions were imprisoned for their spiritual activities in Tetouan, their zāwiya was closed, and Ibn 'Ajība was forced to abandon his Sūfī activities.⁵⁵ Bliss notes that the animosity towards the order extended beyond rulers, as some local communities vehemently opposed Ibn 'Ajība and his zāwiya. Ibn 'Ajība's autobiographical work, *al-Fahrāsa*, narrates the divisions and animosity within Moroccan society, reflecting the challenges he faced in the society.⁵⁶ It is evident that his shaykh al-Būzīdī was aware of these tensions and may have sought to defuse them through his book.

53 Ibn 'Ajība, *Al-Futūḥāt al-ilāhiyya*, 15.

54 Paul d'Estournelles de Constant, “Les Sociétés Secrètes chez les Arabes et la Conquête de l'Afrique du Nord”, 107-108.

55 Muḥammad Dāwūd, *Tārīkh Ṭiṭwān*, 3: 210-211.

56 Margaret Bliss, “Violence, Division and Opposition: How Neo-Sufi *Wali* Ahmad Ibn 'Ajība's Hagiography Illustrates Political and Religious Tensions in Early Nineteenth Century Morocco”, 38. After these attacks, they migrated to Tlemcen and settled in the highlands away from the state control. Dāwūd, *Tārīkh Ṭiṭwān*, 3: 210-211.

Shortly after the arrest of Ibn ‘Ajība and his companions, al-Darqāwī developed a favourable relationship with Mawlāy Sulaymān (1792-1822).⁵⁷ His intercession for the poor was accepted by the Sultan who also benefited from the shaykh as a mediator. However, this rapport was brief, as it was not long before Mawlāy Sulaymān launched anti-Sūfī religious policies in 1806, publishing a treatise that condemns popular Sufism. These measures placed the Darqāwiyya at odds with the Sultan.⁵⁸ In 1815, Mawlāy Sulaymān further restricted Sūfī activities, including those of the Darqāwiyya, which led to a decay in their relations.⁵⁹ To better understand the motivations behind the Sultan’s anti-Sūfī policies, it is essential to examine his stance towards the Sūfī groups and the broader context that influenced his approach to popular Sufism.

Mawlāy Sulaymān was a devout and ascetic ruler who devoted himself to worship and seeking knowledge. Despite his initial refusal to ascend the throne, he ultimately accepted the responsibility while maintaining a modest way of life.⁶⁰ He followed Mālikī-Ash‘arī schools and held scholars in high regard, seeking their counsel in critical decisions and prioritizing shari‘a rules over economic interests.⁶¹ His personal piety and asceticism influenced his governance and approach to religious reform. In a period of religious renewal, he advocated the need for “a return to stronger faith”. He supported urban Sūfī groups that had close ties with rulers and scholars. He was affiliated with the Nāṣiriyya ṭarīqa, which aligned itself with a sober form of Sufism, abstained from extreme asceticism and seclusion, and allowed dealing with trade and worldly wealth. Mawlāy Sulaymān also supported a similar-minded Sūfī, Aḥmad al-Tijānī (d. 1230/1815), who provided him with a residence and financial support.⁶² Both ṭarīqas experienced a revival with a purist basis and aimed at refining popular Sufism.

Seeking to control and regulate Sūfīs, Mawlāy Sulaymān proposed restricting Sufism within scholarly circles, as he believed that common people lacked the necessary understanding and he accused popular Sūfī ṭarīqas of distorting religion and leading the masses astray. This included the Darqāwiyya.⁶³ Mawlāy Sulaymān suggested that Sufism should be restructured based on al-Ghazālī’s *Iḥyā*. He aimed to diminish the central role of shaykhs and discouraged

57 Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 111.

58 Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 335-337.

59 Jeannine Drouin, *Un Cycle Oral Hagiographique dans le Moyen-Atlas Marocain*, 13.

60 Majdhūb, *Tadhkira al-Muḥsinīn*, 2448.

61 For instance, when taking decisions in international trade, his concerns were not merely about the economy but also preserving the people’s religion. See Domingo Badia y Leblich, *Travels of Ali Bey*, 1:173; Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 251, 254.

62 Levtzion and Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, 192-195.

63 Levtzion and Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, 192. It is important to note that Mawlāy Sulaymān does not specifically mention the Darqāwiyya in his criticisms; rather, he explicitly names the ‘Isāwiyya and Jalāliyya Orders. Dāwūd describes these two orders as ignorant people who danced in the streets, frightening women and children with their vulgar behavior. However, while officials largely ignored these groups, they imposed restrictions on the Darqāwiyya. See Dāwūd, *Tārīkh Titwān*, III, 211-212.

dhikr gatherings, tomb visits, and mawsīms. He also criticized passive life in seclusion.⁶⁴ He even authored a Friday sermon as the “amīr al-mu’minīn” (commander of the faithful) in which he openly condemned these practices, considering them as innovations, and invited people to follow the rulers rather than the shaykhs.⁶⁵ For Gholaichi, Mawlāy Sulaymān’s objective in this sermon was to discredit the zāwīyas and consolidate his political power.⁶⁶ His primary aim was to exert authority over tribal communities. To achieve this, he targeted their powerful allies, the zāwīyas. By condemning mawsīms, he blocked the economic income of zāwīyas, thereby weakening the tribes’ economic and political position. Mawlāy Sulaymān sought to curtail the privileges of these groups. He also polarized religious understandings between two groups: The central authority with urban scholars, and tribal communities with zāwīyas. To achieve these goals, he aligned himself with the Wahhābī discourse, although he did not fully adopt its creedal doctrines.⁶⁷

Mawlāy Sulaymān and Moroccan scholars were introduced to Wahhābī teachings for the first time in 1803 when a Moroccan scholar Aḥmad al-Bannānī returned from Mecca after the pilgrimage, with two documents that outline Wahhābī teachings. Al-Bannānī presented these documents to the scholars, who found the Wahhābī creed problematic and issued an oppositional statement. However, Mawlāy Sulaymān sympathized with some of their teachings. This alignment became evident in both his religious reforms and public statements. After this encounter, Mawlāy Sulaymān’s opposition to widespread Sūfī practices, such as the veneration of saints, visiting their tombs, seeking their intercessions, and building tombs over their graves, intensified. These practices became the focal point of his religious reforms. It must be noted that, unlike the Wahhābīs, Mawlāy Sulaymān did not consider these practices blasphemous or unbelief. Instead, he considered them as innovations or sins when practiced by commons who lacked the required religious understanding. Yet, he still took steps in line with them. In 1805, he removed the dome over his father Mawlāy Muḥammad’s grave and relocated it to a mosque, and in 1809, he removed the gravestone.⁶⁸ Later, he published a Friday sermon prohibiting the mawsīms for late Sūfī saints which was then a common practice in zāwīyas.⁶⁹ Finally, in 1811, he openly expressed his favorable inclination towards Wahhābī teachings through an official letter where he said: “This letter aims to dissipate any possible suspicion in your part according to which we would be opposed to your ideas.” He

64 Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 3: 257-260.

65 Abu’l-Qāsim al-Zayyānī, *Al-Tarjumānah al-kubrā*, 467-469.

66 Sharif tribes and Sūfī zāwīyas have been allied power authorities in the Moroccan rurals, almost independent from the central authority. The zāwīyas would take the role of urban scholars in rurals, developing the tribe’s religious identity. They not only offer religious education but meet the spiritual, psychological, and social needs of its people. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, 8; Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 257.

67 See Fatima Gholaichi, “Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship”, (Master’s thesis), 33, 35-37.

68 Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 271-283; Gholaichi, “Of Saints and Sharifian Kings in Morocco”, 32.

69 For the complete text of the sermon, see Zayyānī, *Al-Tarjumānah al-kubrā*, 467-469.

praised the Wahhābīs for their asceticism, adherence to the ways of the pious ancestors (*al-salaf al-ṣālih*), emphasis on monotheism (*tawhīd*), and opposition to innovations.⁷⁰

Taking these into account, it becomes evident that the Moroccan Sultan had his reasons to oppose the Darqāwiyya. The Darqāwī shaykhs believed that depending solely on outward knowledge was insufficient and thus they claimed spiritual authority over scholars.⁷¹ They organized Sūfī gatherings characterized by loud dhikr⁷² and encouraged practices such as extreme poverty, seclusion, asceticism, begging, and wearing patched garments, which were common among rural Sūfīs of the period. Mawlāy Sulaymān strongly condemned their withdrawal from active social and economic life, criticizing them for being a burden to society. Mansour suggests that he specifically targeted the Darqāwī Order with this criticism.⁷³ His religious policies that restricted the activities of zāwiyas and weakened the authority of Sūfīs undoubtedly had an impact on the Darqāwiyya as well. In this context where reverence for shaykhs and saints was deemed as innovation or a major sin, *al-Ādāb al-marḍiyya* would have been controversial in its time. Considering its emphasis on etiquette and reverence toward the shaykhs, as well as its legitimization of popular Sūfī practices, it would not be inaccurate to view the book as an anti-thesis to the mainstream discourses of its time.

3. *Al-Ādāb al-Marḍiyya*: A Manifesto Disguised as a Sūfī Manual

3.1. An Overview of the Book

Al-Ādāb al-marḍiyya li-sāliki ṭarīq al-ṣūfiyya is a comprehensive manual for disciples demonstrating the essential etiquettes and manners they should adhere to in their relationship with Allah, their shaykh, and fellow brothers. Falling within the *adab* (Sūfī etiquette) genre,⁷⁴ this book provides valuable insights into the lifestyle and worldview of an 18th century Darqāwī Sūfī. It comprises twelve parts and approximately sixty-five chapters. Each chapter begins with an outward etiquette to be observed in interaction with the shaykh or brothers, then explains the underlying spiritual principles derived from Quranic verses and the teachings of the Prophet Muḥammad, often including their esoteric interpretations (*al-tafsīr al-ishārī*). Encompassing a wide spectrum of aspects of the Sūfī path, these etiquettes can be divided into two categories: the outward (*al-adab al-zāhir*), physical actions like serving the shaykh, maintaining silence in his presence, and eating less, and the inward

70 Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 277.

71 According to Dāwūd, this was the main reason for Ibn ‘Ajība’s imprisonment in 1795. While ignoring other ṭarīqas who even cause fear among people, the rulers seek to suppress the Darqāwiyya. Dāwūd, *Tārīkh Ṭiṭwān*, III, 211-212.

72 During that period, dhikr sessions were practiced by all disciples in mosques, zāwiyas, or homes. Al-Darqāwī did not approve women to attend these gatherings; instead, they conducted their own sessions in private places. See Zukāri, “Taqdim”, 55-56.

73 Mansour, “Political and Social Developments in Morocco”, 260.

74 For a comprehensive collection of studies on this genre, see Francesco Chiabotti et al., *Ethics and Spirituality in Islam*.

(*al-adab al-bāṭin*), which concerns the heart and includes notions such as holding the shaykh in high regard, submitting to his guidance, nurturing love and reverence towards him, and developing virtuous qualities.⁷⁵

Fourty-three chapters of the book focus on etiquettes towards one's shaykh, eight chapters address etiquettes towards fellow murīds, while the remaining chapters delve into various subjects of the spiritual journey. These include self-striving, ascetic practices, purification of the nafs (*tazkiya al-nafs*), good character, contemplation, reliance on Allah, as well as spiritual states and stations. This comprehensive scope demonstrates al-Būzīdī's broad understanding of the concept of adab. According to him, adab encompasses all dimensions of the spiritual journey. To have perfect adab means to complete this journey, annihilate the self, and purify the soul.⁷⁶ This means that only one who has completed the spiritual journey can truly embody perfected adab, both inwardly and outwardly.

A key emphasis in the book is al-Būzīdī's shift of focus from behavioural etiquettes to the inner states a murīd should attain. Throughout the text, he emphasises that inward etiquettes hold a higher rank than outward ones. For example, while a breach of outward etiquette may be amended with an apology, neglecting inward etiquette requires sincere repentance from the heart, placing a heavier burden on a murīd.⁷⁷ Furthermore, for a murīd who has perfected inward etiquettes, outward etiquettes become less necessary. The text illustrates this with an instruction that a murīd should not look at the shaykh's face to preserve his ta'zīm. However, once he has completed his spiritual journey, this rule no longer applies, because his ta'zīm remains unaffected, and his spiritual journey remains secure, regardless of his behaviour.⁷⁸ Thus, the book not only outlines the etiquettes of the spiritual path but also serves as a roadmap, guiding murīds toward the ultimate objective of their spiritual journey.

The Arabic edition of this book was initially published by Bārūd in 2001, and it included footnotes explaining the related Sūfī terminology.⁷⁹ A following edition, although with a confusion that mixed our author up with another Būzīdī, Muḥammad Ibn al-Ḥabīb al-Būzīdī (d. 1327/1909), was published by Dr. al-Kayyālī in 2006.⁸⁰ The most recent edition which collects all of al-Būzīdī's works, including his poems, letters, and hagiographical accounts, was compiled by al-Timsamānī.⁸¹ Additionally, there exists a partial English

75 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 309.

76 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 241-242.

77 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 53.

78 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 42.

79 Muḥammad bin Aḥmad Al-Būzīdī, *Al-Ādāb al-marḍīyya li-sālīki tariq al-sūfiyya* (edited by Bassām Muḥammed Bārūd). Amman: Dār al-Fath, 2011.

80 Muḥammad bin Aḥmad Al-Būzīdī, *Al-Ādāb al-Marḍīyya li-sālīki tariq al-sūfiyya* (edited by Āsim Ibrahim Al-Kayyālī). Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2006.

81 Muḥammad al-Mahdi al-Timsamānī, *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī: Tarjamatuhū wa ba'du āthārihi*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2006.

translation of this work within *The Adab of the True Seeker* by Guezzou who drew from two manuscripts in his library.⁸²

Al-Ādāb al-marḍiyya has maintained its relevance and influence within Shādhili circles to the present day. So much so that the late Shādhili Sūfī ‘Abdurrahmān al-Shāghūrī (d. 2004)⁸³ taught this book in his study circles alongside famous Sūfī classics such as Ibn al-‘Arabī’s *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Al-Jilānī’s *Futūḥ al-Ghayb*, and al-Suhrawardī’s *Awārif al-Ma‘ārif*.⁸⁴ Furthermore, the Syrian scholar and the Shādhili Sūfī Muhammad al-Yaqoubi delivered a course on the book in South Africa in 2007. His students later produced a concise summary of the sixty-five etiquettes in English and published it on their website.⁸⁵

3.2. The book as a Sūfī manifesto

Al-Būzīdī explains that his aim with this manual is to guide fellow disciples who were unaware of the required etiquettes for the spiritual path, and troubling their shaykh al-Darqāwī, thus harming their own journeys. As he says, “Our path is travelled only through correct manners, without it the seeker slips and perishes.”⁸⁶ Still, when the thematic emphasis of his book and its socio-religious background are considered, a dual purpose is perceived in his writing. In fact, the work not only plays an instructional role, but also contains the hallmarks of an apologetic treatise or even a Sūfī manifesto, but without any political undertone.

In a period when the practices and *zāwiya*s of his *ṭarīqa* faced severe scrutiny and censure, al-Būzīdī may have sought to seize the opportunity to legitimize the practices of popular Sufism as well as to reinforce the central position and spiritual authority of the shaykhs.⁸⁷ This is reflected in *al-Ādāb al-marḍiyya*. For example, while Mawlāy Sulaymān, both as a descendant of the Prophet and as the *amir al-mu‘minīn* (possessors of authority), was inviting people to obedience to the *ūlu’l-amr* in a Friday sermon mentioned before, Al-Būzīdī firmly asserted that a true *murīd* should recognise his shaykh as the *ūlu’l-amr* and obey him.⁸⁸ Throughout the book, he emphasised the critical role of shaykhs in the spiritual

82 al-Buzaydi, *The Adab of the True Seeker*.

83 Al-Shaghouri’s spiritual lineage in the Shādhiliyya traces back to Aḥmad al-Alawī through Muḥammad al-Hāshimī of Damascus. Al-Shaghouri was appointed as a successor of Muḥammad Sa‘īd al-Kurdī as well. See Nuh Keller, “Obituary Sheikh ‘Abd al-Rahman al-Shaghouri: Light Upon Light in Damascus”, 353-357. The relevant chapter does not appear in al-Kūhin’s *Tabaqāt* as it was added later by the translator.

84 Keller, “Obituary”, 358.

85 “Course: Tasawwuf | Adab Mardiyya”, Damas Cultural Society, https://damas.nur.nu/13656/madrassa/tasawwuf_adab-mardiyya (23.10.2023)

86 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍiyya*, 33, 252.

87 Guezzou states that Al-Būzīdī’s works could be considered as “reinstatement of the importance and sacrosanctity due to the heirs of the Prophet (may God’s blessings and peace be upon him.)” See Buzaydi, *the Adab of the True Seeker*, preface, 6.

88 See Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍiyya*, 103. Here, we should note that this statement was not a political discourse against the ruler, as he says, this rule is valid only for a true seeker who does not delve into worldly matters. As for the beginners, who constitute the majority, they should follow the political rulers.

journey of seekers, regarding the observance of proper ādāb and taʿzīm towards them as non-negotiable requirements. Seeing them as Allah's vicegerents on the earth and inheritors of the Prophet's legacy, al-Būzīdī stated that showing respect and reverence to them is, in fact, an act of devotion to Allah and His Messenger.⁸⁹ Hence, the shaykhs and their legitimate authority over disciples become an indispensable means for Sūfī education. In this respect, a considerable portion of the book is dedicated to the required ādāb towards shaykhs, with an emphasis on taʿzīm and ḥurmah as foundational elements. Al-Būzīdī explains the vital role of these themes by referring to Quranic and Prophetic sources.

On the other hand, al-Būzīdī follows the same method in legitimizing popular practices of the ṭarīqa such as seclusion, begging, and withdrawal from social life, etc. For him, these etiquettes and practices were not ends in themselves, but indispensable tools for spiritual progress. He explains their necessity and benefits, framing them as means to gain inward qualities and ultimately attain mystical knowledge and spiritual transformation. In doing so, he directs the reader's perspective towards the spiritual stations that murīds can achieve through such practices. This approach may also be considered as an address to the criticisms directed at these practices.

This approach is particularly evident in the fourth part of the text, which is devoted to the criticized practice of begging, detailing its conditions and rulings. He explains that begging is permissible under Islamic law and serves as one of the most effective methods for Sūfī training. It encompasses the essence of servanthood by humbling the ego, detaching from people, and renouncing worldly attachments. It cultivates virtues such as humility, sincerity, and generosity, as well as helps murīds to attain the knowledge (*maʿrifa*) of Allah. Al-Būzīdī approaches this subject with great care, binding it to strict preconditions and rules. He insists that it must only be practiced with the shaykh's permission, and sincere intention, and not for worldly purposes, closing the door to its misuse. Like other outward etiquettes, begging is also no longer required for those who have completed the spiritual journey, as they have already annihilated their self, purified their heart, and attained the *maʿrifa* of Allah.⁹⁰

From his writings, it's clear that al-Būzīdī was aware of the influence of the reformist ideas on society and aimed at providing responses and justifications for Sūfī practices within the framework of Islam. Evidently, his approach is a defense of the teachings and practices of the Darqāwīyya against the state's censures. In summary, *al-Ādāb al-marḍīyya* was written with three primary purposes: as a Sūfī manual to guide the disciples of the Darqāwīyya ṭarīqa, as a means to reclaim the central role and authority of Sūfī shaykhs, and as an apology that seeks to legitimize the practices of popular Sufism. In particular, we will focus on his emphasis on the central role of shaykhs, and taʿzīm and ḥurmah they deserve, as this constitutes the core essence of the text.

89 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 38, 47.

90 See chapter on begging, Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 147-166.

3.3. Ta'zīm (reverence) and ḥurmah (veneration) in *al-Ādāb al-marḍiyya*

Al-Būzīdī lays a significant emphasis on the concepts of ta'zīm and ḥurmah for the shaykh in his book, weaving all other etiquettes around them. He deems these concepts interrelated as he states in the first chapter: “Outward adab originates inward adab, which is ta'zīm. Discourtesy originates from lack of ta'zīm; when ta'zīm is present, adab will come true; when adab is present, realization (*tahqīq*) will come true.”⁹¹ This idea of showing deep respect and reverence for the shaykh was not unique to al-Būzīdī, it has been addressed in both Sūfi literature and Shādhilī sources. In these sources, ta'zīm and ḥurmah towards the shaykh appear mainly in two primary aspects: firstly, they reflect the disciple's attitude toward Allāh, and secondly, they are necessary for benefiting from teachings and states of the shaykh and advancing on the spiritual journey.⁹² For example, Ibn al-‘Arabī asserts that showing ta'zīm to the shaykh is, in effect, showing ta'zīm to Allah. He dedicates a chapter to “al-Shuyūkh” (the shaykhs) explaining the significance of having ḥurmah in the heart, while in the presence and service of the shaykh. Lacking this ta'zīm and ḥurmah may block the spiritual progress of a murīd, and even deprive him of entering the presence of Allāh.⁹³ In the Shādhilī tradition, Abu'l-Abbās al-Mursī demonstrated profound respect and reverence for his master al-Shādhilī and his family and highlighted the spiritual benefits of these qualities.⁹⁴ Similarly, ‘Alī al-Jamal expresses that the ta'zīm and adab towards the servants are, in fact, shown towards Allāh, and the spiritual progress of a disciple depends on how he respects and reveres his shaykh.⁹⁵ Overall, the earlier Sūfis emphasized the critical role of ta'zīm and ḥurmah for the spiritual journey and considered them as its preconditions. These concepts are directly related to the meanings murīds attribute to their shaykh and play a fundamental role in their spiritual progress.

Al-Būzīdī discusses the ta'zīm and ḥurmah for the shaykh in similar veins, however, he places them at the centre of his book. Such that one-quarter of the book's chapters are devoted to explaining their significance.⁹⁶ Al-Būzīdī establishes the structure of the spiritual journey based on ādāb while constructing the concept of adab around the ta'zīm and ḥurmah, thus making them essential conditions for spiritual progress in the Darqāwiyya. He explains this from the perspectives of both shaykhs and murīds: Murīds must have respect and veneration towards their shaykhs, if they wish to benefit from them

91 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍiyya*, 35.

92 They were present in other eighteenth-century ṭarīqas as well. Radtke briefly introduces Sūfi teachings of different ṭarīqas in this period, the perception of “shaykh”, as well as the essential role and rights of the shaykh, which are similar to that of al-Būzīdī. See Bernd Radtke, “Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal”, 343-345.

93 Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, 3: 546-548.

94 He would be overwhelmed in his presence and recite these lines of poetry: “I have masters of honor; their feet are above foreheads. Even though I am not among them, my love for them is an honor and glory.” Sakandarī, *Latāif al-minan*, 206-207.

95 ‘Imrānī, *Naṣiḥa al-murīd*, 55, 350.

96 In the fourteen chapters out of sixty-five, the importance of ta'zīm and ḥurmah is discussed.

and spiritually progress on the path. On the other hand, as the vicegerents of Allāh on earth, shaykhs already merit such respect and veneration.

From the perspective of the murīd, the concepts of taʿzīm and ḥurmah are expected from him consistently, both in the shaykh's presence and absence. As for the times in the shaykh's physical presence, it is only through taʿzīm and ḥurmah that a murīd benefits from him as they are channels of benefit.⁹⁷ Murīd must also be present in the company of the shaykh with all heart and spirit, not merely in body. This is so crucial that entering in the presence of shaykh, without regarding him with taʿzīm and ḥurmah, may be harmful, while with taʿzīm and ḥurmah he could benefit from him even from a distance.⁹⁸ According to al-Būzīdī, revering the shaykh guides a murīd to receive spiritual help (*madad*) from the shaykh and spiritual openings (*futūh*) from Allah. Thus, he eventually acquires taʿzīm for all creation by perceiving the divine presence in each of them, as he perceives it in his shaykh. This perception enables him to benefit from all individuals and entities, each one can lead him closer to Allah in proportion to the taʿzīm he holds for them.⁹⁹

As for the merits of shaykhs deserving reverence, al-Būzīdī emphasises their closeness to Allah, their status as inheritors of the Prophet, and their rights over their murīds. He interprets the Quranic verse, "Do not treat Allah's Signs as a jest" (Sūrah al-Baqara, 2/231), implying Allah's Friends. In this verse, Allah elevates the status of the shaykhs as "His Signs", thus obliging murīds to hold taʿzīm for them.¹⁰⁰ Making an analogy, he parallels the relationship between shaykhs and their murīds to that of the Prophet and his companions. Just as his companions treated the Prophet with ādāb and veneration, murīds are similarly expected to do the same toward their shaykhs.¹⁰¹

The shaykhs are entitled to taʿzīm by virtue of their closeness to Allah, as there exists no veil separating them from Him. Therefore, not only them but also their belongings become eligible for veneration. Al-Būzīdī remarks that murīds should ascribe a sense of sanctity to the belongings of their shaykh, i.e., they should not use them but rather preserve them in higher places. This practice helps murīds to nurture taʿzīm for their shaykh and plays an integral role in developing taʿzīm toward Allah. We should note that al-Būzīdī does not ascribe inherent sanctity to the shaykh's belongings. For instance, he himself expresses that there is no issue in using the shaykh's prayer mat without knowing its owner.¹⁰² Rather, this practice concerns a psychological attitude that is linked to the murīd's consciousness of taʿzīm and ḥurmah toward his shaykh. These principles are not the ultimate goals, but function as tools to practice the taʿzīm and adab. In this respect, al-Būzīdī's teachings differ from the

97 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 176-177.

98 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 37-38, 41.

99 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 176-177.

100 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 41.

101 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 342-344.

102 Būzīdī, *al-Ādāb al-marḍīyya*, 47, 59.

saint cults, where materials or locations inherently possess sanctity.¹⁰³ His reasonings and justifications regarding ta'zīm toward the shaykh and his belongings may also be perceived as an effort to differentiate these teachings from a cultish belief or saint worship. He makes it clear that they are not the end goals for a murīd, but ultimately lead him to Allah. In a time when ta'zīm and ḥurmah toward the shaykhs were considered innovations,¹⁰⁴ he may have sensed the necessity to clarify these matters.

Conclusion

The 18th century emerged as a period of religious reforms and renewal throughout the Islamic world, including Morocco. While the Wahhābī teachings were spreading from Hijāz to the Islamic west through the pilgrims, Sūfī circles were also experiencing transformative changes in line with purist orientations. Whether they be Sūfī or non-Sūfī, the mainstream groups of this period shared a common attitude against practices of popular Sufism, and traditional structure of a shaykh-centred spiritual education. Amid these reformist waves, the Darqāwiyya ṭarīqa took a distinct path, rowing against the stream. Founded by al-Arabī al-Darqāwī through a spiritual revival within the Shādhilī ṭarīqa, it centred on ascetism and popular Sūfī practices, such as self-striving, seclusion, begging, and dhikr gatherings, strictly aligning them with *shari'a* principles. Above all, the Darqāwiyya's spiritual education revolved around the reverence (*ta'zīm*) and veneration (*ḥurmah*) of Sūfī shaykhs and emphasized their vital role as intermediaries between the Prophet and disciples. This approach attracted fierce criticisms from the Moroccan Sultan Mawlāy Sulaymān.

As an ascetic ruler and an affiliate of the Nāṣiriyya ṭarīqa, Mawlāy Sulaymān's purist-orientated approach was partly stemming from his religious ideal of "a return to stronger faith". He favored the Wahhābī teachings and took reformist steps in line with them, despite not fully embracing its creedal doctrines. He also supported purist-orientated Sūfī groups which had strong relationships with rulers and urban scholars. As for the other Sūfī groups, including the Darqāwiyya, he criticized popular Sūfī practices and viewed their passive way of life as a burden for society. Moreover, as a ruler, he saw them as a threat to his central authority, for they were rapidly flourishing among people. In quest of exercising control over the zāwiyas, he polarized religious understandings between two groups: the central authority with urban scholars, and tribal communities with zāwiyas, targeting the latter's religious legitimacy. The Darqāwiyya faced rigorous censures and restrictions during this period, despite their cautious attitude towards the rulers. Mawlāy Sulaymān launched anti-Sūfī religious policies in line with the Wahhābī teachings. He published a treatise downplaying the roles of Sūfī shaykhs and condemning popular Sufism. These attacks and restrictions

103 For the saint cults, see Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri*, 37.

104 Mansour, "Political and Social Developments in Morocco", 259-260.

weakened the zāwiya's religious, social, and economic influences and undoubtedly had an impact on the Darqāwiyya as well.

Within this context, Al-Darqāwī's successor Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī must have been aware of the propaganda against Sūfī shaykhs, thus, needed to reestablish their role in the spiritual journey. He authored his Sūfī manual *Al-Ādāb al-marḍīyya li-sāliki ṭarīq al-ṣūfiyya* to teach essential etiquettes a murīd should observe in his/her interaction with Allah, the Prophet, and particularly his/her shaykh and fellow murīds in the tariqa. It is a comprehensive manual for the Darqāwiyya disciples and a useful document for modern researchers, as well as a portrayal of the lifestyle and worldview of an 18th century Darqāwī Sūfī. Written in the ādāb al-murīd genre, it details both the outward etiquettes (*al-adab al-zāhir*), concerning the physical behaviours and the inward etiquettes (*al-adab al-bāṭin*), concerning the heart. Although these are common themes in the Sūfī literature, what distinguishes al-Būzīdī's text is to place reverence (*ta'zīm*) and veneration (*ḥurmah*) at the centre of the book, constructing all the etiquettes around these concepts. For one-quarter of the chapters are devoted to their importance, as well as to their justifications with references to Quranic and Prophetic sources. While a murīd must maintain *ta'zīm* and *ḥurmah* towards his shaykh for spiritual advancement; the shaykh, as a vicegerent of Allah on earth, already deserves to be regarded with *ta'zīm* and *ḥurmah*. Al-Būzīdī does the same justifications in legitimizing popular practices of the ṭarīqa such as wearing patched cloaks, begging, and secluding. He makes it clear that they are not the end goals, but fundamental tools to lead disciples to Allah. Throughout the book, he gives reasonings to reinforce the central role of a Sūfī shaykh and reestablish their practices within the fold of *shari'a*, differentiating them from a saint worship or a cult-like belief.

In essence, while serving as a guide for the disciples of the Darqāwiyya, *Al-Ādāb al-marḍīyya* can also be considered as a Sūfī manifesto and a counter-narrative to the purist-orientated discourses and reforms targeting Sūfī practices of its time. Rejecting the notion of Sufism without a guide and reasserting the shaykh's authority, what the book does is to defend and restore the traditional Sūfī training. In summary, three primary motivations can be found in the writing of *al-Ādāb al-marḍīyya*: (1) a text of Sūfī etiquettes to guide the disciples of the Darqāwiyya ṭarīqa, (2) a manifesto to reestablish the authority of the shaykhs, (3) an apology to legitimize the popular Sūfī teachings and practices. Besides, the text provides valuable insights into the lifestyle and perspectives of 18th century Moroccan Sūfis for the modern researcher in Sūfī studies.

Bibliography

- Amri, Nelly. "Shādhilisme et malāmatisme: l'éthique soufie d'un maître ifriqiyen d'après les Manāqib du cheikh 'Abd al-Wahhāb al-Mzūghī (m. 675/1276)." In *Ethics and Spirituality in Islam*, edited by Francesco Chiabotti et al., 480-503. Leiden: Brill, 2017.
- Badia y Lebllich, Domingo. *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria, and Turkey, between the Years 1803 and 1807*. 2 volumes. London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1816.
- Bliss, Margaret. "Violence, Division and Opposition: How Neo-Sufi Wali Ahmad Ibn Ajiba's Hagiography Illustrates Political and Religious Tensions in Early Nineteenth Century Morocco." *Quaestio: The History Undergraduate Journal* 21, (2017-2018): 23-42.
- Buzaydi, Muhammad ibn Ahmad. *The Adab of the True Seeker*. Translated by Mokrane Guezzou. Birmingham: Serenity Productions, 2013.
- Büzidī, Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Ādāb al-Marḍiyya li-sālīki tariq al-sūfiyya* (edited by Bassām Muḥammad Bārūd). Amman: Dār al-Fath, 2011.
- . *Al-Ādāb al-Marḍiyya li-sālīki tariq al-sūfiyya* (edited by Āsim Ibrahim Al-Kayyālī). Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2006.
- Chiabotti, Francesco et al. *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab*. Leiden: Brill, 2016.
- Damas Cultural Society. "Course: Tasawwuf | Adab Mardiyya". https://damas.nur.nu/13656/madrassa/tasawwuf_adab-mardiyya (23.10.2023).
- Darqāwī, Abū 'Abdullāh bin Aḥmad al-'Arabī. *Majmu'a Rasāil Maghribiyya* (edited by Bassām Muḥammad Bārūd). Abu Dhabi: Al-Majma' u al-Saqafī, 1999.
- . *Letters of a Sufi Master*. Translated by Titus Burckhardt. London: Perennial Books, 1973.
- . *The Darqawi Way: The Letters of Shaykh Mawlay al-'Arabi ad-Darqawi*. Translated by Aisha Bewley. USA: Diwan Press, 1981.
- . *Rasāil Mawlay al-'Arabi Al-Darqāwī*. Edited by Āsim Ibrahim Al-Kayyālī. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009.
- . *Letters on the Spiritual Path*. Translated by Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald. USA: Al-Madina Institute, 2018.
- Dāwūd, Muḥammad. *Tārīkh Ṭiṭwān*. 3 volumes. Tetouan: Maṭba'a al-mahdiyya, 1959.
- de Constant, Paul d'Estournelles. "Les Sociétés Secrètes chez les Arabes et la Conquête de l'Afrique du Nord". *Revue des Deux Mondes* 3, no. 74 (1886): 100-128.
- Drouin, Jeannine. *Un Cycle Oral Hagiographique dans le Moyen-Atlas Marocain*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1975.
- Fazlur Rahman. *Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Geoffroy, Éric, ed. *Une voie soufie dans le monde: la Shādhiliyya*. France: Maisonneuve & Larose, 2005.
- Gholaichi, Fatima. "Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of the Politics of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship." Master's Thesis, University of Maryland, Maryland, 2005.
- Güven, Mustafa Salim. "Şāzeliyye". In *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, edited by Semih Ceyhan, 373-446. Istanbul: İSAM Publications, 2015.
- Hopwood, Derek. "A Pattern of Revival Movements in Islam?" *The Islamic Quarterly* 15, no. 4 (1971): 149-158.

- Ibn al-‘Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Edited by Aḥmad Shams al-Dīn. 9 volumes. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1999.
- Ibn Sūda, ‘Abd al-Salām bin ‘Abd al-Qādir. *Ithāf al-muḥālī bi-wafayāt a‘lām al-qarn al-thālith ‘ashara wa ar-rabi’* (edited by Muḥammad Hajjī). Beirut: Dār al-Qarb al-Islāmī, 1997.
- Ibn ‘Ajība, Aḥmad. *Sharh Al-Ṭāyya li al-Būzīdī fi al-khamra al-azaliyya* (edited by Thābit bin Sulaymān ‘Abd al-Bārī). Dār al-Baydā: Dār al-rashād al-hadītha, 1998.
- . *Two Sufi Commentaries: The Poem in Ra’ Concerning the Sufi Way/the Prayer of Blessing Upon the Prophet*. Translated by Arjan Post and Michael Abdurrahman Fitzgerald. USA: Fons Vitae, 2016.
- . *Al-Fahrāsa* (edited by ‘Abd al-Hamid Ṣālih Hamdān). Cairo: Dār al-Qādi al-‘Arabī, 1990.
- . *Al-Futūḥāt al-ilāhiyya* (edited by Abdurrahmān Ḥasan Maḥmūd). Cairo: Ālam al-fikr, 1983.
- . *Sharh al-Rāiyya wa Sharh al-Ṭāyya* (edited by Muḥammad al-Mahdī al-Timsamānī). Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2017.
- Jamal, ‘Alī. *Naṣīhat al-murīd fi tariq ahl al-sulūk wa-l-tajrid* (edited by Āsim Ibrāhīm al-Kayyālī). Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2005.
- Kattānī, Muḥammad bin Ja‘far. *Salwa al-anfās wa muḥādatha al-akyās* (edited by Muḥammad Ḥamza b. ‘Alī al-Kattānī). 2 volumes. Rabat: s.n., 2005.
- Khoushaim, Ali Fahmi. “Aḥmad Zarrūq his life and works.” PhD diss., Durham University, Durham, 1971.
- Kūhin, Muhammad b. Qasim. *Tabaqat Al-Shadhiliyya Al-Kubra: Biographies of Prominent Shadhilis*. Translated by Ahmad Ali Al-Adani. Turkiye: Visions of Reality Books, 2016.
- Levtzion, Nehemia. “Eighteenth Century Sufi Brotherhoods: Structural, Organisational and Ritual Changes.” In *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, edited by Tony Street et al., 147-160. Leiden: BRILL, 1997.
- Majdhūb, ‘Abd al-Kabīr. *Tadhkira al-muḥsinīn bi-wafayāt al-a‘yān wa-hawādith al-sinīn* (edited by Muḥammed Hajjī). Tunis: Dār al-Qarb al-Islāmī, 2008.
- Mansour, Mohamed. “Political and Social Developments in Morocco during the Reign of Mawlāy Sulaymān 1792-1822.” PhD diss., University of London, London, 1981.
- Mostafā, Zekri. “La Tariqa Shadhiliyya-Darqawiyya: les ‘empreintes’ du cheikh Al-Arabi al-Darqawi (m. 1239/1823).” In *Une Voie Soufi Dans le Monde: La Shadhiliyya*, edited by Éric Geoffroy, 229-235. Paris: Maisonneuve & Larose, 2006.
- Levtzion, Nehemia and Gideon Weigert. “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 173-197.
- Nwyia, Paul. *Ibn ‘Aḥḥā Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šāḍīlīte: édition critique et traduction des Hikam*. Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs, 1972.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri*. Istanbul: Timaş, 2016.
- Radtke, Bernd. “Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal.” *Die Welt des Islams* 36, no. 3 (November 1996): 326-364.
- Rinn, Louis. *Marabouts et Khouan*. Alger: A Jourdan, 1884.
- Sakandarī, Ibn ‘Aḥḥā Allāh. *Laṭāif al-minan* (edited by ‘Abdulḥalīm Maḥmūd). Egypt: Dār al-kitāb al-miṣrī, 1991.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafs ‘Umar. *Awārīf al-Ma‘ārif* (edited by Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Khālīdī). Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2016.
- Talīdī, ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Qādir. *al-Muṭrib bi-mashāhir awiyā al-Maghrīb*. Rabat: Dār al-amān, 2003.

- Timsamānī, Muḥammad al-Mahdī. *Al-Imām Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Būzīdī*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2006.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Voll, John Obert. “Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World.” *Journal of Asian and African Studies* 15, no. 3-4 (1980): 264-273.
- Zayyānī, Abu’l-Qāsim. *Al-Tarjumānah al-kubrā fī akhbār al-ma‘mūr barran wa baḥran* (edited by ‘Abd al-Karīm al-Filālī). Rabat: Dār li-nashr al-ma‘rifa, 1991.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

The Light Verse between Philosophy and Sufism: A Comparative Analysis of the Interpretations by Ibn Sīnā and al-Ghazālī

Felsefe ve Tasavvuf Arasında Nūr Āyeti: İbn Sīnā ve el-Ğazālī'nin
Tefsirlerinin Mukayeseli Bir Tahlili

Hikmet Yaman

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

Istanbul, Türkiye

yaman.hikmet@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5894-2453

Geliş Tarihi: 20.09.2024

Kabul Tarihi: 05.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 20.09.2024

Date of Acceptance: 05.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Yaman, Hikmet. "The Light Verse between Philosophy and Sufism: A Comparative Analysis of the Interpretations by Ibn Sīnā and al-Ghazālī". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 217-249

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1553355



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

The Light Verse between Philosophy and Sufism: A Comparative Analysis of the Interpretations by Ibn Sīnā and al-Ghazālī

Felsefe ve Tasavvuf Arasında Nūr Āyeti: İbn Sīnā ve el-Ğazālī'nin Tefsirlerinin Mukayeseli Bir Tahlili

Abstract: This article analyzes two treatises written from philosophical and Sufi perspectives as interpretations of the Light Verse (*āyat al-nūr*) (Q.24:35), namely *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt* and *Mishkāt al-Anwār*. They were authored by Ibn Sīnā (d.428/1037) and Abū Hāmid al-Ghazālī (d.505/1111) respectively, two exceptional authoritative scholarly figures of Islamic sciences with a very high representative power with their writings in diverse dimensions of philosophical and Sufi studies. The article examines the epistemological implications of the philosophical and Sufi ontological designs expressed in the treatises and compares their contents concerning the origin and beginning of existence and the relationship between God and all other beings. The article particularly concentrates on the interpretations regarding the following fundamental questions addressed in the treatises: What is the origin and reality of existence? What kind of ontological and epistemological relationships are there between different kinds of beings? Moreover, what kind of ontological and epistemological connections are there between God and man?

Ibn Sina presents masterful examples of philosophical and religious symbolism in his treatise. The central intellectual theme of this work is the possibility and necessity of prophecy. He presents expositions on this subject-matter in his other works too, but we do not witness in his other books another example of him discussing the issue in full detail by focusing on a single qur'anic verse. The semantic horizons of his expressions in the treatise go far beyond the conventional peripatetic formulations centered on logic: he speaks of spiritual pleasures and happiness, worship, acts of worship, ascetic practices, and spiritual purification. Al-Ghazālī also wrote an independent commentary on the Light Verse. His interpretations of the verse seem to be mostly following the Sufi tradition. However, as the article illustrates with multiple examples, al-Ghazālī's statements closely resemble Ibn Sīnā's formulations in both the structure and arrangement of his explanations and their content. Therefore, the relationship between these two treatises appears to be one of complementarity, offering two interrelated perspectives rather than presenting opposing or contradictory ontological and epistemological theories. This study aims to make a modest contribution to the relevant academic studies in Islamic philosophy and Sufism by analyzing the philosophical and Sufi contexts and implications of the statements in these two treatises concerning the Light Verse.

Key Words: Light (*Nūr*), The Light Verse, Existence, Knowledge, Prophecy, Ontology, Epistemology, God-Universe Relation, God-Man Relation, Ibn Sīnā, al-Ghazālī

Öz: İslam düşünce gelenekleri içerisinde aralarında hararetli karşılıklı tartışmaların ceryan ettiği akımlardan ikisi felsefe ve tasavvufur. Felsefe ve tasavvufun hususen nazarı boyutları bu tartışmaların iyice alevlendiği alanlardır. Her iki disiplin mensupları kendilerine mahsus ontolojik ilkeler üzerine inşa ettikleri epistemolojik teorilerle birbirini test ve tenkit etmişlerdir. Duyular ve zihin fonksiyonları temelli ortaya konan genel felsefi bilgi teorileri yanında bilgiyi daha varoluşsal bir çerçevede ele alan tasavvufi epistemolojiler söz konusudur. Sufilerin *haller* ve *makamlar* diye isimlendirdiği bu varoluşsal epistemolojiye göre bilgi sadece duyular ve zihnin mantıksal bir üretimi değildir; kendi bireysel varlığının mâhiyet ve hakikati hakkında olgun bir şuûr seviyesine erişmeden bilgide kesinliğe ulaşamaz. Bir başka ifadeyle sufînin vücûdu şuûrunu/vecdini belirler; onun vücûdunun neticesi olmayan bir vecdi tecrübe etmesi öngörülmez. Böylesine ferdi tecrübeye dayalı (*tatmayan bilmez*) ve varoluşsal karakterli (*olmayan bilmez*) bilgi teorisi tasavvuf ontoloji ve epistemolojisine yönelik peşin bir kabul ve hüsn-ü zan taşımayan entelektüel muhitlerce şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Daha ziyade duyular ve zihin merkezli kategorik bilgiye itibar eden bu muhitler sufîlerin yaklaşımını kontrolsüz bir sübjektivizm ve hatta epistemolojik bir kaos olarak nitelemişlerdir. Onlara göre bilgi daha objektif ilke ve ölçütlere dayanmalıdır ve mantıksal olarak da doğrulanıp yanlışlanabilmelidir; ferdi tecrübenin bu biçimde öncelenmesi bilgide doğruluk ve kesinliğin büsbütün izafîleşmesine ve hatta ortadan kalkmasına yol açar.

Sufîlerin manevî makam ve hallere göre tanzim ettikleri bilgi teorilerinin dıştan (*zâhir*) içe/öze (*batın*) doğru açılımlarla seyreden ortak-merkezli bir yapısı vardır. Bu epistemolojik yolculuğun nihai hedefi Allah Teala hakkında güvenilir bilgiye (*ma'rifetullâh*) ulaşmaktır. Yolculuğun tevhit noktasına iki yönlü hareketle vasıl olunur: bir taraftan ibâdet ve riyazetlerle Rabbine yakınlaşmak isteyen insan, diğer taraftan nuranî tecellileri ile kuluna yol gösteren Rabb; insanın bu yolculuk sürecinin bir başka ismi de tenevür, yani nurlanmadır. Bu bağlamda *nur* insanın metafizik terakkisinin en merkezi kavramı haline gelmektedir. *Nur* kelimesi Kur'an-ı Kerîmde sıklıkla geçer (kırk üç kez) ve Kur'an ifadelerindeki olağanüstü lafız ve mana sembolizmin zirve örneklerinden biri de Nur Ayeti'dir (Nûr 24:35). Bu ayet üzerine farklı İslami ilimlerin bakış açılarıyla çok sayıda müstakil tefsirler yazılmıştır: ayetin ifadeleri lügavî tazammunlarından kelamî açılımlarına, felsefi imalarından tasavvufî işaretlerine kadar türlü yönlerden tefsir ve izah edilmiştir.

Biz bu çalışmamızda Nûr Ayeti'nin tefsiri olarak felsefe ve tasavvuf nokta-i nazarından kaleme alınmış iki risaleyi tahlil konusu yapacağız. Söz konusu alanlardaki telifatıyla temsil gücü çok yüksek iki müstesna müellif olan İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve Ebu Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından yazılan iki risale üzerinden sürdüreceğimiz çözümlerimiz boyunca bir taraftan risalelerde dile getirilen felsefi ve tasavvufî ontolojik dizaynların epistemolojik çıkarımlarını inceleme konusu yaparken diğer taraftan da varlığın kaynağı ve başlangıcı ve Tanrı-âlem ilişkisine dair oldukları içerikleri karşılaştırmalı olarak analiz edeceğiz. Risalelerde değinilen aşağıdaki temel sorulara yönelik izahları tahlillerimiz boyunca hususen öne çıkaracağız: Varlığın kaynağı ve gerçekliği nedir? Farklı varlık türleri arasında ne tür ontolojik ve epistemolojik ilişkiler söz konusudur? Tanrı ve insan arasında nasıl bir varlık ve bilgi irtibatı vardır?

İslam felsefesi tarihinin, özellikle de peripatetik felsefi geleneğin, zirve siması kabul edilen İbn Sinâ *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvât* başlıklı risalesinde Nûr Âyeti çerçevesinde oldukça yoğun felsefi ve dinî sembolizm örnekleri ortaya koymaktadır. Risaledeki ana inceleme konusu nübüvvetin imkânı ve gerekliliği meselesidir. İbn Sinâ nübüvvet konusu hakkında diğer eserlerinde de açıklamalar yapmaktadır, ancak meseleyi müstakil bir ayet üzerinden bütün tafsilatıyla tartıştığının bir başka örneğine diğer kitaplarında şahit

olamamaktayız. Risaledeki ifadelerinin semantik ufukları mantık merkezli bilindik peripatetik izahların çok ötesine taşmaktadır. Filozof bu eserinde manevi lezzet ve mutluluklardan, ibadetlerden, riyazetlerden ve tenezzühten bahsetmektedir. El-Gazâlî de Nur Âyeti üzerine *Mişkâtü'l-Envâr* başlıklı müstakil bir çalışma kaleme almıştır. Âyetle ilgili tefsirleri daha ziyade tasavvufî geleneği takip ediyor görünmektedir. Ancak çalışmamız boyunca örneklerini zikredeceğimiz üzere el-Gazâlî'nin ifadeleri hem izahlarının kurgu ve yapısı hem de içerikleri itibarıyla İbn Sînâ'nın ifadelerine oldukça yakın düşmektedir. Dolayısıyla inceleme konusu ettiğimiz bu iki risalenin ilişkisi birbirleriyle kategorik olarak çelişen ontolojik ve epistemolojik teoriler öne sürüyor olmalarından ziyade birbirini tamamlayan iki perspektif ihtiva ettikleri mahiyetinde görünmektedir. Çalışmamız Nur Âyeti merkezli olarak yazılan söz konusu iki risaledeki ifadelerin felsefi ve tasavvufî bağlam ve açılımlarını tahlil ederek bu sahalardaki ilgili akademik çalışmalara mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Nur, Nur Ayeti, Varlık, Bilgi, Nübüvvet, Ontoloji, Epistemoloji, Tanrı-Âlem İlişkisi, Tanrı-İnsan İlişkisi, İbn Sînâ, el-Gazâlî

God is the light of the heavens and the earth. The likeness of His light is as a niche wherein is a lamp. The lamp is in a glass, the glass is as it were a shining star, kindled from a blessed tree, an olive neither of the east nor of the west. Its oil almost shines even if no fire touched it. Light upon light! God guides to His light whom He wills. And God sets forth parables to men and God has knowledge of everything. (Q.24:35)

Introduction

The Light (*al-Nūr*) is one of the ninety-nine beautiful names of God (*al-Asmā' al-Ḥusnā*) in Islam, and the Light Verse (*āyat al-nūr*) in the Qur'ān has been interpreted by many Muslim scholars of religious studies throughout the centuries from diverse perspectives.¹ The Sufis have paid particular attention to this verse and written various individual commentaries and exegeses on it. From the standpoint of the Sufis, this verse alludes to critical points regarding the reality and origin of existence. The verse sheds light on the very nature of beings, the relationship among them, and the meaning and purpose of life in general. Furthermore, many Muslim scholars have strived to understand the ontological and epistemological relationship between God and man in the light of this verse. What is the origin of all existence and what are their realities? What kind of ontological and epistemological connections exist between them? To find justifiable answers to such questions, Muslim thinkers have expounded on theological, philosophical, and spiritual ideas relating to this verse.

The relationship between human knowledge and God's knowledge and the individual's role in the process of acquisition of knowledge are crucial and specific research areas for Muslim philosophers. To provide reasonable explanations for these significant issues, Muslim intellectuals have attempted to present their works based on religious and other sources at different levels of emphasis. While theologians (*mutakallimūn*) and jurists (*fuqahā'*) expressed their ideas in a language and method closely aligned with Qur'ānic and other foundational religious texts, often avoiding speculative thought, philosophers (*falāsifa*) and, in a specific context, Sufis (*ahl al-taṣawwuf*) preferred a more sophisticated and symbolic language to articulate their theories. Some Sufi authorities, for instance, maintained a truly defiant theory of knowledge that can be neither tested nor even described by others. They argue that knowledge ultimately means a form of individual *taste* (*dhawq*). According to their statements, just like it is in the case of scientific definitions of concepts such as health and drunkenness differentiate deeply from the very nature of experiencing health and drunkenness, knowledge of metaphysical experiences may vary depending on the spiritual state and station of the knower. These Sufis define knowledge experientially and existentially.

1 To cite only a few examples in this context, we may mention *Risālat al-Nūriyya wa-Kawkab al-Durriyya* by Jamāl Khalwatī (d.889/1494), *Miṣbāḥ al-Asrār* by Ismā'īl Rusūkh al-Dīn b. Aḥmad Anqarawī (d.1041/1631), *Risāla fī Tafṣīr Āyat al-Nūr* by Ibrāhīm al-Qīrimī (d.1042/1632), *Tafṣīr Āyat al-Nūr* by Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (d.1050/1641), and *al-Risāla al-Nūriyya wa-al-Miṣkāt al-Qudsiyya* by Dāwūd b. Muḥammad al-Qārṣī (d.1169/1756).

Consequently, they employ a rather symbolic instead of straightforward and literal language, -most often poetry and stories- to express their ideas. Their understanding of an ontological hierarchy of existence, which presents a different subject-object relationship, requires a specific ontology-epistemology balance. According to this epistemological theory, different explanations for the same object at different stages of the spiritual path are quite possible.

In this article, I will attempt to examine the interpretations of the Light Verse by two leading Muslim scholars, Ibn Sinā (Avicenna) (d.428/1037) and Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d.505/1111). The reason why I have chosen these two is due to my belief that they occupy, in their parts, salient positions in Islamic intellectual history. The former, I believe, is the most distinguished of the peripatetic philosophers (*Mashshā'iyya*) in Muslim world, and the latter, is the cornerstone personality in the history of Islamic thought in general, but with a particular concentration on Sufism. They both wrote epistles interpreting the Light Verse. An examination of their writings on it would be a captivating scholarly analysis, for one can examine the philosophical accounts through Ibn Sinā's writings and spiritual-theological accounts through al-Ghazālī's records. In the context of this examination, I will attempt to discuss their theories of knowledge focusing primarily on their understanding of the Light Verse, as a process of attaining real knowledge. While I focus primarily on their interpretations, I will also extend my investigation to present and analyze briefly their general epistemological theories.

Due to the very symbolic and metaphoric nature of the Light Verse, it is possible to interpret the verse in many different ways. Usually, Muslim exegetes (*mufasssīrūn*) and theologians have been precocious in overinterpreting this verse. After all, it is considered one of the ambiguous (*mutashābih*) verses in the sense that its ultimate meaning cannot be arrived at through merely rational deductions or linguistic/terminological interpretations.² Nevertheless, the very poetic and symbolic nature of the Light Verse has attracted extensively different interpretative efforts on the part of philosophers, Sufis, and speculative thinkers. The symbolism could allow scholars to read this verse and offer an interpretation following their epistemological conceptions and arguments. Thus, this specific verse has often been interpreted in symbolic ways that invite various metaphors for diverse epistemologies.³ Yet,

2 As a general study concentrating on the notion of light (*nūr*) in the Qur'an through especially exegetical (*tafsīr*) literature see Çelik, "Kur'an-ı Kerim'de Nūr Kavramı," 123-171. Çelik notes that the word *nūr* is mentioned forty-three times in the Qur'an in various meanings that include "light", "God", "the Qur'an itself", "the Prophet Muḥammad", "faith (*īmān*)", "Islam (*islām*)", and "guidance (*hidāya*)". Çelik analyzes the lexical and terminological meanings of the *nūr* within the context of its relational semantic components in the Qur'an such as *nār* (fire, radiator), *diyā'* (light, brightness), *shurūq* (rise [of the sun], radiation), *wuqūd* (ignite, burn), and *ṭulū'* (rising, becoming visible), as well as its antonyms mentioned in the Qur'an such as *ẓulma* (darkness), *ghurūb* (setting [of the sun, a star...], going away, absence), *takwīr* (being folded up [in darkness], being darkened), *inkidār* (being thrown down, falling), *tams* (effacement, obliteration), *tufū'* (extinguish), and *khibā'* (abatement).

3 In his article on the Light Verse, Gerhard Böwering analyzes the verse first through other Qur'anic attestations related to the notion of light (*nūr*) against the cultural and religious background of Arabia during the lifetime of the Prophet Muḥammad, and second through relevant Sufi interpretations of the Qur'an commentaries written by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d.412/1021), 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qushayrī (d.465/1072), and Muḥammad b. 'Abd al-

it is still interesting to ask whether the interpretations by Ibn Sinā and al-Ghazālī had any comparable aspects or did they share a larger polemic or discussion on epistemology through the reflection of this verse.

At the same time, I would like to clarify the significant point that both Ibn Sinā and al-Ghazālī treat philosophy as *hikma* (sophia), a term that does not correspond to the general modern meaning of highly rational philosophy. Relying solely on current philosophical categorizations, one can easily draw deceptive conclusions about Ibn Sinā's and al-Ghazālī's original philosophies and label them as rationalist, spiritualist, mystic, and the like.

In this specific context, I am aware of the possible drawbacks facing my topic. In the case of Ibn Sinā, for instance, relying on such a symbolic and specific subject, one may draw unjustifiable conclusions concerning the authentic character of his philosophy. I do not, however, intend to neither excessively mysticize Ibn Sinā's general philosophy nor to unduly philosophize al-Ghazālī's mainstream thought. Likewise, in the case of Ibn Sinā, although I feel the relevance to the subject, to avoid distortions, I do not intend to address controversial academic debates surrounding Ibn Sinā's "Oriental philosophy" (*al-ḥikma al-mashriqiyya*).⁴ Another challenge, in the case of al-Ghazālī for instance, derives from the difficulty of understanding his final philosophical conclusions. Due to his long ceaseless intellectual journey, it is not easy to decide which one of his ideas represents the real and final thought of al-Ghazālī. We may see different theoretical approaches in his different

Malik al-Daylamī (d.593/1197). Böwering's assertions regarding the Light Verse look deeply religiously motivated, as he repeatedly attempts to find certain similarities between the words and passages of the Light Verse and forms of early Christian worship. Based on his subjective religious conviction that the Qurʾān in general and this verse in particular was a collection of statements originating from Eastern Christian sources, in addition to some other religious and cultural sources of that geography, he puts them in relation without showing any historically causal and academically credible connections between them. In this regard, he presents certain superficial resemblances between the parts of the Light Verse and elements from Jewish and Christian biblical lore and Eastern Christian practices of prayer. Böwering extends his comparisons related to the notion of light in Sufism to gnostic conceptions, Hellenistic Judaism, Manichaean ideas, Neoplatonic philosophy, and Iranian traditions of Mazdaism and Zurvanism. He maintains that all these religious and philosophical traditions constituted the spiritual and cultural background in which Sufism flourished. For further details of his discussions see Böwering, "The Light Verse: Qurʾānic Text and Ṣūfī Interpretation," 113-144.

4 In this debate, current scholars take generally two opposite positions. While a group of scholars, Dimitri Gutas is one of the active representatives, argues that the real philosophy of Ibn Sinā in Islamic philosophy has a peripatetic character, another group of scholars, S. Hossein Nasr being one of their leading members, argues that Ibn Sinā's final decision on Islamic philosophy is something different from his peripatetic philosophy, namely, "Oriental philosophy". For this debate see, Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*; Gutas, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission," 159-180; Gutas, "Avicenna-Mysticism," 1: 79-83; Gutas, "Ibn Ṭufayl on Ibn Sinā's Eastern Philosophy," 222-241; Gutas "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," 5-25; Gutas, "Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna," 351-372; Nasr, "Ibn Sinā's 'Oriental philosophy,'" 247-251; Rapoport, "Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII-X of Ibn Sinā's *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*," 145-196; Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sinā's Pointers and Reminders: A Philological Study*. For further reading see the works of Henry Corbin, Carlo A. Nallino, Amélie M. Goichon, Shlomo Pines, and especially on, so-called, Knowledge by Presence (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*), Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*.

works. For example, in *Tahāfut al-Falāsifa* and *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī does not employ the same argumentative methods. I will, however, base my investigation on his later works, particularly on *Mishkāt al-Anwār*.⁵

Ibn Sīnā on the Light Verse

Ibn Sīnā has been regarded as the unique member among the Muslim philosophers who built an elaborate and complete philosophical system. Although his system was severely criticized in certain respects by al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d.606/1209), Ibn Taymiyya (d.728/1328), and some other Muslim thinkers, his intellectual influence has been dominant in the Muslim philosophical tradition for ages. His main success appears in his outstanding reconciliation between the highly rational and intellectual tradition of Hellenism and the religious system of Islam. His borrowings from earlier Muslim philosophers, especially from al-Fārābī (d.339/950), do not reduce his value in Islamic intellectual history. His masterly composition of those early accounts and extraordinary subtle methodology in devising and arguing philosophical concepts overshadow the unoriginal aspects of his system.⁶

In his treatise, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt wa-Ta'wīl Rumūzihim wa-Amthālihim* (*On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors*)⁷, Ibn Sīnā examines the human faculty of acquiring knowledge in general and of receiving prophecy in particular. His discussions in this context follow the typical framework of his emanative metaphysics, epistemology, and psychology. The treatise consists of two parts.

5 According to George Hourani's list of the chronology of al-Ghazālī's writings, *Mishkāt al-Anwār* is one of his later works. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings," 299-300.

6 Rahman, "Ibn Sina," I, 480.

7 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt li-Ibn Sīnā* (*Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt wa-Ta'wīl Rumūzihim wa-Amthālihim*). The treatise is translated by the same editor. Ibn Sīnā, "On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors," 112-121. Throughout my analyses, I will refer directly to the Arabic original of the treatise with my translations, but I will also make use of the English translation. At the same time, I need to mention that there is a scholarly controversy in modern scholarship over the textual authenticity of this treatise. Throughout his work *Prophecy in Islam*, Fazlur Rahman makes references to the *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt* as a genuine and natural work of Ibn Sīnā. Marmura himself discusses the question of authenticity in his introductory notes to his edition of the Arabic text. He presents a number of parallel passages and arguments from the main works of Ibn Sīnā like *al-Shifā'* and concludes that he does not find good reasons for doubting the authenticity of this treatise. On the other hand, a few other modern scholars including Herbert Davidson, Dimitri Gutas, and Alexander Treiger question the attribution of this work to Ibn Sīnā. Davidson raises doubts regarding its authenticity and describes his scholarly position as "not convinced". Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, 87. Gutas provides a brief content and terminological analysis of the treatise and finds it inauthentic. He lists a few reasons for his argument and states, for instance, that the text of *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt* does not mention at all the central Avicennian theory of *hads* in the explanation of the Light Verse, which is indefensible in Gutas' opinion. In his view, even though Ibn Sīnā did actually write some short allegorical interpretations of certain qur'anic verses, his basic understanding of the nature of revelation is "an imaginative 'translation' of demonstrative truths in figurative language accessible to the masses." Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, 485-489 and 506. Treiger repeats some of the related discussions stated in earlier studies like by Davidson and concludes that the authenticity of this treatise is open to question. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, 133.

The first part concentrates on the proof of prophethood and its essence. The general nature and content of this part may be found in some other writings of Ibn Sīnā with somewhat different statements.⁸ The second and longer part presents an interpretation of certain symbols mentioned in the Qurʾān and ḥadīths. His detailed interpretation of the Light Verse in the second part represents the unique character of the treatise from our perspective. Even though Ibn Sīnā refers to the same verse in his *al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt*, his analysis therein is very brief and simple without any analytical elaboration.⁹ The two parts are concentrically related, as the first part sets the context and background of the second part. Ibn Sīnā's interpretation of the Light Verse cannot be contextualized properly without understanding his comprehensive theory of prophecy in his holistic philosophical system.

Ibn Sīnā asserts that the human being has an exclusive faculty (*quwwa*) by which he is different from the rest of animals and other things. This faculty is called the rational soul (*al-naḥs al-nāṭiqā*). All human beings without exception have this faculty, but since its various powers differ among men, its particulars are not equally shared by all of them. Accordingly, man has a first power qualified to become informed with the universal forms abstracted from matter, which in itself has no form. Hence this power is called the material intellect (*al-ʿaql al-hayūlānī*) by analogy with prime matter (*hayūlā*). The material intellect is an intellect in potentiality in the same way that fire in potentiality is a cold thing, not in the sense in which fire is said to have the potentiality to burn.¹⁰

Next, according to Ibn Sīnā's statements, man has a second power. Since this power contains the generally accepted opinions, it possesses the capacity and the positive character to conceive the universal forms (*al-ṣuwar al-kullīyya*). This is also an intellect in potentiality, but in the sense in which it is said that fire has the potentiality to burn.¹¹

In addition to these two, Ibn Sīnā continues, man has a third power: the acquired intellect (*al-ʿaql al-mustafād*) that is actually informed by the forms of the universal intelligibles (*ṣuwar al-kullīyyāt al-maʿqūla*) of which the previous two powers form a part when these have become actualized. The material intellect does neither actually nor essentially possess

8 Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ: al-Ilāhiyyāt*, 435-443; Ibn Sīnā, *The Metaphysics of the Healing: A Parallel English-Arabic Text = al-Ilāhiyyāt min al-Shifāʾ*, Michael Marmura (ed. and trans.), 358-366. For a detailed analysis of Ibn Sīnā's understanding of prophecy within his larger theory of the human soul, see Rahman, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition* and Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*.

Ibn Sīnā refers to the Light Verse in one of his earlier works as well, namely *al-Mabdaʾ wa-al-Maʿād*, but he does not present any sophisticated interpretation therein either. Ibn Sīnā, *al-Mabdaʾ wa-al-Maʿād*, 117. I owe this last reference to the anonymous reviewer of the article.

9 Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt*, II, 390-391; Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions, Part One: Logic*; Ibn Sīnā, *Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four*. Ibn Sīnā wrote some other treatises in a spiritual tone, in which he presents examples of his commentaries on qurʾānic verses, such as his interpretations of the last three chapters of the Qurʾān: *sūrat al-ikhhlās*, *sūrat al-falaq*, and *sūrat al-nās*. For further details, see Ḥasan ʿĀṣī, *al-Taḥsīn al-Qurʾānī wa-al-Lughā al-Šūfiyya fī Falsafat Ibn Sīnā*, 106-125.

10 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 43.

11 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 43.

this third power. Therefore, the existence of the acquired intellect in the material intellect is due to something in which it exists essentially (*bi-al-dhāt*) and that brings what was potential (*mā kāna bi-al-quwwa*) into actual (*ilā al-fi'l*). Ibn Sīnā calls this cause the universal intellect (*al-ʿaql al-kullī*), the universal soul (*al-nafs al-kullī*), and the world soul (*nafs al-ʿālam*).¹²

Ibn Sīnā states that the reception from the universal active intellect occurs in two ways, either directly or indirectly. Accordingly, the rational soul receives sometimes directly and other times indirectly, and this shows that it does not essentially possess the capacity to receive directly, but it possesses it accidentally. This capacity, then, must exist essentially in something else from where the rational soul receives it. Ibn Sīnā calls this source of reception the angelic intellect (*al-ʿaql al-malākī*), which receives essentially without mediation and by its very reception causes the powers of the soul to receive.¹³ Furthermore, Ibn Sīnā argues, that in terms of receiving and being received, there are various degrees of strength and weakness, ease and difficulty, and this capacity to receive is not infinite. Because there are certain power limits for the human soul to receive intelligibles in the direction of both weakness and strength.¹⁴

According to Ibn Sīnā's formulation, the degrees of perfection among the causes differ from each other. In this context, he presents a whole hierarchy of existence, starting from the earliest and simplest forms of existence to the more advanced ones and ending in the most perfect existence. He lists the subdivisions of existence as follows: individual essences (*anniyyāt*); not-self-subsisting individual essences (*al-anniyyāt qā'ima bi-ghayr dhātihā*); self-subsisting individual essences (*al-anniyyāt qā'ima bi-dhātihā*); forms that are in matter (*ṣuwar mulābasa li-al-mawādd*); immaterial, essential forms (*lā fī mawādd*); inorganic (*ghayr nāmiya*) forms and materials that constitute bodies (*ajsām*); organic (*nāmiya*) forms and materials that constitute bodies (*ajsām*); non-animals (*ghayr ḥayawān*); animals (*ḥayawān*); non-rational, irrational (*ghayr nāṭiq*) animals; rational (*nāṭiq*) animals; the rational that does not possess reason by positive disposition (*bi-ghayr malaka*); the rational that possesses reason by positive disposition (*bi-malaka*); the rational by positive disposition that does not become completely actual (*ghayr khārij ilā al-fi'l al-tāmm*); the rational by positive disposition that becomes completely actual (*khārij ilā al-fi'l al-tāmm*); that which becomes completely actual does so through mediation (*bi-wāsiṭa*); that which becomes completely actual does so without mediation (*bi-ghayr wāsiṭa*). Ibn Sīnā identifies this last category as "prophet (*nabī*)" who possesses the ultimate perfection in his hierarchy of existence. In prophet, the degrees of excellence in the realm of material forms come to the highest point. This capacity of perfection exclusively enables the prophet to stand above and rule all the genera above which he excels.¹⁵ He is not just capacitated or entitled to this mission, but also obliged or even necessitated to perform it.

12 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 43-44.

13 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 44.

14 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 45.

15 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 46-47.

Ibn Sīnā states that the message carried by prophets is termed “revelation (*wahy*)”, which is itself an emanation (*ifāda*) from the universal intellect (*al-‘aql al-kullī*). As for the angel, he is the received emanating power that descends on the prophets. The message and the messenger are considered best for furthering man’s good in both this perishable and the eternal worlds as regards knowledge and political governance. Ibn Sīnā concludes his arguments concerning the affirmation of prophecy and its essence by his clear declaration that the prophethood of the Prophet Muḥammad represents the best example of the truthfulness of the institution of prophecy in this regard.¹⁶

What we understand from all these remarks is that following his well-known emanative metaphysics, Ibn Sīnā sees the entire existence as a chain of beings proceeding from God. The value of things in this chain is conditioned by the proximity of their existence to God and the prophet stands highest in this scale. The prophet is also the link between the celestial and terrestrial worlds, and he has critical metaphysical, epistemological, social, and political functions for the human race. Ibn Sīnā thus contextualizes prophecy as a natural, possible, and even necessary institution for mankind in his philosophical system.

Against the background of this general introduction to the meaning and function of prophecy for humankind, Ibn Sīnā goes into his philosophical interpretation of symbols from the Qur’ān and the sayings of the Prophet Muhammad in the language of imagery and symbols. He states that it is a convention in prophethood to express his teachings in symbols and hints. He narrates an interesting anecdote regarding the same convention from the history of philosophy. According to this narration, the foremost Greek philosophers and prophets made use of symbols and signs in their works so that they could hide their secret doctrines from unqualified people. Ibn Sīnā gives the names of Pythagoras, Socrates, and Plato as having done so. Plato even criticized Aristotle for abandoning this tradition in his writings and for revealing wisdom (*ḥikma*) and making knowledge manifest. As a response to his teacher’s criticism, Aristotle defended himself by asserting that even though he had done so, he still left many intricate statements in his works that could only be understood by distinguished intellectuals. Ibn Sīnā applies the same practice to the Islamic tradition and asserts that the Prophet Muḥammad followed the same tradition, as he brought knowledge and guidance first to uneducated nomads and then to the whole human race.¹⁷

When it comes to the specific case of the Light Verse, Ibn Sīnā maintains that as an equivocal (*mushtarak*) term, *light* (*nūr*) has two meanings, one is essential (*dhātī*), the other is metaphorical (*mustā‘ār*). The essential meaning indicates the perfection of transparent inasmuch as it is transparent. As Aristotle mentioned, Ibn Sīnā notes, the metaphorical meaning is to be comprehended in two ways: either as the good (*khayr*) or as the cause that leads to the good (*al-sabab al-mūṣil ilā al-khayr*). In this context, for Ibn Sīnā, light

16 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 47.

17 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 48.

has a metaphorical meaning and includes both senses: i.e., God in Himself is the good and the cause of everything good. The same judgment applies to the essential (*dhātī*) and the nonessential (*ghayr al-dhātī*). *The heavens and the earth (al-samāwāt wa-al-arḍ)* refer to the “whole”. *The niche (mishkāṭ)* indicates the material intellect (*al-‘aql al-hayūlānī*) and the rational soul (*al-naḥs al-nāṭiqā*). Ibn Sīnā talks about the physical qualities of a niche to reflect the light it holds. The walls of a niche are close to each other and for this reason, the niche is excellently predisposed to be illuminated. For if the walls of a place are closer to each other, the place naturally reflects the light it holds more strongly and brilliantly. In this symbolism, the actualized intellect (*al-‘aql bi-al-fi‘l*) is likened to light, and its recipient (*qābiluhu*) is likened to the recipient of light, which is transparent. Air is the best of transparent things and it reaches its utmost transparency level in the niche. Similarly, the material intellect, which is to the acquired intellect as the niche is to the light, is symbolized by the niche.¹⁸

Ibn Sīnā argues that *the lamp (miṣbāḥ)* indicates the acquired actualized intellect (*al-‘aql al-mustafād bi-al-fi‘l*). Because, philosophically speaking, light means the perfection of the transparent and that which moves it from potentiality to actuality. Thus, the relationship between the acquired intellect and the material intellect is similar to the relationship between the lamp and the niche.¹⁹

Ibn Sīnā maintains that the statement, *in a glass (fī zujāja)*, indicates an intermediate level or place between the material intellect and the acquired intellect. This level is related to these two intellects as the lamp is related to light and the niche. Otherwise, the light is not able to reach and thus cannot be seen through the transparent (air) without a medium. This medium is the oil vessel with the wick, from which the glass comes out, for glass is one of the transparent things receptive to light. The following expression *is as it were a shining star (ka-annahā kawkab durriyy)*, implies that the glass is the pure transparent one, rather than the opaque colored one, for nothing colored is transparent. The phrase, *kindled from a blessed tree, an olive (yūqad min shajara mubāraka zaytūna)* stands for the cogitative power (*al-quwwa fikriyya*), which functions as subject (*mawḍū‘*) and material (*mādda*) for the intellectual acts (*al-af‘āl al-‘aqliyya*) in the same way that oil functions as subject and material for the lamp.²⁰

Concerning the part, *neither of the east nor of the west (lā-sharqiyya wa-lā-gharbiyya)*, Ibn Sīnā asserts that *east* and *west* lexically derive from the place from where light emanates and the place light is quenched, respectively. In similar order, the two words are metaphorically used for the place where there is light and the place where there is no light. Likewise, this part of the verse symbolizes that in the absolute sense, cognitive power is not one of the pure rational powers where light emanates without restriction. This is the

18 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 49-50.

19 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 50.

20 Ibn Sīnā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 50-51.

meaning of saying, *a . . . tree . . . neither of the east*. Nor is it one of the animal powers where light disappears. This is the meaning of *nor of the west*.²¹

Ibn Sinā maintains that the section, *its oil almost shines even if no fire touched it* (*yakād zaytuhā yuḍī wa-law lam-tamsashu nār*), indicates the praise of the cognitive power. In the part, *even if no fire touched it*, the word *touch* designates connection (*ittiṣāl*) and emanation (*ifāḍa*). As for the word *fire*, he states that in reality fire is colorless, though people customarily take it to be luminous. When the similarity between metaphorical light and real light and between the instruments and consequences of the two kinds of light is taken into consideration, the essential subject that causes a thing to be in another is likened to what is customarily regarded as a subject, which is the fire itself. Furthermore, since fire surrounds the elements (*ummahāt*), that which surrounds the world is likened to fire. This notion of surrounding is not in the spatial sense but in a verbal metaphorical sense. And this fire refers to the universal intellect (*al-‘aql al-kullī*).²²

At the same time, Ibn Sinā points out that this universal intellect is not the true God, the First, as Alexander of Aphrodisias believed; he attributed this belief to Aristotle. This universal intellect is multiple inasmuch as it consists of the forms of many universals, though in one respect it is one. Therefore, this universal intellect is not essentially one, but accidentally so. For, it acquires its oneness from Him who is essentially one, the one God.²³

In poetic language, Ibn Sinā summarizes his discussions above regarding the interpretation of the Light verse as follows:

The soul is like a glass lamp, and knowledge

Is light (-giving fire), and the wisdom of God is the oil.

If it is lit, you are alive,

And if it is darkened, you are dead,²⁴

21 Ibn Sinā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 51.

22 Ibn Sinā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 52.

23 Ibn Sinā, *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt*, 52.

24 Quoted in Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, 40. For more symbolic, spiritual, and mystical accounts of Ibn Sinā in a similar context see, Shams Inati, *Ibn Sinā and Mysticism*. This work is the translation of the fourth part of Ibn Sinā's *al-Ishārāt wa-al-Tanbihāt*, which deals mainly with Ibn Sinā's spiritual ideas. The work does not, however, seem a regular and ordinary Sufi document, but rather a philosophical investigation in a symbolic and ambiguous language. The section, the Ninth Class: On the Stations of the Knowledge, especially, is related to my article. Concerning this section which focuses on the experience of the Sufi, Inati states that based on the originality and nature of this Ninth Class, the fourth part of the *Ishārāt* came to be known as a work on Sufism. In this part, Ibn Sinā describes the spiritual journey without referring to its traveler by the name *Ṣufī*, but only by the name *‘arīf*. *‘Arīf* knows by direct experience, as opposed to *‘ālim* who knows by reason or natural means. Inati concludes that regardless of names the spiritual traveler described in the Ninth Class is regarded as having the same kind of experience commonly attributed to the Sufi. For this reason, starting from the Middle Ages commentators on this part of the *Ishārāt* have traditionally been recognized as a work on Sufism. Inati himself agrees with this recognition. Shams Inati, *Ibn Sinā and Mysticism*, 4. In the *Ishārāt*, Ibn Sinā classifies human souls depending on their achievement in attaining to theoretical and moral perfections. In the Ninth class

Upon this specific understanding of the theory of knowledge, I would like to extend Ibn Sīnā's epistemology a little further around his interpretation of the Light Verse. But, before commencing the Avicennan epistemology, I would like to deal briefly with his doctrine of being, which I consider a crucial point to evaluate his theory of knowledge in particular and his philosophical system in general. In addition, his thoughts concerning the body-mind relationship and his elaborate analysis of the human soul and intellect encompass significant elements in his epistemological theories.

Ibn Sīnā's doctrine of Being, like those of previous Muslim philosophers, such as al-Fārābī, is emanationistic. From the Necessary Existent, God, emanates the first intellect alone, because, from a single, absolutely simple entity, only one thing can flow out. The nature of the first intellect is, however, not absolutely simple anymore, because then it is only *possible*, rather than being *necessary-by-itself*, and its possibility has been actualized by God. This dual, i.e., actuality and possibility, nature of the emanatory process continues until the tenth, the lower intellect, which rules the sublunary world and is identified as Angel Gabriel by the Muslim philosophers.²⁵ This doctrine of being is inspired by the Neoplatonic Theory of Emanation. It was also this doctrine that led Ibn Sīnā to develop his very subtle idea of the essence-existence difference to avoid the criticism addressed to the Aristotelian form and matter relationship.

Ibn Sīnā emphasizes the significance of the body-mind relationship in the epistemological process. He exemplifies his theory with a supposed person, created in an adult state, but in such a condition that he is created in a void where his body is not able to touch anything and where he is not able to perceive anything of the external world. Moreover, he is not able to see his own body, and the organs of his body cannot touch one another, thus he does not have any sense-perception at all. This supposed person can affirm neither anything from the external world nor the existence of his very body, but he can, nevertheless, affirm the existence of his self as a purely spiritual entity. Therefore, according to this symbolization, the mind is a substance independent of the body (the affinity with Descartes' *cogito ergo sum*).²⁶

particularly, presenting an elaborate philosophical argument about the distinctions among an ascetic (*zāhid*), a worshipper (*ābid*), and a knower (*ʿarif*), Ibn Sīnā discusses the steps through which the knower must pass to reach his objects. After the two preparatory steps, i.e., willingness (*irāda*) and spiritual exercise (*riyāda*), depending on the capacity of his soul, a spiritual traveler through the nine steps reaches the Truth. In this epistemological investigation, especially towards the last steps, Ibn Sīnā points out that true knowledge has a spiritual character that lies most often outside worldly affairs and cannot be properly described by this worldly reason and language.

25 Rahman, "Ibn Sina," I, 481. For a more general understanding of Ibn Sīnā's theory of the ontological distinction between God and the world, see Fazlur Rahman, "Ibn Sīnā's Theory of the God-World Relationship," 38-52. According to Rahman's statements, Ibn Sīnā is the first Muslim philosopher to formulate explicitly the concept of contingency in order to express a radical distinction between God and the world. Ibn Sīnā refers to God as Necessary Being, that is self-existing, original, and uncaused, while everything else is caused and brought into existence by Him.

26 Rahman, "Ibn Sina," I, 487. In modern academic studies on Islamic philosophy, this philosophical question is commonly called Ibn Sīnā's "flying man" (or "floating man") argument, which is a thought experiment of self-awareness and compared frequently to Descartes' *cogito* argument. For this argument, see for instance, Michael

For Ibn Sinā, in real sense, the soul is an independent substance and is our transcendental self. It is therefore indestructible and immortal, even after the destruction of the body. On the other hand, however, the soul and body have a very close relationship that may affect even the intellect, further, all the other psycho-physical acts and states include both, mental and physical aspects.²⁷

Following the Greek tradition, Ibn Sinā bases his theory of knowledge on the idea that all knowledge is some kind of abstraction on the part of the knower of the form of the thing known. He focuses on the degrees of this abstracting power in different cognitive faculties: sense perception, imagination, and intellect. Sense perception needs the very presence of matter for its cognitive act. Imagination does not need the presence of actual matter but cannot know without material attachments and accidents which give the image its particularity. Intellect is the only cognitive faculty that cognizes the pure form in its universality. It seems, as Fazlur Rahman argues, that by the way of this theory of the grades of abstraction, Ibn Sinā tries to keep himself away from the objection to which Aristotle's theory of cognition describes all cognition as the abstraction of form without its matter. This Aristotelian doctrine raises questions, for if we accept perception as the knowledge of form alone, we should consequently question the existence of this form in matter. Furthermore, we should question our knowledge about the existence of that very matter. As a result of his explanations about this subject, Ibn Sinā's position is generally regarded as a naïve realism.²⁸

The significance of Ibn Sinā's doctrine of perception arises from his distinction between internal and external perception. The external five senses are the means of the external perception. As for the internal perception, Ibn Sinā divides it into the five faculties, which have no precedent in the history of philosophy.²⁹ By this categorization, his main purpose

Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context," 383-395; Ahmed Alwishah, "Ibn Sinā on Floating Man Arguments," 49-71; Peter Adamson and Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument," 147-164.

27 Rahman, "Ibn Sina," I, 480-490.

28 Rahman, "Ibn Sina," I, 492-493.

29 For a more detailed classification of the human soul's faculties, see Majid Fakhri, *A History of Muslim Philosophy*, 143-150: Ibn Sinā defines the soul as "the first perfection of an organic body", then he divides it into three levels. Despite its unity, the soul bears a series of faculties at each of its three levels. At the first level, "the vegetative (*nabātī*) soul", the soul possesses nutritive faculty, faculty of growth, and reproductive faculty. At the second level, "the animal (*ḥayawānī*) soul", it possesses motive (*muḥarrik*) and percipient (*mudrika*) faculties. The former encompasses appetitive (*bā'ith*), -which in itself includes concupiscent (*shahwa*) and passionate (*ghaḍabiyya*) faculties and motor (*fā'il*) faculties. The latter consists of two subdivided faculties, namely, outer (five senses) and inner powers. This very inner power, includes in itself *sensus communis* (*al-ḥiss al-mushtarak*), representative (*muṣawwira*), productive (*murakkiba*), estimative (*wāhima*), and retentive (*ḥāfiẓa / dhākira*) faculties. At the third level, "rational soul (*al-naḥs al-nāṭiqā*)", the soul possesses two faculties, i.e., theoretical (*naẓarī*) reason and practical (*amalī*) reason. The theoretical reason encompasses four sorts of reasons: potential/possible (*bi-al-quwwa*), habitual-holy reason (*bi-al-malaka*), actual (*bi-al-fi'l*), and acquired (*mustafād*). From this classification, it appears that Ibn Sinā's understanding of the soul and its diverse faculties is not based on purely psychological level, but at the same time, this theory encompasses epistemological and further cosmological and metaphysical consequences. Furthermore, it is the concept of holy reason (*al-'aql al-qudsī*) through which Ibn Sinā evaluates his theory of prophecy.

is to separate the different functions or operations on a qualitative basis and to present a distinction in reality for every clear idea.³⁰ The first internal sense, *sensus communis* (*al-ḥiss al-mushtarak*), is the basis of all the senses. This general sense integrates sense-data into percepts, and since none of the external five senses can carry out this function, it must be an internal sense. The second internal sense, the imaginative/representative (*muṣawwira*) faculty, conserves the perceptual images. The third internal sense, productive faculty (*murakkiba*), is also closely related to imagination, but this time, by combining and separating them, it acts upon these images. This faculty is pervaded by reason so that human imagination can deliberate and is thus the seat of the practical intellect. The fourth internal sense, estimative faculty (*wāḥima*), is the most significant one. Immaterial motions such as usefulness and harmfulness, love, and hate in material objects are perceived by this faculty. Furthermore, this faculty is the basis of our character, whether influenced or uninfluenced by reason. This is also known as Ibn Sīnā's doctrine of *wahm*, which in addition to its moral importance, appears mainly as a purely psychological doctrine, explaining our instinctive and emotional response to the environment. For him, perception and imagination inform us only about the perceptual qualities of a certain thing, namely, its color, shape, size, and the like, rather than its real nature or *meaning*. To read or discern this *meaning*, an internal faculty of the organism is needed. The fifth and final internal sense, retentive faculty (*ḥāfiẓa*, *dhākira*), conserves *intentions* (*ma'āni*) in memory.³¹

Based on his detailed articulation of the dynamics of the external and internal perception, Ibn Sīnā elaborates on his doctrine of the intellect. He maintains that while the potential intellect in man is generated at a certain time and as something personal to each individual, in its very nature, it is an immaterial, indivisible, and indestructible substance. To explain the intellectual operation and the manner of the acquisition of knowledge, Ibn Sīnā argues that the main function of intellect starts with considering and reflecting upon the particulars of sense experience. In this way, our mind becomes prepared for the reception of the universal essence from the active intellect by an act of direct intuition (*ḥads*).³²

On the other hand, Ibn Sīnā does not embrace a mechanical and deterministic acquisition of knowledge. For him, the origin of knowledge has a mysterious character and is related to intuition at every stage. Thus, concerning almost all intellectual knowledge man can only say 'It occurs to me', but not 'I know it.' He concludes that man should not be overly confident concerning his epistemological capacity, as he cannot completely be sure about the content, reality, and certainty of his knowledge. For him, any epistemological claim or theory for the human being that fails to notice this fundamental principle is not only wrong but blasphemous.³³

30 Rahman, "Ibn Sina," I, 493.

31 Rahman, "Ibn Sina," I, 493-494.

32 Rahman, "Ibn Sina," I, 495-496.

33 Rahman, "Ibn Sina," I, 496.

Ibn Sinā exemplifies the ordinary human thinking mind with a mirror upon which there is a succession of ideas reflected from the active intellect. Before the acquisition of knowledge, the mirror was rusty. Constant thinking and re-thinking polishes the mirror and puts it into direct contact with the sun (i.e., the active intellect [*al-ʿaql al-faʿāl*]) so that the mirror can readily reflect light.³⁴

Based upon this sophisticated epistemological background Ibn Sinā articulates his theory of prophecy. He argues that man has a simple, total insight, which is the creator of detailed, discursive knowledge. This is the creative reason or the active intellect, whose elaborate and formulated form is the *psychic* knowledge, not the absolutely intellectual cognition. He who possesses this power may have direct contact with the active intellect, and because he has a total grasp of reality, he is sure about the truthfulness of this knowledge. He has the capacity of full awareness of the meaning of each term in the process of reality. And such a person is the prophet.³⁵

Ibn Sinā presents a doctrine of prophecy upon Greek theories about the soul and its powers of cognition.³⁶ He states that people possess vastly different intuitive powers both in quantity and quality, and there must be an exceptionally gifted person who has the power of total contact with reality. This person does not need much instruction; he can, by his very nature, become the depository of the truth and attain a total cognitive touch with reality. Ordinary thinkers, on the other hand, may have an intuitive experience regarding a definite question but their cognitive touch with reality is always partial.³⁷ Consequently, prophetic knowledge, according to Ibn Sinā's formulation, represents the highest development of knowledge attainable to the human being.

All these accounts indicate that Ibn Sinā attempts to establish a close relationship between knowledge and belief. His statements on the intuitive faculty also support this point, for this faculty plays a significant role in his epistemic system. In terms of their receptivity to intuition, intellects have different capacities in the acquisition of knowledge, i.e., the movement from premises to conclusions. Furthermore, there is no guarantee to arrive at true results, even for high qualified intellects. Only a prophetic power has the intuitive faculty in its utmost degree and it can receive forms emanating from the active intellect. Ibn Sinā also argues that human intellect is generally limited by its associations with bodily matters, and only after becoming relieved from the human body, as a soul, it can achieve epistemic and other perfections.³⁸

In short, Ibn Sinā's interpretation of the Light Verse derived from his theory of knowledge, his understanding of the body-mind relationship, his elaborate analysis of the

34 Rahman, "Ibn Sina", I, 497.

35 Rahman, "Ibn Sina", I, 497-498.

36 Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, 11.

37 Rahman, "Ibn Sina", I, 499.

38 Nuseibeh, "Epistemology", 837.

human soul and intellect, and thus his conception of prophecy. In other words, he interprets the Light Verse following his holistic philosophical system. We may also argue that Ibn Sīnā's interpretation of the Light Verse can be traced back to the specific type of Neoplatonism from which he was also inspired. As we already know, Ibn Sīnā received two types of Neoplatonism: the Neoplatonism of Alexandria, which had a purer Aristotelian nature, and the Neoplatonism of Athens, which had a more mystical character. He received the former through the intellectuals based in Baghdad and it had a more direct influence on Ibn Sīnā, while he received the latter through Neoplatonic commentators like Simplicius and it had a more indirect influence on him. In the case of his interpretation of the Light Verse, we can observe Ibn Sīnā's own philosophical and spiritual amalgamation or reconciliation of the two philosophical trends of Neoplatonism.

Al-Ghazālī on the Light Verse

Al-Ghazālī also interprets the Light Verse as a symbolic summary of his theory about attaining real knowledge in certainty.³⁹ In his treatise, *Mishkāt al-Anwār*, focusing on the Light Verse and a ḥadīth related thematically to this qur'ānic verse, al-Ghazālī introduces examples of the spiritual dimension of his thought. He outlines a metaphysics of light based on his particular understanding of cosmological and psychological levels of existence, which includes a peculiar ontology and epistemology. His articulation of the metaphysics of light also frames al-Ghazālī's conception of knowledge of God, the relationship between God, the universe, and mankind. In his view, the metaphor of light concerning God is an extremely subtle question, which only those scholars who are firmly grounded in knowledge (*al-'ulamā' al-rāsikhūn*) could understand its refined and insightful aspects. Besides, not every mystery is to be unveiled or divulged and not every reality is to be disclosed, because al-Ghazālī argues, according to some of those who know (*'arifūn*), divulging the secrets of Lordship (*rubūbiyya*) is unbelief (*kufr*). On the other hand, al-Ghazālī states that the knowledge of this question is not to be held back from those worthy of it; thus, there should be a delicate balance between keeping it away from those not deserving of it and those worthy of it. Al-Ghazālī concludes that the keys of human hearts are eventually in God's hand; He opens hearts when He wills, as He wills, and with what He wills.⁴⁰

39 As one of the ninety-nine beautiful names of God (*al-Asmā' al-Ḥusnā*), the word *al-Nūr*, is specifically interpreted by al-Ghazālī in his treatise, *Kitāb al-Maqṣad al-Asnā' fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Concerning this very name of God, al-Ghazālī describes *al-Nūr* as the visible one (*zāhir*) using whom everything is made visible, for that which is visible in itself and makes other things visible is called "light (*nūr*)". Al-Ghazālī treats light as an existential notion and identifies it with existence (*wujūd*); likewise, he identifies darkness (*zulma*) with nonexistence (*'adam*). He states that God is worthy of being named light in the real sense of the word because He is the one who is free from the darkness of nonexistence (*zulmat al-'adam*), and even from the possibility of nonexistence (*imkān al-'adam*), and He is the one who draws everything from the darkness of nonexistence to the manifestation of existence (*zuhūr al-wujūd*). According to al-Ghazālī's formulation, existence is a light that overflows upon all things from the light of God's essence, for He is *the light of the heavens and earth*. Al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā' fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, 115-116. For a readable translation of the work see al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God (al-Maqṣad al-Asnā' fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā)*, David B. Burrell and Nazih Daher (trans.).

40 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 39-40.

As we will see in the following pages, the spiritual psychology that al-Ghazālī formulates with respect to the expressions of the Light Verse entails apparent affinities with the characteristics of Ibn Sinā's interpretation of the same verse, as well as with the other writings of the latter which include sophisticated symbolism in a spiritual tone.⁴¹ Al-Ghazālī wrote the *Mishkāt al-Anwār* toward the end of his life and thus encompasses the most mature phase of his argumentations in relation to his ideas in question.⁴²

Al-Ghazālī argues that one should follow a balanced methodology in understanding the qur'ānic statements. He refers to a ḥadīth on the authority of 'Alī b. Abī Ṭālib in which the Prophet Muḥammad calls attention to the gradational meanings of the verses of Qur'ān and says, "The Qur'ān has an outward (*ẓāhir*), an inward (*bāṭin*), a limit (*ḥadd*), and a station (*muṭṭala'*)." As the two extreme positions from opposite directions in Islamic history, al-Ghazālī gives examples of esotericism (*Bāṭiniyya*) and literalism (*Ḥash[a]wiyya*) in their approach to the qur'ānic text. In his view, nullifying the outward meanings (as in the case of the *Bāṭiniyya*) or inward meanings (as in the case of the *Ḥash[a]wiyya*), both positions cannot comprehend real natures and subtleties of the qur'ānic expressions.⁴³

The *Mishkāt* consists of three chapters (*faṣl*). The first chapter is the longest one and explains the meaning of the first part of the Light Verse: *God is the light of the heavens and the earth*. This chapter focuses on the explanation that the real *light* is God alone and that the name *light* for everything else is a sheer metaphor (*majāz maḥḍ*), without reality. The second chapter concentrates on clarifying the similitude of *the niche (mishkāt), the lamp (miṣbāḥ), the glass (zujāja), the tree (shajara), the olive oil (zayt), and the fire (nār)*. The third and final chapter analyzes the meaning of the light mentioned in the ḥadīth: "God has seventy veils (*hijāb*) of light (*nūr*) and darkness (*ẓulma*); were He to lift them, the august glories of His Face would burn up everyone whose eyesight perceived Him."⁴⁴

41 The general literary style of the *Mishkāt* also reminds us of that of the *Ishārāt* by Ibn Sinā, especially the last three chapters (*namaṭ*) of the *Ishārāt*. The literary and thematic tone in the ninth chapter of the *Ishārāt*, the Stations of the Knower (*Maqāmāt al-ʿArifīn*), seems to be influential on al-Ghazālī's tone in the *Mishkāt*. Even the style and subheadings of the *Mishkāt* such as *daqīqa* (fine point), *ḥaqīqa* (reality), and *ishāra* (allusion) contain close similarities with those of the *Ishārāt*, e.g. *ishāra* (allusion), *tanbih* (admonition). For further comparisons see Ibn Sinā, *al-Ishārāt wa-al-Tanbihāt*.

42 It is also important to note that modern scholarship includes controversy over the textual authenticity of the *Mishkāt al-Anwār*. W. Montgomery Watt questions the authenticity of its third section, considering it to be spurious. He argues that this part is excessively Neoplatonic in nature, of which al-Ghazālī is utterly critical in his other widely-known works. For the details of his discussions, see Watt, "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*?" 5-22; Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī," 24-45. Watt does not present any substantial attestations to prove the reliability of his assertions; his claims are mere discussions based on subjective comparisons he makes between the *Mishkāt* and Neoplatonism. Abū al-'Ilā 'Afīfī and Herbert Davidson are among the scholars who convincingly argue that Watt's assertions do not contain any acceptable evidence and credibility regarding this question. For the details of 'Afīfī's arguments, see the critical textual analysis he presents in the introduction to his edition of the *Mishkāt*, Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 30-31. For Davidson's evaluations, see Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, 134-135.

43 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 73.

44 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*.

In the first chapter, al-Ghazālī outlines a metaphysics of light based on fundamental Islamic sources and interprets the word light (*nūr*) and its plural (*anwār*) variously as physical light and lights, the eye, the intellect, the prophets, supernatural things, and ultimately God Himself. Al-Ghazālī considers God as the source of these lights and even the only real source of light. He presents an ontology, epistemology, cosmology, and psychology based on the principle that the real light is God alone and anything else called light is only a metaphor. He repeatedly notes that God is the unique actual light in all existence, as the word light is predicated for other things solely figuratively.⁴⁵

Al-Ghazālī states that the word light has threefold meaning; for the common people (*ʿawāmm*), for the spiritual elect (*khawāṣṣ*), and for the exceptionally distinguished spiritual elect (*khawāṣṣ al-khawāṣṣ*). He further asserts that God is the highest and ultimate *light* and that beside Him there is no real, true light at all.⁴⁶

In the first sense, from the perspective of the common people, the word light designates a manifestation (*zuhūr*), or appearance as a relative (*iḍāfi*) term, because a thing might be manifest to one person while remaining non-manifest to another; therefore, both its manifestation and non-manifestation are relative. Furthermore, its manifestation and its non-manifestation are relative to the faculties of perception (*idrākāt*). The most powerful and the most obvious perceptive faculties, in the opinion of the common people, are the senses in general, and the sense of sight (*baṣar*) in particular. In relation to this sense of sight, things are divided into three: a) those which cannot be visible in themselves, such as dark bodies; b) those which can be visible in themselves, but cannot make visible anything else, such as bright bodies or stars and fire before it blazes up; c) those which can be visible in themselves, and also make visible other things, such as the sun and the moon, a lamp, and a flaming fire; and *light* is a name for this third kind. Consequently, *light* is an expression for that which is visible in itself and makes other things visible, such as the sun. This constitutes the definition and the reality of light in its first sense.⁴⁷

In the second sense, from the perspective of the spiritual elect, the seeing spirit (*al-rūḥ al-bāṣira*), which is also called the seeing eye (*al-ʿayn al-bāṣira*) and the seeing light (*al-nūr al-bāṣira*), is called light. Al-Ghazālī goes into the details of the actualization of perception and argues that the very essence of light is the manifestation to perception. This perception is conditional upon the existence of two things together at the same time: light and seeing

45 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 41.

The *Mishkāt al-Anwār* has been translated into major European languages: into English by William H. T. Gairdner and David Buchman, into German by 'Abd-Elmadad 'Abd-Elhamīd Elschazlī, into French by Roger Deladrière, and into Italian by Laura Veccia Vaglieri and Roberto Rubinacci. Throughout my references to the work, I have used the Arabic text of *Mishkāt* edited by Abū al-'Ilā 'Afīfī but also benefitted from the translations provided by Gairdner and Buchman with some modifications of mine. Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār: The Niche for Lights*, William H. T. Gairdner (trans.); al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār: The Niche of Lights*, David Buchman (trans.).

46 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 41.

47 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 41-42.

eye. For, even though the light is that which is manifest and makes manifest, in the case of the blind for instance, it cannot be functional; light is neither manifest nor does it make things manifest to the blind. This situation indicates that the existence of the seeing spirit and manifest light are equally necessary for the actualization of perception. Nonetheless, al-Ghazālī compares the degrees of the influence of the seeing spirit and the manifest light on the actualization of perception and deduces that the seeing spirit is superior to the manifest light because the former perceives by itself and through it perception takes place. As for the manifest light, it neither perceives by itself nor does perception take place through it; rather, when it is available there, perception takes place. Al-Ghazālī, hence, concludes that the seeing light (*al-nūr al-bāṣira*) deserves to be called *light* more than the seen light (*al-nūr al-mubṣar*) does. This is the second meaning of the term light, which is coined and used by the spiritual elect.⁴⁸

48 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 42. In this context, al-Ghazālī continues his explanations and comparisons further asserting that the light of physical sight (i.e. the eyesight) suffers from several kinds of defects. He enumerates seven imperfections inseparably attached to the eyesight. According to his statements, there is, however, a different eye in the heart/mind (*qalb*) of man, free from such imperfections. This perfect eye is variously called the rational faculty or intellect (*ʿaql*), the spirit (*rūḥ*), the human soul (*al-naḥs al-insānī[yya]*). Al-Ghazālī prefers to call this faculty the intellect (*ʿaql*). The intellect, for him, is more properly called light than is the physical eye (*ʿayn*), for it is free from seven deficiencies. Al-Ghazālī itemizes the following differences between the light of the physical eye and that of the intellect in this regard:

- 1) The eye cannot see itself, but the intellect can perceive itself as well as the others. Moreover, the intellect perceives its knowledge of itself, and even its knowledge of its knowledge of its knowledge, and so on infinitely.
- 2) The eye does not see what is far from it and what is very near to it, while far and near are equal for the intellect. The intellect evaluates the perceptions and decides their conditions.
- 3) The eye does not perceive what is behind the veil, but the intellect does perceive not only what is behind the veil but also the realities of things beyond the veil of the heavens.
- 4) The eye perceives only the exterior surfaces and dimensions of things (i.e., molds and forms), but not their interiors (i.e., the realities). The intellect, however, penetrates the nonmanifest dimensions and mysteries of things and apprehends their realities, origins, very natures, causes, and laws.
- 5) The eye sees only a portion of what exists; it is not sufficient to apprehend all conceivable (*maʿqūlāt*) and many sensible (*maḥsūsāt*). The eye does not apprehend sounds (*aṣwāt*), smells (*rawāʾiḥ*), tastes (*tuʿūm*), sensations of hot (*ḥarāra*) and cold (*burūda*), neither does it apprehend the percipient faculties, i.e., hearing (*samʿ*), seeing/sight (*baṣar*), smelling (*shamm*), tasting (*dhawq*). Furthermore, all the inner attributes of the soul (*al-ṣifāt al-bāṭina al-naḥsiyya*) such as joy (*farah*), happiness (*surūr*), grief (*ghamm*), sadness (*ḥuzn*), pain (*alam*), pleasure (*ladhdha*), love (*ishq*), appetite (*shahwa*), and the like are beyond its scope of catch. Thus, the eye is limited in its field of action. The intellect, however, can apprehend such concepts with their inward secrets and hidden characteristics. The intellect exclusively encompasses some other significant faculties such as imagination (*khayāl*), estimation/phantasy (*wahm*), reflection (*fikr*), recollection (*dhikr*), and memory (*hifz*).
- 6) The eye does not see what is infinite, it sees only the attributes of known bodies, which they can only be conceived as finite. The intellect, however, apprehends concepts, which cannot be conceived as finite.
- 7) The eye sees large things as small like it sees the sun as having the size of a shield and the stars in the form of coins. The intellect, on the other hand, apprehends that the sun and the stars are larger many times than the earth. Likewise, the eye sees the stars as though they are standing still and a boy as motionless during his growth. The intellect, however, comprehends the constant movement of the stars and the continuous growth of the boy and the movement of the stars constantly.

Having listed all these sorts of imperfections of the physical eye, al-Ghazālī argues that the intellect is free of them on the condition that it disengages itself from the influences of fancies (*awhām*), unreal imaginations (*al-khayālāt al-bāṭila*), and corrupt beliefs (*al-iʿtiqādāt al-fāsida*). Achieving this disengagement, however, is extremely difficult for the intellect. Al-Ghazālī notes that one may attain perfection of this engagement only after death, when veils are lifted, mysteries are disclosed, and good and evil become clear. He concludes that the eye is more worthy of the name

In the third sense, from the perspective of the exceptionally distinguished spiritual elect (*khawāṣṣ al-khawāṣṣ*), the light of wisdom (*nūr al-ḥikma*), namely the Qurʾān, is called light. Al-Ghazālī does not follow a straightforward logical line of presentation telling the reader clearly that the light of wisdom is the third sense of light, but the context, with its intense complexities and subtleties, reveals that beyond the first and second senses, there is a meaning of light for which al-Ghazālī uses the term *the light of wisdom*. Starting from the explanation of inherent limitations of the intellect, he moves to a further dimension of light which may be accessible through extraordinary means. The intellect is functional within the limits of logical rules as in the case of axiomatic truths: for instance, it knows that the same thing cannot be both eternal and created, or both existent and nonexistent; it knows that the same statement cannot be both true and false and that when a more specific thing exists, the more general must exist, e.g. if blackness exists, then color must exist, or if man exists, then animals must exist. But the intellect does not see the contrary of this as necessary, because the existence of blackness does not necessarily follow from the existence of color, nor the existence of man from the existence of animals. Al-Ghazālī states that there are many other self-evident propositions (*al-qaḍāyā al-ḍarūriyya*) regarding necessary (*wājibāt*), possible (*jāʾizāt*), and impossible (*muṣtaḥilāt*) things, which set limits for the function of the intellect. He notes that there are other propositions that are not continuously joined by the intellect. The intellect must be shaken, awakened, and activated in such cases. The speech of wisdom (*kalām al-ḥikma*) is the best instrument to bring and activate the attention of the intellect in this regard; for when the light of wisdom radiates, the intellect comes to see in actuality (*bi-al-fiʿl*), though it was available there only in potentiality (*bi-al-quwwa*). Al-Ghazālī identifies the speech of God, especially the Qurʾān, as the greatest wisdom (*aʿzam al-ḥikma*). He likens the function of the light of the sun for the physical eye to the function of the Qurʾānic verses for the intellect and thus concludes that it is appropriate to name the Qurʾān *light*, just as the light of the sun named *light*.⁴⁹

Al-Ghazālī repeatedly notes that that which sees itself and others is more worthy of the name *light*. A higher category of light is that which sees itself and others, while at the same time has the function of making other nonmanifest things seen. This third type of light is even more worthy of the name *light*; it should be called a *light-giving lamp* (*sirāj munīr*) on account of its pouring forth its light upon other things. Moreover, this characteristic exists in the holy prophetic spirit (*al-rūḥ al-qudsī al-nabawī*), through which many types of knowledge are poured forth upon created beings. Al-Ghazālī states that the Qurʾān names the Prophet Muḥammad a *light-giving lamp* (Q.33:46) in this context, and so are all other prophets; scholars should also be called lamps, but there are diverse differences between them.⁵⁰ The spirit of the Prophet Muḥammad is a *light-giving lamp* which is kindled by

light than the ordinary light and the intellect is more worthy of the name *light* than the eye to the extent that in truth the intellect alone deserves the name *light*. Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 43-48.

49 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 49.

50 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 51-52.

means of divine revelation (*wahy*), and the similitude of that from which kindling takes place is *fire* (*nār*).⁵¹

According to al-Ghazālī's hierarchical classification of the meanings of light, the gradation of lights does not continue on to infinity but rises to the First Source, the First Light (*al-nūr al-awwal*), which is the light in itself and by itself, and to which no light comes from any external source. All lights shine forth from this light, according to their orders in this hierarchy. This last one is the furthest and highest light, which is the origin of all other lights and the worthiest of the name *light*; the name *light* for things other than the First Light (named also the Real Light [*al-nūr al-ḥaqq*]), is a mere metaphor.⁵² Likewise, al-Ghazālī argues, is the case of existence (*wujūd*), for existence, can be divided into two: the existence that a thing possesses in itself (*min dhātihi*) and the existence that a thing possesses from another (*min ghayrihi*). When a thing has existence from another, its existence is borrowed, and thus metaphorical (*musta'ār*), having no existence by itself; in reality, this form of existence in itself is pure nonexistence (*ʿadam maḥḍ*) based on the fact that its existence is related to and dependent upon another, and for this reason, it is not a true existence. Hence, al-Ghazālī concludes, the real existence (*al-mawjūd al-ḥaqq*) is God, just as the real light (*al-nūr al-ḥaqq*) is God. He points to the Sufis (*ʿarifūn*) as those who can comprehend the metaphorical and real subtleties of the question that *God is the light of the heavens and the earth*.⁵³

In the second chapter of the *Mishkāt*, al-Ghazālī embarks on clarifying the similitude of *the niche* (*mishkāt*), *the lamp* (*miṣbāḥ*), *the glass* (*zujāja*), *the tree* (*shajara*), *the olive oil* (*zayt*), and *the fire* (*nār*) mentioned in the Light Verse. Just like the case in the first chapter, in the second chapter, he presents his discussions in a highly symbolic language mixed with Sufi and philosophical terms and concepts. He states that the exposition of the similitude of these qur'ānic words involves two poles, between which there is a limitless distance; but still, he wants to allude to them briefly through symbolism (*ramz*). The first pole clarifies the secret and method of using similitude (*tamthīl*) and the way in which the spirits of the meanings are captured by similitudes (*amthila*); it explains how a mutual relationship is established meanings and similitudes and how a balanced relationship is set up between the visible world (*ʿālam al-shahāda*), which provides the material of the similitude, and the world of dominion (*ʿālam al-malakūt*), from which the spirits of the meanings descend. The second pole, al-Ghazālī continues, deals with the layers of the spirits of the human clay (*ṭabaqāt arwāḥ al-ṭīna al-bashariyya*) and the degrees of their lights (*marātib anwāriḥā*). The meanings and similitudes of the Light Verse may only be clarified once these two poles can be comprehended properly. Al-Ghazālī makes references to the two Companions of the Prophet Muḥammad, ʿAbd Allāh b. Masʿūd and Ubayy b. Kaʿb, who interpreted *the light* and *the niche* in the Light Verse as the faith and the heart.⁵⁴

51 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 70.

52 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 54.

53 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 55.

54 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 65.

When it comes to explaining the secret and method of using similitude, al-Ghazālī states that the cosmos consists of two worlds: *spiritual* (*rūḥānī*) and *bodily* (*jismānī*); they might also be called *sensory* (*ḥissī*) and *intellectual* (*ʿaqlī*), or *high* (*ʿulwī*) and *low* (*sufli*). When the two worlds are regarded in themselves, the terms *spiritual* and *bodily* should be preferred; when they are viewed in relation to the eye that perceives them, the terms *sensory* and *intellectual* are more proper; and when they are considered concerning one another, then the terms *high* and *low* are better descriptions. These two types of worlds could also be termed *the world of the kingship and visible* (*ʿālam al-mulk wa-al-shahāda*) and *the world of the unseen and sovereignty* (*ʿālam al-ghayb wa-al-malakūt*) respectively. Al-Ghazālī argues that the multiplicity of all these terms may confuse and bewilder ordinary people and cause them to imagine many different meanings, but for those to whom the realities are unveiled this multiplicity of terms is not a problem. The world of sovereignty is an unseen world, as it is concealed from the majority, while the sensory world is a visible world because everyone can perceive it. The sensory world is a ladder to the intellectual world. Al-Ghazālī asserts that there should be a connection and relationship between the two worlds to proceed from the sensory world to the intellectual world; otherwise, progressing toward the intellectual world would be blocked, and thus travel to the presence of Lordship and proximity to God would be impossible and inconceivable. In this context, he situates religion (*dīn*) as a necessary communication channel between the two worlds and states that it is the divine mercy (*al-rahma al-ilāhiyya*) that made the visible world parallel to the world of sovereignty, and thus everything in the visible world is a similitude (*mithāl*) of something in the world of sovereignty.⁵⁵

Al-Ghazālī states that in the world of sovereignty, there are noble and high luminous substances (*jawāhir nūrāniyya sharīfa ʿāliya*) called *angels* (*malāʾika*), from which lights effuse upon human spirits, and because of these lights these angels may be called *lords* (*arbāb*). In this context, God is *Lord of the lords* (*rabb al-arbāb*). These angels have different levels of luminosity and their similitudes in the visible world would accordingly be the sun, the moon, and the stars.⁵⁶

As for his discussions on the second pole, al-Ghazālī outlines the gradations of luminous human spirits (*al-arwāḥ al-bashariyya al-nūrāniyya*) and argues that the knowledge of this divine design is a precondition for understanding the similitudes of the Qurʾān regarding the Light Verse. According to al-Ghazālī's classification, which reminds us of Ibn Sīnā's categorization of the faculties of the human soul mentioned above with the exclusion that al-Ghazālī replaces the word soul (*nafs*) with spirit (*rūḥ*), the luminous human spirit consists of five spiritual levels.⁵⁷

55 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 65-67.

56 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 67.

57 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 76.

The first level is the sensible spirit (*al-rūḥ al-ḥassās*), the recipient of the information brought by the five senses (*al-ḥawāss al-khams*); it seems to be the root and first appearance of the animal spirit (*al-rūḥ al-ḥayawānī*), for it is the basic quality of being an animal genus as existing in the infant as well.⁵⁸

The second level is the imaginative spirit (*al-rūḥ al-khayālī*), the recorder and memory of the information brought by the senses. It is the depository of filed information for the intellectual spirit (*al-rūḥ al-ʿaqlī*) above it when there is a need for this information. The infant, at the beginning of his growth, does not possess this faculty. That is the reason why when an infant sees a certain present thing he wants it, while he forgets about it when it is removed from his sight and does not yearn for it until he becomes a little older, when he begins to cry for it demand it even when it is out of his sight, because its form remains preserved in his imagination. Some but not all, animals have this faculty. For example, the moth which perishes at the flame many times because of its passionate love for brightness has not this faculty; for if it had a remembering spirit (*al-rūḥ al-ḥāfiẓ*) that fixed the pain brought by its sense to it, it would not return to the flame after having been hurt once by it. In the example of a dog, however, it is observable that it has the imaginative spirit; for when it is beaten once with a stick, it runs away whenever it sees the stick again.⁵⁹

The third level is the intellectual spirit (*al-rūḥ al-ʿaqlī*) which perceives meanings and concepts beyond the senses and imagination. Possessed specifically by humans, this faculty is found neither in beasts nor in children. The objects of its perception are universal self-evident knowledge (*al-maʿārif al-ḍarūriyya al-kulliyya*).⁶⁰

The fourth level is the reflective spirit (*al-rūḥ al-fikrī*). This faculty takes pure intellectual data, next combines and arranges them, and deduces higher forms of knowledge from them. Then it takes, for example, two conclusions thus far learned, combines them again, and derives another conclusion; this is a never-ending process.⁶¹

The fifth level is the holy prophetic spirit (*al-rūḥ al-qudsī al-nabawī*) that is peculiar to prophets (*anbiyāʾ*) and some friends of God (*awliyāʾ*). At this level, flashes of the unseen (*lawāʾih al-ghayb*) and the rules of the next world (*aḥkām al-ākhirā*), and some of the knowledge of the realm of the heavens and the earth (*min maʿārif malakūt al-samāwāt wa-al-arḍ*) are disclosed. Furthermore, some of the lordly knowledge (*min al-maʿārif al-rabbāniyya*) that the intellectual and reflective spirits cannot reach may be accessible at this level. Al-Ghazālī asserts that this dimension of the spirit may entail unusual and wondrous occurrences that could be unexplainable to ordinary human senses and rational faculty. In this context, he uses the examples of poetry and music to differentiate the holy prophetic

58 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 76.

59 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 76-77.

60 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 77.

61 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 77.

spirit from the intellectual and reflective spirits. To be able to enjoy the aesthetic quality of a piece of poetry or music, one is required to possess a specific kind of artistic taste, which goes beyond the perceptive limits of ordinary senses and rational capacity. Those who are deprived of this taste cannot distinguish harmonious measures, rhythms, and melodies from the disharmonious.⁶²

Al-Ghazālī argues that the specific prophetic taste (*al-dhawq al-khāṣṣ al-nabawī*) may well be understood through analogies and symbols. He classifies human beings into three concentric categories with regard to appreciating the significance of this spirit. The first category entails the general principle that everyone should strive to become one of those people who experience something of the holy prophetic spirit, for the friends of God have a large portion of it. If one is not able to *taste* personally of this spirit, one should make a serious effort to attain *knowledge* of it through analogies (*bi-al-aqyisa*) and attention-calling remarks (*tanbīhāt*), and thus become one of those people who have knowledge of this spirit; and this is al-Ghazālī's second category. As for the third category, he states that if one is not able to become one of those belonging to these two categories, then one should at least have faith (*īmān*) in the holy prophetic spirit. Following the same line of argumentation, al-Ghazālī sees knowledge (*ilm*) above faith (*īmān*), and tasting (*dhawq*) above knowledge (*ilm*); for tasting is a finding (*wijdān*) but knowledge is only a drawing of analogies (*qiyās*), and having faith (*īmān*) is a mere acceptance (*qabūl*) through imitation (*bi-al-taqlīd*). Al-Ghazālī encourages the reader that one should have a good opinion (*ḥusn al-zann*) of the people of finding (*ahl al-wijdān*) the people of gnosis/knowledge (*ahl al-irfān*) in this regard.⁶³

Al-Ghazālī views all five of the human spirits as lights based on his interpretation that they make many types of existent things manifest including the sensory and imaginative things. While animals and mankind share certain levels and functions of spirit, the human being has a higher and nobler level and function of spirit, because it is created for more sublime, distinguished, and exclusive objectives. The spirits are created for the animals basically to be their instrument (*āla*) in their search for nourishment. They were created for mankind as a means to acquire the sciences of this-worldly subject-matters, as well as the principles of the noble religious sciences.⁶⁴

In the last part of the second chapter of the *Mishkāt*, al-Ghazālī presents a parallelism between these five human spirits and *the niche, the glass, the lamp, the tree, the olive oil, and the fire* mentioned in the Light Verse. He lists his design of symbolism as follows:

- a) *The niche* in the Light Verse symbolizes the sensible spirit, which is the recipient of the information brought by the five senses. According to al-Ghazālī's analogy, the specific characteristics of the sensible spirit are comparable to the lights coming out of several

62 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 77-78.

63 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 78.

64 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 78-79.

holes, like the two eyes, the two ears, the two nostrils, and the like; and hence, the most appropriate similitude for this spirit in the visible world is the niche for a lamp in a wall.⁶⁵

- b) *The glass* represents the imaginative spirit (*al-rūḥ al-khayālī*), which is the recorder and memory of the information brought by the senses. The imaginative spirit possesses three characteristics. First, it is made of the clay of the dense (*kathīf*) low world, because the objects of imagination have definite and limited sizes, shapes, dimensions, relations, nearness, and farness. Another characteristic of a dense thing that is described by the attributes of bodies (*bi-awṣāf al-ajsām*) is that it veils the pure intellectual lights (*al-anwār al-ʿaqliyya*) which cannot be compared with descriptions related to directions, measures, nearness, and farness. Second, when this dense imagination (*al-khayāl al-kathīf*) is purified, refined, polished, and controlled, it becomes parallel to the intellectual meanings (*al-maʿānī al-ʿaqliyya*) and leads to their lights; it does not prevent the light that shines from the meanings. Third, initially, imagination is much needed because intellectual knowledge cannot be organized and stabilized without it. Based on these three characteristics of the imaginative spirit, al-Ghazālī asserts that under this-worldly conditions, it is only in glass one can observe the same peculiarities concerning physical light. For glass originally is a dense substance, but when it is purified and made clear, it does not veil the light of the lamp anymore; rather, it becomes transparent and transmits the light properly. Moreover, it keeps the light safe from external damage. Therefore, al-Ghazālī concludes that *the glass* in the Light Verse perfectly symbolizes the imaginative spirit.⁶⁶
- c) *The lamp* signifies the intellectual spirit (*al-rūḥ al-ʿaqlī*), which perceives meanings and concepts beyond the senses and imagination, and through which the perception of noble, divine knowledge (*idrāk al-maʿārif al-sharīfa al-ilāhiyya*) comes about. Given the doctrine that the prophets are *light-giving-lamps*, al-Ghazālī argues, *the lamp* in the Light Verse fittingly indicates the intellectual spirit.⁶⁷
- d) *The tree* stands for the reflective spirit (*al-rūḥ al-fikrī*), which takes pure intellectual data, combines and arranges them, and deduces higher forms of knowledge from them. The reflective spirit begins with a single principle and then turns into many sophisticated branches; finally, it reaches conclusions that are its fruits (*thamarātuhā*). Later on, these fruits go back and become seeds for similar fruits of the future, and this fertilization process goes on and on. In this world, al-Ghazālī asserts, the most appropriate similitude of the reflective spirit in this regard is the tree. He provides further details for the specific mention of the olive in the verse and states that since the fruits of the reflective spirit are functional for multiplying, combining, arranging, and fixing the lights of knowledge, its

65 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 79.

66 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 79-80.

67 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 80.

likeness ought to be the olive tree, rather than the quince, apple, pomegranate, or other kinds of trees. The olive tree is purposefully mentioned among all trees because the quintessence (*lubb*) of its fruit is olive oil (*zayt*), which is the material that feeds the lamps and which has the unique characteristic of having a brighter radiance with little smoke, as against all other oils. According to al-Ghazālī's accounts, since the reproductivity of fruits and offspring is generally characterized by the adjective *blessed* (*mubāarak*), the tree whose fruits do not end at a defined limit is even more worthy of this characterization and thus called *blessed tree* (*shajara mubāraka*). Likewise, since the branches of pure intellectual thoughts cannot be related to directions, nearness, or farness, then this tree may well be described to be *neither of the east nor of the west*.⁶⁸

- e) *The fire* represents the holy prophetic spirit (*al-rūḥ al-qudsī al-nabawī*) that is peculiar to prophets (*anbiyā'*) and some distinguished friends of God (*awliyā'*). Al-Ghazālī notes that the reflective spirit is divided into two kinds: a type that needs instruction, warning, and help from the outside so that it may acquire multiple forms of knowledge (*anwā' al-mā'arif*); and another type that has a very intense purity to the extent that it is, as it were, awakened itself without help from outside. This second type is naturally worthy of being referred to by the words, *Its oil almost shines even if no fire touched it*, because among the friends of God are those who have attained a very high level of spiritual purification and thus whose light would shine so bright that it functions almost independent of the help of the prophets, while among the prophets are also those whose light would shine almost independently of the help of the angels as a result of their absolute degree of perfection. Al-Ghazālī finds all these similitudes in the Light Verse meaningful and insightful statements.⁶⁹

Having analyzed his design of a parallelism between the five human spirits and *the niche, the glass, the lamp, the tree, the olive oil*, and *the fire* mentioned in the Light Verse, al-Ghazālī concludes that the lights of the human spirit are ranked in levels: sensible, imaginative, intellectual, reflective, and holy prophetic spirits in succession. The organization and relationship between the lights of the human spirit are exemplified by the lamp within the glass and the glass within the niche. This special existence of a graded succession of lights is expressed in the Light Verse as "Light upon light!"⁷⁰ Al-Ghazālī closes his discussions in the second chapter of the *Mishkāt* by reminding the reader of the fact that this symbolism becomes clear only to the hearts of true believers or to the hearts of the prophets and the friends of God, not to the hearts of the unbelievers; because in this context, light means guidance (*hidāya*).⁷¹ And the ultimate source of all lights is the First Light (*al-nūr al-awwal*), the Real (*al-ḥaqq*), Who bestows lights upon whomever He wishes.⁷²

68 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 80-81.

69 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 81.

70 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 81.

71 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 82.

72 Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 83.

With all these accounts, al-Ghazālī does not seem to consider himself a typical peripatetic philosopher, instead, a theologian, a Sufi. He, however, at the same time emphasizes the theoretical depth of theological and spiritual doctrines. His expositions on conventional Sufi notions entail elements of Ibn Sinā's metaphysics.⁷³ For in his other writings, such as *Tahāfut al-Falāsifa*, and *al-Munqidh min al-Dalāl*, concerning the strictly philosophical question of the relation between the truth and certainty, he argues that since philosophy does not produce certainty in metaphysical questions, it cannot assure the truth. Al-Ghazālī asserts that the relation of necessity which exists between the premises and the conclusions of a logical syllogism is not able to satisfy both the mind and heart at the same time. True knowledge is apprehended through divine inspiration as a consequence of spiritual enlightenment. The truth has an existential basis in that once the heart becomes the owner of it, the mind then obtains certainty. This, however, does not mean that al-Ghazālī denies the binding nature of human reasoning, especially logical and mathematical reasoning. He calls attention to the limited capacity of logical reasoning in metaphysics, for which he declares that it may be attainable by spiritual experience and taste (*dhawq*). Therefore, although his starting point is philosophical, he arrives at conclusions very far from ordinarily philosophical.⁷⁴

In his criticism addressed to philosophers, to argue that philosophers do not prove certainty of knowledge and religious truths, al-Ghazālī uses philosophical techniques, rather than theological and dialectical argumentations. Doing this, he prefers an even more rationalistic position than Ibn Rushd (d.595/1198), who in his *Faṣl al-Maqāl* and *Tahāfut al-Tahāfut* tries to legitimize the study of philosophy on the basis of theological and jurisprudential justifications. Describing theology as a rationalistic discipline, al-Ghazālī keeps religion and philosophy well separated, being aware of the essential irreducibility of two positions and types of argumentations.⁷⁵ In his view, this world is not a mere phantasm. He declares that natural sciences and physical theories cannot be judged by spiritual and theological accounts. Moreover, he argues that whoever attempts to contest the mathematical proofs by literal interpretation of religious texts damages religion, for the methods of natural sciences are different from those of religion.⁷⁶

In summary, al-Ghazālī maintains that just as sense perceptions fall short of intellection, so intellect itself falls short of grasping the nature of the spiritual experience. Thus, for him, the spiritual experience belongs to a different category of knowledge and should not be put aside only because it cannot be handled by reason. If reason, however, is incapable of accessing the truth-value of spiritual experience, the only other possible criterion is to experience the

73 In his article on the *Mishkāt*, Alexander Treiger focuses on the problem of monism versus monotheism in al-Ghazālī's thought and argues that al-Ghazālī's statements bear striking structural and terminological resemblance to Ibn Sinā's metaphysical formulations, as al-Ghazālī integrates important elements of Ibn Sinā's themes and concepts into his own writings. Alexander Treiger, "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār*," 8-9.

74 Massimo Campanini, "al-Ghazālī", 258-259.

75 Campanini, "al-Ghazālī", 261-262.

76 Campanini, "al-Ghazālī", 269.

spiritual dispositions themselves. Step by step, al-Ghazālī underlines that there must be a reliable and convenient way to truth. To understand the reliability of reason in various fields, we must know the limitations of intellectual knowledge. There are some possible errors caused by intellectual decisions on the one hand and by sense perceptions on the other hand. In the final analysis, knowledge of God does not depend on purely intellectual process, but on revelation and faith. Therefore, although true knowledge includes a certain logical process, it is nonetheless a divine gift. There is a higher form of human apprehension superseding rational comprehension that reaches its zenith when God reveals truths to prophets.

Conclusion

Through their interpretations of the Light Verse, Ibn Sīnā and al-Ghazālī protrude as the representatives of different intellectual trends in Islamic thoughts. Both scholars attribute their epistemological assumptions and arguments to the several metaphors they pick from this well-known symbolic verse and thus reach their own readings of this verse. There exists a level of similarity between their interpretations in the sense that both thinkers formulate a spiritual and symbolic epistemology. Where did this similarity derive from? Although a comparison in such a specific verse, which in itself has a spiritual and symbolic character, indicates similarities between the two authors, the general spirit of their ideas characterizes peculiar nuances. We know that the Neoplatonic philosophy has a mystical nature in itself, and its ontological and epistemological structure resembles those of Muslim spiritualists. Yet, in the case of Ibn Sīnā, who never gives us any evidence about his personal Sufi practices, experiences, and concrete spiritual contacts with any Sufi figure, we are not able to determine to what degree or in which sense his interpretations have a Sufi origin, in contrast to al-Ghazālī who declares himself as such. Depending on such pieces of evidence, we may say that their understandings of spirituality and Sufism are different. Given their *a priori* premises, both draw their own conclusions. Since the topic of this article alludes mainly to metaphysical symbols, a proper logical and analytical comparison between the premises and conclusions of Ibn Sīnā and al-Ghazālī lies beyond the scope of this study. On their intellectual journeys, Ibn Sīnā and al-Ghazālī seem to observe different considerations (i.e., religious, philosophical, and social) in different degrees.

At the same time, we should clarify our definitions of philosophy and Sufism concerning their ultimate goals and conclusions in general, and Ibn Sīnā's and al-Ghazālī's in particular. Although I am aware of the fact that even among Sufis there are various spiritual tendencies such as the different motifs used by Ibn 'Arabi (d.638/1240) and Rumi (d.672/1273), nevertheless, due to their different paradigms, Ibn Sīnā seems to embrace a speculative and philosophical Sufism, while al-Ghazālī prefers a practical and experiential one. What is not doubtless though is the historical and textual fact that both scholars were deeply interested in theoretical aspects of Sufism.

Both thinkers examine the human faculty of acquiring knowledge with a specific ultimate destination of their inquiries, which is the possibility of prophecy for mankind. Ibn Sīnā's discussions in this context follow a more typical framework of his emanative metaphysics, epistemology, and psychology, while al-Ghazālī's formulations make a more direct reference to general Islamic religious terminology. Ibn Sīnā's analysis of the proof of prophethood and its essence in his treatise is a unique contribution to Islamic philosophical tradition since no other Muslim philosopher before him attempted to deal with this complex philosophical question using purely philosophical vocabulary and categories. Ibn Sīnā's interpretation of the Light Verse appears to be a case study of his theoretical expositions concerning the human acquisition of various types of knowledge, including prophetic knowledge. Throughout his discussions, Ibn Sīnā introduces his conception of ontology and epistemology and sees the entire existence as a chain of beings proceeding from God. He values things in this chain depending on the proximity of their existence to God and considers the prophet to be standing on top of this existential and epistemological hierarchy. Ibn Sīnā contextualizes the prophet as the necessary link between the celestial and terrestrial worlds, who is in charge of critical metaphysical, epistemological, social, and political functions for the benefit of mankind.

Ibn Sīnā's interpretation of the Light Verse is dependent upon his theory of knowledge, his understanding of the body-mind relationship, his elaborate analysis of the human soul and intellect, and his conception of prophecy. Throughout his explanations in this regard, he relies on basic Islamic religious sources in addition to philosophical theories, particularly Neoplatonic emanationist metaphysics.

Al-Ghazālī's interpretation of the Light Verse is a symbolic summary of his theory of attaining certainty in knowledge. His treatise, *Mishkāt al-Anwār*, concentrates on this qur'ānic verse. The *Mishkāt* designs a metaphysics of light based on a certain type of cosmological and psychological levels of existence, which offers a peculiar perception of ontology and epistemology that includes al-Ghazālī's conception of knowledge of God, the relationship between God, the universe, and mankind. As we have seen above, the spiritual psychology that al-Ghazālī outlines regarding the vocabulary of the Light Verse incorporates noticeable affinities with the formulations of Ibn Sīnā's interpretation of the same verse. Al-Ghazālī's classification of the ontological and epistemological faculties of the human soul follow generally Ibn Sīnā's categorization of the faculties of the human soul with some minor changes like al-Ghazālī's replacement of the word soul (*nafs*) with spirit (*rūh*). This fact could be another indication of al-Ghazālī's masterful appropriation and naturalization of Ibn Sīnā's philosophical discussions within his own works, as well as within traditional Islamic scholarly culture.

Bibliography

- Adamson, Peter and Fedor Benevich. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association*, 4:2 (2018): 147-164.
- Alwishah, Ahmed. "Ibn Sinā on Floating Man Arguments". *Journal of Islamic Philosophy*, 9 (2013): 49-71.
- ‘Āsī, Ḥasan. *al-Tafsīr al-Qur’ānī wa-al-Lughā al-Şūfiyya fī Falsafat Ibn Sinā*. Beirut: al-Mu’assasa al-Jāmi’iyya, 1983.
- Böwering, Gerhard. "The Light Verse: Qur’anic Text and Şūfi Interpretation." *Oriens*, 36 (2001): 113-144.
- Campanini, Massimo. "al-Ghazālī." In *History of Islamic Philosophy*, eds. Seyyed H. Nasr and Oliver Leaman, 258-274. London, New York: Routledge, 2001.
- Çelik, Ömer. "Kur’an-ı Kerim’de Nūr Kavramı." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999): 123-171.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Fakhri, Majid. *A History of Muslim Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Mishkāt al-Anwār* (ed. Abū al-‘Ilā ‘Afifi). Cairo: al-Dār al-Qawmiyya li-al-Ṭibā’a wa-al-Nashr, 1964.
- . *Mishkāt al-Anwār: The Niche for Lights*. Trans. William H. T. Gairdner. New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1991.
- . *Mishkāt al-Anwār: The Niche of Lights*. Trans. David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.
- . *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā* (ed. Aḥmad Qabbānī). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, nd.
- . *The Ninety-Nine Beautiful Names of God (al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā)*. Trans. David B. Burrell and Nazih Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2007.
- . *Bidayat al-Hidayah (The Faith and Practice of al-Ghazālī)*. Trans. W. Montgomery Watt. Chicago: Kazi Publications, 1982.
- . *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text = Tahāfut al-Falāsifa* (ed. and trans. Michael Marmura). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*. Second Edition. Leiden: E.J. Brill, 2014.
- . "Avicenna-Mysticism". *Encyclopaedia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater). London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982-, 1: 79-83.
- . "Ibn Tufayl on Ibn Sinā’s Eastern Philosophy". *Oriens*, 34 (1994), 222-241.
- . "Avicenna’s Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission" *Arabic Science and Philosophy*, 10:2 (2000), 159-180.
- . "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29:1 (2002), 5-25.
- . "Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna", In *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, 1, eds. Maria C. Pacheco and Jose F. Meirinhos, 351-372. Turnhout: Brepols, 2006.
- Hourani, George F. "A Revised Chronology of Ghazālī’s Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104:2 (1984), 289-302.
- Ibn Sinā. *Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt li-Ibn Sinā (Risāla fī Ithbāt al-Nubuwwāt wa-Ta’wīl Rumūzihim wa-Anthālihīm)* (ed. Michael Marmura). Beirut: 1991.

- . "On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors", trans. Michael Marmura. In *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, eds. Ralph Lerner and Muhsin Mehdi, 112-121. New York: The Free Press, 1967.
- . *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt* (eds. Georges Anawāti, Sa'īd Zāyad and İbrāhīm Madkūr). Cairo: al-Hay'a al-Āmma li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amiriyya, 1960-1963.
- . *The Metaphysics of the Healing: A Parallel English-Arabic Text = al-Ilāhiyyāt min al-Shifā'* (ed. and trans. Michael Marmura). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- . *al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt* (ed. Süleyman Dünya). Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- . *Remarks and admonitions, part one: logic*. Trans. Shams C. Inati. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- . *Ibn Sinā and mysticism: Remarks and admonitions, part four* (trans. Shams Inati). London and New York: Kegan Paul International, 1996.
- . *al-Mabda wa-al-Ma'ād* (ed. 'Abd Allāh Nūrānī). Tehran: The Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1984.
- Marmura, Michael. "Avicenna's 'Flying Man' in Context". *The Monist*, 69:3 (1986): 383-395.
- Nasr, Seyyed H. "Ibn Sina's 'Oriental philosophy'", In *History of Islamic Philosophy*, eds. Seyyed H. Nasr and Oliver Leaman, 247-251. London, New York: Routledge, 2001.
- Nuseibeh, Sari. "Epistemology." In *History of Islamic Philosophy*, eds. Seyyed H. Nasr and Oliver Leaman, 824-840. London and New York: Routledge, 2001.
- Rahman Fazlur. "Ibn Sina". In *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, I: 480-506. Wiesbaden, 1963.
- . *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1981.
- . *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London and New York: Routledge, 2008.
- . "Ibn Sinā's Theory of the God-World Relationship". In *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, eds. David B. Burrell and Bernard McGinn, 38-52. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
- Rapoport, Michael A. "Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII-X of Ibn Sinā's *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*". *Oriens*, 47:1/2 (2019): 145-196.
- . *Science of the Soul in Ibn Sinā's Pointers and Reminders: A Philological Study*. Leiden, Boston: Brill, 2023.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- Treiger, Alexander. "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār*". *Journal of Qur'anic Studies*, 9:1 (2007): 1-27.
- . *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. London and New York: Routledge, 2012.
- Watt, W. Montgomery. "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*?" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1949): 5-22.
- . "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (1952): 24-45.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. Albany: State University of New York Press, 1992.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Decolonial Artificial Intelligence; Algorithmic Fairness in Alignment with Turkish and Islamic Values

Sömürge Durumundan Çıkarılan Yapay Zekâ; Türk ve İslamî Değerlerle Uyumlu Algoritmik Adillik

Yusuf Fırıncı

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Doctorant, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

Ankara Türkiye

yfirinci@ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4364-0142

Geliş Tarihi: 12.10.2024

Kabul Tarihi: 25.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 12.10.2024

Date of Acceptance: 25.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Fırıncı, Yusuf. "Sömürge Durumundan Çıkarılan Yapay Zekâ; Türk ve İslamî Değerlerle Uyumlu Algoritmik Adillik". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 250-279

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1565884



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Decolonial Artificial Intelligence; Algorithmic Fairness in Alignment with Turkish and Islamic Values

Sömürge Durumundan Çıkarılan Yapay Zekâ; Türk ve İslamî Değerlerle Uyumlu Algoritmik Adillik

Abstract: We have been witnessing an era in which, even the countries and the institutions that introduced, developed, and to various degrees benefited from hegemonic power from international conceptions, norms, and values do not obey or sustain these so-called international norms or values. For example, a country established and recognized thanks to United Nations (UN) norms may be involved in hostile actions against both civilian populations and UN peacekeeping missions but can be protested by UN countries only with weak voices. Our regional social memory about the untrustworthiness of the so-called international justice system full of double standards, the devastating consequences of the unrighteous invasion examples such as Iraq and Afghanistan, and the normalization of destructive global Islamophobia illustrates the necessity of remembering and bringing the regional norms and values into the forefront. Research works on topics such as *Fairness in Agreement with European Values: An Interdisciplinary Perspective on AI Regulation* or *Decolonial AI Alignment: Openness, Visesa -Dharma and Including Excluded Knowledges*, generated the motivation to search for artificial intelligence (AI) alignment with Turkish and Islamic Values. The driving force to this research work is the fact that all of the algorithmic decision-making systems include bias to some extent and the non-western world needs to construct its own value-based technological and sociological development models since there is not much belief left in the so-called international justice or the so-called democratic values. This research includes an examination of brief information about the fundamentals of big data, algorithms, and artificial intelligence. The importance of thick data and digital anthropology is emphasized. Misuse and abuse of AI have been identified as one of the most important challenges. Vygotsky's arguments on social learning, the social construction of technology theory, and worldview theory may provide some of the arguments to construct the idea of an AI approach that may be developed following Turkish and Islamic values. Decolonial AI arguments, fairness in AI approaches, and the Anatolian Yeast Worldview have also been utilized to empower our argument. Lastly, brief information on Turkish and Islamic values was presented, limited to the scope of this research.

Keywords: AI Alignment, Decolonial AI, Misuse of AI, Thick Data, Digital Anthropology, The Social Construction of Technology Theory, Algorithmic Fairness, Turkish and Islamic Values.

Öz: Uluslararası kavramları, norm ve değerleri öne süren, geliştiren ve çeşitli ölçeklerde bunlar üzerinden hegemonya gücü edinen ülke ve kuruluşların dahi bu sözde uluslararası norm ve kurallara uymadığı veya devam ettirmediği bir zaman dönemine şahitlik etmekteyiz. Örneğin Birleşmiş Milletler (BM) sayesinde kurulan ve tanınan bir ülke hem sivil halkı, hem de BM barışı koruma görev gücüne düşmanca faaliyetlere girişebilmekte

ve BM ülkelerince sadece cılız seslerle protesto edilebilmektedir. Çifte standartlarla dolu sözde uluslararası adalet sisteminin güvenilmezliğine dair bölgesel toplum hafızamız, Irak ve Afganistan gibi haksız işgal örneklerindeki yıkıcı sonuçlar ve tahrip edici küresel İslamofobinin normalleştirilmesi, bölgesel norm ve değerlerin hatırlanması ve ön plana çıkarılması yönündeki gerekliliği göstermektedir. DNA dizilim çalışmalarının laboratuvarlara e-posta ile iletmesi suretiyle talebe özgü protein üretiminin gerçekleştirilebildiği, yoğun biyolojik veri analizi neticesinde yapay zekanın gen editörü olabileceği, insan beyin yönetiminin yapay işletim sistemiyle ele geçirilebileceği hususlarının bilim insanlarınca iddia edildiği günümüzde, yapay zekâ politikaları stratejik öneme sahip olmuştur. Yapay zekanın temel taşıını oluşturan büyük veri, makine öğrenmesine ve nesnelerin internetine de kaynaklık oluşturması sebebiyle daha da önem kazanmış olup antropolojik (insanbilimsel) nüansların odağa konulmasıyla birlikte artık yoğun veri kavramına önem verilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan bireylerle veri işleme arasındaki ilişkiler geliştikçe, nesnelerin internetinin insan hayatı üzerindeki kontrolünün de arttığı hissedilmektedir. Antropolojideki harmanlanmış devrim sonucu; dijital veri antropolojiden faydalanılarak, antropolojik veriler de dijitalden faydalanılarak çalışılmış, büyük veriyi ve yoğun veriyi aynı anda işleyen antropolojik algoritmaları oluşturan harmanlanmış algoritmalar geliştirilmiştir. Teknolojik gelişmeler sonucu, nano makine ve nano robotların geliştirilmesi neticesinde nano nesnelerin interneti üzerine çalışmalar araştırmacıların özel önem verdiği konular arasında yerini bulmuştur. Dijital teknolojilerin artan kullanımı, dijital manipülasyon, aldatma, dezenformasyon ve suiistimalin de artmasını beraberinde getirebilmektedir. Bu sebeple gelişmiş ülkelerdeki uluslararası bilimsel araştırma enstitüleri benzeri enstitüler veya mükemmeliyet merkezleri, Türk ve İslam ülkelerine yönelik araştırmaları yönetmek, yönlendirmek, yol haritaları, rapor ve prensipleri oluşturmak üzere geliştirilebilir. Ne de olsa teknoloji, toplumsal olarak inşa edilmiştir ve teknolojik kültür, sosyo-teknik birliktelikleri içerir. Dijital mecralarda sömürgecilik açık veya örtülü olarak çeşitli roller oynayabilir. Dijital sömürgecilik, gücün sömürgeciliği vasıtasıyla, dijital yapılarda sosyokültürel imgelem inşaları ile veya günümüzde sorgulanmayan geçmişten gelmiş değerlerle temellendirilen bilgi sistemleri kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Bu sebeple Batı-merkezcil bakış açısı sorgulanmalı ve kendine özgülüğe önem verilmelidir. Yapay zekada adillik, verinin tekrar-örneklemendirilmesi, ön-işlenmesi ve ardıl-işlenmesi ve benzeri yöntemlerle sistemin önyargılardan arındırılması şeklinde tanımlanabilir. IBM, Google ve Microsoft gibi şirketler adillik için çeşitli uygulamalar geliştirmiştir. Bir taraftan Avrupa ülkelerinin, diğer taraftan BRICS+ ülkelerinin yapay zekâ politika ve uygulamalarında iş birliği gerçekleştirmeleri, Türk ve Müslüman nüfuslu ülkelerin de yapay zeka uygulama ve kural ve politika geliştirme konularında işbirliği gerçekleştirmelerine örnek olabilir ve güç birliği oluşturulmasına katkı sağlayabilir. Nasıl ki piyasa ekonomisinin sisteme hâkim olmaya başladığı dönemde, piyasanın toplumu yıkıcı düzeninden toplumun korunması için kültürel kurumların koruyuculuğu elzem görülmüşse, günümüzde de dijitalleşme ve yapay zekâ teknolojilerinin getirdiği yeni sistemde, toplumu korumak için kültürel kurumların, insani ve toplumsal değerlerin ön plana çıkarılması elzemdir. Bu amaçla Türk ve İslam değerlerine farkındalığın artırılması, veri işleme, yapay zekâ ve diğer teknolojik alanlarda bahse konu değerlerden faydalanılması ve uluslararası iş birliklerinin geliştirilmesi önerilmektedir.

Avrupalı Değerlerle Bağdaşan Âdillik: Yapay Zekâ Düzenlemesi Üzerine Bir Disiplinlerarası Bakış Açısı veya Yapay Zekanın Sömürge Durumundan Çıkarılmasına Uyumlaştırma: Açıklık, Vişesa -Dharma ve Dışta Bırakılan Bilgi Birikiminin Kapsama Dahil Edilmesi gibi konular üzerine araştırma çalışmaları, Türk ve İslam değerleri ile uyumlu yapay zekâ için arayış motivasyonunu oluşturmuştur. Tüm algoritmik karar oluşturma

sistemlerinin bir ölçüde de olsa tarafsızlık içermesi ve uluslararası adalet veya demokratik değerler diye isimlendirilen şeylere çok da fazla inanç kalmaması nedeniyle batılı-olmayan dünyanın kendi değer-temelli teknolojik ve toplumsal gelişim modelleri geliştirme ihtiyacı gerçeği, bu araştırma çalışmasının itici gücü olmuştur. Bu araştırma büyük veri, algoritmalar ve yapay zekâ temelleri hakkında özet bilgilerin incelenmesini içermektedir. Vygotsky'nin toplumsal öğrenme üzerine görüşleri, teknolojinin toplumsal inşası teorisi ve dünya görüşü teorisi, Türk ve İslami değerlere uygun olarak bir yapay zekâ yaklaşımı geliştirilebileceği fikrini inşa için çıkarımlar sağlayabilir. Yapay zekânın sömürge durumundan çıkarılması argümanları, yapay zekâda adillik yaklaşımları ile Anadolu Mayası Dünya Görüşü de, iddiamızı güçlendirmek için değerlendirilmiştir. Son olarak, araştırmanın kapsamıyla sınırlı olarak Türk ve İslâmi değerler üzerine kısa bilgi sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Yapay Zekâ Uyumlulaştırması, Sömürge Durumundan Çıkarılan Yapay Zekâ, Yapay Zekânın Suistimali, Yoğun Veri, Sayısal İnsanbilim, Teknolojinin Toplumsal İnşa Teorisi, Algoritmik Adillik, Türk ve İslam Değerleri.

Introduction

It is an undeniable fact today that for a prosperous society, technological developments must be carefully evaluated both to benefit from their advantages and to be cautious against their misuse and abuse.

Artificial Intelligence (AI) research is one of the most important technological development fields that affect the lives of individuals and the welfare of societies. In this research work, artificial intelligence and related technological developments will be monitored in search of their optimal utilization by fair, values-based public benefit.

As an example of the abuse of technology; artificial intelligence-based software “Lavender” was utilized by Israelis in recent attacks against Palestinians to produce targets for assassinations and unprecedented bombing despite knowing that the software makes what is considered as “errors” in almost 10 percent of situations and is known to occasionally spot individuals who have merely a loose connection to militant organizations, or no connection at all.¹ Artificial Intelligence system was utilized to wipe out thousands of Palestinians - most of them women and children or people who were not involved in the fighting - by Israeli airstrikes.² Previously, artificial intelligence systems called Habsora or Gospel were reported as AI systems turned into civilian killing machines.³ These kinds of various reports and information on mis-instrumentalization of AI, highlight the importance of setting international standards and precautions against dehumanizing AI programming.

Warnings, against the functions that artificial intelligence systems may reach to accomplish, have nowadays necessitate being cautious in various dimensions of life. Eliezer Yudkowsky, regarded as a founder of the field of aligning Artificial General Intelligence argues that, since today one can email DNA strings to laboratories to develop proteins on demand, artificial intelligence may construct artificial life forms or achieve post-biological molecular manufacturing without external assistance⁴. It has been argued that recent developments in AI technology allow the generating of blueprints for microscopic biological mechanisms that can rewrite human DNA and artificial intelligence become capable of producing “new gene editors after analyzing enormous amounts of biological data, including microscopic mechanisms that scientists already use to edit human DNA”.⁵ Some AI industry research experts even suggest hypotheses such as “the human directive system can be hacked and

1 Yuval Abraham, “‘Lavender’: The AI machine directing Israel’s bombing spree in Gaza”, +972 Magazine, <https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/> (09.07.2024).

2 “‘Lavender’: The AI machine directing Israel’s bombing spree in Gaza”

3 Cassidy, Jennifer, “Gospel truth: Israel turns AI into civilian killing machine in Gaza”, TRT World, https://www.trtworld.com/opinion/gospel-truth-israel-turns-ai-into-civilian-killing-machine-in-gaza-16250446?trk=article-ssr-frontend-pulse_little-text-block (09.07.2024).

4 Eliezer Yudkowsky, “Pausing AI Developments Isn’t Enough. We Need to Shut it All Down”, Time, <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/> (09.07.2024).

5 Cade Metz, New York Times, “Generative A.I. Arrives in the Gene Editing World of CRISPR”, <https://www.nytimes.com/2024/04/22/technology/generative-ai-gene-editing-crispr.html> (09.07.2024).

replaced by an artificial operative system”.⁶ Considering the fact that the technology has reached a peak level that enables manufacturing proteins throughout DNA processing, it can be argued that it becomes vital to keep the developments of artificial intelligence systems safe and in accordance with national and international values.

Artificial Intelligence, Machine Learning, Algorithms

There are various definitions of artificial intelligence made by considering various dimensions and scopes the term covers. One definition found in the European AI Strategy 2018⁷ can be helpful to give us a quick idea about what AI is. “Artificial Intelligence refers to systems that display intelligent behaviour by analysing their environment and taking action — with some degree of autonomy — to achieve specific goals.”⁸ According to this definition, it can be suggested that specific goals of artificial intelligence can be designed by considering specific approaches, understandings, and values.

A more comprehensive definition of AI can be found in High-Level Expert Group on Artificial Intelligence set up by the European Commission document⁹: “Artificial intelligence systems are software (and possibly also hardware) systems designed by humans* that, given a complex goal, act in the physical or digital dimension by perceiving their environment through data acquisition, interpreting the collected structured or unstructured data, reasoning on the knowledge, or processing the information, derived from this data and deciding the best action(s) to take to achieve the given goal. AI systems can either use symbolic rules or learn a numeric model, and they can also adapt their behaviour by analysing how the environment is affected by their previous actions.” * “Humans design AI systems directly, but they may also use AI techniques to optimize their design”¹⁰.

The abovementioned characteristics illustrate that artificial intelligence systems are subject to depend on human thinking and contribution to various extends. Accordingly, this research article suggests that the virtuous development of these systems may be accomplished with the help of some set of values, especially Turkish-Islamic values.

6 Pablo del Río, Amelia Álvarez, “Cultural Historical Psychology and the Reset of History”.

7 “Artificial Intelligence for Europe”, European Commission Communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions COM (2018) 237 final, [https://www.eumonitor.eu/9353000/1/j4nvke1fm2yd1u0_j9vvik7m1c3gyxp/vknuq8ls10yp/v=s7z/f=/com\(2018\)237_en.pdf](https://www.eumonitor.eu/9353000/1/j4nvke1fm2yd1u0_j9vvik7m1c3gyxp/vknuq8ls10yp/v=s7z/f=/com(2018)237_en.pdf) (09.07.2024).

8 Samoili, Sofia, López Cobo, Montserrat, Gómez, Emilia, De Prato, Giuditta, Martínez-Plumed, Fernando, and Delipetrev, Blagoj, “Defining Artificial Intelligence. Towards an operational definition and taxonomy of artificial intelligence”, *AI Watch*, <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/83838dbc-3d1f-11ec-89db-01aa75ed71a1> (09.07.2024).

9 “A definition of AI: Main capabilities and scientific disciplines”, High Level Expert Group on Artificial Intelligence set up by the European Commission, https://ec.europa.eu/newsroom/dae/document.cfm?doc_id=56341 (10.07.2024).

10 Samoili et al. “Defining Artificial Intelligence. Towards an operational definition and taxonomy of artificial intelligence”, 9.

Various sets of these social values can be designed for the construction of various AI systems to achieve specific goals in the physical or digital dimensions.

Understanding complex AI systems necessitates the examination of related concepts. One of the important terms is big data.

Big data is a term referring to extremely huge volumes of data generated with fast speed from various sources.¹¹ Key characteristics of big data can be summarized as¹²;

1. Big data has a huge volume of data to be processed,
2. Big data is being generated at very high speeds,
3. Big data is being generated from a multitude of different data sources,
4. Big data tends to be unpredictable since it has a large number of data dimensions that come from a large number of different data types and sources,
5. The usability or the value of Big data differs since the data may be acquired from irrelevant or unreliable sources

Big data is very important because it can be referred to as the building block of artificial intelligence and machine learning systems with decentralized processing such as the Internet of Things and as big data becomes more influential in decision-making processes, ethical considerations need careful attention.¹³

Philosopher Sheikh Edebali suggests, *keep the people alive, so that the state can live*. This saying demonstrates the importance of people-centric approaches. Inquiries resulting in the formation of data that feed AI must also better have human-centred focuses. The term thick data is introduced in the process of digitising the human. Thick data refers to an anthropological respond to big data, that integrates abundant, human nuance at scale, and claims for the need of its combination into data analysis application.¹⁴ Studies, inquiries, and research on the Turkish Islamic world are very important to provide reliable data for a value-based AI approach.

Researchers must also focus on international policies regarding data because these policies may easily affect national artificial intelligence strategies. The term, 'data diplomacy' can be defined as the utilization of diplomatic achievements and abilities by a diversified variety of stakeholders "to broker and drive forward access to data", in addition to wide-ranging operation and understanding of data.¹⁵

11 Husain, Muhammed Shahid, Khan, Zunnun Muhammed, and Tamanna Siddiqui, "Big Data Concepts, Technologies and Applications", 10.

12 "Big Data Concepts, Technologies and Applications", 8,9, 10.

13 Davide Tosi, Redon Kokaj, and Marco Rocetti, "15 Years Of Big Data: A Systematic Literature Review", 32.

14 UNESCO, "New Horizons in Digital Anthropology Innovation for Understanding Humanity", <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382647> (27.07.2024).

15 Andy Boyd, et al., "Data Diplomacy"; Gilian Oliver et al, "Understanding data culture/s: Influences, activities, and initiatives", 206.

Another important term related to artificial intelligence is the Internet of Things. The Internet of Things can be defined as the network of interconnected objects, machines, devices, and even living beings that possess unique identifiers that have the capability to interchange data over a network without the necessity for direct human or computer interaction¹⁶. It can be useful to highlight the fact that; “By empowering individuals with data, the Internet of Things fosters a sense of control over our lives”.¹⁷ Consequently, it is crucial to sustain and secure a reliable data environment to achieve a value-based AI approach.

More importantly, new technological developments enable researchers to bring the Internet of Nano-Things into our lives. The Internet of Nano-Things are technological system made up of networks of interconnected nanoscale devices such as nanorobots, nanosensors, and nanomachines which can communicate and interchange data with each other and with larger systems.¹⁸ Before societies fully integrate into the internet of nano-things, it is better to keep reliable and controllable data.

Regarding artificial intelligence, other core concepts one needs to know may be machine learning and deep learning. Machine learning is a subset of artificial intelligence technology and algorithms that allow systems to recognize patterns, make decisions, and develop themselves through experience and data.¹⁹ To perform cognitive tasks, automating the task of analytical model building is executed by applying algorithms that iteratively learn from problem-specific training data, which enables computers to discover hidden insights and complex patterns without explicitly being programmed.²⁰

Deep learning is an advanced approach to machine learning that utilizes networks that function like human brain neural networks to logically analyse data, learn complicated patterns and make predictions independent of human input.²¹

Unlike traditional machine learning and data mining algorithms, deep learning can provide good solutions to various real-world problems by producing extremely high-level data representations from enormous amounts of raw data via training the sophisticated learning algorithms of processors called artificial neurons.²² This training may be done by considering social values.

16 Simon Burge, “What is IoT & Why IoT is Important”, *International Security Journal*, <https://internationalsecurityjournal.com/why-iot-is-important/> (30.06.2024).

17 “What is IoT & Why IoT is Important”.

18 Abdullah Alabdulatif, Navod Neradjan Thilakarathne, Zaharaddeen Karami Lawal, Khairul Eahsun Fahim, Rufai Yusuf Zakari, “Internet of Nano-Things (IoNT): A Comprehensive Review from Architecture to Security and Privacy Challenges”, 2.

19 “Artificial Intelligence vs. Machine Learning”, *Columbia University AI Engineering*, <https://ai.engineering.columbia.edu/ai-vs-machine-learning/> (03.07.2024),.

20 Christian Janiesch, Patrick Zschech, Kai Heinrich, “Machine Learning and Deep Learning”, 686.

21 “Artificial Intelligence vs. Machine Learning”, *Columbia University AI Engineering*.

22 Iqbal, H. Sarker, “Deep Learning: A Comprehensive Overview on Techniques, Taxonomy, Applications and Research Directions”, 420.

As a result of blended digital innovation in anthropology, doing the digital anthropologically and doing anthropology digitally have been blended research resulting in blended algorithms, which are anthropological algorithms that collect and analyze both thick data and big data simultaneously.²³ Consequently, algorithms can be designed with the help of social and cultural values so as to collect and analyze with a community-based focus.

Regarding human-algorithm relations, in another paper published by UNESCO; Cury and Arora argue that “While it’s easy to imagine that these content-generating algorithms will always be in the service of, ultimately, Big Tech, what’s perhaps also possible is a world in which people want or demand algorithms that also work for them, and new products or services become available that do that in order to differentiate”.²⁴ It is suggested that digital anthropologists may assist in uncovering, comprehending, and constructing better human-algorithm relationships but also it is emphasized that digital anthropologists must first decide on their stance, “whether through codes of practice, ethical guidelines, or setting forth a clear human-driven goal at the outset of a particular project”.²⁵ Instead of the Big Tech approach, social and cultural value-based approaches can be chosen for the prosperity of societies. Turkish and Islamic communities must focus on empowering digital anthropology research.

Relationships with Artificial Intelligence: Thick Data, Digital Anthropology

In the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) report named *New Horizons in Digital Anthropology, Innovation for Understanding Humanity*; it is stressed that the aim of anthropology was to “scientifically classify groups of human beings as different and therefore separate the savage from the civilized, the literate from the illiterate, the traditional from the modern”.²⁶ Regarding barriers to digital innovation, it is also reminded that ethnography has been historically utilized as a tool to create and reinforce hierarchical violence.²⁷ Considering this fact, it can be suggested to reinforce anthropological and ethnographical studies regarding Turkish and Islamic communities in order to abstain from foreign bias and hierarchy.

Max Weber argued that scientific reasoning must necessarily be value-free and separate from social context but nowadays in this new age of scientific advancement, the idea of value neutrality has been mostly abandoned and objectivity is not approached in a unified way.²⁸

23 UNESCO, “New Horizons in Digital Anthropology Innovation for Understanding Humanity”, 20,24.

24 Maria Cury, Millie P. Arora, “Can people have healthy relationships with algorithms?”, UNESCO Liivcenter, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000384894> (30.06.2024).

25 Cury, Arora, “Can people have healthy relationships with algorithms?”.

26 Anna Clarke, (2019). “The Why and the How: Rethinking Anthropology through an Africana Lens” cited in UNESCO, “New Horizons in Digital Anthropology Innovation for Understanding Humanity”, 48.

27 “The Why and the How: Rethinking Anthropology through an Africana Lens”, 48.

28 Pavle Pavlović, Mitja Hafner Fink, “New ethnographic perspective on relational ethics in the field of Artificial intelligence”, 2416, 2418.

Algorithms and their composition are even more subjective and value-laden, with desired outcomes invented by developers, users, and machines and with deep ethical results.²⁹

Anthropologist Nick Savier argues that algorithms are not just technologies that effect society, not a changing power outside culture, but algorithms are parts of society, “unstable objects, culturally enacted by the practices people use to engage with them”.³⁰ Regarding contemporary folklore and culture, it is suggested that people and algorithms lead each other to act in a complicated interplay that effects how tradition is developed, maintained, and disseminated.³¹ Consequently, it can be suggested that algorithms must be seen as a part of Turkish and Islamic culture.

It will be beneficial to illustrate examples of cultural anthropology evaluations to set standards for cultural algorithm programmers. Below, a sentence from cultural anthropologist Clifford Geertz’s evaluation of Javanese People is presented to illustrate the level of perfection that cultural algorithm programmers may try to reach: In Java, “To be human is not just to breathe; it is to control one’s breathing, by yogalike techniques, so as to hear in inhalation and exhalation the literal voice of God pronouncing His own name-‘hu Allah.’”³²

Misuse of Artificial Intelligence, Digital Manipulation, AI Deception

It is an undeniable fact that the use of artificial intelligence software systems becomes more and more vulnerable to being implicitly or explicitly instrumentalized for misinformation, disinformation, manipulation, deception, or black propaganda.

It has been argued that none of the algorithmic decision-making systems can completely be free of bias whereas direct algorithmic discrimination can be designed by proxy discrimination which happens where an inherently discriminatory criterion is directly coded into the algorithm.³³ The evidence overwhelmingly suggests that developing a ‘non-Western’, value-based AI approach is a must.

Recent news illustrated that Meta-owned WhatsApp’s artificial intelligence that generates images in response to users’ searches returns a picture of a gun or a boy with a gun when prompted with the terms “Palestinian”, “Palestine” or “Muslim boy Palestinian”, whereas when prompted with the term “Israel army” the AI created drawings of soldiers smiling and praying, no guns involved.³⁴ This demonstrates the need for being precautionary and having confidence in BigTech AI.

29 “New ethnographic perspective on relational ethics in the field of Artificial intelligence”, 2418.

30 Nick Seaver, “Algorithm as Culture: Some Tactics for the Ethnography of Algorithmic Systems”, 5; Guro Flinterud “Folk’ in the Age of Algorithms: Theorizing Folklore on Social Media Platforms”, 445.

31 Flinterud “Folk’ in the Age of Algorithms: Theorizing Folklore on Social Media Platforms”, 447.

32 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 53.

33 Jeremias Adams-Prassl, Reuben Binns, Aislinn Kelly-Lyth, “Directly Discriminatory Algorithms”, 158.

34 Johana Bhuiyan, “WhatsApp’s AI shows gun-wielding children when prompted with ‘Palestine’”, *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/technology/2023/nov/02/whatsapp-ai-palestine-kids-gun-gaza-bias-israel> (14.07.2024).

Digital manipulation is described as any digital technology influence designed to bypass reason to manufacture asymmetry of outcome between the data processor and the data subject.³⁵ Furthermore, machine learning algorithms of deepfake technology may be utilized to analyze and distort data to generate fake videos, images, and audio recordings which may be utilized to manipulate public opinion.³⁶ AI arena is more than an arena of competition, it becomes an arena of war. Turkish and Islamic world may need to develop their own values-based approach regarding AI. Interestingly, recent research³⁷ on the reliability of artificial intelligence illustrated that the same artificial intelligence system may give completely contrasting answers to the same question when searched in Türkiye and in the United States.

One of the negative functions that artificial intelligence systems may cause is a kind of deception, namely sandbagging. Sandbagging is giving different answers for the same question to different groups which may direct these groups to crucial divergencies in their beliefs and values causing societal discord and increased cultural divides.³⁸ By synthesizing the key points, being precautious against the colonizing strategies such as ‘divide & rule’, is still necessary even in the field of AI.

Emphasizing that AI misuse and disinformation can damage society very significantly and highlighting the supremacy of companies over publicly-funded AI researchers regarding datasets and compute facilities, European researchers suggest to act and together to establish CERN-like European infrastructure for AI research and open source tools.³⁹ In light of this analysis, it can be suggested to establish an AI infrastructure for a decolonized, fair, and values-based AI approach for the Turkish and Islamic world.

Theoretical Perspectives

“Ibn ul-’Arabi, the great Islamic mystic, exclaims in one of his poems-

‘Deliver us, oh Allah, from the sea of names!’

We have often repeated this exclamation in our own readings in sociological theory.”⁴⁰

In his book, *Mind in Society*, psychologist Vygotsky emphasizes that the “internalization of socially rooted and historically developed activities is the distinguishing feature of human psychology”⁴¹ Internalization is defined as the internal reconstruction of an external operation that starts with the transformations of⁴²:

35 Marcello Ienca, “On Artificial Intelligence and Manipulation”, 840.

36 Ienca, “On Artificial Intelligence and Manipulation”, 839, 840.

37 Furkan Çakır, “Yapay Zeka ve Hadis”, 117.

38 Çakır, “Yapay Zeka ve Hadis”, 9.

39 Kalina Bontcheva et al., “Generative AI and Disinformation: Recent Advances, Challenges, and Opportunities”, 27,

40 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 8.

41 Lev S. Vygotsky, *Mind in Society*, 57.

42 Vygotsky, *Mind in Society*, 56, 57.

1. “An operation that initially represents an external activity is reconstructed and begins to occur internally”;
2. “An interpersonal process is transformed into an intrapersonal one. Every function in a child’s cultural development appears twice: first, on the social level, and later, on the individual level; first between people (interpsychological), and then inside the child (intrapsychological).”
3. “The transformation of an interpersonal process into an intrapersonal one is the result of a long series of developmental events.”

Society has crucial importance in the formation of human knowledge because socially rooted and historically developed activities affect human knowledge. Similarly, the programmer of the algorithms and the thick data is affected by society and socially constructed knowledge. Societal knowledge is vital in shaping artificial intelligence.

Recently International Criminal Court Prosecutor requested an arrest warrant for Netanyahu for war crimes, and crimes against humanity after the most recent killings of more than 37,700 Palestinians in Gaza, most of them women and children.⁴³ However, he received wide applause from the United States lawmakers during his speech in US Congress. In contrast, the Turkish parliament adopted a resolution criticising this event with comments such as: “it is regrettable that a democratic institution, instead of restraining Israel’s unrestrained aggression, has become a tool for a stage show full of lies that empower and embolden the perpetrators of great crimes against humanity.”⁴⁴ Considering these instances, injustices seem to become just, according to different norm centers. It is obvious that societal knowledge on a specific issue can be evaluated, and constructed in stark contrast. Illustrated by this instance it can be argued that, on a specific issue, AI can be trained with data of stark contrast. Consequently, it is vital to fairly train AI without biased knowledge and with its own socio-cultural value-based approach.

On the other hand, a worldview has a very important role in peoples’ characteristic peculiarities. World view theorists suggest that; as being a culturally organized macro thought and as being a way of thinking about the world, world view defines the self, sets the boundaries of who and what a person is, and influences an individual’s norms and values.⁴⁵ Religions and philosophies are also often seen as world views such as Islamic World View.⁴⁶

43 Abdelrauf Arnaut, “Netanyahu fears potential ICC arrest warrants for Gaza crimes by July 24”, *Anadolu Agency*, <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/netanyahu-fears-potential-icc-arrest-warrants-for-gaza-crimes-by-july-24/3258740>, (28.08.2024).

44 Atakan Çelik, “Turkish parliament adopts resolution that says Netanyahu’s speech to US Congress was picture of disgrace”, *Anadolu Agency*, <https://www.aa.com.tr/en/turkiye/turkish-parliament-adopts-resolution-that-says-netanyahus-speech-to-us-congress-was-picture-of-disgrace/3287312#>, (28.08.2024).

45 William Cobern, “World View Theory and Science Education Research”, 19.

46 Cobern, “World View Theory and Science Education Research”,18.

Historical experience, according to some social constructivist scholars, illustrates that the obvious beliefs accepted by most people can be experienced as impositions by some groups of people who do not share those beliefs.⁴⁷ While social constructivism recognizes the importance of local truths and of respecting diversity, social constructivists emphasizes that every truth is true only within the historical and cultural tradition that constitutes its value.⁴⁸ Rather than foreign worldviews and impositions, Turkish and Islamic worldview-based truths and values may be utilized in AI development processes.

Social Construction of Technology Theory's one of the leading adherents professor W. E. Bijker argues that "Technology is socially (and politically) constructed; society (including politics) is technically built, and technological culture consists of sociotechnical ensembles."⁴⁹ According to this theory, advancement in technological progress can be described as a social process in which diverse related social groups take part.⁵⁰ Accordingly, by exemplifying the consensus conferences, public debates, and citizens' juries in several countries, it is suggested to widen the circles of groups involved in political deliberation about technological choices.⁵¹ Similarly, consensus conferences, public debates, and citizens' juries can be organized in Turkish and Muslim-populated countries to socially construct technology.

A brief examination of the constituents of conceptual frameworks within the Social Construction of Technology Theory may allow researchers a deeper understanding and better utilization of the theory. Four associated constituents of conceptual frameworks can briefly be illustrated⁵²:

1. Interpretive flexibility suggests that technology design is an open process that can cause diverse outcomes determined by the social circumstances of development
2. Relevant social groups are the embodiments of specific understandings, every associate of a specific group shares a similar set of meanings, attached to a particular artifact.
3. Closure and stabilization are the continuity of the design process until different interpretations are resolved within the relevant social group.
4. The wider context is wider sociocultural and political background interactions such as interactions with each other, and the rules instructing their relationships.
5. The technological frame is the common cognitive frame that directly or implicitly constructs group member's thinking and strategy formation.

47 Diego Romaioli, Sheila McNamee, "(Mis)constructing social construction: Answering the critiques", 321.

48 Romaioli, McNamee, "(Mis)constructing social construction: Answering the critiques", 322.

49 Wiebe, E. Bijker, "Technology, Social Construction of", 15526.

50 Bijker, "Technology, Social Construction of", 15525.

51 Bijker, "Technology, Social Construction of", 15526.

52 Hans K. Klein, Daniel Lee Kleinmann, "The Social Construction of Technology: Structural Considerations", 29-31.

The socio-cultural and political condition of a social group defines its norms and values, and that in turn influences the meaning given to an artefact.⁵³ Considering this fact, it can be suggested to take the sociocultural and political conditions of Turkish and Muslim-populated countries as influencers of AI development processes.

Our research will be more explanatory by using the insights from Critical Social Constructivist Theory. These three complementary analytic doctrines of Critical Social Constructivist Analysis can be utilized to enhance our research tools:⁵⁴

- Anything accepted as reality is socially constructed,

- Specific agents or groups of agents involved in the construction and reconstruction of these realities with advantages and relations of power are reflected, enacted, and reified in the constructions of these realities,

- A critical constructivist method denaturalizes dominant constructions, suggests recommendations for the alteration of common sense, and facilitates the envisioning of alternative life-words. Recent developments in world politics and international justice may be interpreted as the reliability of the international system is losing ground and the Turkish and Islamic world may need to construct some of the realities apart from the hegemony of the system.

Denaturalization is an important term for our research. Denaturalization suggests that culturally built meanings of discourses, based on potentially contested codes and representations, are fluid constructs that have the potential for transformation.⁵⁵ According to this approach, constituents forming social world meanings such as the fluid body of codes and representations function as the battlefield of discursive constitutions, contestations, and transformative potentials of identities and insecurities.⁵⁶ Denaturalization aims to “defamiliarize -literally to make strange-commonsense understandings and so to make their constructedness apparent”.⁵⁷ It may be the time to rethink discursive constitutions, contestations, and their constructedness within the perspective of Turkish and Islamic values, worldviews, and sociocultural realities.

Decolonial Artificial Intelligence Approach

Ramon Grosfoguel⁵⁸ argues that coloniality enables one to comprehend the succession of colonial forms of domination after the expiration of colonial governances, developed by

53 Trevor J. Pinch, Wiebe E. Bijker, “The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology might Benefit Each Other”, 428.

54 Jutta Weldes, Mark Laffey, Hugh Gusterson and Raymond Duvall, “Introduction: Constructing Insecurity” 13.

55 Runa Das, “Critical Social Constructivism: “Culturing” Identity, (In) Security, And The State In International Relations Theory”, 978.

56 Das, “Critical Social Constructivism: “Culturing” Identity, (In) Security, And The State In International Relations Theory”, 979.

57 Weldes et al., “Introduction: Constructing Insecurity” 20.

58 Ramon Grosfoguel, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”.

colonial cultures and structures in the modern/colonial capitalist world-system. Grosfoguel summarizes the historical process as; “During the last 510 years of the ‘Capitalist/Patriarchal Western-centric/Christian-centric Modern/Colonial World-System’ we went from the 16th Century ‘Christianize or I shoot you’, to the 19th Century ‘civilize or I shoot you’, to 20th Century ‘develop or I shoot you’, to the late 20th Century ‘neoliberalize or I shoot you’, and to the early 21st century ‘democratize or I shoot you’”⁵⁹. Whereas Alejandro Mayoral Banos⁶⁰ argues; that without ignoring the violence of colonialism in history as an epistemic concept, data colonialism studies target to reflect the methods, practices, and oppressions that have been conveyed and evolved into digital technologies.

Artificial intelligence algorithms and related principles or ethics guidelines have been designed and developed mostly by Europeans, and Americans. Algorithm Watch institution developed a project named AI Ethics Guidelines Global Inventory⁶¹. By exploring the inventory, it becomes obvious that as of April 2024, the overwhelming majority of 173 AI ethics guidelines come from Europe and the United States.

The separation line between Oriental and Occidental worlds, according to Edward Said, was “paradoxically presuppose[d] and depend[ed] on by the West”.⁶² Similarly, it can be argued that AI data and algorithms that have been in use by the non-Western world, have been produced mostly by Western world data scientists and programmers with the knowledge constructed by western perspective.

In the digital field, coloniality can play roles implicitly or explicitly. Digital-structural coloniality can be obvious via the coloniality of power which may be seen in digital structures in the constructions of socio-cultural imaginations, knowledge systems, and processes of developing and using technology that is based on systems, institutions, and values, continuing from the past and remain unquestioned in the present.⁶³

Constituents of artificial intelligence have always been under the influence of historical considerations, motivations, and agendas to some extent. Interestingly, the current model of AI biometrics, which categorizes the masses with reference to biological, genetic, and market forces’ determinations, was originally initiated in British colonies to control colonial subjects.⁶⁴ Artificial intelligence was initially invented with military motivations within the

59 Grosfoguel, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”.

60 Alejandro Mayoral Banos, “Data Colonialism Is Not A Metaphor: Remembering Colonialism And Why It Matters In The Digital Ecosystem, 15.

61 “AI Ethics Guidelines Global Inventory”, Algorithm Watch, <https://inventory.algorithmwatch.org> (27.08.2024).

62 Edward Said, *Orientalism*, cited in Rachel Adams, “Can artificial intelligence be decolonized?”, 191.

63 Shakir Mohamed, Marie-Therese Png, William Isaac, “Decolonial AI: Decolonial Theory as Sociotechnical Foresight in Artificial Intelligence”, 665.

64 Max Hantel, “What is It Like to Be a Human?: Sylvia Wynter on Autopoiesis.” cited in Michalinos Zembylas, “A decolonial approach to AI in higher education teaching and learning: strategies for undoing the ethics of digital neocolonialism”, 31.

American military-industrial complex, as an amalgamation of racial bias, white universalism, and militarism.⁶⁵ It should also so be noted that algorithms can be a subject of oppression against some groups of peoples or communities. Inspired by Elanor Taylor⁶⁶, Mohamed, Png and Isaac⁶⁷ define algorithmic oppression as the extension of the unfair subordination of a community and the privileging of another, sustained by a “complex network of social restrictions” such as social norms, laws, institutional rules, implicit biases and stereotypes, via automated, data-driven and predictive systems.

By synthesizing the key points of analysis, it can be argued that the AI development approach for Turkish and Muslim communities must be kept secure from digital coloniality and algorithmic oppression.

To understand some of the motivations, considerations, or agendas influencing the west, namely the U.S.A., the capital of artificial intelligence production, a previous analyses of cultural anthropologist Talal Asad, on political culture may be eye-opening. Asad argues that “...American political culture is (as the Bible says of the Chosen People) ‘a light unto the nations.’ Hence ‘democracy,’ ‘human rights,’ and ‘being free’ are integral to the universalizing moral project of the American nation-state—the project of humanizing the world—and an important part of the way very many Americans see themselves in contrast to their ‘evil’ opponents.”⁶⁸ Another eye-opening analysis may be the fact that; by embracing culture and ideology with many respected intellectuals admired by everyone, “The US has taken control of vocabulary, concepts and meaning in many fields. We have to formulate the problems it invents in the words it offers. It provides the codes to decipher the enigmas it created. It has set up many research centers and think-tanks just for this, employing thousands of analysts and experts.”⁶⁹

As briefly examined in the previous section, serving as a referent for cultural reform, critical constructivism is a social epistemology providing a strong theoretical framework for deconstructing repressive cultural myths that distort social roles and discursive practices.⁷⁰ Only recently it has become obvious that the pervasive myth of Eurocentrism, which has long-shaped condescending attitudes of paternalist benevolence towards industrially-developing non-Western countries, must be deconstructed.⁷¹

When we evaluate on a micro level, even the reality of everyday life is intersubjective; an individual’s ‘here’ is the ‘there’ for the others, an individual has a perspective on this common

65 Yarden Katz, *Artificial Whiteness*, cited in Warmhold Jan Thomas Mollema, “Decolonial AI as Disenclosure”, 588.

66 Elanor Taylor, “Groups and Oppression”.

67 Shakir Mohamed, Marie-Therese Png, William Isaac, “Decolonial AI: Decolonial Theory as Sociotechnical Foresight in Artificial Intelligence”, 666.

68 Talal Asad, *Formations of the Secular*, 147.

69 Asad, *Formations of the Secular*, 151.

70 Peter Charles Taylor, “Mythmaking and Mythbreaking in the Mathematics Classroom”, 159.

71 Taylor, “Mythmaking and Mythbreaking in the Mathematics Classroom”, 153.

world that is not identical to theirs, an individual's projects differ from and may even conflict with theirs.⁷²

Nowadays, there is a call via Decolonial AI Manifesto for varieties of “decolonial governances” that “will emerge from community and situated contexts, questioning what currently constitutes hegemonic narratives”⁷³

Amy Gurowitz⁷⁴ argues that identities of states, nations, and all actors are constantly evolving and adapting to new conditions as Roland Suny puts it: “[c]lasses and nationalities are constantly being made and remade, in a complex creation of identities that overlap, reinforce, and undermine each other.”⁷⁵

About the method of decolonization, scholars argue that; AI injustices will be fortified if decolonization is addressed as progressive reformations’ ‘new suit’⁷⁶ and it is emphasized to “incorporate local decolonial values to disenclose current value impositions embedded in technology”⁷⁷, and it is suggested address decolonizing AI by “opening AI development and deployment for it to transgress the boundaries of Western universalism”.⁷⁸

Turkish-Islamic peoples and communities may utilize decolonization strategies in defining their AI agendas. Decolonial AI ethics would aim to construct decolonized strategies and practices of designing and using digital technologies that make a new, more inclusive, and pluriversal humanity with multiple cosmovisions possible.⁷⁹ In search for a vision for a decolonial AI perspective, authorities may get inspirations from some AI strategies such as :

1. “historicizing AI and digital technologies as affective, material and political assemblages of coloniality and racism that highlight the need to re-design AI in terms of decolonial ethics;
2. nurturing practices of ethical solidarity towards those who suffer the negative impacts of AI;
3. creating renewed affective and political communities that cultivate decolonial ethics in the development and use of AI”.⁸⁰

72 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 37.

73 Aarathi Krishnan et al., Decolonial AI Manifesto, cited in Warmhold Jan Thomas Mollema, “Decolonial AI as Disenclosure”, 595.

74 Amy Gurowitz, “The Diffusion of International Norms: Why Identity Matters”, 313.

75 Roland Suny, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*, 10.

76 Mollema, “Decolonial AI as Disenclosure”, 594.

77 Mollema, “Decolonial AI as Disenclosure”, 596.

78 Mollema, “Decolonial AI as Disenclosure”, 593.

79 Michalinos Zembylas, “A decolonial approach to AI in higher education teaching and learning: strategies for undoing the ethics of digital neocolonialism”, 31.

80 Zembylas, “A decolonial approach to AI in higher education teaching and learning: strategies for undoing the ethics of digital neocolonialism”, 33.

European Enlightenment has been used as a supreme apparatus in colonization with Eurocentric rule attributing truth only to Western knowledge, just as scientism builds more and more spheres of life on scientific knowledge only.⁸¹ It can be suggested that instead of utilizing the colonial perception of the European Enlightenment, Islamic Golden Age implementations and perspectives may be inspiring for establishing AI alignment with Turkish & Islamic Values. Also, it should be noted that Muslims have suffered from the mischief persons or groups that have ulterior motives of harming and disuniting the community, just as the ones mentioned in the Mascid al-Dirar incident. It is advisable to be cautious against the false-faced persons, groups, and institutions that may have ulterior motives such as dividing or damaging the community.

It will be awakening to re-evaluate historical facts to develop future visions and development targets. Western historicity regarding the non-western world may be inadequate or partial. For example, research on the historical enlightenment facts related to the Turkish and Islamic world, such as *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*⁸² may result in the feeling of underestimation⁸³ of the role of Islam within this enlightenment or emphasis of polarising nationalist approaches that may remind the *Imagined Communities* concept developed by Benedict Anderson.

Also, based on the historical context of colonialism, it can be suggested to learn lessons from rebellion provocation strategies such as the ones used by 'Lawrence of Arabia', but this time considering digital fields.

On the other hand, just because scientism is built on a model of knowledge that is not appropriate to understand those extents of human phenomena that characterize human kinds, decolonization is needed by liberating human phenomena from the restrictive foreign epistemology, adopted from natural sciences.⁸⁴ Evidence illustrates that decolonization necessitates algorithmic fairness and apart from scientism, convergence to specific values.

Similar to ELISE European Network of AI Excellence Centres⁸⁵ and CLAIRE Confederation of Laboratories for Artificial Intelligence Research in Europe⁸⁶, after intense decolonial AI research and innovations, İstanbul may be constituted as the network capital of Decolonial AI Research and Excellence Centres.

Examples of what decolonization of AI may include; "...researchers at DeepMind identifying tactics for de-centering western norms; communities at MozFest developing decolonial

81 Gordana Jovanovic, "Decolonizing Psychology in a Colonized World?", 227.

82 Fred Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/2021690165/>, (07.09.2024).

83 Ertuğrul Ökten, "Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı", by S. Frederick Starr", 187.

84 Ökten, "Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı", by S. Frederick Starr", 227, 228.

85 ELISE European Network of AI Excellence Centres, <https://www.elise-ai.eu>, (04.09.2024).

86 CLAIRE Confederation of Laboratories for Artificial Intelligence Research in Europe, <https://claire-ai.org/#>, (04.09.2024).

alternatives to voice technology and facial-recognition technology; and the Indigenous Protocol and AI Working Group exploring how indigenous epistemologies and ontologies can contribute to the development of AI...”⁸⁷ Therefore, it seems necessary to search for fairness and inclusion of Turkish and Islamic values in formulating optimal AI policies and strategies.

Knowledge 4 All Foundation has prepared a map⁸⁸ of talents, players, knowledge, and co-creation hot spots in AI in emerging economies. By using these kinds of AI ecosystem maps, lessons and decolonization of AI study results must be shared with actors within the AI community.

Algorithmic Fairness and Alignment with Turkish-Islamic Values

During the days of rebuilding an international order after World War II, in his seminal work, *The Great Transformation* (1944), Karl Polanyi suggested protecting human and natural substances as well as business organizations against the ravages of the satanic mill of market economy⁸⁹. He emphasized that; without the the protective covering of cultural institutions, individuals would perish from the impacts of social exposure; they would die being the victims of acute public disorder through vice, perversion, crime, and starvation⁹⁰. Learned lessons from previous experiences may inspire us to suggest developing a ‘fairness in alignment with values’ approach as a neo-protecting covering.

Fairness in artificial intelligence can be described as the elimination of bias or discrimination in AI systems as a deliberate and intentional goal through techniques such as re-sampling, pre-processing, or post-processing the data.⁹¹ IBM’s AI Fairness 360 Tool Kit⁹², Google’s What-If Tool⁹³, and Microsoft’s Fairlearn⁹⁴ are some of the tools that can be used to mitigate discrimination and bias.

Since throughout history, various nations have been formed by the Turks, it has been argued that claiming the name “Turk” as any nation’s unique name is irrational, just as in the case of a father giving all his treasure to one of his children, excluding the other ones⁹⁵.

87 Mahlet Zimeta, “Why AI must be decolonized to fulfill its true potential”, Chatham House, <https://www.chathamhouse.org/publications/the-world-today/2023-10/why-ai-must-be-decolonized-fulfill-its-true-potential> (28.08.2024).

88 “Global South map of emerging areas in Artificial Intelligence”, Knowledge 4 All, <https://k4all.org/project/aiecosystem/>, (28.08.2024).

89 Karl Polanyi, *Great Transformation*, 73.

90 Polanyi, *Great Transformation*, 73.

91 Emilio Ferrara, “Fairness and Bias in Artificial Intelligence: A Brief Survey of Sources, Impacts, and Mitigation Strategies”, 8-11.

92 “AI Fairness 360: Understand and mitigate bias in ML models”, The Linux Foundation, <https://ai-fairness-360.org>, (28.08.2024).

93 “What-If Tool”, Google, <https://pair-code.github.io/what-if-tool/>, (28.08.2024).

94 “Fairlearn”, Microsoft, <https://github.com/fairlearn/fairlearn>, (28.08.2024).

95 Nurettin Topçu, “Önsöz”, 25.

Therefore precautions against the misuse of information regarding varieties among Turkish peoples and varieties among Muslim peoples must be taken.

The name of a conference paper, published after the Artificial Intelligence, Ethics and Society Conference is *Fairness in Agreement With European Values: An Interdisciplinary Perspective on AI Regulation*. This is an inspiring name that conjures up the idea of developing AI fairness in agreement with Turkish-Islamic Values. In the *Fairness in Agreement With European Values* paper, it has been suggested that; due to undesired effects and consequences, the European Union has developed new regulations, ex-ante reviews, and ex-post monitoring on AI systems.⁹⁶ In this work, it has been suggested that the European Union accepts human beings must be at the center of technological development and asserts AI regulation for the protection of human dignity and fundamental rights.⁹⁷ Actually, European, American, or Western, as a whole stories regarding the principles of protection of human dignity and fundamental rights have begun to be hardly believable, especially for some of the Muslim communities. For instance, the principle of laïcité which was about guaranteeing freedom by separation of church and state and free exercise of religion, had transformed to include the demand that persons make their faith a completely private issue⁹⁸. As an illustration, “hijab-wearing female athletes, have been excluded from teams, banned from practicing their sport, even from the 2024 Paris Olympics.”⁹⁹ Similar anti-Muslim policies can be observed in various reports such as European Islamophobia Reports.¹⁰⁰ Also, the U.S. continues to provide military aid to Israel despite civilian casualties in Gaza, despite the fact that “a State Department report in May said Israel’s use of US-provided weapons in Gaza likely violated international humanitarian law.”¹⁰¹ Considering the fact that regarding implementing norms, Western double standards have today become too obvious, it is vital to consider putting Turkish-Islamic notions, and values in the center of real fairness for Turkish-Islamic communities and peoples.

In search of decolonial AI alignment, IBM researcher Kush Varshney suggested an approach by utilizing ideas from the moral philosophical tradition of Hinduism.¹⁰² Similarly, it can be

96 Alejandra Bringas Colmenarejo, Luca Nannini, Alisa Rieger, Kristen M. Scott, Xuan Zhao, Gourab K. Patro, Gjergji Kasneci, Katharina Kinder-Kurlanda, “Fairness in Agreement with European Values: An Interdisciplinary Perspective on AI Regulation”, 107.

97 Colmenarejo et al. “Fairness in Agreement with European Values: An Interdisciplinary Perspective on AI Regulation”, 107, 108.

98 Rokhaya Diallo, “What has 20 years of banning headscarves done for France?”, The Guardian, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2024/apr/12/ban-headscarves-france-secularism-exclusion-intolerance>, (30.08.2024) .

99 Diallo, “What has 20 years of banning headscarves done for France?”

100 *European Islamophobia Report*, <https://islamophobiareport.com/en/index.php/editos/>, (30.08.2024).

101 Islam Dogru, “US continues to provide military aid to Israel despite civilian casualties in Gaza”, Anadolu Agency, <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/us-continues-to-provide-military-aid-to-israel-despite-civilian-casualties-in-gaza/3268761>, (30.08.2024).

102 Kush R. Varshney, “Decolonial AI Alignment: Openness, Viśesa-Dharma, and Including Excluded Knowledges”.

argued that Turkish-Islamic Values may be utilized for decolonial AI alignment. Interestingly, in a research paper titled *Cultivating Ethical AI Development Through Cross-cultural Ancient Wisdom*, it has been suggested that the Arabic educational system originating from Madrasahs taught logic, grammar, rhetoric, and sciences which led to the advancement of critical thinking and analytical skills, pertinent to AI ethics values like Transparency and Accountability¹⁰³. Similarly, it can be argued that Turkish-Islamic Wisdom may be utilized for cultivating AI development.

Additionally, it is essential for Turkish and Muslim-populated countries to collaborate on AI policy and strategies just as the European Union's cooperation strategies in the field of AI. Another example of cooperation in the field of AI may be the cooperation between the Federative Republic of Brazil, the Russian Federation, the Republic of India, the People's Republic of China, the Republic of South Africa, Iran, Egypt, Ethiopia, and the United Arab Emirates (BRICS). The BRICS countries decided to establish a joint alliance for the development of technologies based on AI in 2019.¹⁰⁴ On the other hand, collaboration of Turkish and Muslim-populated countries in AI policies may include protesting unjust policies and practices resulting in misuse or abuse of AI technologies. As an illustration, regarding China, claims of malpractices such as¹⁰⁵; building "digital dossiers for each Muslim, slotting them into finely tuned categories of trustworthy, normal and untrustworthy" or "automated policing of Turkic Muslim bodies using biometric markers of racial difference", can be examined and protested via strategies such as AI diplomacy. Regarding the prevention of misuse or abuse of AI technology, European Union AI Act provisions may be inspiring. For instance, the EU AI Act prohibits social scoring, biometric categorisation systems, subliminal, manipulative, or deception techniques.¹⁰⁶

Brief Notes on Turkish Islamic Values

"One cannot remain a Muslim outside the *'umma* of Islam, a Buddhist outside the *sangha*, and probably not a Hindu anywhere outside India"¹⁰⁷.

All arguments and facts considered algorithmic fairness within the core approach of alignment with Turkish and Islamic Values constitute the core necessity for Turkish and Muslim-populated countries. Defining or evaluating Turkish and Muslim values for various AI systems is beyond the scope of this research but some of the verses of the holy Qur'an and some hadiths will be briefly illustrated for inspiration.

103 Younas, Ammar, Zeng, Yi, "From Confucius to Coding and Avicenna to Algorithms: Cultivating Ethical AI Development Through Cross-cultural Ancient Wisdom".

104 Damian Cyman, Elizaveta Gromova, Edvardas Juchnevicius, "Regulation of Artificial Intelligence In BRICS and the European Union", 94.

105 Darren Byler, "Digital Turban-Head: Racial Learning and Policing Muslims in Northwest China", 123.

106 "EU Artificial Intelligence Act", Future of Life Institute, <https://artificialintelligenceact.eu/high-level-summary/>, (02.09.2024).

107 Peter L. Berger, Thomas, Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 178.

In a world, where humanoid robots¹⁰⁸ will soon emerge and in a world where tech companies implant brain chips and planning to implant millions of more people over the next decade with brain chips¹⁰⁹, verses of the holy Qur'an can illuminate the path in the unforeseeable future. The translations of the meanings of the Qur'an will possibly fall short in conveying the transcendent meanings, The original Qur'anic text¹¹⁰ must be read but below, some parts of the translations¹¹¹ will be presented to give some ideas on topics that may be related to values:

- Allah grants Hikmah(wisdom, knowledge, understanding) to whom He pleases, and he, to whom Hikmah is granted, is indeed granted abundant good (2:269)
- Successful indeed are the believers. Those who offer their prayers with all solemnity and full submissiveness. And those who turn away from Al-Laghw (dirty, false, evil vain talk, falsehood, and all that Allah has forbidden). And those who pay the Zakât. And those who guard their chastity. Those who are faithfully true to their Amanât (all the duties which Allah has ordained, honesty, moral responsibility, and trust) and to their covenants (23:1,2,3,4,5,8).
- ...Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous (pious) of you. Verily, Allah is All-Knowing, All-Aware (49:13).
- ... Indeed, Allah loves those who act justly (60:8).
- [He] who created death and life to test you [as to] which of you is best in deed... (67:2).
- And if all the trees on the earth were pens and the sea (were ink wherewith to write), with seven seas behind it to add to its (supply), yet the Words of Allah would not be exhausted...(31:27).
- ... Every person is a pledge for that which he has earned (52:21).
- And be not like those who forgot Allah (i.e. became disobedient to Allah), and He caused them to forget their own selves, (let them forget to do righteous deeds)...(59:19).
- And whatever misfortune befalls you, it is because of what your hands have earned. And He pardons much (42:30).
- Do you think that you will enter Paradise before Allah tests those of you who fought (in His Cause) and (also) tests those who are the patient (the steadfast)? (3:142).

108 "Elon Musk gives update on when Tesla will use Optimus humanoid robots", New York Post, Reuters, <https://www.aol.com/elon-musk-gives-tesla-optimus-165011181.html>, (04.09.2024).

109 Anthony Cuthbertson, "Elon Musk wants to implant millions of people with Neuralink brain chips", *Independent*, <https://www.independent.co.uk/tech/elon-musk-neuralink-human-trials-b2600058.html>, (04.09.2024).

110 Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>, (12.09.2024).

111 "Saheeh International Translation and Al-Hilali &Khan Translation", Quran.com, <https://quran.com>; Diyanet Kur'an Kütüphanesi, <https://kuran.diyaret.gov.tr/kutuphane>, (12.09.2024).

- And certainly, We shall test you with something of fear, hunger, loss of wealth, lives and fruits, but give glad tidings to As-Sâbirûn (the patient) (2:155).
- And if you obey most of those on the earth, they will mislead you far away from Allah's Path. They follow nothing but conjectures, and they do nothing but lie (6:116).
- ... perhaps you hate a thing, and it is good for you, and perhaps you love a thing and it is bad for you. Allah knows but you do not know (2:216).
- And this life of the world is only an amusement and a play! Verily, the home of the Hereafter- - that is the [eternal] life, if only they knew (29:64).
- ... whoever follows My guidance will neither go astray [in the world] nor suffer [in the Hereafter] (20:123).
- They (think to) deceive Allah and those who believe, while they only deceive themselves, and perceive (it) not! (2:9).
- And when it is said to them, "Do not cause corruption on the earth," they say, "We are only peace-makers." (2:11).
- ... They have hearts with which they do not understand, they have eyes with which they do not see, and they have ears with which they do not hear...(7:179).
- And prepare against them whatever you are able of power and of steeds of war by which you may terrify the enemy of Allah and your enemy and others besides them whom you do not know [but] whom Allah knows...(8:60).

The whole of the Qur'an is full of teachings on values but the scope of this research is limited. Also, sayings of the Muslim Prophet Muhammed (p.b.u.H.) may be utilized for inspiration:

The Messenger of Allah (p.b.u.H.) said:

"Whoever takes a path upon which he seeks knowledge, then Allah makes the path to Paradise easy for him. And indeed the angels lower their wings in approval to the one seeking knowledge. Indeed, forgiveness is sought for the knowledgeable one by whomever is in the heavens and whomever is in the earth, even the fish in the waters. And the superiority of the scholar over the worshiper is like the superiority of the moon over the rest of the celestial bodies. Indeed, the scholars are the heirs of the prophets, and the prophets do not leave behind gold or silver. The only legacy of the scholars is knowledge, so whoever takes from it, then he has indeed taken the great share."¹¹²

112 Presidency of Religious Affairs, *Islam Through Hadiths 1*.

I have left two things with you. As long as you hold to them, you will not go the wrong way. They are the Book of Allah and the sunna (path) of His Prophet.¹¹³

“Allah does not take away knowledge by taking it away from (the hearts of) the people, but takes it away by the death of learned religious men until none of the (learned religious men) remains. Then people will take as their leaders ignorant persons who when consulted will give their judgement without knowledge. So they will go astray and will lead the people astray.”¹¹⁴

“Rights will be given to the deserving on Judgement Day, such that the hornless sheep would receive what it is owed from the horned sheep.”¹¹⁵

“If anyone acquires knowledge in order to seek the face of Allah (in paradise), but he acquires it only to get some worldly advantage, he will not experience the fragrance of Paradise on Resurrection Day.”¹¹⁶

“He who introduced some good practice in Islam, which was followed after him (by people), he would be assured of reward like one who followed it, without their rewards being diminished in any respect. And he who introduced some evil practice in Islam, which had been followed subsequently (by others), he would be required to bear the burden like that of one who followed this (bad practice) without their sins being diminished in any respect.”¹¹⁷

Various teachings of Prophet Muhammed may provide inspiration for AI programmers which may be subject to another extended research.

Furthermore, empowered by faith, creed, and morals and experienced within the three continents, “Anatolian Yeast Worldview” has been providing knowledge, intelligence, understanding, and wisdom throughout the various generations via principles such as;¹¹⁸

- Adore Almighty Allah,
- Love the prophet Muhammed (p.b.u.h) sincerely and walk through his humanity path with love,
- Show respect and love to the parents and ancestors (also to the fellowman and the relatives and the humans and all creatures),
- Do goodness, work hard, and produce for motherland’s, nation’s and ummah’s goodness,
- Always protect unity and solidarity (fraternity).

113 *Islam Through Hadiths 1*, 447.

114 *Islam Through Hadiths 1*, 461.

115 *Islam Through Hadiths 1*, 631.

116 *Islam Through Hadiths 1*, 477.

117 *Islam Through Hadiths 1*, 743.

118 Ahmet Nedim Serinsu, “Mevlana Hz. İnsan Hazinemizdendir”, 25, 26.

Conclusion

Considering the fact that innovations brought us to the eve of technological rebuilding of international order, learned lessons from the experiences of rebuilding the international order after the second world war, allows us to suggest the ‘fairness in alignment with values approach’ as a neo-protective cover for the communities against the possible negative outcomes of the technological innovations. The world system, built by the so-called developed countries has brought Turkish and Islamic communities no more than to the status of being so-called developing countries struggling with various kinds of crises. One of the most important reasons for this result may be found in the most prominent message of Liberty song written by John Dickenson, the founding father of the U.S.: “By uniting we stand, by dividing we fall.”¹¹⁹ The ‘developed’ are the united, and the ‘developing’ are the divided.

Today, the multipolar world is on the eve of a new transformation, and Turkish and Islamic countries must trust their own truths and lean on their own values. They need to construct their own value-based technological and sociological development models such as Anatolian Yeast Worldview. Universities and Institutions within the Turkish and Islamic world must develop their own knowledge and data archives by evaluating foreign examples such as The Association of Religion Data Archives, but with their own reliable information and by utilizing various other fields of information. Counter-disinformation centers must be established to protect reliable information and to prevent the spread of manipulative or deceptive information. Reliable chatbots and other artificial intelligence programs must be developed to provide reliable information that is easily accessible. History teaches us that Turkish and Islamic civilizations have enlightened the world and experienced the golden age. We argue that Decolonial Artificial Intelligence; and Algorithmic Fairness in Alignment with Turkish and Islamic Values may be a step forward for the rebirth of a united prosperous civilization. By emphasizing the need to construct a value-based technological development model, the last message of this work will be a translation from the miraculous Qur’an: *And obey Allāh and His Messenger, and do not dispute (with one another) lest you lose courage and your strength departs, and be patient. Surely, Allāh is with those who are the patient*¹²⁰.

119 “The Liberty Song 1768”, Dickinson College Archives and Special Collections, <https://archives.dickinson.edu/sundries/liberty-song-1768>, (20.09.2024).

120 Quran (8:46), *Quran.com* (September, 20, 2024) <https://quran.com>.

Bibliography

- Abraham, Yuval. “Lavender’: The AI machine directing Israel’s bombing spree in Gaza”, *+972 Magazine*, <https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/> (09.07.2024).
- Adadi, A. “A Survey On Data-Efficient Algorithms In Big Data Era”. *Journal of Big Data*, 8:24 (2021): 1-54.
- Adams-Prassl, Jeremias, Reuben Binns, Aislinn Kelly-Lyth. “Directly Discriminatory Algorithms”. *The Modern Law Review*, 86:1 (2023): 144-175.
- Adams, Rachel. “Can artificial intelligence be decolonized?”. *Interdisciplinary Science Reviews*, 46:1-2 (2021): 176-197.
- Alabdulatif, Abdullah, Navod Neradjan Thilakarathne, Zaharaddeen Karami Lawal, Khairul Eahsun Fahim, Rufai Yusuf Zakari, “Internet of Nano-Things (IoNT): A Comprehensive Review from Architecture to Security and Privacy Challenges”, *Sensors*, 23:2 (2023): 2807 (1-26).
- Algorithm Watch. “AI Ethics Guidelines Global Inventory”. <https://inventory.algorithmwatch.org.> (27.08.2024).
- Ammar, Younas, Zeng, Yi. “From Confucius to Coding and Avicenna to Algorithms: Cultivating Ethical AI Development Through Cross-cultural Ancient Wisdom”. *Social Science Research Network*, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4689784>. (09.07.2024).
- Arnaut, Abdelrauf. Anadolu Agency. “Netanyahu fears potential ICC arrest warrants for Gaza crimes by July 24”. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/netanyahu-fears-potential-icc-arrest-warrants-for-gaza-crimes-by-july-24/3258740>. (28.08.2024).
- Asad, Talal. *Farmations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press. 2003.
- Banos Alejandro Mayoral. “Data Colonialism Is Not A Metaphor: Remembering Colonialism And Why It Matters In The Digital Ecosystem”. In *Resisting Data Colonialism: A Practical Intervention*. Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2023.
- Berger, L. Peter, Thomas, Luckmann. *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books, 1991.
- Bhuiyan, Johana. “WhatsApp’s AI shows gun-wielding children when prompted with ‘Palestine’”. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/technology/2023/nov/02/whatsapp-ai-palestine-kids-gun-gaza-bias-israel> . (14.07.2024).
- Bijker, Wiebe, E.. “Technology, Social Construction of”. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Eds. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, s. 15522-15527, Oxford: Pergamon, 2001.
- Bontcheva, K., Papadopoulous, S., Tsalakanidou, F., Gallotti, R., Dutkiewicz, L., Krack, N., ... & Verdoliva, L. “Generative AI and Disinformation: Recent Advances, Challenges, and Opportunities”. <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/758830>. (14.07.2024).
- Boyd, A., Gatewood, J., Thorson, S., & Dye, T. D. V. “Data Diplomacy”. *Science & Diplomacy*, 8:1 (2019): 1-15. <http://sciencediplomacy.org/article/2019/data-diplomacy> .
- Burge, Simon. “What is IoT & Why IoT is Important”, *International Security Journal*, <https://internationalsecurityjournal.com/why-iot-is-important/>. (30.06.2024).
- Byler, Darren. “Digital Turban-Head: Racial Learning and Policing Muslims in Northwest China”. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*. 46 (2023): 121-127 .
- Cade Metz. “Generative A.I. Arrives in the Gene Editing World of CRISPR”. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2024/04/22/technology/generative-ai-gene-editing-crispr.html>. (22.08.2024).
- Cassidy, Jannifer, “Gospel truth: Israel turns AI into a civilian killing machine in Gaza”. *TRT World*. https://www.trtworld.com/opinion/gospel-truth-israel-turns-ai-into-civilian-killing-machine-in-gaza-16250446?trk=article-ssr-frontend-pulse_little-text-block, (09.07.2024).
- CLAIRE Confederation of Laboratories for Artificial Intelligence Research in Europe, <https://claire-ai.org/#>. (04.09.2024).

- Clark, A. “The Why and the How: Rethinking Anthropology through an Africana Lens – AFRI 0090 S01: An Introduction to Africana Studies”. <https://blogs.brown.edu/afri-0090-s01-2019-fall/2019/12/02/the-why-and-the-how-rethinking-anthropology-through-an-africana-lens>.
- Cobern, William. “World View Theory and Science Education Research”. *Scientific Literacy and Cultural Studies Project*, 44 (1991): 579-610.
- Colmenarejo, Alejandra Bringas, Luca Nannini, Alisa Rieger, Kristen M. Scott, Xuan Zhao, Gourab K. Patro, Gjergji Kasneci, Katharina Kinder-Kurlanda. “Fairness in Agreement With European Values: An Interdisciplinary Perspective on AI Regulation”. *Artificial Intelligence, Ethics and Society Conference*, 2022. <https://doi.org/10.1145/3514094.3534158>.
- Columbia University AI Engineering. “Artificial Intelligence vs. Machine Learning”. <https://ai.engineering.columbia.edu/ai-vs-machine-learning/>. (03.07.2024).
- Cury, Maria, Millie P. Arora, “Can people have healthy relationships with algorithms?”, UNESCO Liivcenter, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000384894>. (28.07.2024).
- Cuthbertson, Anthony. “Elon Musk wants to implant millions of people with Neuralink brain chips”. Independent.. <https://www.independent.co.uk/tech/elon-musk-neuralink-human-trials-b2600058.html>. (04.09.2024).
- Cyman, Damian, Elizaveta Gromova, Edvardas Juchnevicius. “Regulation of Artificial Intelligence In BRICS and the European Union”. *BRICS Law Journal*. 8/1 (2021): 86-115.
- Çakır, Furkan. “Yapay Zeka ve Hadis”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2023): 109-131.
- Çelik, Atakan. “Turkish parliament adopts a resolution that says Netanyahu’s speech to US Congress was a picture of disgrace”. *Anadolu Agency*. <https://www.aa.com.tr/en/turkiye/turkish-parliament-adopts-resolution-that-says-netanyahus-speech-to-us-congress-was-picture-of-disgrace/3287312#>. (28.08.2024).
- Das, R. “Critical Social Constructivism: “Culturing” Identity, (In) Security, And The State In International Relations Theory”. *The Indian Journal of Political Science*. 70:4 (2009): 961-982.
- Del Río, Pablo, Amelia Álvarez. “Cultural Historical Psychology and the Reset of History”. *Integrative Psychological and Behavioral Science*. 55 (2021): 708-718.
- Diallo, Rokhaya. The Guardian. “What has 20 years of banning headscarves done for France?”. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2024/apr/12/ban-headscarves-france-secularism-exclusion-intolerance>. (30.08.2024).
- Dickinson College Archives and Special Collections. “The Liberty Song 1768”. <https://archives.dickinson.edu/sundries/liberty-song-1768>. (20.09.2024).
- Dijk, Teun A. Van, “Politics, Ideology and Discourse”, In *Encyclopedia of Language & Linguistics (Second Edition)*, ed. Keith Brown, s. 728-740, Oxford: Pergamon, 2006.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur’an Kütüphanesi. <https://kuran.diyanet.gov.tr/kutuphane> . (12.09.2024).
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur’an-ı Kerim. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>. (12.09.2024).
- Dogru, Islam. Anadolu Agency. “US continues to provide military aid to Israel despite civilian casualties in Gaza”. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/us-continues-to-provide-military-aid-to-israel-despite-civilian-casualties-in-gaza/3268761>. (30.08.2024).
- ELISE European Network of AI Excellence Centres. <https://www.elise-ai.eu>. (04.10.2024).
- Eruygur, Burç, Necva Taştan. “Baku Initiative Group holds int’l conference on decolonization”. Anadolu Agency. <https://www.aa.com.tr/en/world/baku-initiative-group-holds-int-l-conference-on-decolonization/3146710>. (04.09.2024).
- European Commission. “A definition of AI: Main capabilities and scientific disciplines. https://ec.europa.eu/newsroom/dae/document.cfm?doc_id=56341. (10.07.2024).

- European Commission Communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee, and the Committee of the Regions. "Artificial Intelligence for Europe COM(2018) 237 final. [https://www.eumonitor.eu/9353000/1/j4nvke1fm2yd1u0_j9vvik7m1c3gyxp/vknuq8ls10yp/v=s7z/f=/com\(2018\)237_en.pdf](https://www.eumonitor.eu/9353000/1/j4nvke1fm2yd1u0_j9vvik7m1c3gyxp/vknuq8ls10yp/v=s7z/f=/com(2018)237_en.pdf) . (09.07.2024).
- European Islamophobia Report. Enes Bayraklı, Farid Hafez (eds.). <https://islamophobiareport.com/en/index.php/editos/> . (30.08.2024).
- Ferrara, Emilio. "Fairness and Bias in Artificial Intelligence: A Brief Survey of Sources, Impacts, and Mitigation Strategies". *Sci.* 6:1 (2024): 3.
- Fırıncı, Yusuf. "Countering Psychological Operations and Deceptions That Indoctrinate Anti- Islam Hate and Violence". *International Journal of Politics and Security*, 2:5 (2020): 94-126.
- Flinterud, Guro. "Folk' in the Age of Algorithms: Theorizing Folklore on Social Media Platforms". *Folklore*. 134:4 (2023): 439-461.
- Future of Life Institute. "EU Artificial Intelligence Act". <https://artificialintelligenceact.eu/high-level-summary/>. (02.09.2024).
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gilian Oliver et al., "Understanding data culture/s: Influences, activities, and initiatives", *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 75:3 (2024): 201-214.
- Google. "What-If Tool". <https://pair-code.github.io/what-if-tool/>. (28.08.2024).
- Grosfoguel, Ramon. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality". *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1:1 (2011): 1-37.
- Gurowitz, Amy. "The Diffusion of International Norms: Why Identity Matters". *International Politics*, 43 (2006): 305-341.
- Hantel, Max. "What is It Like to Be a Human?: Sylvia Wynter on Autopoiesis.". *philoSOPHIA*, 8:1 (2018): 61-79.
- Ienca, Marcello. "On Artificial Intelligence and Manipulation". *Topoi*, 42. (2023): 833-842. <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09940-3>.
- Janiesch, C., Zschech, P., Heinrich, K. "Machine Learning and Deep Learning". *Electronic Markets*, 31 (2021): 685-695. <https://doi.org/10.1007/s12525-021-00475-2>.
- Jovanovic, Gordana. "Decolonizing Psychology in a Colonized World?". *cultura & psyché: Journal of Cultural Psychology*, 3 (2022): 219-229. <https://doi.org/10.1007/s43638-023-00060-8>.
- Katz, Yarden. *Artificial Whiteness*. New York: Columbia University Press, 2020.
- Khan, Mohsin Hasan, et al. "Muslims' Representation in Donald Trump's Anti-Muslim-Islam Statement: A Critical Discourse Analysis," *Religions*, 10:2 (2019), 115.
- Klein, K. Hans, Kleinmann, Daniel Lee. "The Social Construction of Technology: Structural Considerations". *Science, Technology, Human Values*, 27:1 (2002): 28-52.
- Knowledge 4 All. "Global South map of emerging areas in Artificial Intelligence". <https://k4all.org/project/aicosystem/>. (28.08.2024).
- Krishnan, Aarathi et al.. *Decolonial AI Manifesto*, 2023, <https://manifesto.ai/> .
- Microsoft. "Fairlearn". <https://github.com/fairlearn/fairlearn>. (28.08.2024).
- Milard, Marine, Smith, Sophie, Tatar, Gyorgy, "How AI can either exacerbate or prevent genocides: Reflection based on the 10 Stages of Genocide", *Budapest Centre for Mass Atrocities Prevention*. https://www.genocideprevention.eu/files/10_stages__AI.pdf . (09.07.2024).

- Mohamed, Shakir, Marie-Therese Png, William Isaac. "Decolonial AI: Decolonial Theory as Sociotechnical Foresight in Artificial Intelligence". *Philosophy & Technology*. 33 (2020): 659-684. <https://doi.org/10.1007/s13347-020-00405-8>.
- Mollema, Warmhold Jan Thomas. "Decolonial AI as Disenclosure". *Open Journal of Social Sciences*, 12:2 (2024): 574-603.
- Morphet, Jack, Andy Tillet, and Kate Sheehy. "US airman Aaron Bushnell claimed to have classified knowledge of US forces fighting in Gaza tunnels on the night before setting himself on fire: pal". *New York Post*. <https://nypost.com/2024/02/27/us-news/aaron-bushnell-claimed-secret-knowledge-of-us-forces-in-gaza/> . (14.07.2024)
- Muhammed Shahid, Husain, Khan, Zunnun Muhammed, and Tamanna Siddiqui, *Big Data Concepts, Technologies and Applications*, FL: CRC Press, Taylor Francis, 2024
- Munk, Anders Kristian, Asger Gehrt Olesen, Mathieu Jacomy. "The Thick Machine: Anthropological AI between explanation and explication". *Big Data & Society*, 9:1 (2022). DOI: 10.1177/20539517211069891.
- New York Post. "Elon Musk gives update on when Tesla will use Optimus humanoid robots". *Reuters*. <https://www.aol.com/elon-musk-gives-tesla-optimus-165011181.html>. (04.09.2024).
- Overland. International Legal Scholars Against Genocide. An open letter from legal experts on the ICJ Advisory Opinion. <https://overland.org.au/2024/08/an-open-letter-from-legal-experts-on-the-icj-advisory-opinion/>. (30.08.2024).
- Ökten, Ertuğrul. "Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı". by S. Frederick Starr". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 45 (2021): 185-189. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1467689>.
- Pan, A., Chan, J.S., Zou, A., Li, N., Basart, S., Woodside, T., Ng, J., Zhang, H., Emmons, S., and Hendrycks, D. "Do the rewards justify the means? Measuring trade-offs between rewards and ethical behavior in the MACHIAVELLI benchmark". *Proceedings in Machine Learning Research*, 202 (2023): 26837 - 26867.
- Park, S. Peter, Simon Goldstein, Aidan O'Gara, Michael Chen, and Dan Hendrycks. "AI deception: A survey of examples, risks, and potential solutions ". *Patterns*. 5:5 (2024): 100988.
- Pavlović, Pavle, Mitja Hafner Fink. "New ethnographic perspective on relational ethics in the field of Artificial intelligence". *Quality & Quantity*. 58 (2024): 2413-2431. <https://doi.org/10.1007/s11135-023-01751-3> .
- Perrigo, Billy. "Exclusive Google Workers Revolt Over \$1.2 Billion Contract With Israel". *Time*. <https://time.com/6964364/exclusive-no-tech-for-apartheid-google-workers-protest-project-nimbus-1-2-billion-contract-with-israel/> .(14.07.2024)
- Pinch, Trevor J., Wiebe E. Bijker. "The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology might Benefit Each Other". *Social Studies of Science*. 14:3 (1984): 399-441.
- Presidency of Religious Affairs. *Islam Through Hadiths 1*. https://yayin.diyenet.gov.tr/File/Download?path=3925_1.pdf&id=3925. (13.09.2024)
- Polanyi, Karl. *Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1944.
- Quran.com, <https://quran.com>. (20.09.2024).
- Romaioli, Diego, Sheila McNamee. "(Mis)constructing social construction: Answering the critiques". *Theory & Psychology*. 31:3 (2021): 315-334.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.
- Samoili, Sofia, López Cobo, Montserrat, Gómez, Emilia, De Prato, Giuditta, Martínez-Plumed, Fernando, and Delipetrev, Blagoj, "Defining Artificial Intelligence. Towards an operational definition and taxonomy of artificial intelligence", *AI Watch*, European Commission. Joint Research Centre. <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/83838dbc-3d1f-11ec-89db-01aa75ed71a1> (09.07.2024)

- Sarker, H. I. "Deep Learning: A Comprehensive Overview on Techniques, Taxonomy, Applications, and Research Directions". *SN Computer Science*. (2021). <https://doi.org/10.1007/s42979-021-00815-1> .
- Seaver, Nick. "Algorithm as Culture: Some Tactics for the Ethnography of Algorithmic Systems". *Big Data & Society*, 4:2 (2017).
- Serinsu, Ahmet Nedim. "Mevlana Hz. İnsan Hazinemizdendir". *Karabatak*. 76 (2024): 24-26.
- Starr, Fred. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/2021690165/>. (07.09.2024)
- Suny, Roland, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press: 1993.
- Taylor, Peter Charles. "Mythmaking and Mythbreaking in the Mathematics Classroom". *Educational Studies in Mathematics*, 31:1/2 (1996): 151-173.
- Taylor, Elanor. "Groups and Oppression". *Hypatia*. 31:3: (2016): 520-536. <https://doi.org/10.1111/hypa.12252>.
- The Diplomatic Service of the European Union. "Mongolia: Statement by the Spokesperson on the visit of the Russian President". https://www.eeas.europa.eu/eeas/mongolia-statement-spokesperson-visit-russian-president_en. (03.09.2024).
- The Linux Foundation. "AI Fairness 360: Understand and mitigate bias in ML models". <https://ai-fairness-360.org>. (28.08.2024)
- Thilakarathne, A., Lawal, F. and Zakari. "Internet of Nano-Things (IoNT): A Comprehensive Review from Architecture to Security and Privacy Challenges". *Sensors*, 23:2 (2023): 2807.
- Topçu, Nurettin. "Önsöz", in *Milli Tarihimizin Adı*, ed. Mükrimin Halil Yınanç, İstanbul : Hareket Yayınları, 1969.
- Tosi, Davide, Redon Kokaj, and Marco Rocetti. "15 Years of Big Data: A Systematic Literature Review". *Journal of Big Data*. 11:1 (2024): 1-39.
- UNESCO. "New Horizons in Digital Anthropology Innovation for Understanding Humanity". (2022), <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382647> (27.07.2024).
- Varshney, Kush R. "Decolonial AI Alignment: Openness, Viśesa-Dharma, and Including Excluded Knowledges". *Proceedings of the Seventh AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, eds. Sanmay Das, Brian Patrick Green, Kush Varshney, Marianna Ganapini, Andrea Renda, 1467-1481, 2024.
- Vygotsky, Lev S. *Mind in Society*. Massachusetts: Harvard University Press. 1978.
- Weldes, Jutta, Mark Laffey, Hugh Gusterson and Raymond Duvall. "Introduction: Constructing Insecurity". In *Cultures of Insecurity, States, Communities and the Production of Danger*. Eds Weldes, Laffey Gusterson, and Duvall, 1-62, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Yudkowsky, Eliezer. "Pausing AI Developments Isn't Enough. We Need to Shut it All Down". *Time*. <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/> (09.07.2024)
- Zador, Anthony, et al. "Catalyzing next-generation Artificial Intelligence through NeuroAI", *Nature Communications*, 14 (2023): 1597 (1-7) <https://doi.org/10.1038/s41467-023-37180-x> .
- Zembylas, Michalinos. "A decolonial approach to AI in higher education teaching and learning: strategies for undoing the ethics of digital neocolonialism". *Learning, Media, and Technology*, 48:1 (2023): 25-37.
- Zimeta, Mahlet. "Why AI must be decolonized to fulfill its true potential", *Chatham House*, <https://www.chathamhouse.org/publications/the-world-today/2023-10/why-ai-must-be-decolonized-fulfill-its-true-potential>. (28.08.2024).



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi

The Common Discourse of Antisemitism from Ancient Times to the Middle Ages

Ömer Faruk Araz

Doç.Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assoc.Prof., Marmara University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions
İstanbul/Türkiye

omer.araz@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7425-4164

Geliş Tarihi: 27.09.2024

Kabul Tarihi: 18.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 27.09.2024

Date of Acceptance: 18.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Araz, Ömer Faruk. "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 280-310

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1557350



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi

The Common Discourse of Antisemitism from Ancient Times to the Middle Ages

Öz: Dinî gruplar arasında yaşanan görüş ayrılıkları, mücadele ve çatışmaların belli başlı temel sebeplerinden bahsetmek mümkündür. Aynı coğrafyada mevcudiyetini sürdürmek, dolayısıyla başta siyasi üzere sosyal, kültürel, ticari ve dinî olarak sürekli karşı karşıya gelmek bu çatışma sebepleri arasında görülebilir. İskenderiyede M.Ö. 3. yüzyıldan itibaren Pagan toplumla Yahudilerin bir arada yaşamasına bağlı olarak ortaya çıkan, zaman zaman çatışma noktasına varan Pagan-Yahudi tartışmaları bu kapsamda değerlendirilebilir. Söz konusu mücadele ve çatışmaların diğer nedeni olarak bir dinin içinden yeni fikirler, görüşler ya da dinî yorumlar ortaya koymak suretiyle ayrışarak/farklılaşarak yeni bir dinî grubun oluşmasıyla, nevezuhur inanç mensupları ile eski dindaşları arasında görülen tartışma, mücadele ve çatışmalar verilebilir. Miladi ilk yüzyıldan itibaren Yahudilik içinden doğan Hıristiyanlığı benimseyenlerle Yahudiler arasında iki bin yıldır süregelen tartışmalar buna örnek olarak zikredilebilir. Üçüncü olarak, tarih, teoloji ya da ritüel alanda ortak özellikleri bulunan inanç grupları arasında da mücadele ve çatışmalar görülebilir. Yahudi kutsal kitabında yer alan çeşitli anlatılar, Yahudilikte bulunan bazı ritüeller Kur'an-ı Kerim'de de ana hatlarıyla yer almaktadır. Ancak bu ortak noktalarla ilgili anlayış, yorum ve pratik farklılıkları söz konusu olabilmesi sebebiyle iki din (mensupları) arasında 7. yüzyıldan itibaren yaşanan tartışmalar da bu duruma örnek verilebilir.

Tarihin çok farklı devirlerinde yaşanmış olsa da pagan ve Hıristiyan yazarların Yahudilere yönelik eleştiri ve suçlamalarında bazı ortak noktalar göze çarpmaktadır. Bu çalışmada Paganların Yahudilere yönelik suçlamalarında bazı iddiaların binlerce yıl geçse de Hıristiyanlarca kullanılmaya devam ettiği, bunların gerçek olup olmadığıyla ilgili herhangi bir inceleme yapma gereği duymadan iddiaların tekrarlandığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Hıristiyan coğrafyada Yahudilerle ilgili eski eleştiri mirasının aynen devralındığı, bunun üzerine yeni eleştiriler de eklendiği gösterilerek ve bunların Yahudilere yönelik şiddete dönüştüğüne işaret edilerek Yahudi karşıtlığının tarihte en yaygın, şiddetli ve uzun süreli olarak Hıristiyan dünyada yaşandığı dile getirilecektir. Josephus'un eserleri gibi klasik çalışmaların yanı sıra modern dönemde yapılan çalışmalar da incelenmek suretiyle hedeflenen sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu çalışma ile özellikle son yıllarda Yahudi karşıtlığının neredeyse tamamen Müslümanlarla ilişkilendirilmeye çalışılmasının tarihi zeminden yoksun olduğu, Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihinin ise son derece kanlı hadiselerle dolu olduğu, ülkemizdeki okuyucu kitlesinin dikkatine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Antisemitizm, Hıristiyanlık, Kan İftirası, Suları Zehirlenme, Demonizasyon

Abstract: The differences in opinion, struggles, and conflicts among religious groups can be attributed to several key factors. One such factor is the continuous interaction on political, social, cultural, commercial, and religious levels, especially when these groups coexist within the same geographical area. For example, the Pagan-Jewish debates in

Alexandria, which at times escalated into conflicts starting from the 3rd century BCE, can be understood within this context. Another reason for conflicts arises when a new religious group emerges from within an existing religion, often leading to tensions between the adherents of the new belief system and their former co-religionists. A notable example is the two millennia-long conflict between Jews and those who embraced Christianity, which originated from Judaism in the first century CE.

A third reason for conflict can be observed among religious groups that share common historical, theological, or ritualistic features. Certain narratives found in the Torah, as well as some Jewish rituals, are also present in the Qur'an. However, due to differing interpretations and practices of these shared elements, disputes between Judaism and Islam have occurred.

In this study, it is highlighted that certain accusations made by Pagans against Jews persisted and were later adopted by Christians, even after thousands of years, without critically examining the validity of these claims. Additionally, new criticisms were added, further exacerbating these accusations and leading to violence against Jews. It is demonstrated that the most widespread, intense, and prolonged instances of anti-Jewish sentiment occurred within the Christian world. The study also emphasizes that recent attempts to associate anti-Jewish sentiment almost exclusively with Muslims lack a historical basis. It is brought to the readers' attention that the history of Jewish-Christian relations is marked by extremely violent incidents.

In the first section, the main accusations made by Pagan writers against Jews are examined under the following categories: "Accusations Regarding the History and Origins of the Jews," "Accusations Regarding Jewish Rituals," and "Accusations Against Jewish Character." Various views concerning historical events such as the Exodus, as well as rituals like the Sabbath, the prohibition of pork consumption, and circumcision, are presented. Accusations of misanthropy and xenophobia towards Jews are also discussed.

In the second section, the accusations made by Christian writers against Jews are analyzed under the headings "Continuation of Pagan Accusations" and "New Accusations against Jews." Examples of fundamental accusations made by Church Fathers, such as the belief that the calamities suffered by Jews were a result of their erroneous religious practices, are provided. Accusations from the late Middle Ages, including blood libel, hostility towards the Talmud, collaboration with enemies, and allegations that Jewish law was problematic, are also examined. In the second part, accusations are explored such as claims that Jews exploited Christian society through usury, desecrated the Holy Eucharist Bread, attempted to poison Christians, and that Jewish men were punished with a disease of bloody hemorrhoids.

The study shows that Christian writers, to some extent, continued the criticisms made by Pagan writers. However, while Pagan criticisms were largely driven by political and social factors rather than theological ones, Christian critiques were primarily based on biblical theology and the authority of the Church. Christian writers launched theological attacks against Judaism and Jews in order to assert that they represented the *true faith*. Every opportunity was used to emphasize the alleged wickedness of Jews and their alignment with the devil. Various criticisms found in the Gospels, such as the accusation of being *God-killers*, were frequently used by Christian writers as a basis for their claims. The use of accusations derived directly from Christian scripture provided a religious justification for anti-Jewish sentiment and hostility within Christian societies, laying the groundwork for some of the most severe acts of violence against Jews throughout history.

Keywords: Judaism, Antisemitism, Christianity, Blood Libel, Well Poisoning, Demonization

Giriş

Aynı coğrafyadaki dinî gruplar arasında yaşanabilen siyasi, ticari ya da sosyal çatışmaların etkisinin dinî sahada da görülmesi sık karşılaşılan bir durumdur. Böyle zamanlarda en sık başvurulan yöntemlerden biri rakip grubun olabildiğince kötülenmesi, şeytanlaştırılması olmuştur. Tarih boyunca Yahudiler çoğunlukla diğer milletlerin hâkimiyetleri altında bulunmuşlardır. Üç bin yılı aşkın zaman diliminde kendi devlet yönetimleri altında yaşadıkları toplam süre birkaç asrı geçmemektedir. Bu sebeple Yahudiler hemen her dönemde birlikte yaşadığı gruplar tarafından hedef alınmışlardır.

Bir kavram olarak antisemitizm, 19. yüzyılda ortaya çıkması sebebiyle çok yeni olsa da Yahudilere ya da onların inançlarına karşı olmak, onlara yönelik olumsuz söylem ve eylemlerde bulunmak neredeyse Yahudilik tarihi kadar eskidir. Bu bağlamda literatürde Yahudilere yönelik çeşitli kötülleme ve suçlamalarda bulunan en eski örnekler İskenderiyedeki bazı pagan yazarlara ait iddialardır. Manetho, Apion gibi isimlerin suçlamaları kendi dönemlerinde etkili olduğu gibi, daha sonraki yazarlara da ilham kaynağı olmuştur. Her ne kadar bu isimlerin yazdıkları günümüze kadar gelmese de Josephus'un onlara cevap niteliğinde kaleme aldığı *Against Apion*¹ adlı eserle onların iddiaları büyük oranda günümüze ulaşmıştır. Josephus bu eserde yukarıdaki isimler başta olmak üzere Chaeremon (M.Ö. 1.yy.), Lysimachus (M.Ö. 360?-281), Posidonius (M.Ö. 135-51) ve Apollonius Molon (M.Ö. 1.yy.) gibi başka yazarların da Yahudilik ve Yahudiler hakkındaki iddialarına yer vererek bunları çürütmeye çalışmıştır.

Hıristiyanlığın Yahudilikle ilişkisi herkesin malumudur. Yahudilerin miladi 2. yüzyılda özellikle Kudüs'ten çıkarılması, Yahudi toplulukların dünyaya yayılarak farklı coğrafyalarda azınlık halinde yaşamaya başlamaları ve Hıristiyanlığın Roma'nın devlet dini haline gelmesi ile Yahudilerin Hıristiyan yönetimler altında yaşamak durumunda kalmaları, zaten ilişkileri problemlili iki dinî grubun bazı bölgelerde daha fazla karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. Aslında Hıristiyan kutsal metinlerinde Yahudilere yönelik çok sert ifadelerle eleştiri ve aşağılamalara yer verilmiş olması² iki grubun aralarındaki problemlerin çok erken zamanlardan başladığını göstermektedir. Benzer şekilde ilerleyen yüzyıllarda Hıristiyanların çeşitli vesilelerle Yahudilere yönelik suçlamaları söz konusu olmuş, bu suçlamalarda Hıristiyanlıktan çok daha eski dönemlerde, farklı inanç ve toplumlardaki bazı iddiaların tevarüs edildiği ve tekrar gündeme getirildiği görülmüştür.

Bu çalışmada ilk olarak M.Ö. 4. ve 3. yüzyıllardan başlayarak Mısır ve Roma gibi pagan toplumlarda Yahudilere yöneltilen eleştiriler genellikle Josephus'un *Against Apion* isimli eseri üzerinden incelenecek ve belli başlıklar altında gruplanacaktır. Akabinde orta çağ boyunca özellikle Hıristiyan dünyada Yahudilere yöneltilen eleştiriler modern kaynaklar ışığında ele alınacak, bunlardan pagan toplumlarda yapılan eleştirilerin bir tekrarı mahiyetinde olanlar

1 Josephus, *Against Apion or On the Antiquity of the Jews*.

2 İncillerde Yahudilere yöneltilen olumsuz ifade ve eleştiriler için bkz. Ömer Faruk Araz, "Yeni Ahit'te ve Kuran-ı Kerim'deki Yahudilere Yöneltilen Eleştirilerin Analizi", 795-813.

ile yeni eleştiriler ayrı ayrı tasnif edilecektir. Bazen iki bin yılı aşkın süre geçse ve iddianın ilk ortaya atıldığı zamanki sosyal yapılar ya da inanç grupları değişse de *öteki* ya da *düşman* olarak görülen inanç mensuplarına yönelik *demonizasyon* (şeytanlaştırma) söylemlerinin büyük oranda korunduğu, benzeştiği ortaya koyulmaya çalışılacaktır. *Demonizasyon* sürecinde iddianın yanlışlığının bilimsel olarak ortaya konması ya da yetkili makamlarca dile getirilmesinin hiçbir etkisinin olmadığı ve kitlelerin söz konusu iddiaları sürdürdüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca yeni inanç gruplarında üretilen yeni iddialara yer vermek suretiyle *demonizasyon* söylemlerinin nasıl zenginleştirildiğine de işaret edilecektir. Böylece Yahudi tarihi boyunca farklı kesimler tarafından dile getirilen iddiaların ortaya çıkışından itibaren gelişim sürecini incelemek suretiyle Yahudilik tarihi ve dinler arası ilişkiler çalışmalarına katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Bunlara ilaveten özellikle Yahudi-Hıristiyan ilişkileri tarihinin başlangıçtan modern zamanlara kadar son derece büyük problemlerle dolu olduğunu, Yahudi tarihindeki travmatik olayların önemli bir kısmında Hıristiyan toplumların ve yöneticilerin büyük etkisinin bulunduğunu ülkemizdeki okuyuculara göstermek amaçlanmaktadır.

1. Paganların Yahudiler Hakkındaki İddiaları

Bu bölümde çeşitli Pagan yazarların Yahudilerin tarihleri, dinleri, ritüelleri ve karakter özellikleri hakkındaki çeşitli iddiaları tarihî süreci içinde incelenecektir. Pagan yazarların görüşleri için başlıca kaynaklardan biri olan Josephus'un *Against Apion*³ adlı eserine sıklıkla müracaat edilecektir. Çalışmamızdaki temel amaç bu iddialara verilen cevaplar olmamakla birlikte okuyucunun merakını kısaca gidermek adına dipnotlarda söz konusu iddialarla ilgili Josephus'un verdiği cevaplara birkaç cümleyle de olsa yer verilecektir. Ayrıca pagan iddialarının merkezi konumundaki İskenderiye şehrine de dikkat çekmek gerekmektedir. Yunanlılar ve Mısırlıların yanı sıra buradaki Yahudi varlığı Büyük İskender'e kadar dayanmaktadır. Yahudiler nüfusun beşte ikisini oluştursa da şehirde Helen kültürü hakimdir. Ptoleme döneminde M.Ö. 3. yüzyılda Yahudi Kutsal Kitabı'nın burada Grekçeye tercüme edildiği, dolayısıyla şehirdeki yazarların Kutsal Kitap'ın muhtevasıyla ilgili bilgi sahibi olduğu da bilinmektedir.⁴ Ancak özellikle M.Ö. 3. yüzyıldan itibaren şehirde farklı inanç grupları arasında bir dizi gerilim ve çatışmanın yaşandığı bir ortamda bu iddialar dile getirilmiştir. Özellikle Mısır'dan çıkışla ilgili Yahudilerin mucizelerle dolu kahramanlık anlatılarının yerini onların kirli, pis, hastalıklı, yabancı düşmanı ve ateist bir topluluk oldukları, Mısır'dan aslında kovulmak suretiyle çıkarıldıkları şeklinde aşağılayıcı ifadeler almaktadır. M.Ö. 3. yüzyıldan M.S. 1. yüzyıla kadarki dönemde Manetho (M.Ö. 3.yy.), Apion (M.Ö.

3 Josephus, *Against Apion*; Josephus'un dışında erken dönemde Hıristiyanlar arasında da paganların bazı iddialarına cevap verme çabası göze çarpar. Bu noktada 168-181 yılları arasında Antakya piskoposluğu yapan Theophilus'un (Teofilos) Autolykus'a yazdığı mektupta Hıristiyan inancının temelini oluşturması sebebiyle Yahudiliği de savunduğu görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. S. Mark Veldt, "Christian Attitudes toward the Jews in the Earliest Centuries A.D.", 151-53.

4 Josephus, *Against Apion*, 2:4.

30?-M.S.48?), Lysimachus ve Chaeremon'un yazılarında bu iddia işlenmiş; Tacitus (M.S. 56-120) başta olmak üzere Latin yazarlar tarafından da aktarılmıştır.⁵

1.1. Yahudilerin Tarihlerine ve Kökenlerine Dair İddialar

Pagan ve Romalı yazarların Yahudi tarihiyle ilgili iddiaları arasında ilk olarak Yahudilerin tarihlerinin çok eskiye dayanmadığı, ya da özellikle Yunanlıların yazdığı tarihe dair çeşitli kitaplarda Yahudilerden bahsedilmemesi sebebiyle Yahudilerin tarihte kayda değer bir millet olmadıkları, köken itibarıyla da önemsiz bir millet oldukları iddiası yer almaktadır.⁶

Bu konudaki iddiaların ikinci boyutunda Yahudilerin insanlığın bilgi birikimine, gelişimine yönelik diğer milletler gibi katkı sağlamadığı şeklindeki eleştiriler dile getirilmiştir. Başta Apion olmak üzere bu iddia sahipleri, Yahudilerin insanlık için faydalı üretim ya da icatlar yapmamaları ve onların arasından önemli filozof, sanatkâr ve entelektüel şahsiyetlerin çıkmaması sebebiyle tarihî kayıtlarda onlarla ilgili bilgi olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷ Mısırlı yazarların ortaya attığı bu iddiaları daha sonraki dönemlerde Romalı yazarlardan Tacitus, Plutarch (M.S. 46-120) ve Celsus (M.S. 2. yy.) eserlerinde tekrarlamıştır.⁸

Pagan yazarların Yahudilerin kökenlerine yönelik çeşitli iddiaları kaynaklarda yer almaktadır. Pompeius Trogus'a (M.Ö. 1. yüzyıl-M.S. 1. yüzyıl) göre Yahudiler Şam'dan Yehuda bölgesine gelmiştir. Güçlü krallar tarafından yönetilmiştir. Kral İsrâhel, krallığını on oğlu arasında böler. Bu çocuklardan en küçüğü Yusuf'tur ve kardeşleri onu tüccarlara satar, tüccarlar onu Mısır'a götürür. Mısır'da kurnazlığı ve büyü bilgisi sayesinde şöhret bulur. Öğütlerinin beşerî değil, ilahi kaynaklı olduğu düşünülecek kadar etkisi olur. Yusuf'un da Musa adında, babasının bilgi ve güzelliğini tevarüs eden bir oğlu vardır.⁹

Kaynaklarda Yahudilerin kökenleri ile ilgili en çok kullanılan konu Yahudilerin Mısır'dan çıkışları olmuştur. Bu hususta farklı kaynakların bazı iddialarda bulunduğu, ya da bazı kaynaklarda yer alan iddiaların revize edilerek farklı kaynaklarda da aktarılmaya devam ettiği görülmektedir. Özellikle Mısırlı yazarlar bu konuya ilgi göstermişlerdir. Bu yazarlardan ilki Manetho'dur. Yazdığı *Mısır Tarihi*'nde Yahudilerin atalarının Mısır'da sayılarının

5 İskenderiye'deki Yahudi nüfusun yaşanan olaylara bağlı olarak süratle azaldığı ifade edilmektedir. Bilgi için bkz. Benjamin Isaac, "Jews and Non-Jews in Ancient Cities: Alexandria, Antioch, Caesarea, Rome", 413-18; Söz konusu çatışmaların nedenleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. Peter Schafer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, 156-60; Benjamin Isaac, *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*, 287.

6 Josephus, *Against Apion*, 1:2. Josephus bu iddiaları cevaplamak için geniş bir bölüm ayırmakta [1.3-1.22] ilk olarak Grek tarihçilerinin ve tarih yazıcılığının bu alanda en üstün otorite konumunda olmadığını, Mısır, Fenike ve Keldaniler gibi diğer milletlerin tarih yazıcılığının üstünlüğünü izah etmeye çalışmaktadır. Daha sonra Grek tarihçilerin Yahudilerden bahsetmemesinin gerekçelerini ortaya koymaya ve son olarak bizzat Greklerin kaynaklarından Yahudilerle ilgili kanıtlar sunmaya çalışmaktadır.

7 Josephus, 2:12. Josephus bu iddiaları kabul etmez ve Yahudiler arasından yetişmiş önemli isimleri görmek isteyenleri kendisinin Yahudi tarihi üzerine yazdığı esere bakabileceğini ifade eder.

8 Jerry L. Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 50-51.

9 Schafer, *Judeophobia*, 26.

arttığını, orayı yönettiklerini, daha sonraki bir tarihte kovulduklarını/çıkarıldıklarını, aka-binde Judea bölgesini işgal ettiklerini, burada Hierosolyma'yı kurduklarını ve tapınağı inşa ettiklerini söyler. Mısır'dan çıkarılmayla ilgili olarak Manetho, Amenophis adında bir kraldan bahseder. Onun tanrıları görmek ve onların yolundan gitmek istemesi üzerine, bir rahip bu isteğinin Mısır'ı cüzzamlı ve diğer hastalıklı insanlardan temizlemesiyle gerçekleşeceğini bildirince 80 bin hastalıklı kişinin Nil'in doğusundaki taş ocaklarına sürüldüğünü, bunların içinde bazı rahiplerin de olduğunu aktarır. Rahip, bunlara zulmedildiği taktirde tanrıları kızdıracakları ve bazı Mısırlıların bunlarla ittifak kurup Mısır'ı bir süre yönetecekleri kehanetini yazıp intihar eder. Taş ocaklarında çalışanlar bir süre sonra kraldan kendileri için dinlenme ve barınma amacıyla şehir ister. Kral da onlara çobanların terk ettiği Avaris şehrini verir.¹⁰ Bunlar şehre yerleşince kendilerine Osarsephos adında Heliopolitan rahiplerinden birisini isyan için lider seçer ve ona itaat yemini ederler. Liderlerinin onlara ilk olarak tanrılarına tapınmamaları, Mısır'da kutsal kabul edilen hayvanları öldürmeleri ve sadece yoldaşlarına itimat etmeleri kuralını koyduğunu aktarır. Mısır geleneklerine aykırı başka kurallar da koyduktan sonra kral, Amenophis'e karşı savaşmak için şehrin surlarını tamir ettirir. Tet-hmosis tarafından Hierosolyma'ya sürülen çobanlara elçiler göndererek onlara Mısır'a karşı ortak bir harekât yapmayı önerir. Çobanlar 200 bin kişilik orduyla yola çıkarak Avaris'e varır. Bunu haber alan Mısır kralı kehaneti hatırlar; tapınaklarda bazı tedbirler alıp tanrı suretlerinin saklanmasını emrederek Etiyopya'ya sığınır. On üç yıl boyunca Hierosolyma'dan gelenler (Solymitler) Mısırlı hastalıklı yandaşlarıyla birlikte yerli halka kötü davranırlar; tapınakları yağmalayıp tanrı heykellerini parçalarlar. Mabetleri başka amaçlarla kullanıp rahip ve peygamberleri kutsal hayvanları kurban etmeye zorlarlar. İsyancıların liderleri, Heliopolis'teki tanrı Osiris'ten dolayı Osarsiph olarak adlandırılan soydan gelen bir rahiptir. Cüzamlıların yanına geçtiğinde adını değiştirerek Moyses (Musa) adını almıştır. Sonunda Amenophis ordusuyla Etiyopya'dan harekete geçer. Oğlu Ramses de kendi ordusu ile ona katılır; çobanlarla hastalıklı Mısırlıları bozguna uğrattır. Sağ kalanları da Suriye sınırına kadar kovalarlar.¹¹

Mısır'dan çıkış hakkında yukarıdaki hikâyenin bir benzerini Chaeremon aktarmaktadır. Manetho'yla paralel şekilde, Kral Amenophis ve oğlu Ramses isimlerini aynen kullanılırken, bu versiyonda, Isis'in krala rüyasında görünerek mabetlerin yıkımından onu sorumlu tutması üzerine kutsal kâtip Phritopoutes'in krala yönelik "Mısır'ı hastalıklı insanlardan temizlemesi önerisi" yer alır. Kral da bu durumdaki 250 bin kişiyi topladığı ve onları ülkeden

10 Avaris şehri, Mısır tanrılarının en büyüklerinden olan Osiris'i öldüren kaos ve savaş tanrısı Seth'in şehri olması da ayrıca önemlidir. Manetho bu iddiası ile Mısır tarihinde Yahudileri Mısırlıların nefret ettiği bir figürle ilişkilendirmiş olmaktadır. Bilgi için bkz. Klaus S. Davidowicz, "The Demonization of Judaism", 298.

11 Josephus, *Against Apion*, 1: 26-27; Mısır'da kirli, lekeli halk hikayesini Yahudilerle birleştirenin Manetho değil Hecataeus olduğu da iddia edilmiştir. Buna göre, Abderalı Hecataeus, *Aegyptiaca* adlı eserinde Mısırlıların yaşadığı bazı olumsuzlukların, aralarında yaşayan yabancılardan kaynaklandığını, bu yabancılardan kendi dinî uygulamaları sebebiyle Mısırlıların dinî tören ve ritüellerinin layık-ı veçhiyle yerine getirilemediğinden tanrıların kendilerini cezalandırdığını düşündüklerini ve bu grupları ülkeden kovduklarını, bir grup yabancının ise bilgelik ve cesaretiyle temayüz etmiş Musa isimli önderlerinin liderliğinde o zaman ıssız bir yer olan Judea'ya sürüldüklerini ileri sürer. Ayrıntılı bilgi için bkz. Schafer, *Judeophobia*, 15-20.

kovduğu, bu grubun Moyses (Musa) ve Iosepos (Yusuf) isimli kutsal katipler tarafından yönetildiği, Moyses'in Mısırlı isminin Tisithen, Iosepos'un isminin ise Peteseoph olduğu aktarılır. Bu kişilerin Pelusium'a gittikleri ve orada Amenophis'in Mısır'a sokmak istemediği 380 bin kişi ile ittifak yaparak Mısır'a saldırdıkları, kralın Ramses isimli çocuğunu doğuracak hamile karısını bir mağarada bırakıp Etiyopya'ya kaçtığı, Ramses'in büyüdüğünde sayıları 200 bini bulan Yahudaları ülkeden sürdüğü ve babasını Etiyopyadan geri getirdiği Chaeremon'un anlatısında yer alır.¹²

Mısır'dan çıkarılma iddialarının üçüncü versiyonu Lysimachus'a aittir. O, Bocchoris'in Mısır kralı olduğu yıllarda Yahudilerin cüzzam, uyuz vb. hastalıklardan kırıldığını ve yiyecek dilenmek için mabetlere sığındıklarını iddia eder. Bu sürede Mısır'da kıtlık olur. Kral Bocchoris, kıtlık hususunda Ammon kâhinlerine danışır. Kâhinler, hastalıklı insanlardan mabetlerin temizlenmesiyle kıtlığın biteceğini söyler. Kral, cüzzamlıların kurşun levhalara sarılarak denize atılmasını, diğer hastalıklı insanların çöle götürülmesini emreder. Çölde ölüme terkedilenler toplanıp ateş yakarlar; oruç tutarak Tanrı'dan kendilerini kurtarması için yazar ve Tanrı'ya kefaretlar sunarlar. Ertesi gün içlerinden Moyses (Musa) isimli birisi çıkar; onlardan dümdüz bir rotada ilerlemelerini, önlerine çıkacak tüm kutsal yerleri tahrip etmelerini ister. Yola koyulan grup çölü geçer; önlerine çıkan ülkeleri ve kutsal yerleri yağmalayıp yıkarak Judea bölgesine ulaşır. Burada şehir kurarak oraya yerleşirler. Bu şehir onların mizaçlarından hareketle "tapınak yağmacılığı" anlamına gelen "Hierosyla" diye isimlendirilir. Ancak sonraları güçlendiklerinde hakarete uğramamak için şehre "Hierosolyma", kendilerine de "Hierosolimalılar" adını verirler.¹³

Yahudilerin kökenleriyle ilgili yukarıda zikrettiğimiz iddialardan ikisine de yer veren Apion, *Aegyptica* adlı eserinde Yahudilerin Mısır'dan çıkışıyla ilgili daha önce anlatılan hikayelere bazı ilaveler yapar. Bu eserin elit sınıflar için Mısır tarihi hakkında başlıca kaynak konumunda olması Apion'un iddialarının geniş kitlelere yayılmasını sağlar. Apion, Mısır'dan çıkış hadisesinin Kartaca ve Roma'nın kurtuluşu ile aynı tarihte gerçekleştiğini iddia ederek iki halkın kaderinde doğal bir düşmanlık olduğu imasında bulunur. Yahudilerin Mısır tarihinde huzursuzluk, kaos ve çatışmaya sebep oldukları gibi İskenderiye ve Roma için de aynı şekilde tehdit olduklarını ifade etmeye çalışır. Mısır'ın yaşlılarından Musa'nın geleneklerine bağlı, açık havada doğuya yönelerek ibadet eden bir Heliopolitan rahibi olduğunu, kaidesinde güneş saati, üzerinde heykelin bulunduğu bir sütun diktiğini, güneşin hareketine bağlı olarak heykelin güneş saati üzerine düşen gölgesine göre ibadet ettiğini duyduğunu iddia

12 Josephus, *Against Apion*, 1.32.

13 Josephus, 1.34. Josephus üç yazarın da iddialarına ayrı ayrı cevap verir. 1.28-19'da Manetho'nun, 1:33'te Chaeremon'un, 1:35'te Lysimachus'un iddialarını cevaplar. Cevaplarında dört ana unsur vardır: 1- Hikayedeki tutarsızlıkları belirlemek, 2- Rivayetlerdeki makul olmayan anlatıları incelemek, 3- Tevrat ile bu hikayeler arasındaki uyumsuzlukların altını çizmek, 4- Anlatıların Mısır kökenlerinin izini sürmek. Josephus bütün cevaplarında Yahudilerin Mısırlı cüzzamlılar olmadıklarını, kendi kültürel ve dini hususiyetlerine sahip bir halk olarak var olageldiklerini vurgular. Ona göre Yahudi halkının kaderi onların Mısırlılar tarafından ülkelerinden kovulmasıyla değil, bizzat kendi irade ve eylemleriyle şekillenmiştir.

eder. Apion, Yahudilerin hastalıklı insanlar olmaları ve Mısır'dan zorla çıkarılmış olmaları şeklindeki önceki iddiaları sürdürdüğü gibi, İskenderiyedeki Yahudileri hedef alarak onların İskenderiye'ye Suriye'den, yani dışarıdan gelen yabancılar olduklarını ifade etmek suretiyle Yahudilerin şehrin asli unsurlarından olmadıklarını da vurgulamaya çalışır.¹⁴

Romalı yazarların da Mısır'dan çıkış konusunda Mısırlıların iddialarından genel olarak haberdar oldukları görülmektedir. Hecataeus yaklaşık M.Ö. 300'lerde İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı hakkında ilk bilgi veren yazardır. Bir yazısında, yaşanan bir salgın hastalık sebebiyle Yahudilerin Mısırlılar tarafından sınır dışı edildiklerini belirtirken bir başkasında çıkışın gönüllü olarak gerçekleştiğini dile getirir. Musa'nın Kutsal Toprakları ve Kudüs'ü ele geçirip Mabe'di inşa ettiren ve Yahudiler için dinî kurallar tesis eden kişi olduğunu söyler. Tanrının suretini yapmadıklarını ve tanrıyı insan biçiminde kabul etmediklerini ifade ederek Yahudilerin inançları hakkında bilgiler de verir.¹⁵ Pompeius Trogus da Mısır'dan çıkış konusunda benzer şeyler söyler. Mısırlıların cüzzam ve uyuz sebebiyle Yahudileri ülkeden sürdüklerini, onlara liderlik eden Musa'nın Mısırlıların kutsal araç gereçlerini çaldığını, Mısırlıların fırtına sebebiyle Yahudileri takip edemeyip evlerine dönmek zorunda kaldığını, Musa'nın liderliğinde kaçanların ata toprakları olan Şam'a ulaştığını aktarır.¹⁶

Bir diğer Romalı yazar Tacitus eserlerinde Yahudilerin kökeni konusunda, kendi tercihini belirtmeden altı farklı açıklamadan bahseder. Onların Girit adasından kaçaklar olduğu, Etiyopya kökenli bir ırk oldukları ve Kral Cepheus zamanında komşularına karşı nefret ve korkuları nedeniyle başka bir yurt arayışı içinde olan bir kavim oldukları ve -pek çok yazarın da iddia ettiği gibi- cüzzamlı oldukları için Mısır'dan kovuldukları gibi iddiaları sıralar. Sonuncu iddiayı ayrıntılı şekilde ele alıp "çoğu yazar bu görüşte hemfikir" ifadesiyle sunduğundan, Tacitus'un görüşünün de bu doğrultuda olduğu söylenebilir. Bu rivayette, Mısır'da bir veba sırasında Kral Bocchoris'e Ammon kâhini tarafından ülkesini temizlemesi ve "tanrılara nefret uyandırdığı için bu ulusu başka topraklara taşınması" tavsiye edilir. Çöle sürülen bu insanların aralarından Musa isimli birinin onlara liderlik etmeye başladığını, çaresizlikten onun Tanrı tarafından kendilerine lider yapıldığına inanmak zorunda kaldıklarını aktardıktan sonra çölde su kıtlığıyla karşılaştıklarını ve Musa'nın önderliğinde yabancı eşek sürüsü takip ederek su kaynağı bulduklarını ileri sürer. Bunların altı gün seyahat edip yedinci gün bir şehre ulaştıklarını, buranın sakinlerini kovup şehre yerleşerek orada bir tapınak kurduklarını iddia eder.¹⁷

14 Josephus, 2.1-4. Josephus Apion'un Mısır'dan çıkışla ilgili iddialarının önceki iddialara benzerliğine dikkat çeker. Ama diğer üç çıkış anlatılarıyla Apion'un aralarındaki farklılıklara -özellikle Çıkışın ne zaman gerçekleştiği gibi- vurgu yaparak bunların tutarsızlığına işaret etmeye çalışır. Son iddiayı da kesin bir dille reddederek İskenderiye'ye Yahudilerin şehrin kurucusu Büyük İskender tarafından yerleştirildiği ve onlara diğer halklarla eşit haklar tanıdığını dile getirir.

15 Shlomo Simonsohn, *The Jews of Italy: Antiquity*, 182-84.

16 Simonsohn, *The Jews of Italy: Antiquity*, 196-97.

17 Schafer, *Judeophobia*, 31; Menahem Stern, "Antisemitism in Rome", 23; Erich S. Gruen, *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, 274-75; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 209-11. Aslında bu rivayetin ayrıntılarında Mısır'dan çıkış sürecinde yaşananların Yahudi dinî ritüellerine kaynaklık ettiği ile ilgili çeşitli anlatılar yer alsa da onlara ilerleyen sayfalarda yer vereceğimizden burada sadece çıkış anlatısıyla ilgili kısmı aktardık.

Diğer pek çok Romalı yazar da Mısır'dan çıkış konusunda yukarıda geniş bir şekilde aktardığımız Mısırlı ve Romalı yazarlarla benzer şeyleri dile getirirler. Görüldüğü kadarıyla, Kitab-ı Mukaddes'i bilsinler ya da bilmesinler antikitede Yahudi olmayan yazarların çoğu Yahudileri Mısır'la ilişkilendirmekte ve bunu son derece aşağılayıcı bir söylemle ifade etmektedir. Bu yazarlardan birisi olan Diodorus Siculus (M.Ö. 1. yüzyıl), Yahudilerin cüzzam olmasının, Mısırlıların onları "dinsiz ve tanrıların nefret ettiği" adamlar olarak ülkeden kovmasına neden olduğunu söyler. Plutarch da Tacitus'un aktardığı görüşe benzer iddialarda bulunur. Celsus'un ise, Yahudilerin "Mısır'dan kaçan, hiçbir zaman kayda değer bir şey yapmayan ve itibar edilmeyen veya hesaba katılmayan kaçaklar" olduğunu ve Mısır devletine isyan etmekten suçlu olduklarını söylediği ifade edilir. Yukarıda verilen görüşlerden hareketle pagan düşüncesinde Yahudilerin atalarının tanrılar ve insanlar tarafından reddedilen değersiz ve hastalıklı isyancılar olarak görüldüğü,¹⁸ bu söylemin de özellikle İskenderiye kökenli Mısırlı yazarların iddialarıyla paralellik arz ettiği söylenebilir.

1.2. Yahudi İnancına Dair İddialar

Yahudilerin din ve inançlarıyla alakalı suçlamalarda en temel vurgu, Yahudiliğin kurucusu gibi görülen Musa'nın Mısırlı bir rahip olduğu ve Yahudilerin inançlarının da Mısır kökenli olduğu iddiasıdır. Ayrıca Yahudilerin tek tanrıya inanmaları ve bu tanrının görünmez olması zamanla suçlamalarda ilk sırayı almıştır. Yahudilerin tanrının heykelini yapmamaları, Mısır ve Roma gibi toplumlardaki yaygın inançları benimsememeleri bu coğrafyalardaki yazarlar tarafından bir tür tanrı tanımazlık şeklinde algılanmış, Yahudiler -özellikle Roma toplumunda- dinsizlikle suçlanmıştır.

Kendisine kadarki süreçte Mısır kökenli yazarların iddialarından haberdar olan ve yer yer bunları geliştirerek aktaran Apion, Musa'nın Heliopolitan rahibi olduğunu ve doğuya yönelerek ibadet ettiğini ifade eder. Yahudilerin heykellere yönelik olumsuz yaklaşımları bilinmesine rağmen, Musa'nın ibadet için üzerinde heykel olan bir sütun diktiği şekilde iddialarda bulunmaktan da geri durmaz.¹⁹

Mısır ve Roma dinlerinin aksine, Yahudilerin tasvirlerin ya da heykellerin yardımı olmadan tanrıya tapınabilmeleri ve zaman zaman Kudüs'teki mabetlerine heykel yerleştirilmesi teşebbüslerini önlemek için mücadele etmeleri Yunanlılar ve Romalılar için şaşkınlık kaynağı olmuştur. Bu arada Yahudiler tanrı heykellerinin yanı sıra, On Emir'in ikinci maddesinde yer alan "put yapmayacaksın"²⁰ emrini titizlikle tatbik ederek imparator da dahil olmak üzere hiçbir canlının tasvirinin yapılmasına izin vermemiştir. Bu durumu şaşkınlıkla karşılayan Tacitus, Mısırlıların birçok hayvan heykeline taptıklarını, Yahudilerin ise yalnızca tek bir tanrıya taptıklarını ve bunu yalnızca zihinde tasarladıklarını; tanrıların insan

18 Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 50-51.

19 Josephus, *Against Apion*, 2.2, 2.6. Josephus bu iddiaları Yahudi tarihinde heykellere yönelik net bir tavır olduğunu ve bunun Romalılar tarafından da bilindiğini söyleyerek reddeder.

20 On Emir için bkz. *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Çıkış 20:1-17; Tesniye 5:6-21.

suretindeki temsillerini yapanları dinsiz saydıklarını, yüce ve ebedî varlığın onlar için tasvir edilemez ve sonsuz olarak addedildiğini, bu nedenle şehirlerinde ve tapınaklarında heykel dikmediklerini; kendi krallarına yönelik tazimde buldukları gibi Sezarlara secde etmediklerini belirtir. Juvenal de Yahudi tanrısının heykelinin ya da resminin olmaması hakkında “onların bulutlara ve göklerin tanrısallığından başka hiçbir şeye tapmadıklarını” ileri sürer. Posidonius ve Apollonius Molon da Yahudileri diğer milletlerden farklı bir tanrıya tapıyor olmaları sebebiyle eleştirir.²¹

Yahudilerin tektanrıcılığı, Roma’da imparatorluk kültürünün gelişmesiyle kaçınılmaz olarak imparatora tazim ve tapınma konusunda bir çatışmaya yol açmıştır. Önceleri Yahudilerin inançlarının müsaade etmemesi sebebiyle onlara, imparatora tazim hususlarında birtakım imtiyazlar tanınsa da zaman zaman bundan geri adım atılması büyük hadiselerle sebebiyet vermiştir. M.S. 66’da Roma’yla yapılan savaşın en temel nedenlerinden biri de bu meseledir. Tarih boyunca Yahudiler, imparator adına Tanrı’ya kurban sunmak ile tanrı olarak imparatora kurban sunmak arasında dikkatli bir ayırım yaparak hareket etmişlerdir.²² Ancak Caligula (saltanatı: M.S. 37-41) kendisine tapınılmasını sağlamak için gerekirse güç kullanmaya dahi teşebbüs etmiş; heykelinin tapınağa dikilmesini ve bu heykele kurban sunulmasını emrederek Yahudilerin geçmiş uygulamasını bir bakıma feshetmiş; Filistinli Yahudiler doğal olarak bunu tatbik edememiştir. İmparatorun ani ölümü gerginliklerin bir süre yatışmasını sağlasa da kısa süre içinde Yahudilerin isyan etmesiyle sonuçlanan hadiseler yaşanmıştır.²³

Özellikle Romalı yazarlar arasında Yahudilere yöneltilen *dinsizlik* suçlaması dikkat çekmektedir. Philostratus, Tacitus, Diodorus Siculus, Yaşlı Pliny ve Juvenal bu iddialarda hemfikirdir. Aslında imparatorluk kültürüyle ilgili yaklaşımları bir tarafa, Roma bakış açısına göre Yahudiliğe yöneltilen “Romalıların ve diğer paganların tanrılarını küçümsedikleri” suçlamasının bir ölçüde haklılık payı vardır. Yahudiler pagan tanrılara hiçbir surette tapmamış, bu tanruların etrafında oluşturulan sosyal kutlamalar, törenler vb. uygulamalardan uzak durduklarından bu tutum diğer topluluklar tarafından kolaylıkla *ateizm* suçlamasına yol açabilmiştir. Pagan Roma toplumunda farklı inançlara karşı genellikle hoşgörülü bir tutum varken Yahudilik, diğer inanç gruplarına hoşgörü göstermeyen bir din olarak algılanmıştır. Bu hoşgörüsüzlük ve dışlayıcılık tutumu Yahudilere karşı *ateizm* suçlamasının yanı sıra “Yahudilerin kendileri gibi olmayan yabancılardan nefret ettiği” (mioxenia), bazen de “insanlığın geri kalanından nefret ettiği” (mizantropi) suçlamasına yol açmıştır.²⁴

21 Schafer, *Judeophobia*, 39; Daniel, “Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period”, 54-56; Josephus, *Against Apion*, 2.7.; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 200-201.

22 İmparatorlar için kurban kesilmesi/kesilmemesi ile ilgili Talmud’da yer alan ve Kudüs’ün yıkılışına neden olduğu belirtilen bir tartışma için bkz. *Babil Talmudu*, Gittin 55b-56a, erişim 26 Şubat 2021, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.

23 Daniel, “Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period”, 58-61.

24 Daniel, 58-61; Isaac, *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*, 289-90, 298-301; Stern, “Antisemitism in Rome”, 22.

1.3. Yahudi Ritüellerine Dair İddialar

Yahudi ritüellerinin en bilinenlerini eleştiri konusu yaptığı görülen Mısırlı ve Romalı yazarların iddialarını birkaç grupta değerlendirmek mümkündür. İlk grupta Yahudi ritüellerinin kökenlerine, bu ritüellerin nasıl oluştuğuna dair iddialar, ikinci grupta ritüellerin uygulanma gerekçeleri hakkındaki görüşler, üçüncü grupta da bazı ritüellerin tatbiki üzerine ortaya atılan iddialar sıralanabilir.

Yahudi ritüellerinin kökenleri ile ilgili Mısırlı yazarların en temel vurgusu bunların ortaya çıkışında “Mısır dinî yasalarına muhalefet” fikrinin başat rol oynadığıdır. Örneğin Manetho, Yahudilere Mısır’dan çıkışta liderlik eden Musa’nın Mısırlı bir rahip olduğunu ve adı Osiris’ten hareketle Osarsiph iken Yahudilerle birlik olduğunda adını değiştirdiğini, çöldeyken cüzzamlı grubu bir araya getirirken tamamen Mısır yasalarına aykırı inanç ve uygulamaları belirleyerek bunları kendisine tâbi olanlar için dinî kurallar haline getirdiğini iddia eder.²⁵

Tacitus, Yahudi ritüellerinin Mısırlıların inançlarına muhalefet etme düşüncesine dayandığını ifade eder. Onun Mısır’dan çıkışla Yahudi ritüellerinin irtibatı hakkındaki iddiaları bu konudaki yaklaşımların bir nevi özeti gibidir. Musa’nın otoritesini sağlamlaştırmak için onlara diğer milletlerin tam tersi uygulamaları ihtiva eden yeni bir ibadet biçimi geliştirdiğini, mesela Apis boğasına tapan Mısırlıları aşağılamak ve Ammon ile alay etmek için koç ve sığır kurban etmeyi emrettiğini ileri sürer. Çölde susuz kaldıklarında yabani eşek sürüsü takip ederek su kaynağı bulduklarını ve bu olayın anısına eşek başından yapılan heykeli mabetlerine yerleştirdiklerini iddia eder. Yahudilerin cüzzam olduklarında maruz kaldıkları acıyı düşünerek domuzun da cüzzama maruz kalması sebebiyle empati yaparak domuz etinden kaçındıklarını; çölde sık sık aç kalmalarının anısına çokça oruç tuttuklarını, yedinci gün tembellik yapmalarının zamanla yedinci yıl uygulamasını doğurduğunu ileri sürer. Yahudiler için sünnetin diğer milletlerden ayırıcı bir uygulama olduğunu, onların Yahudiliğe girmek isteyenlerden ilk olarak diğer milletlerin tanrılarında nefret etmesini ve eski ailesini terk etmesini istediklerini iddia eder.²⁶

Şabat uygulaması da pagan yazarların hedefindedir. Agatharchides (M.Ö. 2. yüzyıl), Şabat yasalarının saçmalığına ve zararlarına vurgu yapar. Yahudilerin her yedinci günde işten uzak durduklarını, bu günlerde silah taşımadıklarını, tarımsal faaliyette bulunmadıklarını sadece akşama kadar tapınaklarda dua ettiklerini ifade ettikten sonra bir Şabat günü şehirlerini korumak yerine silah taşımamakta ısrar ettikleri için, Ptolemy’nin ordusuyla gelip ülkelerini ele geçirdiğini,²⁷ bu yasaları yüzünden özgürlüklerini kaybedip aşağı bir statüye düşüklerini, böylece yasalarının kusurunun ortaya çıktığını belirtir.²⁸

25 Josephus, *Against Apion*, 1.26.

26 Schafer, *Judeophobia*, 31-32; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 209-11; Davidowicz, “The Demonization of Judaism”, 298-99; Catherine Hezser, “Anti-semitism, pagan”, , <https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-528?rkey=1BOHjt&result=1> (24 Eylül 2023).

27 Agatharchides’in değindiği olay muhtemelen, Ptolemy I Soter tarafından Filistin’in fethi ve ardından M.Ö. 302’de Kudüs’ün ele geçirilmesidir. Yahudilerin Şabat’a sıkı sıkıya bağlı kalmaları nedeniyle kendilerini savunmamaları uygulaması burada ilk kez zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Schafer, *Judeophobia*, 83.

28 Josephus, *Against Apion*, 1.22. Josephus bu iddiaya cevaben, anlatılanların alay konusu edilmesinden daha ziyade

Şabat hakkında Pompeius Trogus'un görüşleri Tacitus'un yukarıda zikredilen görüşlerine paraleldir. Pompeius, Musa'nın liderliğinde Yahudilerin Arabistan çöllerinde dolaştıkları sırada her yedi günden birinde oruç tuttuklarını, bunu Şabat diye isimlendirdiklerini ve zamanla bu kuralın dinlerinin bir parçası haline geldiğini ileri sürer.²⁹

Şabat hakkında tuhaf bir yorum Apion tarafından yapılmıştır. O, Şabat kelimesini hastalık için kullanılan bir Mısır sözcüğüyle ilişkilendirir ve Şabat'ın kökenini cüzzamlı Yahudilerin Mısır'dan kovulmasına bağlar. Buna göre çölde altı günlük bir yürüyüşten sonra Yahudilerin kasıklarında tümörler oluşur ve bu yüzden Yahudiler Judea olarak adlandırılan bölgeye ulaştıktan sonra, yedinci günde dinlenirler ve o güne Mısır terminolojisine uygun şekilde "sabbaton" adını verirler. Çünkü Mısır'da kasık hastalığına "sabbatosis" denir.³⁰

Seneca (M.Ö. 4- M.S. 65), Juvenal (M.S. 1-2. yüzyıl) ve Rutilius Namatianus (M.S. 5. yüzyıl) gibi Romalı yazarlar ise Şabat uygulamasını daha farklı bir zaviyeden eleştirmektedirler. Bu yazarlar Yahudilerin haftada bir gün çalışmamasının verimlilik açısından hoş karşılanamayacağı, bunun aylaklık ve tembellik olduğu ve bu uygulamayla ömürlerinin yedide birini zayi ettikleri eleştirisinde bulunurlar.³¹ Ancak bu yazarların Şabat ile ilgili bilgilerinin epeyce eksik olduğu da göze çarpar. Seneca, Şabat'taki Yahudi ibadetinin mumların yakılmasından ibaret varsayarken, Petronius ve Augustus Yahudilerin Şabat günü oruç tuttuğunu iddia eder; Plutarch ise hem Şabat günü Yahudilerin tembellik yaptıkları eleştirisini dile getirir; hem de Yahudilerin Şabat'ta şarap kullanmasından hareketle Şabat'ı, Sabazios-Dionysos'a tapınmayla aynı kefeye koyduğu görülür. Yaşlı Pliny ise çok daha ilginç bir iddiada bulunarak Yahudiye bölgesinde her Şabat günü kuruyarak akmayan bir nehir bildiğini ileri sürer.³²

Sünnet konusunda Yahudilere yapılan eleştirilerde ilk Yunan yazarları, olumlu ya da olumsuz bir yargıdan çok, esas olarak sünnet geleneğinin etnografik açıklamasıyla ilgilenmişler; sünnetin eski bir gelenek olduğunu ve Yahudiler tarafından başlatılmadığını, onların bunu Mısırlılardan aldığını vurgulamışlardır. M.Ö. 5. yüzyılda Herodot, ilk sünnet uygulamalarının Colchi halkı (Pontus'ta bir halk), Mısırlılar ve Etiyopyalılar tarafından tatbik edildiğini, Fenikeliler ve Filistinli Suriyelilerin bunu onlardan öğrendiğini ifade etmiştir. Strabon (M.Ö. 63-M.S. 24) da benzer şekilde sünnetin bir Mısır geleneği olduğunu ve Yahudilerin onlardan bunu öğrendiklerini vurgulamıştır. Tacitus ise -daha önce ifade ettiğimiz gibi- sünneti daha farklı açıklamış; Yahudilerin kendilerini diğer insanlardan

Yahudilerin canlarını ve yurtlarını Tanrı'nın yasalarına uyma uğruna feda ettiklerini gösterdiğini ileri sürer.

29 Simonsohn, *The Jews of Italy*, 196-97.

30 Josephus, *Against Apion*, 2.2-3. Josephus, Mısır'dan çıkan herkesin kasık hastalığına yakalanmasının, böyle hastalıklı bir grubun zorlu çöl yolculuğuna katlanmasının, önlerine çıkanları mağlup etmesinin mantıksız olduğunu ifade eder. Josephus ayrıca "şabat" ve "sabbatosis" kelimelerin aynı dilde olmadığını ve İbranicede farklı anlama geldiğini de vurgular.

31 Schafer, *Judeophobia*, 86-87; Gruen, *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, 267; Hezser, "Anti-semitism, pagan"; Stern, "Antisemitism in Rome", 22.

32 Simonsohn, *The Jews of Italy*, 198-208; Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 54-56; Gruen, *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, 267, 318-19; Hezser, "Anti-semitism, pagan".

ayırmak için sünnet olduğunu söylemiştir.³³ Ancak Romalı yazarlar, erkek bedeninin mükemmel olarak kabul edilmesi sebebiyle sünnetin uygar insanlara yakışmadığı kanaatinde-dir. Bununla birlikte genellikle Yahudilerin sünnet uygulamasının yasaklanmasını da savunmamışlardır.³⁴

Antik dönemde Yahudilerin domuz yememeleri de eleştirilmiştir. IV. Antiochus Kudüs'ü ele geçirdiğinde mabette domuz kurban ederek bu tepkiyi ifade etmiş, sonrasında yaşanan bir dizi gelişmeyle de Makkabi İsyanı patlak vermiştir.³⁵ Ancak Yahudilerin domuz yememeleri ile ilgili faraziyeler Romalı yazarlarca çok ileri götürülmüştür. Petronius'un (Miladî 1. yüzyıl) *Satyricon* isimli romanında Yahudilerin domuz tanrısına taptığını iddia etmesi en uç örnektir. Benzer şekilde Plutarch da bir yazısında Yahudilerin domuz yememelerinin onu iğrenç bulduklarından mı yoksa ona saygıdan mı olduğu tartışması kurgulamıştır. Apion bu başlıklara bir de Yahudilerin evcil hayvanları kurban etmelerini dahil ederek kurban ritüeline de birtakım eleştiriler getirmiştir. Aslında Yahudilerin domuz yememelerinin, Şabat ve sünnet uygulamalarının Romalılar için pratikte hiçbir önemi yoktur. Bu uygulamalar bahane edilerek Yahudiler aşağılanmış, onlarla dalga geçilmiştir.³⁶

Yahudilerin bazı ritüelleri tatbiki hakkında kaynaklarda bazı iddialar vardır. Örneğin, Tacitus ve Apion Yahudilerin mabetlerinde bir eşek başı diktiklerini ve bu hayvana büyük bir tazimle tapındıklarını iddia ederek, Antiochus Epiphanes'in Kudüs'ü işgal edip mabedi yağmaladığında bu eşek başını bulduğunu ileri sürer. Aynı iddia farklı bir versiyonla da aktarılır. Bu versiyonda Yahudilerin uzun zaman önce Edomlularla savaşıırken, Apollon mabedinin olduğu Dora adlı şehirde Zabidos isimli birisinin gelerek etraftaki Yahudilerin hepsi geri çekilirse tanrıları Apollon'u getirip Yahudilerin mabedine teslim edeceğine söz verir. Yahudilerin tamamı ona inanarak uzaklaşır. Zabidos, kendi etrafına tahtadan bir mekanizma yaparak ona üç sıra kandil yerleştirir ve uzaktan bakanlara bu yeryüzünde gezinen yıldızlar gibi görünür. Yahudiler şaşkın halde manzaraya bakakaldığı sırada Zabidos mabede gizlice girer; burada bulunan altından eşek başını alarak şehrine geri döner.³⁷

33 Davidowicz, "The Demonization of Judaism", 298-99; Schafer, *Judeophobia*, 93-94, 98.

34 Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 54-56; Marvin Perry ve Frederick M. Schweitzer, *Antisemitism, Myth and Hate from Antiquity to the Present*, 74-75.

35 Schafer, *Judeophobia*, 66.

36 Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 54-56; Gruen, *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, 267; Schafer, *Judeophobia*, 77-78; Perry ve Schweitzer, *Antisemitism, Myth and Hate from Antiquity to the Present*, 74-75; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 204; Josephus, *Against Apion*, 2.13. Josephus kurban geleneğinin Makedonlar ya da Yunanlılar gibi diğer milletlerde de bulunduğu halde dünyada evcil hayvanların yok olmadığını söyler. Ayrıca Mısır'ın bilgeleri olan kâhinlerin de sünnet olduğunu, domuz eti yemediğini, sıradan Mısırlılardan da tanrılara domuz kurbanı sunan kimsenin olmadığını ekler.

37 Josephus, *Against Apion*, 2.7. Josephus bu iddiaya cevaben kendisi bir Mısırlı olan, çeşitli hayvanlara tapan birisinin Apion-şayet doğru bile olsa Yahudileri bu sebepten kınamaması gerektiğini söyledikten sonra, Yahudilerin inancının tarih boyunca bilindiğini, Antiochus'un yanı sıra Pompey, Licinius Crassus ve Titus'un mabedlerine girdiğini ve böyle bir şeyin onlar tarafından dile getirilmediğini söyler. İkinci versiyonla ilgili olarak Yahudilere yakın yerlerde Dora isimli bir şehrin olmadığını söyledikten sonra Mabel'in kapısının çok büyük ve ağır olduğunu, çok sayıda görevli tarafından açılıp kapatıldığını, tek bir kişinin bunu yapmasının mümkün olmadığını vurgular.

Yahudilerin ritüelleri hakkında en ağır suçlama onların dinî gerekçelerle yabancı birini mabetlerinde öldürdükleri iddiasıdır. İlk olarak Posidonius (M.Ö. 135-51) isimli Grek yazar tarafından dile getirilen bu iddia, sonraları Apion gibi yazarlar tarafından kullanılmıştır.³⁸ Apion'un iddiasına göre M.Ö. 167 yılında Kudüs'ü ve Yahudi mabedini işgal edip yağmaladığında Antiochus mabette tutulan bir adama rastlar. Sersemlemiş vaziyette bir kanepede yatmış olan bu adamın önünde deniz ürünleri, çeşitli hayvan ve kuş etleriyle dolu mükellef bir masa vardır. Kral içeri girer girmez adam sevinçle kralın dizlerine kapanır. Serbest bırakılması için yalvarır. Kral ona neden orada olduğunu ve önündeki zengin sofranın sebebini sorar. Adam gözyaşları içinde, bir Yunanlı olduğunu ve kırsalda dolaşırken kaçırılıp mabede kapatıldığını ve şişmanlatıldığını, ilk zamanlar bu ikramlardan memnun olduğunu, sonradan kendisine ulaşabilen kölelerden “Yahudilerin her yıl bir Yunanlıyı kaçırıp beslediklerini, bir yılın sonunda iyice şişmanladıktan sonra onu bir ormana götürüp özel ritüellerle kurban ettiklerini, iç organlarını yediklerini, kalıntılarını da bir çukura attıklarını, Yahudilerin bunu Yunanlılara düşmanlıktan yaptıklarını, kurban edilmesine sadece birkaç gün kaldığını” öğrendiğini söyleyerek kendisini kurtarması için Antiochus'a yalvardığını iddia eder.³⁹

1.4. Yahudi Karakterine Dair İddialar

Mısır ve Romalı yazarlar Yahudilerin karakterlerini hedef alarak onlara bu hususlarda çeşitli suçlamalar yapmıştır. Yahudi dinî yasaları bazı konularda onların Yahudi olmayanlarla ilişki içinde olmasına müsaade etmemektedir. Yahudilerin diğer milletlerle bir arada yiyip içmemeleri başta olmak üzere sıkı diyet kurallarının olması, yabancılarla evlenmemeleri, sünnet gibi diğer milletlerden ayrışan yasalarının olması, onların diğer toplumlar tarafından farklı anlaşılmasına sebep olmuştur.⁴⁰ Bu durum genellikle Yahudilerin asosyal yapıda oldukları, mizantrop oldukları ya da Yahudi olmayanlardan nefret edip onlara karşı düşmanlık duydukları (misoxenia) şeklinde değerlendirilerek Yahudi imaj ve karakterine yönelik bir suçlama haline getirilmiştir. Mesela Apollonius Molon, Hecataeus, Manetho ve Apion gibi isimler Yahudilerin sadece ateist ve mizantrop değil, aynı zamanda tüm insanlara karşı nefret duygusuna sahip, kural ve kanun tanımaz kimseler olduklarını iddia etmiştir. Apollonius

38 Anna Sapir Abulafia, *Christian-Jewish Relations, 1000-1300*, 168-69; Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 212.

39 Josephus, *Against Apion*, 2.8. Josephus cevap olarak, bu hikayelerin Antiochus'un yaptığı zulümleri masum göstermek için yazıldığını, ancak bu türden uydurmaların onun yaptıklarını temize çıkarmayacağını söyler. Yahudilerin özellikle Yunanlıları hedef alan dini bir uygulamalarının olmadığını, tüm Yahudilerin bu kurban hadisesinde bir araya gelmesinin mümkün olmadığını, binlerce kişinin yemesi için yeterli iç organının olmayacağını da ekler. Josephus ilaveten, Mabedin yapısının herkes tarafından bilindiğini, mabedin her biriminin ayrı görevlerinin olduğunu, en içteki özel kısma sadece başkohenlerin yılın belli vakitlerinde girebildiğini, buraya dışarıdan malzeme getirilmediğini, orada sadece sunak, masa ve şamdan olduğunu ve bunun Tevrat'ta belirtildiğini, dolayısıyla içeride ziyafetin mümkün olmadığını söyler. Benzer iddialar Cassius Dio (M.S. 165-235) tarafından İskenderiyeli Yahudiler için de aktarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Isaac, *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*, 287-88; Ayrıca bkz. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 212.

40 Yahudilikte dini hayatı düzenleyen emir ve yasaklarla ilgili olarak bkz. Kübra Güneş, *Yahudilikte 613 Emir ve Yasak- (İbn Meymun (Maimonides) Örneği*; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 201-70.

Molon, ayrıca Yahudilerin korkak olduklarını, düşünmeden delice hareketlerde bulduklarını ileri sürmüş, onların diğer barbar⁴¹ topluluklar arasında en yeteneksiz grup olduğunu da söylemiştir.⁴² Apion, bir adım daha ileri giderek, Yahudilerin hiçbir yabancıya, özellikle de Yunanlılara iyi niyet göstermeyeceklerine dair Tanrı'ya yemin ettiklerini dile getirmiştir. Bu konuda en aşırı ifadeler M.Ö. 133'te Antiochus Sidetes'in danışmanları tarafından dile getirilmiş, kraldan Yahudilerin diğer insanlıkla uyum içinde olmayı reddettikleri ve tüm insanları düşmanları olarak gördükleri için yok edilmelerini ve Kudüs'ün de yıkılmasını istemişlerdir.⁴³

Yahudilerin karakterleriyle alakalı bir diğer suçlamada onların hain ve bozguncu oldukları iddialarıdır. Özellikle Romalılar, Yahudilerin Roma devletinin dini geleneklerine uymayı reddederek sadece kendi kurallarını takip etmelerini hem kendilerine karşı bir nezaketsizlik olarak değerlendirmişler hem de bunu hainlik olarak nitelendirmişlerdir. Bu durum Yunanlı entelektüelleri de etkilemiştir. Yahudilerin kalabalık olduğu ve Helen kültürünün önemli merkezlerinden biri konumundaki İskenderiye, iki inanç grubunun bu gerginliği alabildiğince yaşadığı bir kent haline gelmiştir. Özellikle Apion gibi Mısırlı yazarlar tarafından, yaşanan bu gerginliğin müsebbibi olarak Yahudiler gösterilmeye çalışılmış, bozgunculuk yaptıklarından dolayı İmparatorluk'taki huzurun düşmanı olmakla itham edilmiştir.⁴⁴ Apion ayrıca Yahudilerin adil olmadığını, Tanrı'ya gerektiği gibi ibadet etmediklerini, onların tarih boyunca yaşadıkları felaketler ve diğer milletlerin boyunduruğu altına girmelerinin bunun delili olduğunu iddia etmiştir.⁴⁵

Tacitus da benzer iddialar dile getirir. Yahudilerin diğer insanlardan nefret ettiklerini, başkalarıyla bir arada yiyip içmediklerini, şehvet düşkünü olduklarını ancak buna rağmen diğer milletlerden kadınlarla evlenmediklerini söyler. Yahudilerin, Yahudiliğe girmek isteyenlerden ilk iş olarak diğer milletlerin tanrılarından nefret etmesini, eski ailesini terk etmesini istediklerini iddia eder. Pompeius Trogus ise Yahudilerin yabancılardan uzak durmasını "diğer milletlerin kendilerinden öğrenmemesi için" onlarla hiç temas kurmadıkları şeklinde, diğer yazarlardan çok daha farklı şekilde izah eder.⁴⁶

Başka yazarların da Yahudilerin karakterine dair suçlamaları kaynaklarda yer almaktadır. Örnek olarak Quintilianus (M.S. 1. yüzyıl), Yahudileri "başkalarına zarar veren" bir

41 Barbar ifadesini kendi inancından olmayan gruplar için kullanır.

42 Isaac, *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*, 289-90; Ayrıca bkz. Gruen, *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, 316.

43 Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 50-51, 58-61; Schafer, *Judeophobia*, 21-22. Bu kaynakta tarih M.Ö. 135/134 olarak verilmiştir. Josephus, *Against Apion*, 2.10; Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, 131; Romalı yazarlardan Tacitus ve Juvenal de benzer görüşler ileri sürmüştür. Bilgi için bkz. Stern, "Antisemitism in Rome", 25.

44 Johnson, *Yahudi Tarihi*, 133; Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", 50-51.

45 Josephus, *Against Apion*, 2.11. Josephus bu iddiaya cevaben, her ulusun başına Yahudilerin yaşadığına benzer felaketler gelebileceğini söyler. Çeşitli Yunan halklarının yaşadığı benzer felaketleri de örnek olarak zikreder.

46 Schafer, *Judeophobia*, 26, 31; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 196-97, 209-11; Cicero ve Juvenal de benzer iddialarda bulunmuştur. Bilgi için bkz. Isaac, *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*, 293-94.

ırk olarak tavsif ederken, Seneca Yahudilerin “lanetli bir ırk” olduğunu ileri sürer. Cleomedes (M.S. 10-70) onlardan, “sürüngelemlerden çok daha aşağı düzeyde” diye bahseder. Juvenal Yahudilerin düşük seviyeli, ayaktakımı olduklarını; kendi yasalarını gözettiklerini ama Roma yasalarını hiçe sayma eğiliminde, yani kanun tanımaz olduklarını iddia eder. Cicero ise Yahudileri “kölelik için doğmuş millet” şeklinde tavsif eder. Silius Italicus (M.S. 1. yüzyıl), Yahudileri “acımasız bir halk” olarak görür. Philostratus (M.S. 2. yüzyıl) onların “yalnızca Romalılara değil, tüm insanlara karşı isyan halinde olduklarını” iddia eder. Ammianus Marcellinus (M.S. 4. yüzyıl) onları “asi” olarak nitelendirirken, Rutilius Namatianus (M.S. 5. yüzyıl), Yahudilerden “pis” olarak söz eder; onları “aptallığın kökeni” olarak tavsif eder.⁴⁷ Bütün bu örneklerden hareketle Romalı yazarların büyük çoğunluğunun Yahudilerin kötü karakterli insanlar oldukları, kendileri dışındaki tüm insanlardan nefret ettikleri konusunda hemfikir oldukları söylenebilir.

2. Orta Çağda Hıristiyanların Yahudiler Hakkındaki İddiaları

Çalışmanın bu bölümünde orta çağ boyunca -özellikle geç orta çağda- Hıristiyanlar tarafından Yahudilere yöneltilen eleştiriler incelenecektir. Bu inceleme, “daha önce dile getirilen iddiaların sürdürülmesi” ve “ortaya atılan yeni iddialar” başlıkları altında yapılacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hıristiyanlığın Cristendom’da⁴⁸ yaşayan Yahudi topluluklara yönelik yaklaşımını yüzyıllar boyunca Augustinus’un (354-430) “Tanıklık Doktrini” isimli görüşleri belirlemiştir. Buna göre tıpkı Habil’i öldüren Cain’in⁴⁹ hayatta bırakılması gibi, Yahudiler de hayatta bırakılmak suretiyle çarmıha gerdikleri İsa’ya ve reddettikleri Hıristiyan inancının adım adım büyümesine tanıklık edeceklerdir. Yahudilerin dünyaya dağıtılmış şekilde ve büyük oranda Hıristiyan yönetimleri altında rezil bir şekilde yaşamaları zaten onların İsa’nın getirdiği hakikati inkâr etmesinin sonucudur. Bu durum da Nuh’un oğullarından Ham’ın kardeşlerine hizmet etmesine⁵⁰ benzemektedir. Ayrıca Yahudilerin ellerinde Kutsal Kitap olduğu sürece nereye giderlerse gitsinler kitaplarının içinde İsa’ya işaret eden delilleri taşımakta ve bu yolla Hıristiyanlığa bir nevi hizmet etmektedirler. Bu sebeple Yahudileri yok etmemek, onların varlığına müsaade ederek Hıristiyan inancını kabul etmesini beklemek gerekir.⁵¹

47 Daniel, “Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period”, 51-53; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 202-3; Isaac, *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*, 291; Gruen, *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, 265; Hezser, “Anti-semitism, pagan”.

48 Hıristiyan yönetimi altındaki topraklar.

49 Cain, İslami literatürde Kabil olarak yer almaktadır.

50 Konunun Tevrat’taki anlatılışı için bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 9:20-25.

51 Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, 35-37; Robert Michael, *A History of Catholic Antisemitism, The Dark Side of the Church*, 24, 29-30, 35; Joshua Garroway, “Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century through Augustine (end of 450 CE)”, 66-67, 76-81; Her ne kadar “Tanıklık Doktrini” gereği Kilise, Yahudilerin Hıristiyanlığın hakikatini anlayarak kabul etmelerini beklese de bunun gerçekleşmemesi üzerine özellikle 12. yüzyıldan itibaren Yahudilere yaklaşımında bir dizi değişikliğe gitmiş,

Orta çağ boyunca Hıristiyan teolojisi oluşturulurken başta *şeriatın gereği* ve *Mesih inancı* olmak üzere pek çok konuda Yahudiliğe atıflarda bulunulmasının gerekmesi ve Yahudiliğe alternatif izahlar getirilmesi doğal olarak Yahudiliğin mevcudiyetini gerekli kılmıştır. Bu durum bir taraftan Yahudilikle ilgili konuların sürekli gündemde kalmasını sağlarken diğer taraftan bu inancın Hıristiyanlık karşısında zayıf düşürülmesini gerektirmiştir. İşte bu son saik, Hıristiyan dünyada Yahudiliğe yönelik çeşitli iddiaların ortaya atılmasını doğurmuştur. Bu iddialar bazen çok daha eski devirlerde dile getirilenlerin tekrarı mahiyetinde, bazen yeni üretilmiş iddialar şeklinde olmuştur.

2.1. Yahudiler Hakkında Daha Önce Dile Getirilen İddiaların Sürdürülmesi

Bu bölümde çoğunlukla geç orta çağda Hıristiyanlar tarafından dile getirilen iddialar ele alınacaktır. Ancak çalışmamız temelde pagan iddialarının üzerinden bin yılı aşkın süreler geçse de Hıristiyan yazarların önemli ölçüde bu iddiaları geliştirerek kullanmaya devam ettiklerini göstermeye odaklandığından, zamansal anlamda iddiaların sürekliliğini göstermek adına birkaç temel bilgiye de yer verilecektir. Bu doğrultuda, Apion tarafından dile getirilen ve yukarıda yer verilen, özetle “Yahudilerin yaşadığı felaketlerin onların dinî inanç ve uygulamalarının yanlışlığından dolayı başlarına geldiği” şeklinde ifade edilebilecek suçlamaların Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren Kilise Babaları tarafından sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Zaten 2. yüzyıl itibaren Kilise Babaları ve Hıristiyan teologların en önemli gündemleri, içinden çıktıkları Yahudilikten bağımsız, müstakil bir inanç olarak kendi teoloji, ritüel ve ahlak esaslarını oluşturmak olduğundan, onların yazılarında ya da vazalarında Yahudilikle ayrılmaya yönelik vurgular ve Yahudilik eleştirileri bolca yer almıştır.⁵² Mesela, Sardisli Melito (öl. 180), Yahudi komşularının Paskalya yerine Fışık Bayramı'nı her kutladıklarında, çarınıhtaki Mesih'in kurtarıcı gücünü inkâr ettiklerini ve aslında Mesih'i yeniden çarınıha gerdiklerini savunur. Tertullian (160-220), Yahudilerin başına gelen bütün felaketlerin Mesih'e iman etmemeleri ve ona zulmetmeleri sebebiyle geldiğini, ellerinde Tanrı'nın kanı olduğu müddetçe her zaman kirli kalacaklarını, her gün yıkansalar da asla temizlenemeyeceklerini iddia eder. Origen (185-254), Yahudilerin ruhsal zayıflıkları sebebiyle İsa'yı anlayamadıklarını ve onun öldürülmesinde şeytanla iş birliği içinde olduklarını; Yahudilerin seçilmişliğinin, İsa'nın ölümündeki rolleri sebebiyle onlardan Tanrı tarafından alındığı ve bunun Hıristiyanlara geçtiğini ileri sürer. Benzer suçlamalar Aziz Jerome (347-420)

Yahudilerin Hıristiyanlığa geçişini sağlamak için Fransiskan ve Dominiken tarikatlarının bu süreçte aktif rol almasını sağlamıştır. Bu tarikatlar eğitim faaliyetleriyle, İbranice -ve Arapça- öğrenerek Yahudi dini kaynaklarını daha derinlemesine incelemiş; Hıristiyanlığa geçen Yahudilerin Yahudi dini literatürüyle ilgili verdiği bilgileri, bazen doğrudan bu kişileri kullanmak suretiyle Yahudilikle aktif bir mücadele dönemini başlatmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, 106.

52 Bu süreçte Justin Martyr'in *The Dialogue with Trypho* isimli eseriyle Yahudilik karşıtı (*Adversus Iudaeos/Against the Jews*) bir polemik türünün başladığını da ifade etmek gerekir. Bilgi için bkz. David Rokeah, “The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use”, 54-59; Şeyma Kaç, “Patristik Dönemde *Adversus Iudaeos* Geleneği: Tertullian'ın *Adversus Iudaeos*'u Örneği”, (yüksek lisans tezi), 51-93.

tarafından da dile getirilir.⁵³ İlâveten, Jerome ve Origen'in Yahudileri yabancı komşularından ve Roma yasalarından nefret eden bir halk olarak tanımladığı görülür. Bu iki yazar aynı zamanda, Yahudilerin insanlığın kurtarıcısı İsa Mesih'e karşı komplo kurarak onu öldürdüklerinden dolayı Tanrı tarafından ebedi olarak kölelikle cezalandırıldığı görüşündedir. Aziz Augustine onları kötülüğün modeli olarak tavsif eder. Vaazlarında Yahudilerin İsa'yı yakalayıp ona türlü işkenceler ettiklerini ve sonunda onu çarmıha gererek öldürdüklerini vurgular. Ambrose (339-397), Yahudiler için "kulakları var ama duymayan, gözleri var ama görmeyen dik kafalı bir halk" ifadelerini kullanır; Mesih'in davetine ısrarla karşı çıkmalarını çok inatçı olmalarına bağlar. Chrysostom (347-407) ise bu konuda çok daha ileri bir söylemle Yahudileri köpeklere, sinagoglarını fuhuş evlerine benzetir; Yahudilerin Tanrı'nın oğlunu öldürdüğünden hareketle onların Tanrı başta olmak üzere kutsal olan her şeye karşı isyankâr olduklarını, onlarla iletişime geçmenin şeytanın masasına dahil olmak olacağını, bütün bunlardan dolayı ölümü hak ettiklerini ileri sürer.⁵⁴

Kilise Babalarının bu söylemlerinin dayanağı Hıristiyan kutsal metinlerinde Yahudilere yöneltilen suçlamalardır. 4. yüzyılın sonundan itibaren hem Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesi hem kutsal kitap kanonizasyonunun tamamlanması ile Yahudilere karşı söylemin dini ve siyasi temeli çok güçlü bir şekilde sağlanmış oldu. Zaten havariilere atfedilen inanç bildirgesinde de Yahudilerin Mesih'i reddettiği ve öldürdüğü ifade edilerek konu bir inanç meselesi haline getirilmişti. Bu yeni gelişmelerin de katkısıyla Hıristiyanlığın en önemli ritüeli olan Paskalya törenlerinde Yahudi karşıtlığı açıkça ifade edilmiş ve Paskalyanın Yahudilerin Fısıh kutlamalarından farklı zamanlarda yapılması istenmiştir.⁵⁵

Buraya kadar kısaca değindiğimiz üzere Kilise Babalarının Yahudilere yönelik eleştirileri hemen her yüzyılda ve bölgede yapılagelmiştir. Bazı aşırı yorumlar söz konusu olsa da bu eleştirilerde ortak noktalar görmek mümkündür. Yahudilerin çok eski zamanlardan beri putperestlik, ahlaksızlık ve özellikle de Tanrı'nın mesihini reddetmekten suçlu, sapkın bir millet olduğu, Tanrı'nın bütün bunlardan dolayı Yahudi halkını reddettiği ve Kudüs'ün yıkılmasına izin verdiği, Yahudilerin kendi kutsal kitaplarında bu yaşanacakların öngörüldüğü,

53 Michael, *A History of Catholic Antisemitism*, 17-20, 26-28. Bu süreçte Yahudi ibadetlerine yönelik yasaklama tavsiyeleri de yapılmıştır. Örneğin, 4. yüzyıl Süryani ilahiyatçısı Aphraates, artık Yahudilerin Fısıh Bayramını kutlamalarına izin verilmemesi gerektiğini, çünkü Tanrı'nın Yahudileri dağıtarak ve Kudüs'teki Tapınağı yıkarak Fısıh Bayramını kaldırdığını savunmuştur.

54 Michael, 10, 17-18, 28-31; Yahudilerin manevi olarak körlüğü ile ilgili tasvirler, orta çağda muzaffer "ecclesia" heykellerinin yanında yapılan "synagoga" heykellerinin gözleri bağlı olarak yapılmasına yansımıştır. Bilgi için bkz. Deborah Forger ve Heschel Susannah, "Christianity and Antisemitism", 248; Rokeah, "The Church Fathers and the Jews...", 59-62; Kenneth R. Stow, "Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy Toward the Jews in the Middle Ages", 72.

55 Bu dönemde Yahudilerin Purim Bayramı kutlamalarında da bazı olayların yaşanabildiği kaynaklara yansımıştır. 5.yüzyılın başlarında İmperator'daki (Suriye) kutlamalarda Yahudilerin Pers yönetimi altında sürgünde yaşadığı sırada kendilerini yok etmek isteyen Haman isimli vezirin kuklalarını yapıp yaktıkları, Hıristiyanların ise bunu çarmıha gerilmiş İsa kuklaları olduğu ve Yahudilerin bu yolla İsa'nın çarmıhıyla alay ettiklerini iddia ederek konuyu imparatora kadar taşıdıkları, sonuçta İmparator II. Theodosius'un Yahudilere bu türden kutlamaları yasakladığı belirtilir. Bilgi için bkz. Abulafia, *Christian-Jewish Rel. 1000-1300*, 168-69.

Yahudilerin kutsal kitaplarını doğru bir şekilde anlamaktan aciz ve bakar kör oldukları, bu nedenle Mesih'in getirdiği hakikatleri göremedikleri bu eleştirilerdeki ortak noktalarıdır.⁵⁶

Yahudilere yönelik olumsuz bakış ve suçlamalar ilerleyen yüzyıllarda da devam etmiştir. Örneğin 7. asırda Vizigotlar İspanya'sında Yahudilere yönelik suçlamalar önemli ölçüde artmıştır. Bu suçlamalarda Yahudilerin vaftiz olarak Hıristiyanlığa geçmeleri bile onların güvenilmez ve inançsız olmalarına mâni görülmemiş, buna gerekçe olarak -tıpkı İskenderiye'de onlara yöneltilen suçlamalarda olduğu gibi- Yahudilerin hain bir doğaya sahip olduğu ileri sürülmüştür.⁵⁷

Yahudilere yönelik bu güvensizlik ilerleyen yüzyıllar boyunca onların peşini bırakmamıştır. Hıristiyan coğrafyalarda bir taraftan Yahudilerin Hıristiyanlaştırılması istenmiş, diğer taraftan Hıristiyanlığa geçenlere karşı duyulan şüphe sürekli olarak onların gözetim altında yaşamalarına neden olmuş; Yahudiler basit bir şüphenin ya da şikâyetin sonrasında kendilerini engizisyon mahkemelerinde bulmuşlardır. Özellikle 10. yüzyıldan itibaren Kilisenin çok güçlenmesine paralel olarak Hıristiyan dünyada Yahudilere karşı tavırda net bir değişiklik görülmeye başlanmıştır. 1095 yılında Papa II. Urban'ın teşvikleriyle başlayan Haçlı Seferleri dönemi ile birlikte ortaya çıkan şiddet ortamı Yahudileri de son derece olumsuz etkilemiş, yüzyıllardır onlara yöneltilen, başta "Tanrı katili" ve "Şeytan'ın çocukları" gibi suçlamalar ile Kilise Babalarının metinlerinde yer alan -yukarıda kısaca özetlediğimiz- çeşitli iddialar Yahudilere yönelik şiddet eylemleri için gerekçe olarak kullanılmıştır.⁵⁸

Özellikle 12. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlar tarafından Yahudilere yöneltilen suçlamalarla ilgili yeni bir sürece girilmiştir. Pagan dönemde Yahudilere yöneltilen en fantastik iddialardan biri olan "Yahudilerin her yıl Kudüs'teki mabetlerinde bir Yunanlı dinî gerekçelerle öldürdükleri" suçlaması bir anda Hıristiyan dünyada yeni bir formatta dile getirilmeye başlanmıştır. Tarihte "Kan İftirası" olarak anılan bu iddiaya göre Yahudilerin Hıristiyan çocukları kaçıracak kanlarını bir şekilde çıkardıkları ve Fısıh Bayramı'nda yaptıkları ekmeklerine kattıkları ileri sürülmüştür. Bu suçlamanın temelinde Yahudilerin başta Hıristiyanlar olmak üzere tüm insanlıktan nefret ettikleri düşüncesi, onların öldürme ve kana susamışlık tutkusuyla hareket ettikleri iddiası yatmaktadır. 12. yüzyıldan itibaren Hıristiyan yazarlar tarafından kullanılmaya başlanan bu iddia 20. yüzyıla kadar çok çeşitli coğrafyalarda tekrar tekrar gündeme getirilmiştir. Avrupa'da ilk olarak 1144 yılında İngiltere'nin Norwich kentinde ortaya atılan bu iddiayı⁵⁹ 1168'te Gloucester, 1171 öncesinde Paris, 1183'te Bristol, 1192'de Winchester, 1202'de Lincoln, 1222'de Stanford, 1225'te Winchester, 1235'te Fuldada, 1270'te Pforzheim ve Weissenburg, 1250'de Londra'da, 1288'de Troyes'da, 1317'de Chinon'dakiler izlemiştir ve böylece iddia tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Mahkemelerde Yahudilerin bu iddia ile

56 Garroway, "Church Fathers and Antisemitism", 68-72.

57 Ulaş Töre Sivrioğlu, "Vizigot İspanya'sında Yahudiler: Anti-Semitizm Erken Bir Örneği", 22.

58 Robert Chazan, "Medieval Western Christendom", 166-67.

59 Abulafia, *Christian-Jewish Rel. 1000-1300*, 169-70; Bazı kaynaklarda olayın 1148 yılında gerçekleştiği ifade edilir. Bilgi için bkz. Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder, Jews and Magic in Reformation Germany*, 2.

yargılanması, ciddi işkencelerden sonra suçlu bulunması ve idam edilmesi ile yetinilmeyip akabinde bölgedeki tüm Yahudiler sürgün edilmiştir. Bazen yargılamalarda acele edilerek suçlu ilan edilenlerin kazığa bağlanmak suretiyle yakıldığı, ancak daha sonra başka komisyonların incelemesi sonucu hayatta kalanların beraat ettiği de görülmüştür. 16-18. yüzyıllar arasında yüz kadar dava kayıtlara geçmiş, bunların bazılarında piskoposlar aktif görev almıştır. Bazı davalarda Yahudilikten Hıristiyanlığa geçen kişilerin intikam hırsıyla eski dindaşlarına karşı tanık olarak ifade verdiği de görülmüştür. 18. yüzyılda bu baskı ve işkencelerden bunalan Yahudiler Papalığa başvurarak çözüm aramak zorunda kalmıştır. Sonunda papalık tarafından görevlendirilen Lorenzo Ganganelli, hazırladığı raporuyla Yahudileri bu iddialarla suçlamanın yanlış olduğunu vurgulamıştır. Papalığın, geçmişte öldürüldüğü iddia edilen çocukların aziz ilan edilmesi isteklerini büyük tereddütle karşıladığını, maktulleri sadece iki olayda (1462 ve 1475'te gerçekleşen) birini yüz on, diğerini üç yüz yıl sonra aziz ilan ettiğini de raporunda belirtmiştir. Ancak bu rapor Yahudileri söz konusu suçlamalardan kurtarmamıştır.⁶⁰

Kan iftirası bazen Yahudilerin tıbbi gereklereyle bu cinayetleri işledikleri, Hıristiyan çocukların kanına tıbbi sebeplerle ihtiyaç duydukları şeklinde de ileri sürülmüştür. Yahudi dininin alâmet-i fârikası olan sünnet yarasının tedavisinde en etkili şeyin Hıristiyan çocukların kanı olduğu, dolayısıyla sünnet yarasını iyileştirmek için buna ihtiyaç duydukları iddiası buna örnektir. Ayrıca yemeğe katılacak bir miktar kanın çiftler arasında sevgiyi canlandırmada etkili olduğu, kanın âdet görenler için iyi bir ilaç olduğu ifadeleri de kaynaklarda yer almaktadır. Bunlara ilaveten Yahudilerin çok eskiye dayanan bir vecibelerinin olduğu ve buna göre dinen Tanrı için Hıristiyan kanı dökmek zorunda oldukları iddiaları da söz konusu olmuştur.⁶¹

60 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bile özellikle Rusya'da bu türden davalar görülmüştür. Almanya'da ise Nazilerin iktidara gelmeleri öncesinde Fışh Bayramı arifesinde çocuklarına göz kulak olmaları için halkı uyardığı kaynaklarda belirtilmiştir. Naziler iktidara gelince bu iddiayı tüm güçleriyle kullanmış; bu durum Yahudilere karşı büyük bir şiddet dalgasını da doğurmuştur. Bu süreç İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilerin kalkıştığı Yahudi soykırımı ile zirve noktaya ulaşmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cecil Roth, *The Ritual Murder Libel and the Jew*, 14-31; Ayrıca bkz. Perry ve Schweitzer, *Antisemitism, Myth and Hate from Antiquity to the Present*, 48-52, 56-68; Ayrıca bkz. Haim Hillel Ben-Sasson, Dina Porat, ve Yehuda Slutsky, "Blood Libel", 774-78; Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 210-12, 240-42, 263-65, 307-8; Michael, *A History of Catholic Antisemitism*, 42-44; Forger ve Susannah, "Christianity and Antisemitism", 249; Hillel J. Kieval, "Blood Libels and Host Desecration Accusations", https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Blood_Libels_and_Host_Desecration_Accusations (07 Temmuz 2023); Abulafia, *Christian-Jewish Rel. 1000-1300*, 177-87; Tzafrir Barzilay, *Poisoned Wells: Accusations, Persecution, and Minorities in Medieval Europe, 1321-1422*, 132; Avrupa'da çeşitli şehirlerde yaşanan dini cinayet suçlamaları ile ilgili ayrıntılı bilgi ve Hıristiyan dünyada bu iddialarla ilgili çeşitli çizimler için ayrıca bkz. Hsia, *The Myth of Ritual Murder*, 3, 14-225.

61 Yahudi yasalarında insan eti bir tarafa, helal etlerin bile kanlı şekilde yenmesinin yasaklanmış olması iddia sahiplerini durdurmamış; Yahudiler her olayda kendilerini savunmak zorunda bırakılmıştır. 1657 yılında Oliver Cromwell'in önünde Menasse b. Israel Yahudilerin İngiltere'ye yeniden kabul edilmesi için yalvarırken ve 1840'ta Şam'daki kan iftirası sebebiyle başrabbi Solomon Herschell, yemin ederek Yahudi hukukunun buna müsaade etmediğini, hiçbir Yahudi toplumunda böyle bir uygulama duymadıklarını, aksi takdirde Tanrı'nın bütün lanetinin üzerlerine olmasını, Tanrı'nın ahirette dirilmeyi kendilerine nasip etmemesini, böylece yok olup gitmeye maruz kalmalarını ifade etmişlerdir. Bilgi için bkz. Roth, *The Ritual Murder Libel and the Jew*, 17-18; Ben-Sasson, Porat, ve Slutsky, "Blood Libel", 775-76.

Özellikle 13. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyada Yahudilere yönelik bir başka suçlama göze çarpar. Yaklaşık bin yıl önce Pagan yazarlar tarafından da dile getirilen, “Yahudi yasaları ve dinî metinlerinin onların iyi insanlar olmasını sağlamadığı” şeklinde ifade edebileceğimiz iddialar Hıristiyanlar tarafından uyarlanarak yeniden dile getirilmiştir. Buna göre, bin yıldır Yahudilerden Hıristiyanlığın hakikatini kavramaları ve Hıristiyanlığa geçmeleri beklense de bu konuda kayda değer bir başarı sağlanamamıştır. Ayrıca “Tanrı’nın Yahudileri sürgünle cezalandırırken onların çarmıha gerdirdiği İsa’nın takipçilerinin siyasi olarak çok büyük bir güç elde etmesi de Hıristiyanlığın hakikatine, Yahudiliğin yanlışlığına bir işaret iken Yahudiler neden kendi inançlarında inat etmektedir?” sorusu Hıristiyan dünyayı meşgul etmiştir. Yahudiliğin siyaseten olduğu gibi teolojik olarak da yenilgiye uğratılmasının onların inatçılığını kıracağı ve beklenen Hıristiyanlaştırma başarısının sağlanacağı düşünülerek iki dinin mensupları arasında tartışmalar planlanmıştır.⁶² 1240 yılında Paris’te, 1273’te Barcelona’da ve 1413-1414 yıllarında Tostosa’da Yahudilerle tartışmalar yapılmıştır. Tartışmalarda Hıristiyan taraf, özellikle Yahudilerin inatçılığının kaynağı olarak gördükleri Talmud’u hedef almış, Talmud’un dinî özellikten çok uzak saçma sapan, anlamsız hikayelerle ve kötülüklerle dolu olduğunu, yanı sıra Talmud’da İsa’ya ve diğer Hıristiyan hakikatlerine hakaret eden pasajların bulunduğunu ve bunlardan dolayı Talmud’un yok edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Mesela 1240 yılında yapılan Paris münazarasında Hıristiyanlığa geçmiş eski bir Yahudi olan Nicholas Donin tarafından “Talmud’da Yahudilerin yabancılara karşı söz ve yeminlerini kolaylıkla geçersiz kılabildiklerinin yer aldığı, Hıristiyanları aldatmanın Yahudiler için günah olmadığına söylendiği” ve en önemlisi “Hıristiyanların ölümü hak ettiğinin söylendiği” şeklinde bir dizi iddialar dile getirilmiş; sonuçta Nicholas Donin ile Rabbi Yehiel’in tartışmaları neticesinde mahkeme, Talmud’un suçlu olduğuna karar vermiş ve Paris’te yaklaşık on iki bin cilt, yirmi dört vagon dolusu el yazması Talmud nüshası yakılmıştır.⁶³ Yahudilerin bu iddialara her dönemde cevap verme teşebbüsleri olsa da bunların Hıristiyan toplumlar üzerinde etkisi olmamıştır.⁶⁴ Böylece pagan yazarlar tarafından eleştirilen Yahudi yasaları ve dinî metin-

62 Mahmud Sami Şengül, “Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter The Venerable) ve Mesih Eleştirisi”, (yüksek lisans tezi), 48-56; Yahudilere yönelik bu paradigma değişimi özellikle Peter The Venerable’in görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bilgi için bkz. François Soyer, *Medieval Antisemitism?*, 32-42.

63 Seda Özmen, “Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud’un Yargılanması ve Yakılması”, 439-48; Donin’in iddiaları ve tartışma sırasındaki ayrıntılarıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Robert Chazan, “The Trial and Condemnation of the Talmud”, 7-43, <https://nyutikvah.org/publications.html>; Paris tartışması ile ilgili bilgi için ayrıca bkz. Hyam Maccoby, ed., *Judaism on Trial, Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, 19-38; Saadia R. Eisenberg, “Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 ‘Debate’ Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin”, (doktora tezi), 13; Kessler, *Intr. to Jew.-Chr. Rel.*, 105; Norman Roth, “Condemnation of Talmud”, 634-36.

64 Hıristiyanların Yahudilere yönelik saldırılarına karşı inançlarını korumak için özellikle 11. yüzyıldan itibaren Yahudiler arasından polemik türünde çalışmalar yapan önemli isimler ortaya çıkmıştır. Yahudilik ve Yahudiler hakkında dile getirilen çeşitli iddiaları cevaplamaya yönelik çalışmalar her dönemde üretilmiştir. Güney Fransa ve Kuzey İtalya bölgesi bu çalışmaların yoğun olarak yapıldığı yerlere örnek olarak zikredilebilir. Joseph Kimhi (1105-1170), Jacob b. Reuben (12.yy.), David Kimhi (1160-1235), Rabbi Meir b. Simon (13.yy.) ve Moses b. Nahman (1194-1270) gibi isimler bölgede bu konuda çalışma yapanlara örnek olarak verilebilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. D.

leri Hıristiyanlar tarafından sadece eleştirilmekle kalmamış, Hıristiyan dünyada bu eserleri yok etmeye yönelik fiili bir hareket de ortaya çıkmıştır.⁶⁵

Yahudi yasalarının insanları iyiye, güzele sevk etmediği ve sorunlu olduğu suçlamaları geç orta çağda Hıristiyan yazarlar tarafından yeni bir yorumla polemik konusu haline de getirmiştir. Hıristiyanlığın kurtuluş için, “Musa şeriatının insanların kurtuluşunu sağlamadığından yasanın iptal edildiği ve Tevrat’ın sadece, geçmişte şeriatın insanı kurtuluşa ulaştırmadığı dönemin şahidi ve anlatısı olarak görülmesi gerektiği” düşüncesini kabul etmesinin doğal sonucu olarak Yahudi şeriatı hedef tahtasına oturtulmuştur. 1263’te gerçekleşen Barcelona tartışmalarında da bu konu gündeme gelmiş ve tartışılmış, Musa şeriatının artık iptal edildiği ispat edilmeye çalışılmıştır.⁶⁶

Pagan iddialarının Hıristiyanlar tarafından geliştirilerek kullanıldığı bir başka konu Yahudilerin tanrı inancıdır. Yahudilerin *ateist* olduğu şeklinde antik dönemdeki suçlamalar geç orta çağda Hıristiyan toplumlarda, Talmud’da tanrı ile ilgili yer alan bilgiler gündeme getirilerek Yahudilerin tanrı inancının eleştirildiği bir formata sokulmuştur. Talmud’da Tanrı’nın antropomorfik bazı tasvirlerinin yanı sıra kederlenmek, pişman olmak, öfkelenmek gibi bazı duygularından, sınırlılıklarından, insanlarla tartışıp onlar karşısında başarısız olmasından bahsedildiği, hatta Tanrı’nın yalan söyleyip insanlara da yalan söylemelerini salık verdiği ve Mabe’di kastederek kendisinin bunu yapıp çocukları şeklinde tavsif ettiği İsrailoğullarını sürgüne gönderdiği için kendisine sitemde bulunduğu ifadelerine yer verildiği, bunların Tanrı için hiç uygun olmadığı eleştirileri yapılmıştır.⁶⁷ Dolayısıyla geç orta çağda Hıristiyan yazarlar da Yahudilerin doğru bir tanrı inancına sahip olmadığı, Talmud’un Tanrı konusunda Yahudilere son derece yanlış bilgiler verdiği iddiasında olmuşlardır. Bu iddia bir taraftan da Hıristiyan toplumdaki Talmud karşıtlığına hizmet etmiştir.

Berger, “Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic”, 91-121; Ayrıca bkz. Robert Chazan, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, 104-5; Robert Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, 20.

65 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdullah Altuncu, *Kilise ve Sansür: Papalığın İbrani Matbuatına Yönelik Sansürü*.

66 Bu konuda tarih boyunca Yahudi yazarlar da Tevrat’ın ve şeriatın gereği üzerine savunmalar yapmışlardır. Mesela Jacob b. Reuben Milhamot Ha-Şem isimli eserinin başında ilk ve en önemli işinin Musa tarafından İsrailoğullarına gönderilen Tevrat’ın hak olduğunu ve ondaki emir ve yasakların gerekli olduğunu ispat etmek olarak ortaya koymuştur. Akıllı her insanın Tevrat’ın sözlerini akıl ile incelemesi ve ondaki yasalara riayet etmesi gerektiğini söylemiştir. Şayet Tevrat’ın incelenmesinin sadece harfler (alfabe, dil kastediliyor herhalde) ile anlaşılmaya çalışılırsa metinle ilgili pek çok hususu anlamının güçleşeceğini ifade etmiştir. Benzer şekilde yaklaşık aynı dönemde Joseph Kimhi tarafından kaleme alınan Sefer Ha-Berit isimli eserde de Yahudi doktrininin akıllılığı, buna karşın Hıristiyan doktrininin irrasyonelliği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bilgi için bkz. Berger, “A Study in the Transmission of Med. Polemic”, 37-38, 109-14; Robert Chazan, “The Barcelona ‘Disputation’ of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response”, 826-27; Chazan, *Daggers of Faith...*, 19-20, 39-40; Jeremy Cohen, *The Friars and The Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, 111-13; Barcelona münazarasının Türkçe çevirisi ve tartışmayla ilgili ilave bilgi için bkz. Moşe Ben Nahman, “Barselona Münazarası”, 237-72; Ayrıca bkz. Fatma Seda Şengül, “Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-”, (doktora tezi), 31-37; Robert Chazan, “The Christian Position in Jacob Ben Reuben’s Milhamot Ha-Shem”, 157-70; Haim Hillel Ben-Sasson, “Disputations and Polemics”, 692-93.

67 Eisenberg, “Reading Medieval Religious Disputation”, 190-92.

Yahudilerin tarih boyu peşlerini bırakmayan iddialardan biri de içinde yaşadıkları toplumu yıkmak için düşmanlarla iş birliği içinde olduklarıdır. Mısır'dan çıkışta Mısırlıların düşmanı olan topluluklarla iş birliği yaptıkları iddialarıyla⁶⁸ başlayan bu suçlamaların yeni örneklerine Hıristiyan toplumlarda rastlanmıştır; *öteki* ya da *düşman* olarak algılanan grup hangisi olursa, Yahudilerin bu grupla iş birliği içinde Hıristiyan topluma karşı hareket ettiği iddia edilmiştir. Müslümanların Endülüs'teki fetihlerinde onlarla iş birliği yaparak Hıristiyanlara karşı mücadele ettikleri suçlamaları kaynaklarda yer almıştır. Bunun başka bir örneği de Haçlı Seferleri sırasında yaşanmış; 1420-1421 yıllarında Hussitler'e karşı düzenlenen seferde Cologne kentinden geçen haçlı askerleri Yahudileri heretiklerle iş birliği içinde olmakla suçlamıştır. Şehir yönetimi ilk etapta Yahudileri korusa da kısa sürede bu tavırlarından vazgeçerek tüm Yahudileri şehirden sürgün etmiştir.⁶⁹ Bunlara ilaveten Hıristiyan toplumun maruz kaldığı çeşitli felaket, musibet ve salgınlarda Yahudiler hep toplumun ifsadı ya da Hıristiyan toplumu yok etmek için çabalayan, cüzzamlılar gibi hastalıklı gruplarla, ya da büyücüler gibi şeytanla iş tutanlarla birlikte hareket eden *içteki düşmanlar* olarak görülmüştür.⁷⁰

2.2. Yahudiler Hakkında Ortaya Atılan Yeni İddialar

Bu başlık altında ele alınacak bazı iddiaları genel olarak *demonizasyon* çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Bu genel bakışla, aşağıda yer verilecek iddialar aslında tarih boyunca Yahudilerin *demonizasyonunun* Hıristiyan toplumlarda da sürdürüldüğü şeklinde bir yaklaşımla ele almak mümkün olsa da bu konuları, *demonizasyonun* Hıristiyan toplumdaki yeni uygulamaları olarak değerlendirmeyi tercih ettiğimizden burada incelediğimizi ifade etmeliyiz.

Geç orta çağda Hıristiyanların Yahudilere yönelttiği yeni suçlamalardan biri onların yüksek faizle tefecilik yapmalarınıdır. Bu doğrultuda Yahudilerin para ve kıymetli maden ticaretini ellerinde bulundurdukları, bu sayede Hıristiyanları ekonomik olarak sömürdükleri, onları büyük zarara uğrattıkları sürekli zenginleştiği suçlamaları Yahudilere yöneltilmiştir.⁷¹ Aslında 12. yüzyıla kadar Yahudiler tefecilikle yoğun olarak ilgilenmemiştir. Ancak 12. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan dinî yetkililer, dindashlarına faizle borç alma/vermeyi yasaklayınca hem toplumda bu alanda ortaya çıkan ihtiyaç hem de Yahudilerin pek çok iş kolundan men edilmesi Yahudileri bu alana yönelmeye zorlamıştır. Yahudiler de bu ekonomik ve siyasi şartların etkisiyle girdikleri sektörde süratle hakimiyet kurmuştur. Borç alanların borçlarını ödeyemediği ya da -özellikle güçlü kesimlerin- ödemek istemediği durumlarda Yahudilerin Hıristiyan toplumdaki olumsuz imajına sığınmıştır. Yahudilerin çeşitli suçlamalara bağlı olarak hapsedilmeleri, sürgün edilmeleri hatta infaz edilmeleri,

68 Josephus, *Against Apion*, 1:26, 1:32.

69 Soyer, *Medieval Antisemitism?*, 61-65; Barzilay, *Poisoned Wells*, 235-36.

70 Barzilay, *Poisoned Wells...*, 20-21, 57-58, 102-4; Hsia, *The Myth of Ritual Murder*, 5-6.

71 Berger, "A Study in the Transmission of Med. Polemic", 106-14; Chazan, *Daggers of Faith*, 39-40; Michael, *A History of Catholic Antisemitism*, 53-58.

onlardan alınmış borçların ortadan kalkması anlamına gelmiştir. Bu da özellikle yöneticilerin ve soyluların zaman zaman Yahudilere karşı çeşitli eylemlerin içinde olmalarını sağlamıştır. Böylece inançsız, Tanrı katilleri olarak kabul edilen Yahudiler, tefecilik yaparak toplumu sömüren bir grup olarak da vasıflandırılmıştır.⁷²

Orta çağda Hıristiyan toplumlarda Yahudilerin şeytanlaştırılmasına hizmet eden yeni iddialara bir başka örnek Hıristiyanların komünyon ekmeği ya da kutsal ekmekleri ile ilgilidir. Buna göre Hıristiyanların komünyon ayinlerinde kullandıkları ve İsa'nın bedenini temsil ettiğine inandıkları kutsal ekmeği Yahudilerin çeşitli hileler, baskılar ya da zorlamalarla elde ettiği, bu ekmeği kızgın yağa atmak ya da delici şeylerle parçalamak suretiyle ona işkence ettikleri, bununla da tıpkı İsa'ya hayattayken yaptıklarını (çarmıha germe) aynen tekrar etmiş oldukları iddia edilmiştir. Bu suçlama için hiçbir hazırlık gerekmemesi, özel bir delile ihtiyaç duyulmaması suçlama yapmayı çok kolaylaştırmıştır. İlk defa 1290'da Paris'te meydana gelen bu türden suçlamalar zamanla Avrupa'nın hemen her bölgesinde görülmeye başlanmış; yapılan tahkikat, işkenceli sorgular, bazen toplu ayaklanmalar bir kısım Yahudinin infazını ya da toplu sınır dışı edilmelerini doğurmuştur.⁷³ Özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda zirveye ulaşan bu suçlamalar, Reform sonrasında büyük oranda ortadan kalkmıştır.⁷⁴

Geç orta çağda Yahudilerin maruz kaldığı en şiddetli ve yaygın saldırılar *Yahudi-zehir* ilişkisi üzerinden yapılan suçlamalar sebebiyle gerçekleşmiştir. Hıristiyan dünyada bu ilişkiyi besleyen üç temel unsur söz konusudur. İlk olarak, *Asli günah* inancının etkisinden söz edilebilir. Kitab-ı Mukaddes'teki Âdem-Havva ve yılan arasında geçen anlatıda⁷⁵ yılanın Âdem ve Havva'ya zehirli fikirler aktararak insanlığın cennetten kovulmasında başrolü oynaması erken dönemlerden itibaren Hıristiyan kilise babalarının kullandığı bir metafora dönüşmüştür. Justin Martyr, Irenaeus, Eusebius gibi kilise babalarının eserlerinde heretikler zehir ile ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım Hıristiyan dünyada zamanla metafordan gerçeğe dönüşmüş, Yahudiler bilfiil Hıristiyanları zehirlemekle suçlanmıştır.⁷⁶

72 Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 305-6; Chazan, "Medieval Western Christendom", 168-70; Barzilay, *Poisoned Wells...*, 185-86.

73 Mesela 1453'te Breslav'da 41 Yahudinin kazıkta yakılması, geri kalanlarının sürgün edilmesi kararı alınmıştır. Bu suçlamayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hsia, *The Myth of Ritual Murder*, 4; Ayrıca bkz. Eisenberg, "Reading Medieval Religious Disputation", 186-88; Mehmet Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 250; Soyer, *Medieval Antisemitism?*, 51-61; Kieval, "Blood Libels"; Abulafia, *Christian-Jewish Rel. 1000-1300*, 167-68, 188-89; Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 308.

74 Bu ifadelerden Reform hareketinin Yahudilere olumlu bir yaklaşım gösterdiği anlaşılmalıdır. Bizzat Martin Luther'in yazılarında Yahudilere yönelik ciddi suçlamalar vardır. Luther Yahudilerin "Şeytan'ın çocukları", "caniler" ve "Tanrı katilleri" olduğunu, Mesih'e yaptıkları yüzünden Tanrı'nın gazabını üzerlerine çektiklerini, bu yüzden mabetlerinin yakılıp sürgüne gönderildiklerini ifade etmiştir. Bunların yanı sıra Yahudileri yılan zehiri kullanmak suretiyle havayı zehirlemelerini, Evharistiya ayininde kullanılan kutsal ekmeğe saygısızlık ettikleri ve Hıristiyan çocuklarının ritüel olarak öldürülmesine taraf oldukları suçlamalarına da eserinde yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Andre Taguieff, *Antisemitizm*, 49; Ayrıca bkz. Eva Groepler, *Anti-Semitizm: Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı*, 35-37; Forger ve Susannah, "Christianity and Antisemitism", 251; Barzilay, *Poisoned Wells*, 242.

75 *Kitab-ı Mukaddes*, Yaratılış 3:1-23.

76 Barzilay, *Poisoned Wells*, 52-56.

İkinci unsur olarak, Kitab-ı Mukaddes'te Yahudilerin Mısır'dan çıkışları öncesinde Mısırlıların bütün su kaynaklarının kana dönüştürülmesinin⁷⁷ oluşturduğu etkiden söz edilebilir. Yahudilerin düşmanlarının sularını içilmez hale getirebilme yeteneğine sahip olduğu düşüncesi, Hıristiyanların yaşadığı bazı felaketlerde Yahudilerin bu konuda teşebbüslerinin olabileceği iddialarına inanmayı kolaylaştırmıştır.

Yahudi-zehir ilişkisini besleyen üçüncü unsur, Yahudilerin tıp ilmiyle yoğun şekilde iştigal etmeleri olmuştur. Yahudi doktorların bazı çalışmaları Latinceye tercüme edildiğinde onların zehir hakkında ne kadar bilgili oldukları görülmüş, bu durum kötü niyetli yaklaşımlara zemin hazırlamıştır. İbn Meymun'un zehirler üzerine Arapça yazdığı risalenin 1307 yılı civarında Latinceye çevrilmesiyle Yahudi hekimlerin bu konudaki uzmanlıklarının görülmesi sonrasında dile getirilen iddialar örnek olarak verilebilir. 17. yüzyılın başlarında bile Viyana Tıp Fakültesi'nde, Yahudi doktorların her onuncu Hıristiyan hastalarını zehirleyerek öldürme kuralı belirleyerek bunu titizlikle uyguladıkları şeklindeki iddialar bu etkinin yüzlerce yıl devam ettiğini göstermektedir.⁷⁸

Yahudilere yöneltilen *zehirleme* suçlamaların bütün Avrupada yoğun bir şiddet hareketine dönüşmesi 14. yüzyılın ortalarında yaşanan *Kara Veba* sırasında gerçekleşmiştir. Avrupa'da her üç kişiden birisinin ölümüne neden olan büyük salgının Tanrı'nın Yahudiler yüzünden gönderdiği bir gazabı olduğu iddialarının yanı sıra Yahudilerin kara büyü yaparak ya da insan kanı, idrar ve çeşitli bitkilerin gizli karışımıyla elde ettikleri zehirlerle Hıristiyanların kullandığı su kaynaklarını ve kuyuları zehirledikleri, bunun için farklı ülkelerdeki dindaşlarıyla işbirliği yaptıkları ve bunu kanıtlayacak bazı dokümanların Hıristiyanlar tarafından ele geçirildiği iddiaları ortaya atılmıştır. O dönemde Avrupadaki Yahudi nüfusun en yoğun yaşadığı bölgeler olan İspanya-Fransa topraklarında başlayan bu iddialarda bölgedeki Hıristiyan-Yahudi ilişkisinin gergin olması ve bu dönemde birtakım gizemli uygulamaları ihtiva eden Yahudi mistisizmi ve Kabalacılığın yükseliş trendinde olması da bu durumu kolaylaştırmıştır. Hıristiyanlar Yahudilere suçlarını itiraf ettirmek için çeşitli işkencelere başvurmuşlardır. 1348'de Aragon Krallığında (İspanya) yirmi Yahudinin öldürülmesi ile başlayan olaylar sonunda Aragon sınırları içindeki en kalabalık Yahudi nüfusu barındıran Zaragoza kentindeki Yahudilerin ancak beşte biri hayatta kalabilmiştir. Yahudiler Barselona'da önemli kayıplar vermişler; Mayorka adasında ise Yahudiler adayı terk etmeye zorlanmıştır. Aynı yıl Fransa bölgesinde Avignon kentindekiler hariç Arles Krallığındaki (kaçamayan) bütün Yahudilerin öldürüldüğü, Povençe bölgesinde, Languedoc'ta, Dauphine'de, Savoy'da Yahudilerin benzer zulümlere maruz kaldığı kaynaklarda yer almıştır.⁷⁹ Sü-

77 *Kitab-ı Mukaddes*, Çıkış 7:14-23.

78 Konuyla ilgili çeşitli örnekler ve geniş bilgi için bkz. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, 97-98; Barzilay, *Poisoned Wells*, 30-39.

79 Courtney Pariera Dinkins, "Persecution of the Jews during the Great Plagues of the 14th Century", <https://www.montana.edu/historybug/yersiniaessays/pariera-dinkins.html> (07 Temmuz 2023); Özdemir, "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı", 250-53; Joshua J. Mark, "Religious Responses to the Black Death", <https://www.worldhistory.org/article/1541/religious-responses-to-the-black-death/> (16 Nisan 2020); Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, 98-108; Bu suçlamalarda Müslüman liderlerin Yahudilerle iş birliği yaptığı, özellikle ekonomik olarak onları bu işlerde

ratle tüm Avrupa'ya yayılan bu olaylarda, günümüzde Fransa, İsviçre, Avusturya, Belçika, Almanya'nın sınırları içinde kalan pek çok kentte Yahudiler hedef haline getirilmiştir. Sadece 1348-1350 yılları arasında üç yüz elli ayrı yerde infazların ya da katliamların olduğu dikkate alınırsa olayların büyüklüğü daha iyi anlaşılır.⁸⁰

Geç orta çağda Yahudilere yöneltilen yeni suçlamalar bağlamında son olarak Yahudi erkeklerinin lanetlenmiş ve kadın gibi periyodik hasta oldukları iddialarını zikredeceğiz. Kaynaklarda bu iddiayı ilk dile getiren Heisterbachlı Sezarius'a (12-13. yüzyıl) göre Yahudi erkekleri periyodik olarak hemoroit kanaması hastalığına düşer bırakıldıklarından kadınlar gibi *âdet kanaması* geçirmektedir. Cantimpréli Thomas (1201-1272) da aynı iddiada bulunarak bunu, Matta 27:25'teki "Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun" ifadeleri sebebiyle Yahudilerin kalıtsal bir *kanlı akıntı* ile lanetlendiğini iddia ederek açıklamıştır. Yazara göre Yahudiler yalnızca İsa'yı kabul ettikleri taktirde bu hastalıktan kurtulacaklardır.⁸¹ 1221 yılında tarihçi Jacques de Vitry (yaklaşık 1165-1240) de bu iddialardan bahseder. Hıristiyan yazarlar Yahudi erkeklerle ilgili bu iddialarına Kitab-ı Mukaddes'ten deliller getirmeye çalışmışlar; Mezmurlar 77:66'da yer alan "...Ve düşmanlarını arkalarından vurdu: onları ebedî bir utanç içine koydu" ifadelerini bu lanetlenmeye delil olarak göstermişlerdir. Bazı Hıristiyan yazarlar ise Yahudilerin tembelliklerinin ve melankolik mizaçlarının bunu kolaylaştırdığını söylemiştir. Yahudilerin bu iddialarla hastalıklı, lanetli ve aşağılık olarak gösterilmesi, doğal olarak onların geç orta çağ boyunca sürdürülen *demonizasyon* sürecine hizmet etmiştir.⁸²

Sonuç

Yahudilere yönelik olumsuz yaklaşımlar ve suçlamalar tarihin her döneminde onların yaşadığı her coğrafyada süregelmiştir. Yahudilerle aynı bölgede yaşayan farklı inanç grupları çeşitli vesilelerle Yahudilere eleştiriler, yer yer hakarete varan ağır suçlamalar yöneltilmişlerdir. Bu eleştiri ve suçlamalarda Yahudi tarihi, inançları, kültürü ya da bizzat Yahudi varlığı hedef alınmıştır. Eleştirilerin yapıldığı zaman, coğrafya, kültürler ve dinî arka plan değişse de özellikle Yahudilerin *demonizasyonuna* hizmet edecek bazı ortak hususlar üzerinde eleştirilerin ısrarla devam ettirildiği görülmektedir.

Yahudilere yöneltilen eleştirilerde dönemin siyasi, dinî, ekonomik ve sosyal hususiyetlerine bağlı olarak Yahudilerin bir arada yaşadığı gruplarla oluşan ilişkileri hayati rol oynamıştır. Bu topluluklarla yaşanan tartışmalar ya da çatışmalar Yahudilerin çeşitli suçlamalarla hedef alınmasını doğurmuştur. İskenderiye'deki siyasi karmaşa ortamından dolayı bu bölgeyle irtibatlı yazarların Yahudilerin bir ulus olarak tarih sahnesine çıkışında temel anlatıların

Hıristiyanlara karşı destekledikleri de iddialar arasında yer almıştır. Bilgi için bkz. Barzilay, *Poisoned Wells*, 47-51.

80 Farklı bölgelerde yaşanan olayların gelişimi ve yaşanan katliamlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Barzilay, *Poisoned Wells*, 146-212.

81 *Kitab-ı Mukaddes*, Luka 8:43-48. İsa burada kanaması olan kadını iyileştirdiği gibi Yahudileri de iyileştirecektir.

82 Soyer, *Medieval Antisemitism?*, 48-49.

başında gelen Mısır'dan çıkış ile ilgili hikâyenin farklı versiyonlarını üretmesi, Yahudi ve Mısır tarihinin bu ortak noktasından hareketle Yahudilere yönelik suçlayıcı ve aşağılayıcı bir üslupla eserlerini kaleme alması bu duruma en iyi örnektir. Hıristiyan topraklarda geç orta çağda yaşananlar da aslında İskenderiyede yaşananların bir benzeri olup, bütün bunlar farklı gruplar arasındaki siyasi çatışmaların dini sahaya da yansıtılması olarak görülebilir.

Romalı yazarların Yahudilere yönelttiği eleştirilerde bir taraftan Mısırlı yazarların Yahudilerin kökenleri ile ilgili iddialarını sürdürdükleri diğer taraftan çok daha yoğun şekilde Yahudi dinî inanç ve ritüellerini hedefe aldıkları, Yahudiliğin gayri aklî bir yapı arz ettiğini ve dinî inançlarının Yahudileri karakter ve sosyal ilişkilerde daha kötü insanlar haline getirdiği iddiasını farklı şekillerde ortaya koymaya çalıştıkları görülmüştür. Her ne kadar Roma'nın farklı inançlara müsaade eden çok tanrılı dinî yapısı gereği Yahudilere bazı imtiyazlar tanınsa da Romalı yazarlar Yahudilere eleştiriler yapmayı sürdürmüşler; Yahudilerin Yahudi olmayanlarla sosyal ilişkilerini sınırlandıran bazı yasaları sebebiyle yabancılara ya da bazen tüm insanlara karşı düşmanlık besledikleri suçlamalarında bulunmuşlardır.

Hıristiyan yazarlar tarafından pagan yazarların eleştirileri belli oranda devam ettirilse de bu sefer eleştirilerin odağının büyük oranda Yahudilerle Hıristiyanlığın ortak teolojik zeminine ve bazı Hıristiyan uygulamalarına doğru kaydığı, aynı şekilde Hıristiyan dünyanın siyasi ve dinî gündeminin de bu eleştirilerde önemli rol oynadığı söylenebilir. Pagan yazarların eleştirilerinde teolojik bir iddiadan daha çok siyasi ve sosyal etkenler ön plandayken Hıristiyanların eleştirilerinde Kitab-ı Mukaddes kaynaklı teolojik bir zemin ve Kilise otoritesinin devreye girdiği hususlar daha ön plana çıkmaktadır. Hıristiyan yazarlar *doğru inancı* kendilerinin temsil ettiği düşüncesini ortaya koyabilmek amacıyla Yahudiliğe ve Yahudilere karşı teolojik saldırılarda bulunmuş; hemen her vesilenin Yahudilerin kötülüğün ve/veya şeytanın tarafında olduğunu vurgulamak için kullanıldığı görülmüştür. Bu noktada Yahudilere yönelik İncillerde yer alan, başta *Tanrı katili* suçlaması olmak üzere çeşitli eleştiriler, Hıristiyan yazarlar tarafından paganların suçlamalarına ilaveten yeni örneklerle zenginleştirilerek iddialarına dayanak olarak kullanılmıştır. Bizzat Hıristiyan kutsal kitabından hareketle Yahudilere suçlamalar yöneltilmesi Hıristiyan toplumlarda Yahudi karşıtlığı ya da düşmanlığının dini olarak gerekçelendirilmesine hizmet etmiş, tarih boyu Yahudilere yönelik en ağır şiddet olaylarının Hıristiyan toplumlarda gerçekleştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Yahudi tarihinde özellikle Musa döneminde gerçekleştiği kabul edilen çeşitli mucizelerin pagan ve Hıristiyan yazarlar tarafından konusal olarak Yahudilerin önüne tekrar tekrar getirildiği görülmektedir. Mısır'da suların kana dönüştürülmesi ile Yahudilerin düşmanlarının içecek su bulamamasının orta çağda da kuyuların zehirlenmesi suretiyle Yahudilerin düşmanlarının bertaraf edilmesi iddiaları buna örnektir. Benzer şekilde Mısır'dan çıkış öncesinde Mısırlıların ilk doğanlarının ölümü ile Yahudilerin Mısır'dan çıkış anısına kutlanan Fısh Bayramı'nda Hıristiyan çocukları öldürdükleri iddiaları da Hıristiyan zihninin arka planında bu olayların olabilirliğine dair zemin oluşmasına yardım ettiği ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abulafia, Anna Sapir. *Christian–Jewish Relations, 1000–1300*. London and New York: Routledge, 2014.
- Altuncu, Abdullah. *Kilise ve Sansür: Papalığın İbrani Matbuatına Yönelik Sansürü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Araz, Ömer Faruk. “Yeni Ahit’te ve Kuran-ı Kerim’deki Yahudilere Yöneltilen Eleştirilerin Analizi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7: 2 (Temmuz 2021): 791-833.
- Babil Talmudu*. Erişim 26 Şubat 2021. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.
- Barzilai, Tzafrir. *Poisoned Wells: Accusations, Persecution, and Minorities in Medieval Europe, 1321–1422*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.
- Ben Nahman, Moşe. “Barselona Münazarası”. Çev: Büşra Şahin. *Oksident* 1: 2 (2019): 237-72.
- Ben-Sasson, Haim Hillel. “Disputations and Polemics”. *Encyclopaedia Judaica* içinde, 5:686-99. Detroit, New York, San Francisco: Thomson/Gale, 2007.
- Ben-Sasson, Haim Hillel, Dina Porat, ve Yehuda Slutsky. “Blood Libel”. *Encyclopaedia Judaica* içinde, 3:774-80. Detroit, New York, San Francisco: Thomson Gale, 2007.
- Berger, D. “Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic”. *Speculum* 49: 1 (1974): 34-47.
- Chazan, Robert. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- . *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2004.
- . “Medieval Western Christendom”. *The Cambridge Companion to Antisemitism* içinde, editör Steven T. Katz, 158-75. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- . “The Barcelona ‘Disputation’ of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response”. *Speculum* 52: 4 (1977): 824-42.
- . “The Christian Position in Jacob Ben Reuben’s Milhamot Ha-Shem”. *From Ancient Israel to Modern Judaism, Intellect in Quest of Understanding* içinde, editör Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, ve Nahum M. Sarna, 157-70. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- . “The Trial and Condemnation of the Talmud”. New York: The Tikvah Center for Law & Jewish Civilization, 2011. <https://nyutikvah.org/publications.html>.
- Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999.
- . *The Friars and The Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1982.
- Daniel, Jerry L. “Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period”. *Journal of Biblical Literature* 98: 1 (1979): 45-65.
- Davidowicz, Klaus S. “The Demonization of Judaism”. *Comprehending and Confronting Antisemitism* içinde, ed. Armin Lange, Kerstin Mayerhofer, Dina Porat, ve Lawrence H. Schiffman, 297-310. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.
- Dinkins, Courtney Pariera. “Persecution of the Jews during the Great Plagues of the 14th Century”. Montana State University. Erişim 07 Temmuz 2023. <https://www.montana.edu/historybug/yersiniaessays/pariera-dinkins.html>.
- Eisenberg, Saadia R. “Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 ‘Debate’ Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin”. Doktora Tezi, The University of Michigan, 2008.

- Forger, Deborah, ve Heschel Susannah. "Christianity and Antisemitism". *The Routledge History of Antisemitism* içinde, editör Mark Weitzman, Robert J. Williams, ve James Wald, 247-54. London and New York: Routledge, 2024.
- Garroway, Joshua. "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century through Augustine (end of 450 CE)". *The Cambridge Companion to Antisemitism* içinde, editör Steven T. Katz, 66-82. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Groepfer, Eva. *Anti-Semitizm: Antik Çağdan Günümüze Yahudi Düşmanlığı*. Çeviren Süheyla Kaya. İstanbul: Belge Yayınları, 1999.
- Gruen, Erich S. *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Güneş, Kübra. *Yahudilikte 613 Emir ve Yasak-(İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Hezser, Catherine. "Anti-semitism, pagan". *Oxford Classical Dictionary* içinde, editör Tim Whitmarsh. Erişim 24 Eylül 2023. <https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-528?rskey=1BOHjt&result=1>.
- Hsia, Po-Chia. *The Myth of Ritual Murder, Jews and Magic in Reformation Germany*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- Isaac, Benjamin. *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- . "Jews and Non-Jews in Ancient Cities: Alexandria, Antioch, Caesarea, Rome". *Comprehending and Confronting Antisemitism* içinde, editör Armin Lange, Kerstin Mayerhofer, Dina Porat, ve Lawrence H. Schiffman, 413-26. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000.
- Josephus. *Against Apion or On the Antiquity of the Jews*. Çeviren H. ST. J. Thackeray. London and New York: William Heinemann & G.P. Putnam's Sons, 1926.
- Kaç, Şeyma. "Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Kessler, Edward. *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2010.
- Kieval, Hillel J. "Blood Libels and Host Desecration Accusations". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* içinde. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 07 Temmuz 2023. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Blood_Libels_and_Host_Desecration_Accusations.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Langmuir, Gavin I. *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1990.
- Maccoby, Hyam, ed. *Judaism on Trial, Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. London and Toronto: Associated University Presses, 1982.
- Mark, Joshua J. "Religious Responses to the Black Death". *World History Encyclopedia* içinde, 16 Nisan 2020. <https://www.worldhistory.org/article/1541/religious-responses-to-the-black-death/>.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021.
- Michael, Robert. *A History of Catholic Antisemitism, The Dark Side of the Church*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Özdemir, Mehmet. "Hıristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)". *Bütün Yönleriyle Yahudilik* içinde, editör Asife Ünal, 239-56. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.

- Özmen, Seda. "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2: 2 (2021): 432-61.
- Perry, Marvin, ve Frederick M. Schweitzer. *Antisemitism, Myth and Hate from Antiquity to the Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Rokeah, David. "The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use". *Antisemitism Through the Ages* içinde, editör Shmuel Almog, çeviren Nathan H. Reisner, 39-70. Oxford, New York, Beijing: Pergamon Presss, 1988.
- Roth, Cecil. *The Ritual Murder Libel and the Jew*. London: The Woburn Press, 1934.
- Roth, Norman. "Condemnation of Talmud". *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia* içinde, 633-37. New York and London: Routledge, 2003.
- Schafer, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Simonsohn, Shlomo. *The Jews of Italy: Antiquity*. Leiden&Boston: Brill, 2014.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. "Vizigot İspanya'sında Yahudiler: Anti-Semitizm Erken Bir Örneği". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 4 (2019): 6-30.
- Soyer, François. *Medieval Antisemitism?* Leeds: ARC Humanities Press, 2019.
- Stern, Menahem. "Antisemitism in Rome". *Antisemitism Through the Ages* içinde, editör Shmuel Almog, çeviren Nathan H. Reisner, 13-25. Oxford, New York, Beijing: Pergamon Presss, 1988.
- Stow, Kenneth R. "Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy Toward the Jews in the Middle Ages". *Antisemitism Through the Ages* içinde, editör Shmuel Almog, çeviren Nathan H. Reisner, 71-89. Oxford, New York, Beijing: Pergamon Presss, 1988.
- Şengül, Fatma Seda. "Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2022.
- Şengül, Mahmud Sami. "Yahudilik Karşıtı Hıristiyan Polemikleri Bağlamında Klunili Peter (Peter The Venerable) ve Mesih Eleştirisi". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Taguieff, Pierre Andre. *Antisemitizm*. Çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2017.
- Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*. Illinois: Varda Books, 2001.
- Veldt, S. Mark. "Christian Attitudes toward the Jews in the Earliest Centuries A.D.". Doktora Tezi, Western Michigan University, 2007. <https://scholarworks.wmich.edu/dissertations/925>.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tanrı Hayaletleri Bir Etki Midir?: J. Derrida ve J. D. Caputo'dan Hareketle Bir Değerlendirme

Is "God" a Spectral Effect?: An Evaluation Based on J. Derrida and J. D. Caputo

Sema Cevirici Atilla

Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences
Denizli/Türkiye

scevirici@pau.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9442-3375

Geliş Tarihi: 07.09.2024

Kabul Tarihi: 22.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 07.09.2024

Date of Acceptance: 22.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atf/Cite As: Atilla, Sema Cevirici. "Tanrı Hayaletleri Bir Etki Midir?: J. Derrida ve J. D. Caputo'dan Hareketle Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 311-336

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1545239



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tanrı Hayaletleri Bir Etki Midir?: J. Derrida ve J. D. Caputo'dan Hareketle Bir Değerlendirme

Is “God” a Spectral Effect?: An Evaluation Based on J. Derrida and J. D. Caputo

Öz: Bu çalışma, tanrı kavramını *hayalet metaforu* ekseninde ele alarak Tanrı'nın hayalet bir etki olarak düşünülmesinin hem Tanrı açısından hem de insan açısından nasıl bir imkâna sahip olduğu sorusunu tartışmaktadır. Bunun için Derrida'nın *musallatbilim (hauntology)* kavramına yönelmekte, sonrasında ise Amerikalı düşünür John D. Caputo'nun bu hayalet metaforu ile *kutsal bir hayalet* olarak adlandırdığı tanrı kavramını nasıl yorumladığını tartışmaktadır. Çalışmada öncelikle hayalet metaforuna dair genel bir giriş verilecek, akabinde hayaletlerin neden musallat olduğu ve ne talep ettiği ifade edilecektir. Derrida'nın *hauntoloji* kavramını neden ve nasıl kullandığı, hangi kaygıyla kendi felsefi serüvenine dahil ettiği vurgulanarak tanrı kavramını nasıl alımladığı ele alınacaktır. Buradan hareketle Caputo'nun çalışması olan *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination* incelenecek ve kutsal bir hayalet olarak adlandırdığı Tanrı'yı nasıl ve niçin bu metafor ekseninde ele aldığı değerlendirilecektir. Dikkat çekilmek istenen bir diğer nokta ise Tanrı'nın hayalet metaforu ekseninde ele alınmasının gelişen teknolojilerle ilişkisinin nasıllığı üzerinedir. Derrida “gelecek hayaletlere aittir” ifadesiyle teknolojinin edineceği yer açısından önemli bir tespit bulunmuştur. Bu kapsamda Tanrı ve *hayalet* ile ilişkili olan bu çalışma, Tanrı ve teknoloji ile ilgili konulardan da bağımsız tutulamayacaktır. Caputo gelişen teknolojilerle insan sonrasının konuşulduğu bir zaman diliminde “Tanrı'nın da sonunun gelip gelmediğini” haklı olarak sormaktadır ki bu da çalışmamızın bir diğer önemli noktasıdır. Tanrı'nın *hayalet metaforu* ekseninde ele alınmasının kanaatimizce iki önemli sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki Tanrı ile ilişkili iken ikincisi insanla ilişkilidir. İlk olarak, tanrı kavramının *hayalet* ile ilişkilendirilmesi, Tanrı mirasına eleştirel bir sorumluluk içerisinde yaklaşım onu geleceğe açma ve *hayaleti* bu kavrama karşı bir adalet ikamesi olarak görebilme imkânına sahiptir. İkincisi ise insana dönüktür ki bu da Tanrı'yı zayıf ve hayaletleri bir çağrı ile ilişkilendirmek suretiyle insani edime sevk eden, böylelikle kötülük problemi karşısında insanı sorumlu kılan bir yapıya sahiptir. Kuşkusuz tanrı kavramını ele alan çalışmalar olmakla birlikte söz konusu kavramı hayalet metaforu ile ilişkili bir biçimde doğrudan ele alan çalışmalar Türkçe literatürde kısıtlı kalmıştır. Bizim bu çalışmada hedeflediğimiz şey ise Türkçe literatürdeki bu eksikliğe hem dikkat çekmek hem de bu tür çalışmalara öncülük etmek adına bir giriş oluşturmaktır.

Anahtar kelimeler: Tanrı, Hayalet, Musallatbilim, Jacques Derrida, John D. Caputo

Abstract: The study examines the concept of God in terms of the ghost metaphor. For this purpose, the text first explores Derrida's concept of hauntology, and then examines how the American thinker John D. Caputo interprets and evaluates the concept of God, which he refers to as a 'holy ghost' through this ghost metaphor. In this framework, the concept of God is not viewed in terms of the traditional categories of existence and non-existence. Instead, it is seen as transcending these dualistic distinctions, emphasizing an

aspect of God that is devoid of sovereignty—yet ghostly, weak, and capable of inspiring human action. This perspective redefines the problem of evil, shifting it from a divine issue to a human one. The discussion will therefore consider what it means for God to be understood as a spectral effect, both in relation to God and humanity. Although there are undoubtedly studies that explore the concept of God, there are no studies in Turkish literature that directly address this concept in relation to the ghost metaphor. However, there are studies in foreign literature that indirectly address God's ghostly call and its action-oriented aspect. Indeed, Caputo's work *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, which we will examine in this study, is a good example of this. Our aim in this study is to draw attention to this deficiency in Turkish literature and to create an introduction in order to pioneer it.

The study will try to present the subject under a single title and present it in its entirety. While conducting the study in question, first of all, a general introduction will be given to the ghost metaphor, then it will be stated why ghosts haunt, why they return, and what they demand. It will be emphasized why and how Derrida used the concept of hauntology, with what concern he included it in his own philosophical adventure, and how he perceived the concept of God. Starting from this point, Caputo's work *Specters of God: An Anatomy of the Apophatic Imagination* will be examined and, in this context, it will be evaluated how and why he addressed God, whom he called a holy ghost, in the context of this metaphor. Returning to Derrida's thought here and there, the relationship Caputo established between the ghost and God will be detailed by referring to his theory of weak theology. In addition, other studies, especially his other two important works, *The Weakness of God; A Theology of the Event*, and *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, will be referred to. Another point that needs to be emphasized is how the discussion of God in terms of the metaphor of the ghost will relate to developing technologies. As is known, Derrida made an important observation in terms of the place that technology will take with his statement that the future belongs to ghosts. In this context, it is a fact that our minds are now shaped not only by religion, art, and philosophy but also by new technologies. In this context, this study, which is related to God and the ghost, cannot be kept independent of issues related to God and technology. In this respect, Caputo rightfully asks whether God has also come to an end in a period when the post-human period is discussed following developing technologies, which is another important point of our study.

At this point, we believe that considering God as a ghost metaphor has two important consequences. The first of these is related to God, while the second is related to humans. First, associating the concept of God with a ghost has the potential to approach the heritage of God with a critical responsibility, to open it to the future, and to be seen as a substitute for justice against this concept. The second is directed towards humans, which is related to associating God with a weak and ghostly call, thus making humans responsible for the problem of evil, thus impelling humans to act.

Keywords: God, Ghost, Hauntology, Jacques Derrida, John D. Caputo

1. Giriş

Düşünce tarihinde Nietzsche tarafından Tanrı'nın ölümünün ilan edilmesi kuşkusuz önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ancak bundan daha önemli olanı, “ölümünden sonra” Tanrı'nın geri dönüşü meselesidir. Bir hayalet olarak tanrı kavramının düşünceye “musallat olması” ve ölümünün ilanından sonra bile hâlâ bu kavramla ilgileniyor oluşumuz, Tanrı'nın neden “hayalet metaforu” ekseninde ele alınacağını önemli bir işaretidir. Tanrı'yı tam uğurladık derken o, şu ya da bu kılıkta sahneye tekrar geri dönmektedir.¹ Bu da tam olarak Tanrı'nın bize “musallat olması”dır.

Tanrı'nın hayalet bir etki olarak düşünceye musallat olması, İtalyan düşünür Gianni Vattimo'nun (ö. 2023) dinin geri dönüşü kapsamında ifade ettiği gibi, unuttuğumuzu sandığımız bir şeyin yeniden ortaya çıkması, üstü örtülmüş bir izin yeniden güncelleşmesi, bir yaranın yeniden kötüleşmesi, bastırılan bir şeyin yeniden su yüzüne çıkması, bir *überwindung* (aşma, gerçekleşme ve sonra bir yana bırakılma) olduğunu düşündüğümüz şeyin yalnızca bir *verwindung*, yani bir hastalığının silinmez iziyle yeniden hesaplaşması gereken uzun bir iyileşme dönemi olarak kaldığının ortaya çıkmasıdır.² Ancak bastırılan bu şeyin yeniden ortaya çıkışı, izini ve tekrar kendini gösterişi bir yönüyle musallat olma kavramıyla da ifade edilebilir ki Tanrı kavramı da bu yönüyle tam anlamıyla üstesinden gelinen ve geride bırakan (*überwindung*) bir şey olarak değil, sorunlu yönleri itibariyle aşmayı, bükmeyi ve ironik bir biçimde yeniden kabul etmeyi işaret eden (*verwindung*) olarak ele alınma imkânına da sahiptir. Bu yönüyle bir miras olarak tanrı kavramının sorunlu yönlerinin ayıklanıp, seçilmesi, eleştirilmesi, kavramı geleceğe taşımak yönüyle önemli görülmektedir. Nitekim Derrida (ö. 2004) *Marx'ın Hayaletleri*'nde Karl Marx'ın mirasını eleştirip ayıklamak suretiyle,³ Caputo ise tanrı kavramını modası geçmiş bir kavram olarak kenara atmayıp bilakis onu geleceğe açmak suretiyle yeni bir perspektiften düşünmeye çalışır,⁴ ki “hayalet” de bu konuda önemli bir metafor olarak devreye girer.

Tanrı'nın hayalet metaforu ekseninde düşünülmesi önemli bazı imkânları beraberinde getirir. Öncelikle varlık ile yokluk arasında salınan bir metafor olarak hayalet, tanrı kavramının da varlık ile yokluk ayrımlarının ötesinde düşünülmesine imkân veren, onu spesifik bir varlığa indirgenmesine müsaade etmeyen sonucu ile önemlidir. Bu, bir yandan Tanrı'nın varlığı ve yokluğu ile ilgili tartışmaların kıskaçına girmeden Tanrı'yı farklı bir zeminde düşünmeye olanak tanıyan bir seçenek gibi görünmekte, bir yönüyle de Tanrı'nın hayaletsi bir etki olarak düşünülmesinin insanı edime sevk eden yönü hasebiyle önemli olmaktadır. Derrida'nın metafiziksel düşünceye yaptığı yapısökümünden tanrı kavramının da nasibini aldığı söylememiz mümkündür. Zira ontoteolojinin tanrısı bir öz ve mevcudiyet temelinde

1 Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 159.

2 Gianni Vattimo, “İzin İzi”, *Din*, 77.

3 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 141.

4 John D. Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 319-320.

düşünülürken, Derrida Tanrı'yı varlık ve yokluk ekseninde düşünmeyip farklı bir zeminde ele alır. Tanrı kavramı ne gerçek bir varlık ne de gerçek dışı bir yanılsamadır; ne tamamen mevcuttur ne sadece mevcut değildir. Tanrı kavramı bu düalist ayrımların ötesinde düşünülmesi gereken kutsal bir "hayalet"tir. Geleceğe açıklığın, öngörülemez olanın gelişi ve imkânsızın ihtimali ile ilgilidir.⁵ Caputo da, Derrida'nın bu düşüncesini detaylandırmak suretiyle tanrı kavramını *hayaletleri bir çağrı ve hayaletleri bir etki* olarak düşünmektedir. Buna göre Tanrı hayaletleri, zayıf bir çağrı olarak bizden taleplerde bulunur ve bu taleplere karşılık vermek insanın sorumluluğu olarak görülür. Örneğin hayaletleri bir çağrı olarak Tanrı adaleti ikame etme, haksızlıklara karşı durma, komşuya iyi davranma gibi taleplerde bulunur ve çağrı yapar. Ancak hayaletleri bir çağrının sahibi olarak düşünülen Tanrı'nın kendisi, zayıflığı nedeniyle yani bunu yerine getirecek bir gücü ve egemenliği olmadığı için bu çağrıya yanıt verme sorumluluğunu insana tevdi eder. İnsan bu hayaletleri çağrısına ne kadar cevap verirse hayaletleri ete kemiğe büründürmesi de o kadar mümkün olacaktır. Böylesi bir kavrayış ise, Tanrı'yı varlığa getirecek şeyin bu çağrıya verilecek cevapta olduğunu ön plana çıkarır. Derrida'nın, "Din yanıtı"⁶ ifadesi de bu noktada önemlidir. Zira din olgusu insanın edimlerinde açığa çıkan ve Tanrı'nın hayaletleri çağrısına verilen yanıt ölçüsünde söz konusu olabilecek bir şeydir. Zaten çağrıya cevap verme (response) ve sorumluluk (responsibility) kavramlarının da bu yönüyle kökensel bir kader birlikteliği yaptığı görülebilir.

Terry Eagleton, toplumlar dinden vazgeçtiklerinde değil, dinin taleplerini dikkate almamalarında sekülerleştiği tespitinde bulunur.⁷ Bu da bir anlamda dinin edimsel boyutunun, dinin varlığı ve geleceği için ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Tanrı'nın hayaletleri bir çağrı olarak ele alınması ve insanın edime dönük bu çağrıya cevap vermesi hem Tanrı hem de din olgusunun hayatta kalmasını ve geleceğe açılmasını sağlayacaktır. Tanrı'nın "gerçek ölümü", Caputo'nun da ifade ettiği üzere, Tanrı'nın çağrısına cevap vermediğimizde olacaktır.⁸ Caputo'nun bu hayalet tanrısı, çağrısına yanıt verdiğimiz ölçüde ete kemiğe bürünecek, bedenlenecek bir hayalettir. Yani Tanrı'nın zayıflığına, insanın (eyleme) gücü karşılık vermektedir⁹ ve Tanrı bizi mümkün kıldığı gibi biz de Tanrı'yı mümkün kılmaktayızdır.¹⁰

Öte yandan tanrı kavramı sorumlu olduğumuz bir mirastır. Derrida, "Miras sadece devralınacak bir şey değil aynı zamanda önümüzde duran bir görev, bir borçtur" der.¹¹ Mirasa yönelik bu görev ise devraldığımız mirasa eleştirel bir sorumluluk ekseninde yaklaşmak suretiyle onu sorunlu yönleriyle ele alıp geleceğe açılan boyutuyla ön plana çıkarmaktadır. Miras

5 Jacques Derrida, "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida", 46.

6 Jacques Derrida, "Faith and Knowledge; The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone", 64-65.

7 Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 15.

8 John D. Caputo, *In Search of Radical Theology; Expositions, Explorations, Exhortations*, 71.

9 Richard Kearney, *Anatheism; Returning to God After God*, 69.

10 Richard Kearney, "Enabling God", 39-40.

11 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 141.

sadece aktarılan bir şey değil aynı zamanda önümüzde duran bir görev ve borç ise, o halde tanrı kavramının bir miras olarak ele alınması aynı zamanda bunu bir borç ve sorumluluk olarak görüp geleceğe nasıl taşınabileceğinin de imkânını sunmaktadır. Nitekim tanrı kavramının miadını doldurduğunu varsaymak mutlak iyi bir şey değildir. Zira o öldüyse her şey mübah değil, bilakis hiçbir şeye izin yoktur; çünkü izin verecek kimse kalmamıştır. Oysa Tanrı eylemlerimizdeki gevşeklik için veya sorumluluktan kaçınma noktasında hafifletici bir sebep olarak görülürken, ölümünden sonra artık sorumluluğu sırtlanacak kendimizden başka kimsemiz kalmamıştır. O halde “Tanrı’nın” ölümü sonrasında Eagleton’un dediği gibi kaygı insanlığı sımsıkı kavramaktadır.¹² Belki de tam da bu yüzden tanrı inancı, sorunlu yönleri sebebiyle bir kenara atılacak ve aşılabilecek bir kavram olarak değil, bilakis mümkün kıldığı şeyler yoluyla yeniden ele alınıp muhafaza edilmesi gereken bir olgu olarak önümüzde durmaktadır.

Tanrı kavramının hayalet metaforu ekseninde düşünülmesinin bir diğer dikkat çekici yönü ise tanrı ve insan kavramlarının birbiriyle yakın ilişkisinden dolayı insan sonrası durumda tanrı kavramını yeniden nasıl ele almamız gerektiğine dair bir perspektif sunmasıdır. Caputo, post-insan hayaletinin felsefenin olduğu gibi teolojinin de hayaleti olduğunu söyler. Başka bir ifadeyle, eğer insan Tanrı’nın hayaletisi çağrısına yanıt vererek onu gerçek kılasaksa, o halde insan sonrası bir durumda Tanrı’nın varlığı da riske girme tehlikesiyle karşı karşıya mı kalacaktır? İnsan sonrası çağda bu çağrı yanıtı kalınca hayalet yok olacak, olay bitecek, çağrı sonlanacak mı? Bu yaklaşım açısından, Tanrı’nın varlığı insanın varlığına bağlı ise, insanın olmadığı bir durumda tanrı kavramından bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Zira Tanrı’nın hayaletisi bir çağrı olarak düşünülmesi ve bu çağrıya yanıt verecek olanın insan olması durumunda, insan sonrası çağ ile Tanrı’nın da yok oluşunu izleyeceğiz demektir. Buna göre, insan Tanrı’nın bir imgesi ise eğer, o halde ancak kendisi yeryüzünden yok olursa tanrı kavramı da ortadan kalkabilir. Bu bir anlamda insanın sonu ile Tanrı’nın sonunun eş zamanlı olduğu düşüncesine sevk edecektir; “Tanrı öldüyse bir zamanlar onun yerine geçmeyi düşleyen insanın da bir ayağı çukurda demektir. Yok olacak pek fazla bir şey kalmamıştır.”¹³

Kuşkusuz tanrı kavramının tarihi insan kavramının tarihiyle paralel bir seyir arz eder. Her ne kadar inananlar açısından tanrı ezeli ve ebedi bir varlık olarak düşünülse de bir bilgi nesnesi olarak, tanrı kavramının insanın tarihiyle birlikte düşünülebileceğini söyleyebiliriz. Görünen o ki, tanrı kavramı uzun bir süre kendisiyle meşgul olacağımız ve adeta bize “musallat olan” bir kavram olarak devam edecektir. Nietzsche tarafından Tanrı’nın ölümünün ilan edilmesi de bu “musallat olma” durumundan insanları kurtaramamıştır. Nitekim “Tanrı’nın ölümünden sonra” bile insanların hâlâ onunla ilgileniyor oluşu, Tanrı kavramının insanın düşüncesine *musallat olmasına* güzel bir örnek teşkil eder. Bununla birlikte Tanrı ile

12 Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 205.

13 Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 198 ve 245.

hayalet metaforu arasında kurulan bir ilgiden hareket edecek olan bu çalışma ise, Tanrı'nın düşünceye *musallat olan* bir kavram olmasının yanı sıra, "ölümünün ilanından sonra" onun *hayaletinin* nasıl ve ne şekilde okunacağını izini sürmek ve bu izin imkânlarını sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda Tanrı'nın hayaletleri bir etki olarak konulduğu bu başlık, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu üzerine olan tartışma ve argümanların kutupsal karşıtlığı ekseninde düşünüldüğünde olumsuz bir sonucu ima eder gibidir. Oysa bu çalışmanın konusu tam aksi bir sonuçla kapanabilir. Zira Tanrı'nın hayaletleri bir etki olması bilişsel bir yanılsama ekseninde değil, bilakis dinin edimsel dönük yüzü itibarıyla tanrı kavrayışına bir değer yüklemekte ancak bu değerlerin kazanım çabalarını ise insanın sorumluluk alma kabiliyetine bağlamaktadır. Bu yönüyle çalışmanın başlığı yanıltıcı etkisini metnin içerisine nüfuz edildikçe kaybedecektir.

Bu kapsamda çalışmanın temel meselesi Tanrı'nın *hayaletleri bir etki* olarak düşünülmesidir. Bunun için Jacques Derrida'nın *hauntoloji* (musallatbilim) kavramı ve buradan hareketle Tanrı'yı hayalet metaforuyla ele alan John D. Caputo temel hareket noktamız olacaktır. Çalışmamız öncelikle hayalet metaforuna dair genel bir giriş sunacak akabinde Derrida ile öne çıkan hayalet metaforu ekseninde tartışma yürütülecektir. Akabinde Derrida'nın düşüncesini din açısından yeni bir okumaya tâbi tutan John D. Caputo'nun *Specters of God* adlı eserinde dile getirdiği, Tanrı'nın hayaletleri bir etki olarak ifade edilmesinin nasıl bir amaca matuf olduğu düşüncesi, modern düşünceden yok sayılan tanrı kavramının geri dönüşü ve bu kavramı yeniden geleceğe açmanın imkânı üzerinde duracaktır.

Kuşkusuz tanrı kavramı pek çok çalışmanın konusu olmuş olmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte tanrı kavramını *hayalet metaforu* ekseninde ele alan çalışmalar ise az sayıdadır. Bu çalışmada konu edinilen yönüyle tanrı kavramının ele alındığı bir çalışma ile Türkçe literatürde karşılaşmamıştır. Bir diğer önemli nokta ise tanrı kavramını zayıflık, hayaletsilik, olasılık gibi kavramlar ekseninde yeniden ele alan, bu bağlamda mutlak güç ve egemenlik ile özdeşleştirilen tanrı kavramını egemenliği olmayan, koşulsuz bir buyruk olarak değerlendiren ve buradan hareketle dinin edimsel boyutuna vurgu yapan çalışmaların az olmasıdır. Örneklendirecek olursak kötülük problemi ile Tanrı'nın mutlak iyi ve egemen oluşu ekseninde pek çok çalışma yapılmaktadır. Ancak kötülük meselesini tanrısal olmaktan çıkarıp insani bir mesele haline getiren "Tanrı'nın zayıflığı, hayaletleri bir çağrı oluşu ekseninde düşünülmesi" yaklaşımı ve böylece kötülük ile egemenlik arasında kurulan karşıtlığın farklı bir zemine taşınarak çözülmesi, dikkate alınması gereken bir noktadır ve bu konuda Türkçe literatür oldukça kısıtlıdır. Bu kapsamda gerek Derrida'nın tanrı kavrayışına dair alımlamalar gerekse John D. Caputo, Gianni Vattimo, Richard Kearney gibi son dönem post-metafizik düşünce içerisinde sayacağımız isimlerin bu meselelere yaklaşımı hakkındaki çalışmaların az olması çalışmanın konusunu önemli kılmaktadır. Tanrı kavramının hayaletleri etki olarak düşünülmesi, Tanrı'nın bir olasılık ekseninde düşünülerek insanın kutsala geri dönüşünün imkânlarını arayan *anateizm* önerisi ve zayıf düşünceden hareketle Hristiyanlığın zayıflayarak sekülerleşme kavramı çerçevesinde yeni bir okumaya tâbi tutulması tanrı

kavrayışına dair yeni bir perspektif sunmaktadır. Bu çalışma da Tanrı kavramının argümanlar ekseninde bir kanıtı veya reddi olmaksızın meseleye farklı bir noktadan yaklaşmasıyla temayüz etmektedir. Buna ek olarak hayaletler ile teknoloji arasında Derrida tarafından kurulan bağlantının Caputo tarafından daha detaylandırılarak, teknolojinin bugün geldiği nokta itibarıyla felsefe ve teolojinin karşı karşıya kaldığı en önemli hayalet olmasının ne anlama geldiği tartışılacak ve meseleyi sadece teolojik düzlemde değil, teknoloji ile olan irtibatı ekseninde yeniden düşünmenin neden gerekli olduğu ele alınacaktır. Çalışma bu yönüyle teoloji, felsefe ve teknoloji gibi zaman zaman birbirinden ayrı düşünülen fakat aslında kökensel olarak aynı zeminde yer alan disiplinlerin ortak bir zeminde nasıl buluştuklarını göstermesi açısından da önem arz edecektir.¹⁴ Ayrıca post-insan kavrayışının öne çıktığı bir zaman diliminde Caputo, insanın sonu ile tanrı düşüncesinin sonu arasında da önemli bir bağlantı kurmaktadır. Nitekim Tanrı'nın hayaletsi çağrısının sürmesi ile insanın bu hayaletsi çağrıya yanıt verışı arasında kurulan bağ göz önüne alındığında, insanın olmadığı bir durumda tanrı kavramından bahsedip bahsedemeyeceğimiz de önemli bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan sonrası (post-insan) kavramı, sadece insan için değil aynı zamanda tanrı kavramı için de önemli bir risk taşımaktadır. Bu nedenle *post-insan* ile *post-teizmin* birbirine sunacakları çok şey vardır. Nitekim dinlerin ve tanrıların düşünce sahnesinden çıkarılmasının ardından geri dönüş meselesini konuşmak istiyorsak öncelikle bunların geri dönüşünün nasıl bir değişikliklerle gerçekleştiğini ve bu geri dönüşün salt bir geri dönüş olmayıp farklılaşmak suretiyle ortaya çıktığını da görmek zorundayız. Bu kapsamda egemen bir tanrı tasavvurunun zayıf bir güce dönüşerek kendisine postmodern dünyada yer bulabildiği görülmektedir. Yine son dönemde teknolojinin önemli bir ivme ve ilgi kazanmasının tanrı tasavvurlarımızı nasıl değiştirdiğinin izini sürmek (Caputo'nun ifadesiyle, "Büyük öteki olarak Tanrı büyük veri haline gelmiştir [the big other is the big data]"¹⁵) ve bu kapsamda tanrı kavramının hayalet metaforu ile ilişkili bir biçimde ele almak, bu çalışmayı güncel tartışmalara bağlaması açısından önemli kalmaktadır. Bu yönüyle hayaletler hem düşünülemez olan hem de kesinlikle üzerine düşünmeye değer tek şeydir ve Caputo'nun deyiimiyle hayalet metaforu, tanrı kavramı üzerine düşünmenin belki de en iyi yoludur.¹⁶

2. Hayalet Metaforu Ekseninde Tanrı Kavramını Yeniden Düşünmek

a. Kutsal Bir Hayalet Olarak Tanrı

Hayalet kavramı ne tam olarak ölü ne de tamamen canlı, ne şimdide ne de geçmişte olan varlıklara gönderme yapar. Adeta bu iki alanın sınırı olarak eşikteki varlıkları ifade eder. Hayaletler algılanabilir gerçekliği maddi ya da aşkın temellerinden yoksun bırakırlar ve bizi, her

14 Konuyla ilgili olarak önemli bir çalışma için bk. Gray Kochhar-Lindgren, *TechnoLogics; Ghosts, the Incalculable and the Suspension of Animation*, 2-4.

15 Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 269.

16 John D. Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 1-2.

şeyin sadece görüldüğü gibi olduğu ve hiçbir şeyin tam olarak görüldüğü gibi olmadığı bir görünüşler dünyasına iterler. Bize, dışımızda gerçekte orada olmayan yaratıklar olduğunu düşündüren görüntülere *hayalet* adını veririz. Hayaletlere olan inanç geçmişe itilmesi gereken zamandan sonra da hayatta kalan veya geri dönen bir şeydir; inandığımızı düşündüğümüz şeyle yine de inanmaya devam ettiğimiz şey arasındaki uçurumu açığa çıkaran, inanç içindeki bir tür aşırılıktır.¹⁷

Peki ölümler neden (hayalet olarak) geri döner? Çünkü cenazelerinde bir şeyler ters gitmiştir. Ödenmemiş bazı sembolik borçların tahsildarları olarak geri dönmektedir. Hayaletler cenaze törenleri, anma ve yas ritüelleri gerektiği gibi tamamlanmadığı için düzeltilmesi gereken bir yanlışı, bir adaletsizliği ifşa etmek için gelirler. Dolayısıyla hayaletin ortaya çıkışı düzende bir bozulmanın işaretidir. Bu anlamda hayalet mesajını ilettiğinde veya görevini yerine getirdiğinde, yaşayanlar arasındaki yerinden vazgeçilebilir ve geri dönmek üzere gider. O halde hayalet, ahlaki ve epistemolojik düzenin tekrar eski haline döndürülebilmesi için gerçekliğin dokusundaki geçici bir kesintiye ifade eder. Bu yönüyle hayaletlerle ilgili olan nokta onların varlıklarından ziyade şimdiye olan müdahaleleridir.¹⁸

Hayaletler ödenmemiş bir borcu talep etmek için geri döndüğünde, yaşayanların tepkisi bir anlamda kızgınlık olarak tezahür eder. Colin Davis'in ifadesiyle, "Merhuma iki kat kızgınlık; bizi (ölerek) nasıl yalnız bırakabildiler, (öldükleri halde) neden bizi yalnız bırakmıyorlar?"¹⁹ Bu ifadeyi revize edip tanrı kavramına uygulayarak şöyle diyebiliriz: "Tanrı'ya iki kat kızgınlık birincisi neden bizi ölümlerle yalnız bıraktığı için, ikincisi ise bizi hâlâ neden yalnız bırakmadığı ve bize *musallat olduğu* için." Bu *musallat olma* durumunu ise Derridacı yapısökümden hareketle ele alabiliriz. İfade edildiği üzere yapısöküm ölümlerle bir konuşma arzusu ise²⁰ ve bu bağlamda yapısöküm *Tanrı'nın ölümünün* hermenötüğü ise²¹ o halde *Tanrı'nın ölümü* ve onun bir *hayalet* olarak bize *musallat olmasını* nasıl anlayacağız? Bunun için öncelikle Derrida'nın *hayalet* kavramına dönmek gerekecektir.

Derrida ontoloji benzeyen ama aynı zamanda ondan ciddi oranda farklılaşan bir kavram olarak *hauntoloji* (musallatbilim) kavramını gündeme getirerek bunu yapısökümün merkezine yerleştirir. O, varlığın ve mevcudiyetin önceliğini, ne var olan ne de olmayan, ne ölümler ne de diri olan hayalet figürüyle değiştirmiş ve önemli bir ilginin odağı haline gelmiştir. Derrida, ne zaman bir şeyden bahsetmeye başlasa "Eğer varsa" ("If there is such a thing") ifadesini kullanır ki bu bir anlamda hayaletsizliği işaret eder.²² Hayaletler bu yönüyle mevcudiyete meydan okumak suretiyle yapısökümün merkezinde yer alır. Dualist mantığı yapısöküme uğratan hayaletler mevcudiyet ve yokluk, beden ve ruh, geçmiş ve şimdiki zaman, yaşam ve ölüm gibi ikili

17 Colin Davis, *Haunted Subjects; Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*, 4-6 ve 45-46.

18 Davis, *Haunted Subjects; Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*, 1-3 ve 66.

19 Davis, *Haunted Subjects; Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*, 3

20 Davis, *Haunted Subjects; Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*, 75.

21 John D. Caputo, "Spectral Hermeneutics on the Weakness of God and the Theology of the Event", 67.

22 Caputo, *In Search of Radical Theology; Expositions, Explorations, Exhortations*, 47.

karşıtlıklara meydan okurlar. Hayalet, geri dönen şey, iz, yineleme ve mevcudiyetin ertelenmesi gibi tanıdık Derridacı kavramların harekete geçirilmesini temsil eder.²³ Derridacı perspektiften bakıldığında anlamın kesin olarak sabitlenememesi ve kavramsal sınırların güvenliğini tehlikeye atan saçılma ve yayılma (dissemination) anlarında hayaletlerin ortaya çıktığını, bir iz bırakmak suretiyle mevcudiyete meydan okuduklarını söylememiz mümkündür.²⁴

Bu bağlamda tanrı kavramına dönecek olursak, Derrida'ya göre tanrı kavramı ne gerçek bir varlık ne de gerçek dışı bir yanılsamadır, ne tamamen mevcuttur ne sadece mevcut değildir, ne *apriori* ne de *aposterioridir*. Tanrı kavramı bu düalist ayrımların ötesinde düşünülmesi gereken adeta eşikteki bir kavram olarak, hayaletimsi bir figür ve kutsal bir hayalettir. Umut ve korkularımızın, hayallerimizin ve kabuslarımızın kaynağı olan, geldiğini göremediğimiz, öngörülemez olanın gelişi ile ilgilidir ve bir geleceğin hayalet figürüdür.²⁵ Bu kapsamda Derrida spesifik bir tanrının varlığını gündemine almadığını ve metafizik anlamda bir mevcudiyet olarak var olmayan bir tanrıya inandığını ifade eder. Derrida ateist olarak kabul edilmesine rağmen²⁶ Tanrı'nın adını reddetmez. Dolayısıyla Derrida'yı ne bir inanan ne de inanmayan biri olarak konumlandırabiliriz. Zira kendisine göre bu alınacak bir pozisyon olmayıp bir umut meselesidir²⁷ ki bu da onun gelecek kavramına duyduğu tutku ile ilişkilidir.²⁸ Tanrı'nın adı, bir yerlerdeki spesifik bir varlığın adı değil, imkânsızın ihtimalinin adıdır. Yani Tanrı'nın adı, bu adı dile getirirken hayalini kurduğumuz imkânsız şeylerin ihtimalinde olan bir tanrıdır.²⁹ Nitekim kendisi imkânsız ile tanrı arasında şeffaf bir çevrilebilirlik olmadığını ifade ederek "Çevrilebilirliğe güvenebilseydim artık tanrı olmazdı. Tanrı geldiğinde-Mesih geldiğinde göreceğiz ancak bunu öngöremem ve programlayamam" der.³⁰ Burada Derrida'nın amacı imkânsızın olasılığın-

23 Peter Buse and Andrew Statt "Introduction: A Future for Haunting", 10-11.

24 Derrida sanal dünyanın ve teleteknolojilerin burada olmayı görüngüleştirme ve bu kapsamda uzamı, zamanı, bakışı ve yaşamı sorunlaştırmak suretiyle hayalet fikrini pekiştiren araçlar olduğunu söyler. Derrida'nın bizzat oynadığı 1982 yapımı Fransız filmi *Hayalet Dansı*'ndan bir sahnede, bir oyuncu Derrida'ya hayaletlere inanıp inanmadığını sorar. Bu filmdeki *görünüşünün* onu bir hayalete, öldükten çok sonra bile onu *görebileceğimiz* ve *duyabileceğimiz* bir hayalete dönüştürdüğünü söyler. "Geleceğin hayaletlere ait olduğunu düşünüyorum" der Derrida, "teknoloji görünüşlerin [fantômes] gücünü büyük ölçüde artırıyor." (Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 1.) Zira teknoloji varlığın kendine özgü buradalığını yok etmek suretiyle onu soyutlaştırmaktadır. Bu yönüyle hayaletler teknolojiye de musallat olmaktadır. Özellikle fotoğraf ve sinema söz konusu olduğunda onları hayaletsi yapan da budur, zira kişinin yokluğunda bile görüntüsünün tekrar görülebilir olmasını sağlar ve tasallut başlar. Derrida bu açıdan sinemanın bir hayalet sanatı olduğunu ve hayaletlerin savaş alanı olduğunu söyler. Zira sinema hayaletlerin geri dönmesine izin veren bir sanattır. Bu açıdan Derrida geleceğin hayaletlere ait olduğunu ve modern teknolojinin özellikle sinematografi ve telekomünikasyon'un hayaletlerin gücünü ve bize musallat olma becerilerini arttırdığını vurgular. ('The Science Of Ghosts' - Derrida In 'Ghost Dance' <https://www.youtube.com/watch?v=0nmu3uwqzBI&t=71s>)

25 John D. Caputo, Phenomenology, "Theology, Theopoetics: Dare to Think, Dare to Hope, Dare to Pray" <https://dsc.du.edu/phenomenology-symposium/34/>

26 Derrida, "Epoché and Faith", 28-30.

27 Derrida, "Epoché and Faith" 46-47.

28 John D. Caputo, "Derrida and the Trace of Religions, 472-474.

29 John D. Caputo, *Hakikat; Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, 74-75.

30 Jacques Derrida, "The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida", 28.

dan bahsederken bunun Tanrı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğidir.³¹ Zira böylesi bir varlık imkânsız mümkün kılan olarak düşünüldüğü takdirde, geleceği kapatarak bizim sorumluluğumuzu yok etme riskine sahiptir. Oysa geleceğin öngörülemezliği ve bu açıdan şans ve riskin olduğu indirgenemez bir belirsizlik söz konusudur. Geleceğe ve onun açık uçlu oluşuna olan bu inanç bizi tehdit de edebilir aynı zamanda bir sürprizi de getirebilir ancak bu iki olasılıktan birini dışladığımız takdirde hiçbir şey olmayacak ve edimin önü kapatılmış olacaktır.³² Derrida geleceğin bu belirsizliği kapsamında Tanrı'nın adını da spesifik bir varlığın adı olarak değil, içinde vaat ve tehditin aynı anda bulunduğu bir olayın, geleceğin, imkânsızın ihtimalinin adı olarak düşünür. Tanrı'nın adı bu kapsamda, onun gelecek, *à-venir* ile ifade ettiği bir yöne sahiptir. Bu isim yalnızca mevcut gerçekliğiyle değil geleceğe açıklığı ile düşünülmelidir.

Derrida'nın tanrı kavrayışındaki bir diğer önemli nokta ise egemenlik ile koşulsuz olan arasında ayırım yapmasıdır. Onun koşulsuz olarak adlandırdığı adalet, konukseverlik, başışlama, armağan, gibi kavramlar eğer korunmak ve geleceğe açık tutulmak isteniyorsa egemenlik ile koşulsuzluğu birbirinden ayırmak gerekir.³³ Zira bu kavramlar geleceğe olan açıklıkları nedeniyle bir yandan da zayıf bir çağrı veya talep olarak vardılar, ancak gücü ve egemenliği olmayan çağrılardır. Fakat onların güçleri koşulsuz olmasındadır. Derrida tıpkı bunun gibi Tanrı ile mutlak gücü de ayırt etmemiz gerektiğini söyler. Böylelikle Tanrı'nın çağrısı da kendisini gerçekleştirecek gücü ve egemenliği olmayan ancak gücü koşulsuzlukta olan bir çağrıdır. Derrida'nın koşulsuz olanı *zayıf güç* olarak tanımlaması da bu minvaldedir.³⁴ Egemenliği olmayan bu *koşulsuz*, ne Varlık'tır ne de hiçliktir ne sonludur ne de sonsuzdur. Varolmaz; (çağrısında) ısrar eder.³⁵ Dolayısıyla Derrida açısından bir ruh-tin olarak düşünülen Tanrı, varlığın ontolojik bir temeli olmayıp hayaletsel olarak bir "olay"a indirgenen, bir çağrı olarak düşünülür.³⁶ Bu, bir hayaletle dönüşen mutlak ruhun serüvenidir. Zaten ruh da Derrida'nın deyimiyle hayaletle ilgilidir.³⁷ Koşulsuz olan bir Geist-ruh veya bir tin değil bir hayalettir.³⁸ Yani bir ontoloji yerine bir hayalet teması öne çıkmaktadır. Mutlak Ruh yerine bir hayalet; Varlık yerine bir hayalet. Derrida Heidegger'e bir gönderme yaparak *es gibt*'in (Varlık) *es spukt* (hayalet) haline geldiğini söyler.³⁹

Tanrı'nın egemenliği olmayan ancak koşulsuz, spesifik bir varlık olarak düşünülmeyecek hayaletleri bir çağrı ya da imkânsızın ihtimali olarak görüldüğü bu durumda sorulması gereken şey ise Tanrı'nın hayalet metaforu ekseninde düşünüldüğünde sonucun ne olacağıdır.

31 Derrida, "Epoché and Faith", 46.

32 Martin Hägglund, "Derrida's Radical Atheism", 168.

33 Derrida, "Epoché and Faith", 42.

34 John D. Caputo, *The Folly of God; A Theology of the Unconditional*, 54-55.

35 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 36-37.

36 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 12-13.

37 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 23.

38 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 36-37.

39 Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 300-301.

Farklı bir ifadeyle varlık olarak düşünülen Tanrı ile hayalet olarak düşünülen Tanrı'nın önemi ve sonucu nedir? En önemlisi ise hayalete dönüşen bir Tanrı'ya karşı sorumluluğumuz nedir? Bunun için öncelikle Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde miras, sorumluluk ve hayalet kavramları arasında kurduğu ilişkiye dönmemiz gerekecektir.

Hayaletler bir yandan geçmiş bir borç olarak alır, geleceğe yönelik bir adalet talebiyle şimdiki rahatsız eder. Bu yönüyle geçmişin mirası bir ödev olarak geleceğe açılır ve şimdiki dair bir müdahale gerektirir. Derrida buradan hareketle, mirasın sorunlu yönleriyle vazgeçilecek bir şey olmayıp bilakis bu mirasa eleştirel bir sorumluluk ekseninde yaklaşarak onu geleceğe açmak suretiyle adil olunabileceği üzerinde durur. Zira miras verili bir şey değildir, önümüzde duran ve gerçekleştirilmemesi gereken bir görevdir.⁴⁰ Tanrı fikrini *hayaletleri bir etki* olarak düşünmek aslında tanrı kavramının mirasına sahip çıkmanın bir boyutudur. Nitekim Derrida'nın Marx'ın mirasını bir borç, önümüzde duran bir ödev ve sorumluluk olarak düşünmekle, mirası seçip alma, eleştirme ve dönüştürme boyutuyla hayaletsizlikle ilişkilendirmesi gibi, tanrı kavramı mirasına da aynı şekilde yaklaşmak mümkündür. Tanrı kavramı bir miras olarak sorumlu olduğumuz, aynı zamanda ondan sorunlu olan yönlerinden vazgeçme kolaylığı içinde değil bilakis mirasın sorumluluğu içinde eleştirmek, dönüştürmek ve geleceğe açarak geri gelmesine izin vermek yükümlülüğünde olduğumuz anlamında düşünülmelidir ki bu durum bir anlamda tanrı kavramının adeta bir *hayalet* gibi *musallat olmasına* işaret eder. Derrida şöyle sorar: “Sorumluluğumuz nedir ve neden bu kadar çok hayaletle ilgilidir?” Çünkü başkasıyla (ve mutlak başka olarak 'anrı'yla) olan ilişki hayalet sorunundan, olay sorunundan ve yapılması gereken sorunundan ayrı tutulamaz. Gelmekte olana açıklık, önceden tanınamayacak olaya, umudun anısına açılma, hayaletliğin konumlandığı yerdir.⁴¹ Hayaletler ayrıca yası tutulmamış ve adaletsizliğe uğramış varlıkların suretleridir. Bu yaklaşıma göre “Tanrı da öldürülmüş böylece adaletsizliğe uğramış ve yası tutulmamıştır”. Derrida, “Hayaletlerden bahsediyorsam bunu adalet adına yapıyorum” der.⁴² Bu yönüyle Tanrı'nın hayaletinden bahsetmek de Tanrı adına bir adaleti ikame etme meselesi olarak düşünülebilir. Yani bu kavramdan toptan ve bütünüyle vazgeçmek yerine sorunlu mirasına eleştirel bir sorumluluk ile yaklaşmak suretiyle onu geleceğe açmak ve taşımak anlamında bir adaleti ikame talebi olarak değerlendirilmeye de açıktır.

Dolayısıyla Derrida'nın Marksizmi kovmak değil de, ayıklayıp seçmek, eleştirmek, yanı başımızda tutmak ve geri gelmelerine izin vermek gereken, vakitsiz gelen hayaletler olarak kabul etmesi gibi,⁴³ tanrı idealini “başarısızlığı sebebiyle” yok saymak ancak onun sorunlu mirasını ayırıp seçmek, eleştirmek ve onu dönüştürerek geri gelmesine izin vermek suretiyle Tanrı'nın ruhuna-hayaletine açılmak bir görev olarak görülebilir.⁴⁴ Tanrı'nın varlığı veya yok-

40 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 91.

41 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 47-48, 87 ve 107-108.

42 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 11.

43 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 69 ve 137-138.

44 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 11 ve 154.

luğu argümanlarının karşıtlığı temelinde düşünülme- yen ve bu ayrımların ötesinde olan tanrı kavramı adeta bir hayalet gibi ne tam anlamıyla vardır ne de yoktur, ancak geçmişin mirası ile gelecek olanın açıklığı arasında salınan bir hayalettir. Dolayısıyla tanrı kavramını da bir miras olarak düşündüğümüzde, bu kavram geçmişteki “kötü mirası” nedeniyle vazgeçilmesi gereken değil bilakis sorunlu yönlerini ayıklayıp seçme ve onu geleceğe açma yönüyle önemli bir sorumluluk olarak karşımızda durur. *Tanrı'nın hayaleti* bu anlamda bir sorumluluk, bir görev olarak alacağımız bir mirası işaret eder. Ancak bu hayalet belli bir mevcudiyete indirgenemeyen ve tam anlamıyla ölümü ilan edilip yok edilemeyen ancak bu ara eşikte varolacak bir hayalettir. Bu hayalet, varlık ile yokluk veya Tanrı'nın varlığı ve yokluğu ile ilgili argümanlara sıkıştırılmayacak bir imkân sunmaktadır. Bu imkân ise ötekiyle olan ilişkiyi temele alan ve bunların gerçekleşmesi için talepte bulunan bir hayaletin çağrısıdır ve bu hayaleti ete kemiğe büründürmek, bu çağrıya olabildiğince cevap vermekle mümkündür.

Bu bağlamda Tanrı'nın bir hayalet metaforu ekseninde düşünülmesinin bize açtığı imkâna daha yakından bakabilmek için, Derrida'nın yapısöküm düşüncesini tanrı kavramı ile ilişkili bir biçimde yeni bir okumaya tâbi tutan Caputo'ya ve onun 2022 yılında yayınladığı *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination* isimli eserine dönmek gerekecektir.

b. Caputo'nun Hayalet Tanrısı

Caputo eserine başlarken, Derrida'nın hayaletlere olan inancını kutsal bir hayalet olan tanrı sorunu çerçevesinde yeniden düşündüğünü söyler.⁴⁵ “Postmodern teolojide hayaletlere inanırız”⁴⁶ diyen Caputo'nun iddiası Tanrı'nın hayalî olarak düşünülmesi gerektiğidir. Tanrı hayalet bir etkidir. Hayalet ise ne olan ne de olmayan ancak her iki durumda da göz ardı edilemeyecek bir olgudur. Hayaletler düşünmeden edemediğimiz, bir anlamda düşünceye musallat olan şeylerdir. Tanrı'nın adı da bu yönüyle bize musallat olan bir şeyin adıdır. Tanrı'yı ne düşünceden defedebiliyoruz ne de tam anlamıyla var ve yok diyebiliyoruz. Caputo'nun tanrı kavramını ateistler de dahil olmak üzere herkesin az veya çok çekinceyle yaklaştığı ve modernitenin defetmek istediği her şeyin adı olarak ifade etmesi de bu nedendir. Dolayısıyla Tanrı'nın hayaletinden bahsetmek modernliğin ruhu içinde Tanrı'nın adını göz ardı etmek veya onunla alay etmek gibi düşünülmemelidir. Daha ziyade Tanrı'nın adı musallat olduğumuz bir şeyin adı olarak düşünülmalıdır.⁴⁷ Bu açıdan *hayaletbilim* veya *hayalet kavramı* Tanrı'ya yaklaşmanın ve onu anlamaya çalışmanın etkili bir yoludur. Caputo, “Artık ben de hayaletlere inanıyorum, ancak bu inanış yıllar önce meleklere inandığım gibi masum bir şekilde değil, Derrida'da olduğu gibi hayaletin, varlığın istikrarsızlığı ve kararsızlığının fiğürü olarak ifade edildiği şekilde inanıyorum” der.⁴⁸

45 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 1-2.

46 John D. Caputo, “Spectral Hermeneutics”, 50-51.

47 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 2-3.

48 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 1-2.

Caputo da, Derrida gibi, Tanrı'nın geleneksel söyleme uygun olarak bir öz temelinde güç ve egemenlik figürü olarak değil, bilakis spesifik bir varlığa atıfta bulunmayan zayıf ve koşulsuz bir çağrı ile ilişkili olarak düşünür. Derrida *Yasanın Gücü*'nde adaletin gerçekte var olmadığını, adaletin bir çağrı olduğunu, var olan şeyin yasa olduğunu söyler. Adaletin çağrısını güçlendirmek, yasaları adil hale getirmekle mümkündür. Bu yönüyle adalet koşulsuz bir çağrıdır ve egemenliği yoktur. Caputo ise adalet yerine tanrı kavramını koyarak Derrida'nın adalete dair düşüncelerini yeniden okur. Caputo'ya göre Tanrı spesifik bir varlık olarak yoktur. Tanrı bir çağrıdır. Tanrı'nın çağrısını güçlendirmek veya Tanrı'yı var kılmak, dünyayı Tanrı'nın istediği bir yer haline getirmekle mümkündür. Tanrı ancak Tanrı'nın çağrısı yaşamlarımızda yer bulduğu ölçüde var olacaktır. Tanrı'nın çağrısı zayıf bir çağrıdır, bu çağrıyı güçlendirmek ise bizim elimizdedir.⁴⁹ Böylelikle Caputo, Tanrı'nın adını güçlü bir varlıktan ziyade bir çağrının zayıf gücü ile ilişkili bir biçimde düşünerek Tanrı hakkında yeni bir kavrayışın yolunu açar.⁵⁰

Kuşkusuz *Tanrı'nın zayıflaması* insana da önemli sorumluluklar yükleyecektir. Caputo bu nedenle Tanrı'nın zayıflığının bizim ona güç vermemize bağlı olduğunu söyleyerek, Tanrı'nın adını, yerine getirmemiz gereken bir sözün adı olarak sunar. Yani her şeye kadir olan bir tanrı anlayışı yerini, zayıf ve hayaletsi bir çağrıya bırakmıştır ve bu durum da bizim tarafımızdan bir güç gösterisi gerektirecektir.⁵¹ Çünkü hayaletler ısrar eder ancak var olan bizizdir. Hayaletler çağırır ancak yanıt vermesi gereken bizizdir. Hayaletler bize gelir çünkü yardım edebilecek tek kişi bizizdir. Hayaletlerin taleplerini yerine getirebilmesi için bize ihtiyaçları vardır. Bu yönüyle Tanrı'nın ismi, cevabı olmamız gereken çağrının adıdır. Yanıt olmazsa çağrı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Eş deyişle Tanrı'nın gerçek ölümü, çağrıyı görmezden gelmek, hayaletin sona ermesine izin vermektir. Zira çağrının tek tanığı yanıtıdır. Hayaletler bizden gerçeği gerçeğe dönüştürmemizi bekliyorlar. Buradaki gerçek kavramı ise modern felsefenin, kafamızın içindeki önermelerin dünyadaki nesnelere benzeşmesi anlamına gelmemektedir. Bunun yerine hakikat, *facere veritatem*, yani hayatlarımızı bir hakikat eserine dönüştürmek anlamına gelir. Caputo, M. Eckhart'ın "Tanrı'nın bize ihtiyacı olduğu" söyleminde bunu ifade etmeye çalıştığını, Pavlus'un, "Mesih'in bedeninde eksik olanı doldurmamız gerekir" dediğinde de aynı şekilde bu noktaya işaret ettiğini söyler. Ona göre, Tanrı'nın bizim tanrı olmamıza ihtiyacı var ve bizim de insan olmamız için Tanrı'ya ihtiyacımız var. Tanrı bizim çağrıya verdiğimiz cevapta var olur; yani eylemlerimiz, Tanrı'nın adının dünyada sahip olduğu *etkileri* oluşturur. Çağrının bedensiz hayaletliği, etten ve kemikten oluşan dünyada vücut bulmalıdır. Çağrı bir yanıt haline gelmelidir. Bu da hakikatin eylemsel yönüdür.⁵²

49 John D. Caputo, "Tanrı ve Adalet", 32.

50 John D. Caputo, *The Weakness of God; A Theology of the Event*, 28.

51 Caputo, "A Short Précis of The Weakness of God and The Insistence of God", 115.

52 Caputo, *In Search of Radical Theology*, 70-71.

Tanrı'nın hayaletliği, dünyanın vaadi içinde kaybolup varoluşu insanlara bırakmaktır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, Tanrı insanların kendisine karşı olan borçlarını takip eden ilahi bir muhasebeci değildir. Tanrı, sonlu maddi sorunlara sonsuz ve maddi olmayan bir çözüm değildir. Tanrı, *çözümü* olmamız gereken bir sorundur. Tanrı *cevap* değil, cevabı olmamız gereken sorudur. Caputo için Tanrı gerekli bir varlık değil, düşündürücü bir olasılıktır. Tanrı, ısrarı varoluşa dönüştürmemiz için bize yapılan bir hayalettir, bir çağrıdır, bir yakarıştır, bir öğüttür. Hiçbir şey, maddi olmayan bir alemde ikamet eden, maddi olmayan bir varlık olarak *şeyleştirme*ten daha derin bir şekilde Tanrı'yı saptıramaz.⁵³ Nitekim Caputo, insanı edimden alıkoyan bir tanrı anlayışının anlamsızlığını vurgulamak için şu ifadeleri kullanır:

Eğer Tanrı tsunamileri kıyıya ulaşmadan durdurabilen, kanseri tedavi edebilen, mazlumların yardımına koşabilen, her şeye gücü yeten bir süper varlık değilse Tanrı ne işe yarar? İhtiyaç duyduğumuz anlarda bize yardım edemiyorsa, dualarımıza cevap veremiyorsa Tanrı ne işe yarar? Gerçekten ihtiyacımız olan şey var oluşken Tanrı'nın yokluğunun ne anlamı olabilir? Eğer Tanrı dostlarını ödüllendirmiyor ve düşmanlarını cezalandırmıyorsa Tanrı'nın ne faydası var? Tanrı dediğimiz bir fail varlık değilse ve hiçbir şey yapmıyorsa ne işe yarayabilir? Dolayısıyla Tanrı'nın adı bizi kurtarmaya gelecek bir süper kahramanın, aşırı varoluş ve faillik gücüyle şişmiş süper bir varlığın adı değildir. Bir üstün varlık tarafından kurtarılmayı ve ödüllendirilmeyi beklemek kadar aksiyonu ve edimi aşındıran, edimi yok eden ve hayatı çarpıtan başka hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın hayaletliği, dünyanın vaadi içinde kaybolup varoluşu bize bırakmaktır. Tanrı insanların kendisine karşı olan borçları takip eden ilahi bir muhasebeci değildir. *Çözümü* olmamız gereken bir sorundur. Tanrı Varlık değil düşündürücü bir olasılıktır. Hiçbir şey, maddi olmayan bir alemde ikamet eden, ebedi olduğu için uzun bir hafızaya sahip olan, ilahi düzene hizmet edenleri ve ona zarar verenleri unutmayan, sonsuz, maddi olmayan bir varlık olarak *şeyleştirme*ten daha derin bir şekilde Tanrı'yı saptıramaz ve Tanrı'ya daha fazla zarar veremez.⁵⁴

Caputo Tanrı'dan ziyade insana yüklenen bu sorumluluk durumunu, hayaletlerin muhallat olarak ısrar etmesi durumuyla da ilişkilendirir. O, *The Insistence of God* adlı eserinde bu meseleyi ele alarak "Tanrı'nın adı, dünyayı ziyaret eden ısrarlı bir çağrının veya ricanın adıdır ve Tanrı'nın var olup olmaması, bizim bu ısrara direnmemize veya yardım etmemize bağlıdır" der.⁵⁵ Tanrı'nın ısrarı, Tanrı'nın var olmakta ısrar etmesi anlamına gelir. Tanrı ısrarlı bir iddia ya da kışkırtmadır, oysa var olma işi bize kalmıştır. Burada varoluş, karşılık vermek, Tanrı adına çağrılan şeyi bir eyleme dönüştürme sorumluluğunu üstlenmek anlamına gelir. Caputo, Tanrı'nın ısrarını Tanrı'nın var olmakta ısrar etmesi olarak düşünür ve

53 Caputo, *In Search of Radical Theology*, 71-72

54 Caputo, *In Search of Radical Theology*, 71-72.

55 John D. Caputo *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, 25-27.

bunu da dua meselesi ile ilişkili bir biçimde okur. Zira dua, Tanrı'nın ısrarının varoluşu aradığı yoldur. Burada ifade edilmek istenen şey, Tanrı'nın duasını Tanrı'nın varolmakta ısrarı olduğudur. İnsanın duası ise Tanrı'nın çağrısına verilen yanittir. Caputo'ya göre Tanrı'nın dua etmesi, bizden onu memnun etmemiz için ricada bulunmasıdır; “Sizden rica ediyorum işimi yapın, çünkü ben kendim yapamam. Sizin aracılığınızla işlerimi yapabilirim”, demektir. Tanrı'nın ısrarı bir dua ise o halde Tanrı'nın çağrısına karşılık vermek insanın görevidir. İnsan, tabiri caizse, Tanrı'nın zayıflığı sebebiyle kendi yapamadığı için onun işlerini yapmakla yükümlüdür.⁵⁶ Bu Tanrı'nın güvencesizliğidir ve zaten dua da güvencesizler içindir. Tanrı'ya yapamadığımız bir şey için dua ediliyorsa eğer, o halde Tanrı da kendisi yapamadığı bir şeyi bizim yapmamız için dua eder. Dünyayı Tanrı'nın istediği bir hale getirmeyi Tanrı değil biz yapabiliriz. Çünkü Tanrı *zayıf bir varlık* olduğu için bunu gerçekleştiremez. Adaleti ve mazlumların haksızlığa uğramamasını isteriz. Ama bunları yapacak olan ötelede bulunan aşkın bir varlık değil bizleriz. Bu yönüyle Tanrı'nın ısrarı (Tanrı'nın varolmakta ısrarı) Tanrı'nın zayıflığının kaçınılmaz yoldaşdır. Tanrı'nın hayaletliği de bu bağlamda, Tanrı'nın adının varlıktan ziyade bir çağrının, bir varoluş çağrısının, bir ısrarın, bir ricanın, bir davetin adı olduğu anlamına gelir.⁵⁷

Kuşkusuz burada çağrıyı yapanın kim olduğundan nasıl emin olacağımız konusu da tartışmaya açılır. Caputo, “Tanrı'nın çağrısı derken kafamızın içinde sesler duymaktan bahsetmiyorum. Zira eğer çağrıyı yapanı bilseydik ve onu tespit edebilseydik, çağrıyı yapanın yetkisi devreye girecek ve biz de kurtulacaktık” ifadelerini kullanır.⁵⁸ Caputo Tanrı'yı bu açıdan *anonim* olarak adlandırır. Anonim olan, gerçekte var olmayan bir hayalet gibi bizi rahatsız eder.⁵⁹ O halde bu Tanrı kendini gizleyen ve geleceğe açıklığı ile öne çıkan bir Tanrı'dır. Peki gelecek Tanrı nasıldır? Bu Tanrı tarihin direksiyonundaki emin el olarak değil, geleceğin vaadi olarak anlaşılmalıdır. Bu Tanrı, eski filozofların *zorunlu varlığı* değil, gelecek filozofların ve ilahiyatçıların *olası varlığı*dır. “Böylesi bir olasılık ve gelecek Tanrı'nın dünyayla ne alakası var” denilecek olursa, Caputo bu alakanın umutla ilişkili olduğunu söyler. Tanrı'nın adı bir umudun vekili veya sembolüdür. Tanrı adı umuda verilen bir lakaptır. Gelecek her zaman daha iyidir; öyle olduğu için değil, umudumuz olduğu için. Tanrı adı, arzunun ötesinde bir arzuyla arzuladığımız bir şeyin sembolüdür. Bu bir şeye duyulan arzu değil, daha ziyade geleceğe ve onun daha iyi olabileceğine dair bir arzudur.⁶⁰ Böylesi bir açıklık ise, bizleri edime sevk eden, daha iyisini aramaya, yorumlamaya ve yolda olmaya yönlendirmesi açısından önem arz eder. Aksi takdirde geleceği kapatan mutlak hakikatin veya Tanrı'nın ne olduğunu bildiğimiz bir ön varsayım ile edime geçmek mümkün olmazdı.

56 Caputoya göre teoloji de zaten gelecek için dua etme meselesidir. Dua etmek ise doğru ya da yanlış bir önermeyi dile getirmek olmayıp edim ile ilişkilidir.

57 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 262-263.

58 Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 310-313.

59 John D. Caputo, “God And Anonymity: Prolegomena To An Ankhoral Religion”, 10.

60 Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 319-320.

Caputo her ne kadar, sınırlı bir anlamda, ontoteolojinin tanrısının ve özellikle de her şeye gücü yeten tanrı kavramının eleştirisi anlamında *Tanrı'nın ölümünden* bahsediyor olsa da nihai anlamda *Tanrı'nın ölümünden* bahsetmenin aslında *arzunun ölümü* ve *olumlanmanın ölümünden* bahsetmek olacağını düşünür. Başka bir deyişle ontoteolojinin putlarını elbette eleştirmeliyiz, Tanrı'nın belirli bir ölümünü sonsuza dek uygulamalıyız, ancak her zaman bu daha açık uçlu bir anlaşmanın parçası olarak yapılmalıdır.⁶¹ Ona göre Tanrı'yı tasdik ve arzunun nesnesi olarak düşünmek daha üretken ve verimlidir. O zaman soru bir tanrının var olup olmadığı değil, arzunun olup olmadığı sorusu ile ilişkili düşünülecektir. Tanrı sevdiğimiz, arzuladığımız ve onayladığımız şeyin adıdır ve asıl soru şudur: Neyi arzuluyorum? Dolayısıyla *Tanrı'nın ölümü* pek faydasını görebileceğimiz bir kavram değildir.⁶² Tanrı'nın varolması bizi anlam, arzu, sevgi, olumlama açısından teyakkuza tutar ve bunların anlamlı olmasını sağlar. Bu nedenle Tanrı'nın ölümü arzunun, sevginin ve olumlamanın ölümüdür. Tanrı bu yönüyle anlam veren, geleceğin açıklığında eyleme geçmemiz için bizi harekete geçiren gücün adıdır.

Tanrı aklın veya inancın ışığında görülen bir varlık değil, ışığın kendisidir, Tanrı aradığımız başka bir şey (varlık) değil, arayışın gücüdür.⁶³ Bu açıdan ilahi olanı mükemmellik ve ölümsüzlük terimleriyle düşünmek yerine, Tanrı'nın aksiyolojik terimlerle yeniden tasavvur edilmesi gerekir. Tanrı'nın adı, koşulsuz olan bir şeyin adıdır ama koşulsuz olan ontolojik olarak değil, aksiyolojik olarak kavranmalıdır. Tanrı mükemmel ve ölümsüz olarak değil, varlığın koşulsuz değeri olarak, ölümlü olmasına rağmen değil, tam olarak onun sayesinde koşulsuz olarak onaylanmaya değer olarak düşünülmelidir. Çünkü ölümlü olmak, bir hayatın değerini yok etmez bilakis onu daha da değerli kılar. Ontolojik sonluluk, aksiyolojik değerini koşuludur.⁶⁴

Tanrı davetsiz bir yabancıнын kapımızı çalması gibi bizi ziyaret eder ve musallat olur. Tanrı'nın adı, insani bir yansıma olmaktan ziyade, bir rahatsızlığa, bir davete, bir yabancıнын ziyaretine yanıt olarak, ne olduğu bilinmeyen bir çağrıya yanıt olarak ortaya çıkar.⁶⁵ O halde başkasının "Neredesin" çağrısı karşısında "*Me voici*" (işte buradayım) cevabı bize başkasının "yüz"ünden seslenen Tanrı'nın ricasına verilen yanıttır.⁶⁶ Bu ise Levinasçı anlamda *Tanrı'nın izi olarak ötekinin yüzünü*⁶⁷ ıskalamama anlamında etik ve sorumlu bir ilişki kurma yönüyle önemlidir. Zaten Caputo'nun *Tanrı* ve *öteki* hakkındaki düşüncelerinin merkezinde din ile yükümlülük arasındaki yakın ilişki yatmaktadır. Her ikisinde de tekil birey ile tekil öteki arasında bir bağ vardır. Din, evrenselinden daha yüksek bir tekilliğe bağlıdır. Din,

61 John D. Caputo, "The Power of the Powerless; Dialogue with John D. Caputo", 147.

62 Caputo, "The Power of the Powerless; Dialogue with John D. Caputo", 147-148.

63 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 190-191.

64 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 320.

65 John D. Caputo, "Hospitality and the Trouble with God", 83-85.

66 Caputo, "God And Anonymity: Prolegomena To An Ankhoral Religion", 15.

67 Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, 272.

*re-ligare*dir, yani var olan bireyin Mutlak'la birebir bağı, Mutlak'la mutlak ilişkisi anlamına gelir. *Re-ligare* aynı zamanda *ob-ligare*dir, mutlak bağıdır, yükümlülüktür ama evrenselin garantör olduğu bir zemine sahip değildir. Din yükümlülüğü yansıttığı gibi yükümlülük de dini yansıtır. Hem yükümlülükte hem de dinde *güç* çağrının gücüdür, çağırının ontolojik (metafiziksel) statüsünün gücü değildir. Dolayısıyla hem yükümlülükte hem de dinde egemenlik olmadan ve var olmadan, kuvvet olmadan ve güç olmadan koşulsuz bir şey meydana gelir ki onun tek gücü güçsüz ama koşulsuz bir çağrı oluşudur. Dolayısıyla Caputo'nun amacı ötekine olan yükümlülük açısından *egemenliği olmayan* bir Tanrı tasavvur etme çabası olarak görülebilir. Yükümlülük olan ilişki *öteki*yle kurduğumuz din ilişkisiyle aynıdır. Tanrı'nın mutlak olarak başkasının adı olması için yer tutucu olması yeterlidir. Dolayısıyla din kişinin başkasının taleplerine karşı *aşırı duyarlılığından* -yükümlülükten- abartılı bir şekilde bahsetmenin bir ifadesidir.⁶⁸

Caputo'ya göre din, dünyada Tanrı'yı var etmek, başımıza gelenlere kendimizi layık kılmak demektir. Bizler bu olayın görevlileriyiz, dünyaya ona hizmet etmek, yanıt vermek ve gerçekleştirmek için gönderildik. Ancak bu olay, her olay gibi, işleri düzeltme gücüne sahip birine veya bir şeye indirgenemez. Daha ziyade, üzerimizde hak iddia eden, koşulsuz olarak bize seslenen, ancak ne karasal bir ordunun ne silah cephaneliğinin ne de göksel bir metafizik güç üssünün faydası olmaksızın, bize hak iddia eden bir gücün çağrısı veya ricası biçimini alır.⁶⁹ Şüphesiz Caputo, dinlerin gerçekliğini topyekûn reddetmez. Ona göre dinler metafiziksel, genel geçer, evrensel bir gerçeklik değil, tarihselliklerinden ve olumsuzluklarından arındırılmaması gereken şeylerdir. Onun hedefi, hayatlarımızda Tanrı'yı nasıl var kılacağımızla ilgilidir. Bu da aslında dinin edimsel yönüne vurgu yapan ve şeyleri geleceğe açık tutmanın önemine ve bu geleceğe açıklığın ise bizi eyleme sevk etme yönüne vurgu yapan bir imkâna sahiptir. Dolayısıyla din dünyada Tanrı'yı var etmek demekse, bu bir anlamda eylemlerimiz ve alacağımız sorumluluklar sayesinde dünyayı Tanrı'nın isteyeceği bir hale getirmektir. Caputo'nun yapmaya çalıştığı şey, güçlü bir teolojinin yerine Tanrı'nın zayıflığını, yoksullara ve muhtaçlara hizmet etme yönündeki etik sorumluluk-zorunluluk ile birleştiren bir zayıflık teolojisi sunmaktır.⁷⁰

Gelinen noktada, Caputo Tanrı'nın ölümünü değilse bile, en azından Tanrı'nın adının ölümlülüğünü ya da tarihsel olumsuzluğu kabul eder gözükmektedir. "Tanrı var mı?" sorusuna ise, Schelling'e atıfla, "Henüz bilmiyoruz" der. Bu epistemolojik bir belirsizlik değil ontolojik bir belirsizliktir: Henüz gerçekleşmemiştir ve nasıl olacağını tahmin edemeyiz. Bunu yalnızca tarih gösterecek, tarih ise henüz bitmemiştir. Bu nedenle tanrı sorusunu sormanın doğru yolu, Tanrı'nın olup olmayacağını sormaktır ve bu tarihe bağlıdır, tarih de bize bağlıdır, yani edimlerimize bağlıdır.⁷¹

68 Christopher Ben Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 19-20.

69 Caputo, "Spectral Hermeneutics on the Weakness of God and the Theology of the Event", 64-65.

70 Jeffrey W. Robbins "Introduction", 15-16.

71 Caputo, "Phenomenology, Theology, Theopoetics: Dare to Think, Dare to Hope, Dare to Pray"

Kuşkusuz hayal gücümüz artık geçmişte olduğu gibi din, sanat ve felsefeyle değil, yeni teknolojilerle de şekillenmektedir.⁷² Bu kapsamda sonuca varmadan dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta, Caputo'nun teknolojinin bugün geldiği yer itibarıyla tanrı kavrayışımıza da önemli oranda etki edeceğini düşünmesidir. Ona göre teknolojinin hayatlarımıza olan derin nüfuzu artık büyük ötekinin (Tanrı'nın) büyük veri haline gelmesine yol açmıştır (*the big other is the big data*).⁷³ Caputo'ya göre teoloji ve felsefe insanlığın en radikal düşüncesini gerçekleştirdiği iki alandır. Ancak bugün teoloji ve felsefe şimdiki kadar hayal bile edilemeyen türden hayaletlerle karşı karşıya kalmaktadır;⁷⁴ ruh-beden, sonsuzluk-zaman, vahiy-akıl, tanrı-dünya gibi güvenegeldikleri klasik ayrımlarla işlevlerini sürdüremezler. Bu durum ise Tanrı'nın adını ve kutsal saydığımız her şeyi derin bir kafa karışıklığına, kaosa ve belki de kutsal bir anarşiye sokma riskini de taşır.⁷⁵ Yukarıda bahsedildiği üzere eğer Tanrı'nın varlığı insana bağlıysa ya da Tanrı'nın hayaletleri çağrısına insan cevap verecekse, insanın olmadığı bir yerde Tanrı'nın varlığı da riske mi girecektir? Bu noktada Caputo'ya göre Tanrı'nın bir geleceği olup olmadığını sormaya cesaret etmeliyiz, çünkü bugün kendisini *insan sonrası* olarak adlandıran bir ayaklanmanın ortasındayızdır ki bu da tanrı isminin kaderinin insanla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.⁷⁶ Caputo tanrı sözcüğünü kullanacak bir bedene ihtiyacımız olabileceğine vurgu yaparak, "Eğer biyolojik olmayı bırakırsak, aynı zamanda teolojik olmayı da bırakırız, yani *Tanrı* ve *insan* yoldaşlardır, biri olmadan diğeri asla bulunamaz" tespitinde bulunur.⁷⁷

Ayrıca Caputo, Derrida'nın, yeni teknolojiler sayesinde geleceğin hayaletlere ait olacağı yönündeki hipotezinin doğru olduğunu vurgulayarak sanal gerçeklik dünyasında, gerçek gibi görünen ve duyulan simülasyonların, hayaletleri (spektral) etkilerin dünyasında yaşadığımızı ifade eder. Caputo, "Bu hayaletleri etkiler aynı zamanda teolojinin de hayaletleridir" der. Şimdiki kadar içinde yaşamımızı sürdürdüğümüz ufuklar, modern öncesi Tanrı'nın yarattığına bizi inandırdığı değişmeyen tür, modernitede aklın sağlam yapıları olduğuna bizi inandırdığı kategoriler tablosu (doğum ve üreme, yaşlanma ve ölüm, beden ve zihin, canlı ve cansız, doğa ve kültür, maddi ve tinsel) istikrarsızlaşmakta ve temelden sorgulanmaktadır.⁷⁸ Zira bizimle konuşan elektronik makineler, siberetik organizmalar ve post-insanlar vardır ve bunların hiçbiri Adem ve Havva'dan doğmamıştır ve kimse tarafından kurtarılmaya da ihtiyaç duymamaktadır. Ayrıca gelişen teknolojilerden sonra eski bir arzu olarak melekler gibi yaşamayı mı arzu etmekteyiz?⁷⁹ Yani insanlar hem bilgiyi depolayan her şeyi bilen süper zekâ, ölümsüzlük, anında seyahat ve iletişim kurabilme hem de cinsiyetsiz, Âdem-Havva'dan

72 Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 248.

73 Caputo, *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, 269.

74 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 13.

75 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 302.

76 Caputo, *Phenomenology*, "Theology, Theopoetics: Dare to Think, Dare to Hope, Dare to Pray"

77 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 341.

78 Caputo, *Hakikat*, 214-215.

79 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 278 ve 297.

doğmayan, cennet-cehennem gibi kategorilere ait olmayacak bir tür olmaya çalışmaktadır. Bu konular teoloji ve felsefenin karşı karşıya kaldığı insan sonrası hayaletlerdir. Caputo, bugün bilgi teknolojisinin hayaletlerin, siber ruhların gücünü büyük oranda arttırdığını söyler. İşin daha da ilginç orta çağ teolojisinde önemli bir yer edinen *angelology* yani *melekbilimi* ile çağdaş bilgi teknolojisinin arasındaki izi sürer. Orta çağ *melekbiliminden* sanal gerçekliğe uzanan bu serüven arasındaki ilişkiye bakacak olursak, melekler ilk anlık mesaj iletisi sistemi işlevi görürler. Bu tesadüf gibi görünse de önemli bir bağlantıdır. Bulutların (clouds) üzerinde süzülen melekler ile bir bilgi depolama biçimi olarak (*i*)*cloud* arasındaki bağlantı zemininde, bugün giderek küçülen bir mikroçipte ne kadar bilgi depolanabileceğini soruyoruz. Diğer yandan bilgi teknolojisinin hayaletlerin, siber ruhların gücünü büyük oranda arttırdığını, bir şeyin fiziksel varlığının önemsiz olduğu ancak işlevinin önemli görüldüğü sanal bir gerçeklik dünyasına kaptırdığını söyler.⁸⁰ Kuşkusuz bu durum akla şunu getirmektedir: Tanrı'nın fiziksel varlığının veya bunu kanıtlama ve reddetmenin bir anlamı yoktur, önemli olan tanrı kavramının işlevselliği, insana arzulama, edime geçme için motivasyon gücünü vermesi bağlamında düşünülmelidir. Nitekim Tanrı'nın mevcut bir varlıktan ziyade edimi gerektiren hayaletsi bir çağrı olarak yeniden tasavvur edilmesi de bu bağlamda düşünülmelidir. Bu nedenle Caputo haklı olarak "İnsan-sonrası bir çağda insanlık ve Tanrı ne anlama gelecek?" diye sorar.⁸¹ Elbette Tanrı hakkındaki söylemimiz tarihsel olarak olumsal bir dildir ve kim bilir belki bir gün artık bu dile sahip olmayacağız. Belki dil kendini başka bir şeye dönüştürecektir. Belki de gelecekte, bizim şimdi geçmişteki bazı meselelere küçümsemeyle baktığımız gibi post-insanlar tanrı kavramına olan bu ilgimize küçümsemeyle bakacaklar. Tanrı'nın adı geçmişin kutsal bir hayaleti olarak mı adlandırılacak?⁸² Henüz bilmiyoruz ancak şurası kesindir ki *ölümünün* ardından Tanrı'nın *geri dönüş* yaptığı görülüyor. Caputo bu nedenle Tanrı'nın adının bizi bir süreliğine de olsa yalnız bırakmayacağını ve Tanrı'nın bize musallat olacağını ifade eder ve ekler: "Bu bir *hauntoloji*, *musallat olma* meselesidir ancak cenezecilerin işi değildir, çünkü Tanrı henüz tam anlamıyla ölmemiştir."⁸³

Sonuç

Tanrı kavramını miadı dolmuş bir kavram olarak değil, devralınan bir miras ve mirasın sorumluluğu ile bir görev zemininde düşünmek, bu kavramı geleceğe açmak yönüyle şüphesiz önemli bir sonuçtur. *Tanrı'nın ölümünü* ilan eden bir atmosferden ziyade onu yeniden hayatımıza dahil ederek hatta hayatımızın merkezine yerleştirerek kutsallık fikrine yönelme dikkate alınması gereken bir kaygının ifadesidir ancak böylesi bir tanrı kavramının şimdiye kadar kabuledilegelen egemen bir tanrı kavrayışından uzak olduğu da açıktır. Bu kapsamda

80 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 2 ve 13.

81 Caputo, *Hakikat*, 212-213.

82 Caputo, *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, 15.

83 Caputo, "The Power of the Powerless; Dialogue with John D. Caputo", 145.

Tanrı'nın bir *hayalet olarak* düşünülmesi bize ne kazandıracak ne kaybettirecektir? Tanrı'yı hayalet metaforu ekseninde düşünmenin avantajları ve dezavantajları nelerdir? Öncelikle Tanrı'nın hayaletleri bir etki olarak düşünülmesinin önemine ve sunduğu imkânlarla dair bir değerlendirme akabinde böylesi bir tanrı kavrayışının ne gibi soru ve sorunlara gebe olduğunu ifade etmeye çalışacağım.

Caputo'nun hayalet Tanrısı bizi edime sevk eden içsel bir anlayış veya varsayım olarak görülebilir. Bu yönüyle Tanrı dünyayı deneyimlememizin bir koşuludur. Tanrı artık mevcut bir varlık olarak gökyüzünde, ötelede varolan ve imkânsız mümkün kılan bir varlık değil, bilakis bize çağrıda bulunan bir hayalettir ve biz de bu hayaletleri çağrıya ne kadar cevap verirsek hayaletleri o kadar ete kemiğe büründürmüş olacağız. Kuşkusuz burada mesele sadece hayaletlere inanıp inanmamak değildir. Mesele hayaletleri ve onun çağrısının etik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmasıdır. Ötekiden sorumlu olduğumuz ve musallat olan bir ötekine olan cevabımız ve sorumluluğumuzla ilişkilidir. Bu kapsamda düşünülduğünde Tanrı'nın mutlak öteki olarak hayaletleri bahsetmek aslında Tanrı'ya yönelik etik bir zorunluluğu da gündeme getirir. Bu ise onun çağrısına cevap vermekle ve bundan sorumlu olmakla ilgilidir. Tanrı'nın çağrısına verdiğimiz cevap, mutlak öteki olarak Tanrı'nın hayaletleri verdiğimiz cevaptır. Tanrı'ya ve onun çağrısına verdiğimiz cevap aslında bizi de dönüştürme yoluyla kendi gücümüzün farkına vardığımız bir âna tekabül eder. Eş deyişle Tanrı geleceği dönüştürme umudunun bir adı olarak görülür. Buna göre Tanrı'nın adı, *Tanrı* sözcüğünün atıf yaptığı bir varlığın adı değil bir edimin adı haline gelmiştir ve bu edim de insana ait olarak insanın edimlerinde açığa çıkan bir tanrı kavrayışına tekabül etmektedir.

Caputo'nun bu tarz bir tanrı tasavvurunun insanın Tanrı'ya inanma ihtiyacına da bir anlamda cevap vereceğini düşünür. Nitekim o klasik tanrı kavrayışlarının ve bu minvalde din felsefesinin Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine yürütülen argüman savaşlarının küçük bir endüstri olduğunu söyleyerek bunların ihtiyaç içindeki bir ruhu kurtarmadığını ve kurtarmayacağını düşünmektedir. Bu yönüyle Tanrı'nın hayaletleri bir etki olarak düşünülmesi veya Tanrı'nın hayaletleri bir çağrı olarak yaşamlarımızda nasıl makes bulacağına yönelik bu kaygı, Tanrı'nın epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik argümanlarla kanıtlanması amacına matuf olmayıp, bilakis Tanrı'ya inanmamızın hayatımızda nasıl bir değişim ve dönüşüme alan ve imkân açacağı üzerine odaklanan ve bu yönüyle tanrı kavramını geleceğe açan bir yapıya sahiptir. Teoloji sadece Tanrı'yı tanımlamak için değil aynı zamanda Tanrı'yla olan ilişkimizi şekillendirmek geliştirmek için de yapılır. Kuşkusuz durum bu ise, o halde teoloji soyut bir bilgi konusu değil, edime dayalı bir varoluş çağrısı ve talebi olarak da anlaşılabilir ve bu yönüyle önemlidir. Böylesi bir varoluş çağrısı ise Tanrı'ya daha çok benzeme adına yaşamımızı dönüştürmenin de bir biçimidir. Bir diğer önemli yönü ise aslında kendimizin ve kendi gücümüzün (yani şeyleri dönüştürme, hayaletleri çağrıya ete kemiğe büründürme ve Tanrı'nın taleplerini yerine getirme kudretine sahip olan insan anlamında) farkına varmanın önemine vurgu yapar. Bu bir yandan kendini bilme ile Tanrı'yı bilme arasındaki yakın ilişkiyi de göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmediğimizde kendimizi bilmeyiz; kendimizden

yabancılaşmışızdır çünkü Tanrı'dan yabancılaşmışızdır. Tanrı'yı tanıdığımızda, başka bir şeyi bilmeyiz; sadece kendimizi biliriz ve kendimizden hareketle Tanrı'yı biliriz.

Şüphesiz Caputo'nun hayaletbiliminin amacı, gerçeğe ulaşma konusunda moralsiz bir şüpheciliği veya umutsuzluğu teşvik etmek olmayıp aksine şevkli bir hakikat arayışını harekete geçirmeye matuftur. Bu aynı zamanda Tanrı'ya dair inançlarımızın ve kavrayışlarımızın olumsuzluğunu, sınırlarını ve miras aldığımız geleneklerin revize edilebilirliğini ima eder. Böylesi bir kabul ise devraldığımız mirası bozan, engelleyen bir durumdan ziyade yorumlamanın açıklığında güçlendirici olduğu bile düşünülebilir. Aksi takdirde önem verdiğimiz kavram ve kavrayışların katılma ve gelecek açısından yok olma riskiyle karşı karşıya olacağı düşünülebilir. Nitekim Caputo'nun ifade ettiği, gelişen teknolojiler karşısında tanrı kavramının karşı karşıya kaldığı yok olma riskini bu minvalde okuyabiliriz. Eş deyişle Tanrı'nın yeniden ölümü gündeme gelebilir. Bu yönüyle Tanrı'nın bir ana isim, aşkın bir gösteren, gösterenlerin oyununu durduran bir varlık olarak tasavvur edilmeyip bilakis zayıflık, hayaletsilik ekseninde insana edimde bulunma şansı veren bir olasılık olarak düşünülmesi, Tanrı'nın da oyunda kalmasını sağlayan bir yer tutucu işlevi olduğu yönüyle kavramın katılarak yok olma tehlikesine de bir ön alma olarak düşünülebilir.

Kuşkusuz Tanrı'ya dair insani alımlama çabaları antropomorfizme düşmekten kolay kolay sakınamayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın hayalet bir etki olarak düşünülmesi de bu antropomorfik alımlamanın farklı bir versiyonu olarak görülebilir. Jean Luc Nancy bir röportajında, Tanrı'nın ortadan kaybolmasının Tanrı'nın ölümünden ziyade bizim putperest tanrı anlayışlarımızla ilgisi olduğunu ifade etmişti. Bu ise, Tanrı'nın ölümünün Tanrı'nın kendisini değil, bizim tanrı anlayışımızın öldüğü gerçeğini dile getirmektedir.⁸⁴ Kuşkusuz buradan çıkan sonuç Tanrı hakkında ileri sürdüğümüz her iddia, teori veya önerinin bir antropomorfizm ve dolayısıyla bir putperestliğe yol açacağıdır. Zira ifade edildiği üzere filozoflar, putların taş ve ağaçtan oluştuğu kadar kavramlar ve sözcüklerden de oluştuğunu göz ardı etmemelidirler.⁸⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın kutsal bir hayalet olarak düşünülmesi edime dönük önemli bir kaygının sonucu olsa da tanrı kavramında ortaya çıkması muhtemel yanlış kavrayışların da olabileceği ihtimali üzerinden yürütülebilir. Fakat bizce Caputo'nun tanrı kavrayışındaki önemli nokta ve dikkat çekilmesi gereken şey, onun zaten kendi tanrı anlayışının yapısöküme uğratılabilir olduğunu kabul etmesi ve bu yönüyle onu geleceğe açık kılmasıdır. Yani Tanrı hakkında mutlak ve kesin bir sonuca ulaşmak mümkün değildir, çünkü henüz bilmiyoruz. Bu ise burada sunulan kavrayışların da yapıbozuma uğratılabilir olduğunu kabul edilebilirliğini açısından düşünmeye önemli bir açıklık sunmaktadır. Kuşkusuz tanrı kavramının içsel bir kanaat olarak kabul edilip bizi edimden alıkoymaması sebebiyle bir varsayım dolayısıyla bir kurgu olarak düşünülmesi önemlidir ancak kurguların ve varsayımların bir noktadan sonra tatmin edici gücü de zayıflama riskiyle karşı karşıyadır. Novalis'in dediği gibi her yerde mutlağı ararız ancak bulup bulabileceğimiz şeyler sonlu şeylerdir.⁸⁶

84 Jean Luc Nancy, "The Death of the Death of God: Dialouque with J. Luc Nancy", 177.

85 William Desmond, "Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God", 65.

86 Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 131.

Şüphesiz Caputo teizmin bir eleştirisini yapmakla birlikte buradaki eleştiri doğrudan Tanrı'nın değil, Tanrı'nın adının kullanılma biçiminin bir eleştirisi olarak da görülebilir. Fakat böylesi bir Tanrı, tanrı kavramına uygun düşmekte midir sorusu önemini korumaya devam eder. Böylesi bir tanrı kavrayışı edimsele dönük boyutu açısından önem arz etse de imani meseleler söz konusu olduğunda tanrı kavramının belirlenemezlik, zayıflık ve hayaletleri bir çağrı olarak varlık ve yokluk kategorilerine dahil edilemeyen bir anlayış ekseninde ele alınması inananlar açısından işlevsel olmaktan ziyade bir soruna dönüşme riskiyle karşı karşıyadır. Zira Tanrı'ya veya inanca dair meselelerde bir aciliyet durumu vardır ve bunların belirsiz kalması kabul edilemezdir.

Gelinen noktada olumlu ve olumsuz özellikleri birlikte düşünüldüğünde her ne kadar dinin veya *Tanrı'nın ölümü-kovuluşu* ilan ediliyor olsa da bunun aslında tam bir ölüm veya yok oluş değil örtülü bir yolla hayatta kalma olduğunu da söyleyebiliriz. Tanrı tam olarak ölmemiş fakat insanlığa sırtını dönmüştür, bunun nedeni insanın Tanrı'nın çağrısına cevap vermemesi olarak da görülebilir. Bu noktada belki de düşünülmesi gereken şey, Tanrı'nın ister bir hayalet olarak ele alınsın isterse dinlerin sunduğu şekliyle egemen bir güç ve en yüksek varlık kategorisi olarak düşünölsün, Tanrı'nın çağrısına ne kadar cevap verdiğimiz, onun direktiflerini hayatımıza ne oranda yerleştirdiğimiz sorusudur. Eğer hayaletler yanlış giden bir şeyler olduğunu haber vermek ve adalet talep etmek için geliyorsa, zamanın çığırından çıkması (*the time is out of joint*) hayaletlerin gelişine ortam hazırlıyorsa ve insan doğumundan itibaren haksızlık ve adaletsizliği onarmak için bir sorumluluk üstlenmek zorundaysa o halde Tanrı'nın hayaletleri çağrısı karşısında insanın kendi sorumluluğunu ne kadar üstlendiği sorusu hâlâ bizi huzursuz eden, tabiri caizse bize musallat olmaya devam eden ve edecek olan bir sorudur.

Bu açıdan hayaletlerin çağrısına cevap verenler nasıl tanımlanmalıdır, onlar gerçek dindarlar ve Tanrı'yı gerçekten sevenler midir? Örneğin, dünyanın dört bir yanında inanç, ulus, devlet vb. ortaklıklar olmaksızın başkasının acısını duyan ve onun hayaletleri çağrısı karşısında cevap verenler, hayaletleri çağrısını dikkate alanlar, gerçek anlamda Tanrı'nın hayaletleri çağrısını da duyanlardır diyebilir miyiz? Eğer Caputo'nun dediği gibi Tanrı (ister zayıf olarak ister güçlü olarak tasavvur edilsin) Tanrı'nın taleplerini-duasını-ısrarını yani yapılması gerekeni insanın aracılığı ile yapıyorsa, bu sorumluluğu alanlar hayaletleri çağrısına cevap verenlerdir diyebilir miyiz? Tanrı'nın hayaletleri çağrısı başka hayaletleri adalet talebi aracılığı ile duyulduğunda nasıl bir mukabele görecektir? Haksız bir şekilde öldürölmüş, yası tutulmamış, gömölmesi gerektiği gibi yapılmamış bedenleri hayaletleri musallat olduğunda, yanlış giden şeyleri doğrulanması, hakkının verilmesi için geri dönen hayaletleri çağrısına kimler cevap verip "İşte buradayım (*me voici*)" demektedir? Dünyada savaşlar, soykırımlar, haksızlıklar sonucunda ölen, yası bile tutulamayan bu hayaletleri sorumluluğunu kim alacaktır? Herkes kendinden olan (kendi dini, ulusu ve mezhebinden olan) hayaletleri çağrısına mı cevap verecek yoksa adaletsizliğe uğramış bir ölünen-hayaletleri çağrısı evrensel bir şekilde mi makes bulacaktır? Kuşkusuz sorumluluk sadece ölmüş olanlara karşı değil

henüz doğmamış olanlara karşı da bir sorumluluktur. Bu açıdan bir anı (geçmiş) ile bir vaat (gelecek) arasındaki alanda yaşamak suretiyle hayaletin çağrısını duymaya ve ona cevap vermeye çalışıyoruz. O halde din dediğimiz olgu Derrida'nın dediği gibi eğer bir yanıtı, bu yanıtı verenler terimin geniş anlamıyla gerçek dindarlar olarak adlandırılabilir.

Hayaletler bir adalet talebi ile geri geliyorsa eğer, burada da Tanrı'nın bir hayalet olarak düşünülmesi bu mirastan hemen vazgeçmeme olarak hem Tanrı adına bir adalet talebi olarak hem de zamanın çığırından çıkması sonucu başkaları için bir adalet talep etmesi olarak düşünülebilir. Bu da Tanrı'nın zayıf bir güce dönüşerek adaleti ikame talebini insana yüklemesi bağlamında dinin edime dönük yönünü öne çıkaran boyutuyla düşünülmelidir. Her halükârda hayaletler bizi rahatsız etmeye gelmekte ve bizi harekete geçmeye çağırmaktadır. Bütün bu soru ve sorunlar hayaletlerin çağrısını duymak isteyenler için kulak kesilmesi gereken meselelerdir.

Kaynakça

- Buse Peter & Statt, Andrew. "Introduction: a Future for Haunting" *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History* içinde, editörler Peter Buse ve Andrew Statts, 1-23. UK: Palgrave Macmillan, 1999.
- Caputo, John D. "Spectral Hermeneutics on the Weakness of God and the Theology of the Event" *After the Death of God* içinde, editör Jeffrey W. Robbins, 47-85. New York: Columbia University Press, 2007.
- . "Derrida and the Trace of Religions, *A Companion to Derrida* içinde, editör Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, 464-479. UK: Wiley Blackwell, 2014.
- . "God And Anonymity: Prolegomena To An Ankhoral Religion", *A Passion for the Impossible* içinde, editör Mark Dooley, 1-20. US: State University of New York Press, 2003.
- . "Hospitality and the Trouble with God", *Phenomenologies of the Stranger; Between Hostility and Hospitality* içinde, editörler Richard Kearney ve Kascha Semonovitch, 83-97. New York: Fordham University Press, 2011.
- . "Phenomenology, "Theology, Theopoetics: Dare to Think, Dare to Hope, Dare to Pray", Yayınlanmamış Sempozyum konuşması, Simon Silverman Phenomenology.
- . "Tanrı ve Adalet", *Adaletin Hayaletleri; Çağdaş Düşünürlerle Söyleşiler* içinde, derleyen Sema Cevirici Atilla, 31-55. Ankara: Fol, 2024.
- . "The Power of the Powerless; Dialogue with John D. Caputo", *After the Death of God*, içinde, editör Jeffrey W. Robbins, 114-162. New York: Columbia University Press, 2007.
- . *Hakikat; Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, çeviren Recep Yılmaz, İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.
- . *Hermeneutics; Facts and Interpretation in the Age of Information*, UK: Penguin Books. 2018.
- . *In Search of Radical Theology; Expositions, Explorations, Exhortations*, USA: Fordham University Press, 2020.
- . *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, US: Indiana University Press, 2022.
- . *The Folly of God; A Theology of the Unconditional*, US: Polebridge Press, 2016.
- . *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, USA: Indiana University Press, 2013.
- . *The Weakness of God; A Theology of the Event*, USA: Indiana University Press, 2006.
- Davis, Colin. *Haunted Subjects; Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*, UK: Palgrave Macmillan, 2007.
- Derrida, Jacques 'The Science Of Ghosts'- Derrida In 'Ghost Dance' <https://www.youtube.com/watch?v=0nmu3uwqzBI&t=71s>, 01.09.2024.
- . "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida" *Derrida and Religion: Other Testament* içinde, editörler Yvonne Sherwood ve Kevin Hart, 27-52. London-New York: Routledge, 2005.
- . "Faith and Knowledge; The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone" *Acts of Religion* içinde, editör Gil Anidjar, 40-101. New York-London: Routledge, 2002.
- . "The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida" *A Passion for the Impossible* içinde, editör Mark Dooley, 21-33. US: State University of New York Press, 2003.
- . *Marksın Hayaletleri*, çeviren Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Desmond, William, "Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God" *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* içinde, editör John Panteleimon Manoussakis, 55-76. New York: Fordham University Press, 2006.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çeviren Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Häggglund, Martin. "Derrida's Radical Atheism", *A Companion to Derrida* içinde, editörler Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, 166-178. UK: Wiley Blackwell, 2014.

- Kearney, Richard. "Enabling God", *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* içinde, editör John Panteleimon Manoussakis, 39-54. New York: Fordham University Press, 2006.
- . *Anatheism; Returning to God After God*, Columbia University Press, New York, 2011.
- Kochhar-Lindgren, Gray. *TechnoLogics; Ghosts, the Incalculable and the Suspension of Animation*, US: State University of New York Press, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*, çevirenler Medar Atıcı vd., Haz. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Luc Nancy, Jean. "The Death of the Death of God: Dialouque with J. Luc Nancy", *Reimagining The Sacred Richard Kearney Debates God* içinde, editörler Richard Kearney and Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016.
- Robbins, Jeffrey W. "Introduction" *After the Death of God* içinde, editör Jeffrey W. Robbins, 1-26. New York: Columbia University Press, 2007.
- Simpson, Christopher Ben. *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, US: Indiana University Press 2009.
- Vattimo, Gianni. "İzin İzi", *Din*, çevirenler Durdu Kundakçı ve Mehmet Emin Özcan, 77-90. Ankara: Dost Yayınları, 2011.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Özür Dileme Stratejileri ve Dindarlık Üzerine Ampirik Bir Araştırma

An Empirical Study on Apologizing Strategies and Religiousness

Nihâl İşbilen

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology of Religion
Bartın/Türkiye

nisbilen@bartin.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6398-8093

Geliş Tarihi: 11.10.2024

Kabul Tarihi: 16.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 11.10.2024

Date of Acceptance: 16.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

Etik Beyan: Bu çalışma için etik kurul izni, Bartın Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 17.08.2023 tarihli ve 2023-SBB-0474 numaralı kararı ile alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Bartın University Social Sciences and Humanities Ethics Committee dated 17.08.2023 and numbered 2023-SBB-0474. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: İşbilen, Nihâl. "Özür Dileme Stratejileri ve Dindarlık Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 337-373

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1565092



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Özür Dileme Stratejileri ve Dindarlık Üzerine Ampirik Bir Araştırma

An Empirical Study on Apologizing Strategies and Religiousness

Öz: Bu çalışma, çeşitli özür durumlarında kullanılan stratejilerdeki doğrudanlık düzeyi ile bireylerin dindarlık düzeyleri arasındaki bağlantıyı araştırmaktadır. Ayrıca, cinsiyet ve eğitim düzeyi gibi demografik faktörler ile özür dileme davranışı arasındaki etkileşimi de incelemektedir. Araştırma, dokümantasyon tekniğiyle literatür taraması yapılarak ve nicel ilişkiel tarama stratejisi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu, Türkiye'nin farklı şehirlerinden katılan 18 ila 70 yaşları arasındaki 351 katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların %61,3'ü 18-25 yaş aralığında olup, %67,8'i kadın ve %32,2'si erkektir. Katılımcıların %10,3'ü lise ve altı, %76,6'sı lisans ve %13,1'i ise lisansüstü eğitim düzeyine sahiptir. Verileri toplamak için, farklı bağlamlarda en uygun özür stratejilerini belirleyen yazılı bir rol yapma testi olan *Özür Dileme Söylem Testi* ve katılımcıların dindarlık düzeylerini ölçen *Dindarlık Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırmanın analizinde, veriler SPSS 25.0 programıyla değerlendirilmiş, tanımlayıcı istatistikler, güvenilirlik analizi ve normal dağılım testleri yapılmıştır. Normal dağılıma uymayan veriler için Mann Whitney U, Kruskal Wallis H ve Bonferroni testleri, kategorik değişkenler için ise ki-kare analizi kullanılmıştır. Araştırmanın bulguları, katılımcıların özür dileme stratejilerinin cinsiyet, eğitim ve dindarlık düzeylerine göre anlamlı farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur. Kadın katılımcılar duygusal tepkiler ve duygusal ifadelerle daha yatkın bir profil sergilerken, erkek katılımcılar daha uzlaşmacı ve yapıcı bir tutum benimsemişlerdir. Örneğin, otobüs senaryosunda kadın katılımcıların *karşı tarafı suçlama* olasılığı erkek katılımcılara göre daha yüksektir ($p < 0,05$). Eğitim seviyesi de özür dileme stratejilerinde fark yaratmaktadır. Eğitim seviyesi daha yüksek olan katılımcılar özür dileme süreçlerinde daha fazla sorumluluk kabul etmiş ve onarıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin, yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitimle sahip katılımcıların *sorumluluğu kabul etme* ve *üzüntüyü ifade etme* gibi stratejileri daha fazla kullandıkları bulunmuştur ($p < 0,05$). Daha düşük eğitim düzeyine sahip katılımcılar ise daha dolaylı stratejiler kullanmıştır. Dindarlık düzeyi ile özür dileme stratejileri arasında da anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların özür senaryolarına *doğrudan özür dileme* stratejisi ile yanıt verme eğiliminde oldukları, *affetme* ve *sessiz kalma* gibi indirgemeci ve dolaylı stratejileri ise daha az kullandıkları görülmüştür ($p < 0,05$). Bu bulgu, dinin bireylerin ahlaki tutum ve davranışlarını nasıl şekillendirdiğini desteklemektedir. Dini inanç ve uygulamaların bireylerin sosyal sorumluluklarını ve hatalarını kabul etme eğilimlerini güçlendirdiği söylenebilir. Sonuç olarak bu çalışma, özür dileme davranışının bireysel faktörlerle sınırlı olmadığını, dinî ve demografik değişkenlerin de bu süreçte önemli rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Özür Dileme, Din, Dindarlık, Söylem Testi.

Abstract: The purpose of this study is to examine the relationship between the level of openness of apology strategies and the level of religiousness of individuals. Apologizing is an important part of social life in terms of restoring interpersonal relationships. However, individuals' apology styles and strategies vary according to demographic and psychological factors. Religion, in particular, is believed to influence individuals' tendency to apologize because it is associated with moral values and social norms.

Religion can influence how individuals view themselves, how they communicate with others, and how they respond to mistakes. This study investigates the link between the level of directness in the strategies used in various apology situations and individuals' level of religiosity. It also examines the interaction between demographic factors such as gender and educational level and apologizing behavior. The study was conducted using a literature review with a documentation method and a quantitative correlational survey strategy. The study group consisted of 351 participants aged between 18 and 70 years from different cities in Turkey. 61.3% of the participants were between the ages of 18 and 25, 67.8% were female and 32.2% were male. The educational level of the participants was 10.3% high school and below, 76.6% bachelor's degree, and 13.1% master's degree/doctorate. To collect the data, the *Apology Discourse Test*, a written role-play test that identifies the most appropriate apology strategies in different contexts, and the *Religiosity Scale*, which measures the participants' level of religiosity, were used. The data obtained in the study were analyzed using SPSS (Statistical Package for Social Sciences) for the Windows 25.0 program. Descriptive statistical methods (number, percentage, min-max values, mean, and standard deviation) were used to evaluate the data. *Reliability Analysis* was conducted to test the reliability of the scales. The compatibility of the data used with normal distribution was tested with the Kolmogorov-Smirnov test. In the comparison of quantitative data for non-normally distributed data, Mann Whitney U test was used for the difference between two independent groups, the Kruskal Wallis H test was applied for the comparison of more than two independent groups, and Bonferroni corrected to find the group that made a difference was used. Chi-square analysis was used to test the relationship between categorical variables. The findings of the study revealed that the apologizing strategies of the participants showed significant differences according to their religiosity, gender, and education level. While female participants exhibited a profile more prone to emotional reactions and emotional expressions, male participants adopted a more conciliatory and constructive attitude. For example, female participants were more likely to *blame the other party* in the bus scenario than male participants ($p < 0.05$). Education level also makes a difference in apologizing strategies. Participants with higher levels of education accepted more responsibility in apologizing processes and displayed a restorative approach. For example, it was found that participants with master's or doctoral level education used strategies such as *accepting responsibility* and *expressing sorrow* more ($p < 0.05$). Participants with lower levels of education used more indirect strategies. The fact that demographic variables such as gender and educational level create differences in apologizing strategies provides important clues about how gender roles in society and social skills developed through education affect apologizing behaviors. There was a significant relationship between the level of religiosity and apologizing strategies. It was observed that participants with high levels of religiosity tended to respond to apology scenarios with the strategy of *direct apology* and used indirect strategies such as *forgiveness* and *keeping silent* less ($p < 0.05$). It was observed that belief effect, one of the dimensions of religiosity, also affected apology strategies and participants with high belief effect tended to use the *direct apology* strategy more. On the other hand, participants with low levels of religiosity tended to use indirect strategies such as *blaming the other party* and *keeping silent* more ($p < 0.05$). This finding supports how religion shapes individuals' moral attitudes and behaviors. It can be said that religious beliefs and practices strengthen individuals' social responsibilities and their tendency to accept their mistakes. In conclusion, this study reveals that apologizing behaviors are not limited to individual factors and that religious and demographic variables also play an important role in this process. It is understood that apologizing strategies are a complex process shaped by individuals' religious beliefs, gender, and education levels. This study makes a partial contribution to the literature on this complex process and shows that more research is needed in the context of the psychology of religion.

Keywords: Psychology of Religion, Apologizing, Religion, Religiosity, Discourse Test.

Giriş

Özür dileme davranışı, sağlıklı iletişimin ve sosyal ilişkilerin sürdürülmesi için önemli bir faktör ve kritik işlevi olan sosyal bir fenomendir. Özür dilemek, bir hata, ihmalkârlık veya yanlış anlaşılma sonucunda oluşan olumsuz durumu düzeltme ve yeniden ilişki kurma çabasıdır.¹ Başka bir açıdan, özür dileme eylemi, özür dileyen kişinin, oluşan zararı veya olumsuz etkileri telafi etme niyetiyle samimi bir şekilde af dilemesidir. Dolayısıyla, özür dileme; bireyin hata yaptığını kabul ederek pişmanlık duyması ve sorumluluk almasıdır.² Ayrıca, yapılan şeyin bir daha tekrarlanmayacağına dair karşı tarafa güvence verilmesi halidir.³ Bu çerçevede, özür dileme davranışının affedilme motivasyonu ile ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Affetme sürecinde her zaman özür dileme eylemine ihtiyaç duyulmasa da özür dileme davranışının arka planında affedilme arzusunun ve ilişkiyi onarma niyetinin yattığı söylenebilir.⁴

İnsanların birbirini tanıdığı veya tanımadığı sosyal ortamlarda özür dileme davranışı, bazen sosyal kabullerle de ilişkilendirilebilir. İnsanlar problemin büyümesini engelleme, diğerlerinin gözünde kötü görünmeme gibi kaygılarla ve sosyal uyum endişesiyle özür dilemeye yönelebilirler. Dolayısıyla, özür dileme motivasyonunun toplumsal normlarla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Diğer yandan, özür dileme davranışı bireyin psikolojik iyi oluşu ile de ilişkilendirilmektedir.⁵ Birey özür dileyince, taşıdığı suçluluk duygusunda bir azalma oluşur ve bunun neticesinde duygusal bir rahatlama ile birey iç huzura erişir.⁶ Bu bakımdan özür dileme, duygusal yüklerin hafiflemesine, stresin azalmasına ve bireyin zihin sağlığını korumasına imkân tanır.⁷ Özür dileyerek ilişkilerini onaran bireyin sosyal bağları kuvvetlenir, sosyal bağların güçlenmesi de bireyin yaşam doyumuna önemli bir katkı sağlar.⁸ Affedilme isteği ile ortaya çıkan özür dileme eylemi, bir anlamda affetme sürecinin tetikleyicisi sayılabilir; özür dileme eyleminin muhatabı affetmeye daha istekli hale gelebilir. Böylece, affetme süreciyle özür dilenen birey de duygusal yüklerinden kurtularak duygusal iyi oluşunu artırabilir.⁹

1 Aaron Lazare, *On Apology*, 22.

2 David De Cremer, "To Pay or to Apologize? On the Psychology of Dealing with Unfair Offers in a Dictator Game", 845.

3 Eloise K. Thomas ve Geoffrey W. Sutton, "Religious Leadership Failure: Forgiveness, Apology, and Restitution", 321.

4 Etienne Mullet ve Fabiola Azar, "Apologies, Repentance, and Forgiveness: A Muslim-Christian Comparison", 283; Idi Warsah, "Forgiveness Viewed from Positive Psychology and Islam", 110-115.

5 Jeanne S. Zechmeister ve Catherine Romero, "Victim and Offender Accounts of Interpersonal Conflict: Autobiographical Narratives of Forgiveness and Unforgiveness", 10.

6 Mullet ve Azar, "Apologies, Repentance, and Forgiveness: A Muslim-Christian Comparison", 284.

7 Barry R. Schlenker, Beth A. Pontari ve Andrew N. Christopher, "Excuses and Character: Personal and Social Implications of Excuses", 24, 30.

8 Michael E. McCullough, Everett L. Worthington ve Kenneth C. Rachal, "Interpersonal Forgiving in Close Relationships", 330.

9 Everett L. Worthington ve Michael Scherer, "Forgiveness is an Emotion-focused Coping Strategy that can Reduce Health Risks and Promote Health Resilience: Theory, Review, and Hypotheses", 390.

Özür dileme davranışının gerçekleşmesi kadar bu özrün nasıl ifade edildiği de kritik bir öneme sahiptir. Duruma ve bağlama göre uygun stratejinin dikkatlice belirlenmesi ve uygulanması, özür ifadesinin hedefe kolayca ulaşmasını sağlayabilir. Özür dileme stratejileri, literatürde genel olarak doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki formda ele alınmaktadır. Doğrudan ifade edilen bir özürde, özür dileyen bireyin hatasının sorumluluğunu tam anlamıyla kabul edip oluşan zararın neye mal olduğunu anladığı ve pişman olduğu açık yüreklilikle net bir şekilde beyan edilir: “Özür dilerim!” Dolaylı özür beyanındaysa, özür dileyen bireyin benlik saygısını da dikkate alan birtakım örtük süreçler yer alır. Bu bağlamda sık sık kullanılan bazı dolaylı özür ifadeleri şu şekildedir:

- Mazeret Beyanı (“Trafik vardı”)
- Sorumluluğun Kabulü (“Bu benim hatam”)
- Onarım/Yardım Teklifi (“Zararınızı ödeyeyim”)
- Hoşgörü Vaadi (“Bir daha olmayacak”)
- Kendine Yetmezlik (“Çok dikkatsizdim”)
- Niyet Eksikliği (“İsteyerek olmadı, kasıtlı değildi”)
- Üzüntünün Bir İfadesi (“Üzgünüm, üzülüyorum”)
- Hoşgörü Çağrısı (“Biraz tolerans gösterseniz”)
- Zararın/Suçun Aranması (“Canınızı acıttım mı? Sizi incittim mi?”)

Doğrudan özür dileme stratejileri ile dolaylı özür dileme stratejilerinin arasında, indirgemeci özür (*kusura bakma, affedersin*) ve hafif özür (*pardon*) ifadeleri yer almaktadır. Bunun yanı sıra, kişinin hatalı olduğu durumlarda sessiz kalma/cevap vermeme, suçu/sorumluluğu küçümseme ve karşı tarafı suçlama gibi tepkiler de ortaya çıkabilir.¹⁰

Özür dileme davranışı, psikolojik kuramlar açısından da farklı şekillerde açıklanmaktadır. Psikolojik kuramlar özür dilemenin motivasyon, süreç ve sonucunu açıklama bakımından farklılaşmaktadır. Örneğin, Sigmund Freud tarafından geliştirilen psikanalitik kuramda özür dileme gibi davranışlar, bireyin bilinçdışı suçluluk duygularını hafifletme çabalarının yansıması olarak değerlendirilir. Psikanalitik kuram özür dilemenin, süperegö tarafından yönetilen bir davranış şekli olduğunu ileri sürer.¹¹ Albert Bandura tarafından geliştirilen sosyal öğrenme kuramında ise, özür dileme davranışı sosyal bir öğrenme süreci olarak yorumlanır. Örneğin, özür dilemek için çocuklar, ebeveynlerini veya diğer otorite figürlerini gözlemleyerek bunu öğrenirler. Özür dilemenin gözlemlendiği veya ödüllendirildiği birçok durumda, bireylerin bu davranışı daha sık gösterecekleri öngörülür.¹²

10 Işıl Özyıldırım, “The Level of Directness in Turkish Apology Forms in Relation to the Level of Education”, 187; Joshua Robert Guilfoyle, “Sorry, Not Sorry: The Effect of Transgressors’ Power on Apology and Non-Apology”, (doktora tezi), 76.

11 Sigmund Freud, *Ego ve İd*, 34.

12 Albert Bandura, *Social Learning Theory*, 3-11.

Bilişsel-davranışçı kuram, özür dileme davranışını, bireyin hata yaptığını farketmesi, bu hataların nedenini düşünmesi ve hatalarını tekrar düzeltmek için harekete geçmesi şeklinde açıklar.¹³ Bireyin kendini gerçekleştirme ve potansiyelini kullanma sürecine odaklanan hümanist psikoloji, özür dilemenin bireyin içsel değerleriyle uyumlu bir eylem olduğunu ve bireyin kendine olan saygısını arttırabileceğini savunur. Ayrıca özür dilemeyi bireyin otantik benliği ile uyumlu bir hareket olarak ele alınır.¹⁴ Baxter tarafından geliştirilen ilişkiel diyalektik kuram yaklaşımıyla bakıldığında özür dilemek, bireyin ilişki içinde dengeyi yeniden sağlama girişimi olarak kabul edilir.¹⁵ Atif teorisine göre ise, özür dilemek bireyin herhangi bir içsel veya dışsal faktöre bağlanmış bir hatasını kabul etme durumudur. Bu kurama göre, bireyin hatanın kendisinden kaynaklandığını kabul etmesi daha olasıdır.¹⁶ Affetme teorisinde ise, özür dileme affetme sürecinin başlatıcı unsurlarından biri olarak değerlendirilir. Kişi özür dilediği takdirde affedilmeye daha yakındır. Bu eylemin her iki taraf için de psikolojik bir rahatlama sağladığı ileri sürülmektedir.¹⁷

Dinî literatürde; özür dileme davranışı, ahlaki bir erdem ve manevi boyutu olan bir eylem olarak değerlendirilmektedir.¹⁸ Bu kapsamda, özür dileme eylemi hem dikey ilişkide hem de yatay ilişkilerde etkili olan bir unsur olarak yer almaktadır. İslam fıkında, Allah hakkı ve kul hakkı olmak üzere iki hak üzerinde durulur.¹⁹ Her ikisinde de herhangi bir hak ihlali yaşandığında atılacak ilk adımlardan biri özür dilemektir. Kişi Yaradan'ın kendisini affetmesi için *tövbe ederek özür diler, insan ilişkilerinde ise kul hakkına girmişse helallik isteyerek özür dileme eyleminde bulunur. Özür dileme davranışına Hıristiyan dinî literatüründe de benzer bir değer atfedilmesi söz konusudur.*²⁰ Hıristiyanlıktaki *itiraf müessesesi (confession)*, bireyin Tanrı'dan ve diğerlerinden özür dileme sürecinin başladığı yerdir. *Kişi, hatasını kabul etmekte ve pişmanlık duymaktadır. Bir rahibe günahlar itiraf edilerek, kişi af talebinde bulunur. Diğer yandan, İsa Mesih'in öğretisinde kişiler arası ilişkilerde özür dilemenin önemine vurgu yapılmaktadır.*²¹ Yahudilikte özür dileme eyleminin, Yahudilerin en kutsal günlerinden biri olan Yom Kippur (kefaret günü) kapsamında önemli bir yeri vardır. Bu kutsal günde Yahudiler, günahlarını itiraf ederek Tanrı'dan af dilerler. Yalnız, kutsal kitaplarında bu kefaret gününün sadece dikey ilişki ile sınırlı olmadığı yatay ilişkileri de kapsadığının altı çizilmektedir.²² Özür dilemenin, diğer birçok dinî gelenekte de toplumsal uyumun sağlanması için kayda değer bir rolü vardır.²³ Bu doğrultuda, özür dileme eyleminin; dindar bireyin

13 Aaron T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, 213-263.

14 Carl Rogers, *Kişi Olmaya Dair*, 169-189.

15 Leslie A. Baxter, "A Tale of Two Voices: Relational Dialectics Theory", 189.

16 Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, 79-125.

17 Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament ve Carl E. Thoresen, *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*.

18 Mustafa Mücahit, "Ahlaki Bir Değer Olarak Özür Dileme ve Özür Etiği", 1191.

19 Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, 15:151.

20 Ahmet Tarcan, "About The Religion Origins of Apology Culture", 92.

21 Mehmet Katar, "Tövbe", *DİA*, 41:285.

22 Samuel P. Oliner, "Altruism, Forgiveness, Empathy, and Intergroup Apology", 16-17.

23 Fatma Demirörs, "Dinlerde Arınma ve Kefaret", 21-40.

hayatında dinî inançlar ile yakından ilişkili ahlaki bir yükümlülük olarak anlamlı bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır.²⁴

Özür dileme üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, bu davranışın psikolojik, sosyolojik, kültürel, dilbilimsel ve dinî boyutlarının ele alındığı görülmektedir. Yapılan çalışmalar daha spesifik olarak ele alındığında ise; özür dileme ve karakter ilişkisi,²⁵ romantik ilişkilerde özür dilemenin rolü,²⁶ özür dileme stratejileri,²⁷ farklı kültürlerde özür dileme eylemi,²⁸ özür dileme motivasyonları,²⁹ özrün kabul edilmesine engel durumlar,³⁰ özür dileyen ve kendisinden özür dilenen kişiler üzerinde etkileri,³¹ özür dilemenin zamanlaması,³² özür dileme ve güç ilişkisi,³³ tıbbi hata ve özürler,³⁴ özür dilemenin affetme sürecindeki etkileri,³⁵ uluslararası ilişkilerde özür dileme³⁶ ve özür dileme üzerine dilsel analiz³⁷ gibi konuların çalışıldığı görülmektedir.

Bu çalışmalara ek olarak, din ve dindarlık bağlamında da sınırlı sayıda araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu alandaki bazı önemli çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Tarcan'ın araştırması,³⁸ özür dilemenin dinî kökenlerini ele alırken; Mücahit,³⁹ ahlaki bir değer olarak özür dilemeyi etüt etmiş; Mullet ve Azar⁴⁰ tarafından yapılan çalışmada ise farklı dinlerde özür

24 McCullough, Pargament ve Thoresen, "Forgiveness: Theory, Research, and Practice", 321-336.

25 Schlenker, Pontari ve Christopher, "Excuses and Character: Personal and Social Implications of Excuses", 15-32.

26 Frank D. Fincham ve Steven R. H. Beach, "Forgiveness in Marriage: Implications for Psychological Aggression and Constructive Communication", 239-25; Patrick R. Gunderson ve Joseph R. Ferrari, "Forgiveness of Sexual Cheating in Romantic Relationships: Effects of Discovery Method, Frequency of Offense, and Presence of Apology", 1-14.

27 Özyıldırım, "The Level of Directness in Turkish Apology Forms in Relation to the Level of Education", 179-201; Farida Aboud, "Apology Strategies among EFL Postgraduate Learners"; Büşra Gociaoğlu, "İki Dilli Türk Çocuklarına Yönelik Hazırlanan Türkçe ve Türk Kültürü Ders Kitaplarında Özür Dileme Stratejileri", 22.

28 Haleh Parsa, "Apology and Non-Apology Strategies in the EFL Context of Iranian Azerbaijani Pre-University Students" (doktora tezi); Xiaowen Guan, Hee Sun Park ve Hye Eun Lee, "Cross-cultural Differences in Apology", 32-45; William W. Maddux ve Masaki Yuki, "The 'Ripple Effect': Cultural Differences in Perceptions of the Consequences of Events", 669-683; Uğur R. Çetinavcı, "Apologizing in Turkish Language: An Intracultural and Intercultural Exploratory Study", 72-104.

29 Kutay Özdemir ve Ahmet S. Özkul, "Özür Dileme Motivasyonları Ölçeği: Bir Ölçek Uyarlama Çalışması", 65-73.

30 Amanda Nelund, "Finding a Theory of Justice for Canada's Truth and Reconciliation Commission", 55-71.

31 Karina Schumann, "The Psychology of Offering and Apology: Understanding the Barriers to Apologizing and How to Overcome them", 74-78.

32 Christina E. Mitchell, "Effects of Apology on Marital and Family Relationships", 283-287.

33 Guilfoyle, "Sorry, Not Sorry: The Effect of Transgressors' Power on Apology and Non-Apology".

34 Jennifer K. Robbennolt, "Apologies and Medical Error", 376-382.

35 Eloisek Thomas, Kelley White ve Geoffrey W. Sutton, "Clergy Apologies Following Abuse: What Makes a Difference? Exploring Forgiveness, Apology, Responsibility-Taking, Gender, and Restoration", 16-29; Karina Schumann, "Does Love Mean Never Having to Say You're Sorry? Associations between Relationship Satisfaction, Perceived Apology Sincerity, and Forgiveness", 997-1010.

36 Erdem Özlük, "Uluslararası İlişkilerde Özür Dilemek: Özrün Kuramı", 51-78.

37 Ece H. Nazlı, "Türkçe Özür İfadelerinin Toplumbilimsel Analizi", 143-159; Ozan D. Yalçınkaya, "Türkçe ve İngilizcede Özür Dileme ile İlgili Dilsel Bir Araştırma", 283-290.

38 Tarcan, "About The Religion Origins of Apology Culture", 92.

39 Mücahit, "Ahlaki Bir Değer Olarak Özür Dileme ve Özür Etiği", 1189-1208.

40 Mullet ve Azar, "Apologies, Repentance, and Forgiveness: A Muslim-Christian Comparison", 275-285.

dileme davranışı incelenmiştir. İlgili literatürde din ve dindarlık bağlamında özür dileme üzerine yapılan çalışmaların sınırlı olduğu göze çarpmaktadır. Özellikle ülkemizde yapılan araştırmalarda özür dileme ve dindarlık ilişkisini ele alan ampirik herhangi bir araştırmanın henüz gerçekleşmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu bağlamda bir ilk olma özelliği taşıyan bu çalışmamızda özür dileme ile dindarlık eğilimi arasındaki ilişki incelenerek aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Katılımcıların dindarlık düzeyleri ile özür dileme eğilimleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
2. Katılımcıların özür dileme eğilimleri, demografik değişkenler (cinsiyet ve eğitim düzeyi) açısından farklılık göstermekte midir?

Bu temel iki araştırma sorusu çerçevesinde ilgili literatür de incelenerek şu hipotezler test edilmiştir:

H1: Özür dileme stratejileri ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki vardır. Buna göre, dindarlık düzeyi arttıkça doğrudan, dindarlık düzeyi düştükçe dolaylı özür dileme stratejileri tercih edilir.

H2: Katılımcıların cinsiyet değişkenine göre özür dileme stratejilerinde farklılıklar vardır. Buna göre, erkekler doğrudan, kadınlar dolaylı özür dileme stratejilerini tercih eder.

H3: Katılımcıların eğitim durumu değişkenine göre özür dileme stratejilerinde farklılıklar vardır. Buna göre, eğitim düzeyi arttıkça doğrudan, eğitim düzeyi düştükçe dolaylı özür dileme stratejileri tercih edilir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada, dokümantasyon tekniğiyle, ilgili literatür taranarak araştırmanın zemini hazırlanmıştır. Araştırma, nicel desen kapsamında ilişki tarama stratejisi ile tasarlanmıştır. Değişkenler arasındaki olası ilişkiler aşağıda Grafik-1'de sunulmuştur. Araştırmada bu olası ilişkilerin olup olmadığı, eğer bu ilişkiler varsa ne yönde olduğunun tespit edilmesi ve yorumlanması amaçlanmıştır. Böylelikle, Türkiye'de yeterince çalışılmayan özür dileme ve dindarlık ilişkisi konusunda sonraki araştırmalara katkı sağlanması hedeflenmektedir. Ayrıca, araştırmanın sonuçlarının din psikolojisi, psikoloji, sosyoloji ve iletişim gibi farklı disiplinlerde yapılan ilgili çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, Türkiye'nin farklı illerinde ikamet eden ve rastlantısal olarak belirlenen 18-70 yaş aralığındaki 351 kişiden oluşmaktadır. Katılımcıların özellikleri Tablo-1'de sunulduğu gibidir.

Tablo-1. Katılımcıların Tanımlayıcı Özellikleri

Değişkenler		n	%
Yaş	18-25	215	61,3
	26-35	53	15,1
	36-45	64	18,2
	46-64	19	5,4
Cinsiyet	Kadın	238	67,8
	Erkek	113	32,2
Eğitim Durumu	Lise ve altı	36	10,3
	Lisans	269	76,6
	Lisansüstü	46	13,1
Gelir Düzeyi	Düşük	102	29,1
	Orta	233	66,4
	Yüksek	16	4,6
Medeni Durum	Evli	103	29,3
	Bekâr	248	70,7
Yaşanan Yer	Büyükşehir	114	32,5
	Şehir	134	38,2
	Kasaba/İlçe	54	15,4
	Köy	49	14,0
Toplam		351	100,0

Katılımcıların yaş dağılımları incelendiğinde, %61,3'ünün 18-25, %15,1'inin 26-35, %18,2'sinin 36-45, %5,4'ünün 46-64 olduğu görülmektedir. Katılımcıların %67,8'inin kadın, %32,2'sinin erkek olduğu görülmektedir. Katılımcıların eğitim durumları incelendiğinde, %10,3'ünün lise ve altı, %76,6'sının lisans, %13,1'inin lisansüstü olduğu görülmektedir. Katılımcıların gelir düzeyleri incelendiğinde, %29,1'inin düşük, %66,4'ünün orta, %4,6'sının yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcıların %29,3'ünün evli, %70,7'sinin bekar olduğu görülmektedir. Katılımcıların yaşadıkları yerler incelendiğinde, %32,5'inin büyükşehir, %38,2'sinin şehir, %15,4'ünün kasaba/ilçe, %14'ünün köy olduğu görülmektedir.

Tablo 2. Dindarlık Ölçeği Ortalaması

Ölçekler ve Boyutları	Min.	Maks.	Ort.	Ss.
Dindarlık Ölçeği	10,00	40,00	34,07	5,56
İnanç Etki	6,00	24,00	21,76	3,49
Bilgi İbadet	4,00	16,00	12,31	2,66

Katılımcıların “Dindarlık Ölçeği”nden elde edilen ortalamalarının genel dindarlık düzeyi incelendiğinde, katılımcıların dindarlık seviyelerinin oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ölçeğin alt boyutları analiz edildiğinde, katılımcıların inançlarının büyük oranda davranışlarını şekillendirdiği ve katılımcıların bilgi ve ibadet konularında kayda değer bir bilgi birimine sahip olabileceklerini düşündürüyor.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Anketin ilk bölümünde kişisel bilgilere (yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim vb.) ikinci bölümünde “Dindarlık Ölçeği”ne ve son bölümünde ise “Özür Dileme Söylem Testi”ne yer verilmiştir.

1.4. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formunda araştırma katılımcılarının demografik özelliklerini belirleyen (yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim vb) sorulara yer verilmiştir.

1.4.1. Özür Dileme Söylem Testi

“Özür Dileme Söylem Testi”, Özyıldırım⁴¹ tarafından geliştirilmiştir. “Söylem Tamamlama Testi”nde deneklere farklı özür durumlarında nasıl davrandıklarını görmek için sunulan sekiz özür durumu yer almaktadır (Tablo 3). Bahsedilen özür durumlarında bir olay gerçekleşmiş varsayılarak katılımcının bu olaydaki tepkisi anlaşılmasına çalışılır.

Tablo 3. Özür Durumları

Özür Durumu	Kodlanan Senaryo Adı	Senaryo İçeriği
1. Özür Durumu	Otobüs senaryosu (kısmi hatalı)	Otobüste oturmaya çalışırken hafifçe bir kadının ayağına bastınız; ancak kadın bacaklarını ön koltuğa doğru çok fazla uzattığı için bundan kaçınmak imkânsızdı. Yine de özür dileme ihtiyacı hissettin. Kadın: “Ah! Dikkatli olun!”
2. Özür Durumu	Arkadaş senaryosu	Bir arkadaşınızla olan bir toplantıya yarım saat geç kaldınız ve onu kalabalık bir sokakta ayakta beklettiniz. Arkadaşın sorar: “Neredeydin?”
3. Özür Durumu	Kitap senaryosu	Akşam eve geldiğinizde çocuğunuz ödevi için istediği kitabı alıp almadığınızı sordu. Birdenbire her şeyi unuttuğunuzu hatırladınız ve bu duruma çok üzüldünüz. Çocuğunuz sorar: “Bu kadar önemli bir şeyi almayı nasıl unutursun?”
4. Özür Durumu	Otobüs senaryosu (hatalı)	Otobüste yanlışlıkla bir kadının ayağına sert bir şekilde bastınız ve ayağını incittiniz. Bu kesinlikle senin hatandı ve sen özür dilemek istedin. Kadın: “Ah! Dikkatli olun!”
5. Özür Durumu	Kaza senaryosu	Yoğun trafikte giderken kırmızı ışıkta durmakta geç kaldınız ve önünüzdeki araca hafifçe çarptınız. Arabanın sürücüsü öfkeyle dışarı çıktı ve “Ne yaptığını görmüyor musun? Arabama zarar verdin!” dedi.
6. Özür Durumu	Otobüs senaryosu (çok hatalı)	Yanlışlıkla otobüste bir kadının ayağına o kadar sert bastınız ki kadın acı hissetti. Ayrıca paketlerini düşürmesine de sebep oldunuz. Bu kesinlikle senin hatandı ve sen özür dilemek istedin. Kadın: “Ah! Dikkatli olun! Ayağımı incittiniz!”
7. Özür Durumu	Parti senaryosu	Bir gece evde parti verirken, komşularınızdan biri kapıyı çaldı ve çok sınırlı bir şekilde müziğin sesinin çok yüksek olduğunu bağırdı. Komşunuz: “Bu saatte daha saygılı olun! Gürültüden başımız dönüyor!”
8. Özür Durumu	Patron senaryosu	Patronunuzla olan bir iş görüşmesine yarım saat geç kaldınız ve patronunuzun sizi beklemesine neden oldunuz. Patronunuz sordu: “Neredeydin?”

41 Özyıldırım, “The Level of Directness in Turkish Apology Forms in Relation to the Level of Education”, 179-201.

Ölçeğe verilen cevapların kodlama anahtarı beş ayrı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, doğrudan özür stratejisidir. Bu, özür dileyenin suçu açık bir şekilde kabul ederek, sorumluluğu doğrudan üstlendiği özür türüdür. İkinci bölüm, indirgemeci özür stratejisidir. Bu tür özürlerde, özür dileyen kişi suçu kabul etmekle birlikte, özrü daha az doğrudan bir şekilde ifade eder. Üçüncü bölüm, hafif özür stratejisidir. Bu özür dileme stratejisi, diğerlerine göre daha hafif ve dolaylıdır; sorumluluğun tam olarak üstlenilmediği bir ifade tarzıdır.

Dördüncü bölüm ise dolaylı özürlerdir. Bu grupta özür kelimesi doğrudan kullanılmaz; ancak mesaj dolaylı stratejilerle iletilir. Dolaylı özürler arasında mazeret beyanı, sorumluluğun kabulü, onarım veya yardım teklifi, hoşgörü vaadi, kendine yetmezlik, niyet eksikliği, üzüntünün ifadesi, hoşgörü çağrısı ve zararın ya da suçun aranması gibi stratejiler bulunur.

Son olarak, beşinci bölüm özür olarak kabul edilmeyen, ancak özür durumlarında kullanılan olumsuz tepkilerden oluşur. Bu tepkiler arasında sessiz kalma, suçun veya sorumluluğun en aza indirilmesi ve karşı tarafı suçlama yer alır. Bu tür tepkiler özür stratejileri arasında en olumsuz tavırlar olarak değerlendirilir.

1.4.2. Dindarlık Ölçeği

Uysal'ın⁴² geliştirdiği “İslami Dindarlık Ölçeği” temel alınarak, Ayten⁴³ tarafından kısaltılan ve geçerlik-güvenilirliği test edilen 4'lü Likert tipi bir ölçek geliştirilmiştir. Ayten, ölçeği; inanç-etki (1, 2, 3, 4, 5 ve 6. maddeler) ve ibadet-bilgi (7, 8, 9. ve 10. maddeler) boyutları olmak üzere iki alt faktörde toplamıştır. Ayrıca, elde edilen toplam puan genel dindarlık düzeyini vermektedir. Ölçekte yer alan bütün maddeler ters kodlanmaktadır. Ayten tarafından yapılan iç tutarlılık analizinin sonucunda, ölçekteki genel dindarlık ve alt boyutların güvenilirliği Cronbach Alfa katsayılarıyla değerlendirilmiştir. Buna göre, toplam dindarlık için Cronbach Alfa değeri 0,80, inanç-etki boyutu (faktör-1) için 0,74, bilgi-ibadet boyutu (faktör-2) için 0,74 olarak belirlenmiştir.

Ölçeği oluşturan boyutlar ise kısaca şu şekildedir:

- **İnanç-Etki Boyutu:** Bireyin sahip olduğu dinî inançların, diğer insanlarla iyi geçinme, yardımlaşma ve dürüst olma gibi toplum yararına davranışlarda bulunmasındaki etkisini ve sosyal sorunları çözmedeki rolünü ölçer. Bu boyut, bireylerin bu tür tutum ve davranışlarının ne derece inançlarından etkilendiğini değerlendiren altı maddeden oluşmaktadır.
- **İbadet-Bilgi Boyutu:** Bireylerin namaz, oruç ve Kur'an okuma gibi temel ibadetlere devamlılıkları ile dinî bilgi düzeylerini ölçer. Bu boyut, dört madde ile değerlendirilmiştir.

42 Veysel Uysal, “İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”, 263-271.

43 Ali Ayten, “Prosoşyal Davranışlarda Dindarlık ve Empainin Rolü”, (yüksek lisans tezi), 100-101.

1.5. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri, anket tekniğinden yararlanılarak çevrim içi ortamda Microsoft Forms aracılığı ile toplanmıştır. Verilerde ortaya çıkan özürler, bir dizi anlamsal formülden oluşacak şekilde analiz edilmiştir. Özür dileme stratejileri en doğrudandan dolaylıya doğru hiyerarşik olarak sunulmuş ve buna göre 1'den 7'ye kadar kodlanmıştır. Bu çalışmada, veri analizi bu doğrudanlık ölçeğine göre yapılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 25.0 programı kullanılmıştır. Verilerin değerlendirilmesinde tanımlayıcı istatistiksel metotlar (sayı, yüzde, min-maks değerleri, ortalama ve standart sapma) kullanılmıştır. Ölçeklerin güvenilirliğini test etmek amacıyla "Güvenilirlik Analizi" yapılmıştır. Kullanılan verilerin normal dağılıma uygunluğu Kolmogorov-Smirnov Testi ile test edilmiştir. Normal dağılıma sahip olmayan verilerde niceliksel verilerin karşılaştırılmasında iki bağımsız grup arasındaki fark için Mann Whitney U Testi, ikiden fazla bağımsız grup karşılaştırılmasında ise Kruskal Wallis H Testi uygulanmış ve fark bulunduğu durumda fark yaratan grubu bulmak için düzeltilmiş Bonferroni kullanılmıştır. Kategorik değişkenler arasındaki ilişkiyi test etmek için ki kare analizi uygulanmıştır.

2. Bulgular ve Tartışma

Araştırmada elde edilen bulgular, söylem tamamlama testinde deneklerin farklı özür durumlarında hangi özür stratejilerini tercih ettiklerini görmek üzere deneklere sunulan sekiz özür durumunun her biri ilgili olay örgüsü kapsamında kodlanmış ve açıklanmıştır. Çalışmanın tartışma bölümünde ise olay örgüsünü sürekli tekrarlamaktan kaçınmak üzere olaylara verilen kod ifadeler kullanılmıştır. Çalışmanın bu bölümünde, elde ettiğimiz bulgular araştırmada ileri sürülen hipotezlere göre sunulmuştur.

2.1. Özür Dileme Stratejileri ile Dindarlık Arasında Pozitif Bir İlişki (H1) Var mıdır?

İlk hipotezimizde (H1), dindarlık ile özür dileme stratejileri arasında pozitif bir ilişki olduğu varsayılmıştır. Dindarlık düzeyi arttıkça, bireylerin özür dileme stratejilerinin de artacağı öne sürülmüştür. Yapılan analizler sonucunda elde edilen bulguların ilk hipotezimizi (H1) kısmen desteklediği tespit edilmiştir.

Tablo 4. Otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) verilen cevaplar ile dindarlık değişkeni ilişkisi⁴⁴

	Dindarlık				X ²	p
	Düşük		Yüksek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	4	16,0	91	27,9	1,670	0,196
Kusura bakma Affedersin	9	36,0	140	42,9	0,458	0,498
Pardon	8	32,0	39	12,0	8,038	0,005*
Trafik vardı	0	0,0	3	0,9	0,232	0,630
Benim hatam	0	0,0	1	0,3	0,077	0,782
Zararınızı ödeyeyim	0	0,0	0	0,0	-	-
Bir daha olmaz	0	0,0	3	0,9	0,232	0,630
Çok dikkatsizim	0	0,0	2	0,6	0,154	0,695
Kasıtlı değildi	0	0,0	48	14,7	3,108	0,078
Üzgünüm	0	0,0	1	0,3	0,077	0,782
Biraz tolerans	0	0,0	0	0,0	-	-
Seni incittim mi?	0	0,0	2	0,6	0,154	0,695
Sessiz kalma	1	4,0	24	7,4	0,397	0,529
Abartmayın	0	0,0	0	0,0	-	-
Karşı tarafı suçlama	7	28,0	108	33,1	0,277	0,599

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) hafif özür cevabını verme durumları ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı)

44 Bu tablo, sadece burada tam haliyle sunulacak olup, ilerleyen bölümlerde kafa karışıklığını önlemek ve görsel düzeni sağlamak amacıyla tabloda doğrudan özür stratejisi ve anlamlı ilişki içeren satırlara yer verilecektir.

pardon cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. *Pardon* ifadesinin hafif özür, *kusura bakma* ifadesinin ise indirgemeci bir özür stratejisi olarak değerlendirilmesi, bu tercihler arasındaki anlamlı farklılıkların bireylerin dindarlık düzeyleri ile ilişkilendirilebileceğini göstermektedir. Tablo 4.'teki bulgular, literatürdeki dinî inançların ahlaki davranışlar üzerindeki etkisine dair çalışmalarla uyumludur. Worthington,⁴⁵ dindarlığın bireylerde sorumluluk alma ve vicdani hesap verebilirlik duygularını güçlendirdiğini belirtmiştir. Ayrıca dindarlık, empati, şefkat ve sorumluluğu içeren duygusal zekanın gelişimine katkıda bulunur ve böylece bireylerin duygularını ve başkalarıyla olan etkileşimlerini anlama ve yönetme yeteneklerini artırır.⁴⁶ Bu bağlamda, dindarlık düzeyi yüksek bireylerin *kusura bakma* gibi indirgemeci özür ifadelerini tercih etmeleri, dinî değerlerin kişisel sorumluluk ve hata kabul etme süreçlerini destekleyen bir etki olduğunu düşündürmektedir.

Bununla birlikte, dindarlık düzeyi düşük katılımcıların *pardon* gibi hafif özür stratejilerini daha sık kullanması, dindarlığın düşük seviyede olması özür dileme davranışında daha yüzeysel ve hafif bir yaklaşımı destekleyebileceğini ortaya koymaktadır. Haidt,⁴⁷ dinî inançların bireylerin ahlaki karar verme süreçlerinde empati, sorumluluk ve dürüstlük gibi değerleri ön plana çıkardığını öne sürmüştür. Bu bağlamda, dindarlık düzeyinin özür stratejilerinin doğrudanlık ve sorumluluk boyutlarını etkilediği anlaşılmaktadır.

Tablo 5. Otobüs senaryosuna (hatalı) verilen cevaplar ile dindarlık değişkeni ilişkisi

	Dindarlık				X ²	p
	Düşük		Yüksek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	13	52,0	235	72,1	3,601	0,058
Pardon	5	20,0	22	6,7	5,742	0,017*

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (hatalı) *pardon* cevabı verme durumları ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların otobüs senaryosuna (hatalı), *pardon* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Dindarlık seviyesi düşük katılımcıların *pardon* gibi yüzeysel ifadeleri tercih

45 Everett L. Worthington, *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*, 119-125.

46 Miftahudin Miftahudin, "Religiosity and Religious Studies: Contribution in The Emotional Intelligence of Universitas Bina Bangsa Students", 558-570.

47 Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", 814-834.

etmeleri, onların özür dileme davranışında sorumluluk alma eğilimlerinin daha sınırlı olabileceğini göstermektedir. Dindarlık seviyesi düşük bireylerde, dinî referanslardan kaynaklanan bir manevi gereklilik duygusunun daha az hissedilmesi, özür dileme süreçlerinde daha hafif ve yüzeysel ifadelerin tercih edilmesine yol açabilir. Bu durum, dindarlık seviyesinin bireylerin özür dileme eylemini derin ve anlamlı bir manevi sorumluluk olarak değerlendirmesini şekillendirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Tablo 6. Otobüs senaryosuna (çok hatalı) verilen cevaplar ile dindarlık değişkeni ilişkisi

	Dindarlık				X ²	p
	Düşük		Yüksek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	16	64,0	245	75,2	1,515	0,218
Pardon	4	16,0	13	4,0	7,270	0,007*
Sessiz kalma	2	8,0	4	1,2	6,340	0,012*

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *pardon* ve *sessiz kalma* cevabı verme durumları ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı), *pardon* ve *sessiz kalma* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Otobüs senaryolarının tamamı dindarlık değişkeni kapsamında ele alındığında dindarlığı yüksek olan katılımcıların (kısmi hatalı otobüs senaryoda) çoğunluğunun (%42,9) ve dindarlık seviyesi düşük olan katılımcıların yaklaşık üçte birinin (%36) *kusura bakma* indirgemeci özür dileme stratejisini ifade ettiği görülmektedir. Olayın ciddiyeti ve kişinin kusur seviyesi arttığı otobüs senaryolarında ise her iki grupta da doğrudan özür dileme stratejisinin ifade edilmesinin arttığı ancak, dindarlık seviyesi yüksek olan katılımcıların diğerlerine göre *doğrudan özür dileme* stratejisini daha büyük çoğunluğun ifade ettiği tespit edilmiştir. Diğer yandan, kısmi hatalı otobüs senaryosunda dindarlık seviyesi düşük olan katılımcıların dindarlığı yüksek olan katılımcılara göre *affedersin* indirgemeci özür stratejisini ve hatalı otobüs senaryosunda ise hem *affedersin* indirgemeci özür stratejisini hem de *karşı tarafı suçlama* ifadelerini daha çok belirttiği görülmektedir. Dolayısıyla, her

48 Jason V. Chavez, Jhordan T. Cuilan ve Haydee G. Adalia, "Message Patterns through Discourse Analysis on the Concept of Apology and Forgiveness during Ramadan among College Students Practicing Islam", 1-13; Marcin Moroń, "Basic Dimensions of Religiousness and Dispositional Forgiveness: The Mediating Role of Religiously Motivated Forgiveness", 5-25.

iki grubun da küçük hatalar neticesinde aynı stratejiyi benimsediği ancak, dindarlık seviyesi daha düşük olan katılımcıların buna daha az başvurduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, *H1* hipotezimiz doğrulanmıştır. Dindarlık seviyesi yüksek olan bireylerin, olayın ciddiyeti arttıkça daha büyük çoğunlukla doğrudan özür dileme stratejisine yönelmeleri, dindarlığın bireyler üzerindeki ahlaki ve vicdani sorumluluk duygusunu güçlendirdiği anlayışına dayandırılabilir. Diğer taraftan, dindarlık seviyesi düşük olan katılımcıların savunma stratejisi geliştirerek sorumluluğu hafifletme veya başkalarına yüklemeye eğilimi olduğu ileri sürülebilir. Yapılan çalışmalarda da dindarlık seviyesi yüksek olan bireylerin bireysel ve sosyal sorumluluk düzeylerinin daha az dindar olanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴⁹

Tablo 7. Arkadaş senaryosuna verilen cevaplar ile dindarlık değişkeni ilişkisi

	Dindarlık				X ²	p
	Düşük		Yüksek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	6	24,0	155	47,5	5,185	0,023*

*p<0,05

Katılımcıların arkadaş senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumları ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların arkadaş senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi düşük olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların arkadaş senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi düşük olan katılımcılara göre daha yüksek olması, katılımcıların eşit statü durumunda da aynı stratejiyi benimsediklerini göstermektedir. Buna göre, *H1* hipotezimiz doğrulanmıştır. Bu durum, dinî değerlerin sosyal ilişkilere yansımaları olarak kabul edilebilir. Araştırmalar da, dindarlık eğilimi yüksek bireylerin duygusal zekâ ve dışa dönüklük kişilik özellikleri ile pozitif yönde bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰

49 Saffet Kartopu, Harun Geçer ve Hızır Hacikeleşoğlu, "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 476-477; Yasin S. Kazel, "Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma", 63-65.

50 Fatmatüzzehra Keleş, "Duygusal Zekâ ve Dindarlık", (yüksek lisans tezi), 85; Kübra Karakuş, "DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Mesleki Öz Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma: İstanbul Anadolu Yakası Örneği", (yüksek lisans tezi), 82-85; Ayşe Nur Danışman ve Saffet Kartopu, "Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi", 671-672.

Tablo 8. Kaza senaryosuna verilen cevaplar ile dindarlık değişkeni ilişkisi

	Dindarlık				X ²	p
	Düşük		Yüksek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	6	24,0	153	46,9	4,928	0,026*
Pardon	3	12,0	7	2,1	8,144	0,004*
Karşı tarafı suçlama	3	12,0	8	2,5	6,970	0,008*

*p<0,05

Katılımcıların kaza senaryosuna *doğrudan özür dileme*, *pardon* ve *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumları ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların kaza senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi düşük olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların kaza senaryosuna *pardon* ve *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılar ile dindarlık seviyesi düşük olan katılımcıların kaza senaryosunda, otobüs senaryoları ile benzer özür dileme stratejileri geliştirdikleri görülmektedir. Buna göre, *H1* hipotezimiz doğrulanmıştır. Dindarlık değişkeni kapsamında katılımcıların farklı durumlarda aynı (*doğrudan özür*) özür dileme stratejileri sergilemeleri dikkat çekici bir bulgu olarak yer almaktadır.

Tablo 9. Patron senaryosuna verilen cevaplar ile dindarlık değişkeni ilişkisi

	Dindarlık				X ²	p
	Düşük		Yüksek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	5	20,0	141	43,3	5,167	0,023*

*p<0,05

Katılımcıların patron senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumları ile dindarlık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Patron senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi düşük olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Patron senaryosunda ise katılımcı, patronuyla yapacağı bir iş toplantısına yarım saat geç kalmıştır. Dolayısıyla, daha yüksek statülü bir muhatabın var olduğu bir özür durumu söz konusudur. Bu özür durumunda, dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının dindarlık düzeyi düşük olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna göre, *H1* hipotezimiz doğrulanmıştır. Bu bağlamda, bireylerin toplumun ihtiyaçlarına ve değerlerine öncelik verdiği topluluk odaklı kültürlerde, özür dileme eylemi ilişkilerin sürdürülmesi ve sosyal uyum için önemli bir araç olarak görüldüğü söylenebilir.⁵¹

Dindarlık ile özür dileme stratejileri arasındaki ilişkiye yönelik bulgular, bu bağın karmaşık ve çok yönlü olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmalar, dindarlığın özür dileme davranışlarını şekillendiren önemli bir faktör olduğunu, ancak bu ilişkinin bireysel, kültürel ve bağlamsal etkenlere bağlı olarak değişiklik gösterebileceğini göstermektedir. Dindarlık genellikle affetme ile bağlantılıdır ve bu bağışlayıcı tutum, özür dileme eğilimlerini de olumlu yönde etkileyebilir. Ancak, bazı durumlarda dindarlığın algılanan etik ihlallere daha sert tepkiler verilmesine yol açabileceği ve bu durumun özür kabul etme veya özür dileme süreçlerini karmaşıklatabileceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, dindarlığın özür dileme üzerindeki etkisi, bireylerin dinî öğretileri nasıl algıladığı ve bu öğretileri sosyal davranışlarına nasıl entegre ettiği ile yakından ilişkilidir. Özellikle dinî ritüeller ve toplumsal bağlamlar, özür dileme stratejilerinin hem şekillenmesinde hem de uygulanmasında belirleyici bir rol oynayabilir. Dolayısıyla, dindarlığın özür dileme üzerindeki etkisini anlamak için bireysel farklılıklar ve kültürel dinamiklerin dikkate alınması gerekmektedir.

Araştırmalar, dindarlığın genellikle affetme ile ilişkili olduğunu ve bu bağlamda özür dileme eğilimlerini de etkileyebileceğini öne sürmektedir. Örneğin, Wnuk ve Charzyńska'nın⁵² Polonya'daki Sexaholics Anonymous üyeleri üzerinde yaptığı araştırma, dindarlığın daha yüksek bir gücün affetmesi yoluyla yaşamın anlamı algısını artırdığını ve dindar bireylerin affetme süreçlerinde özür dilemeye daha yatkın olabileceğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte, dindarlık ile özür dileme arasındaki ilişki her zaman bu kadar basit değildir. Örneğin, Waseem ve Kamal'ın⁵³ marka ihlalleri üzerine yaptığı araştırma, son derece dindar tüketicilerin algılanan etik ihlallere daha olumsuz tepkiler verebileceğini ve bu durumun özür kabul etme istekliliklerini azaltabileceğini göstermiştir. Bu bulgular, dindarlık ile özür dileme davranışı arasındaki ilişkinin bağlama bağlı olarak değişebileceğini vurgulamaktadır.

Dinî ritüellerin özür dileme üzerindeki etkisi de dikkat çekicidir. Chavez ve arkadaşlarının⁵⁴ Ramazan ayındaki özür dileme pratikleri üzerine yaptığı çalışmada, dinî öğretilerin özür yoluyla olumlu ilişkilerin sürdürülmesini vurguladığı belirtilmiştir. Bu bulgular, dindarlığın

51 Guilfoyle, "Sorry, Not Sorry: The Effect of Transgressors' Power on Apology and Non-Apology", 72.

52 Marcin Wnuk ve Edyta Charzyńska, "Does Forgiveness Underlie the Relationship Between Religiosity and Meaning in Life among Members of Sexaholics Anonymous in Poland?", 1-17.

53 Muhammad Adnan Waseem ve Muhammad Faisal Kamal, "Mending the Image: The Role of Crisis Communication and Apology Strategies in Recovering from Brand Transgressions", 1139-1150.

54 Chavez, Cuilan ve Adalia, "Message Patterns through Discourse Analysis on the Concept of Apology and Forgiveness during Ramadan among College Students Practicing Islam", 1-13.

özür dilemenin kültürel ve dinî önemini nasıl şekillendirdiğini anlamak için önemli bir çerçeveye sunmaktadır. Genel olarak dindarlık, özür dileme eğilimlerini artırabilir, ancak bu ilişki bireysel, kültürel ve durumsal faktörlere bağlı olarak önemli ölçüde değişiklik göstermektedir.

2.2. Katılımcıların Cinsiyet Değişkenine Göre Özür Dileme Stratejilerinde Farklılıklar (H2) Var Mıdır?

H2 hipotezimizde, katılımcıların cinsiyet değişkenine göre özür dileme stratejilerinde farklılık gösterdiği varsayılmıştır. Buna göre, erkeklerin doğrudan özür dileme stratejilerini, kadınların ise dolaylı özür dileme stratejilerini tercih ettikleri öne sürülmüştür. Bulgular üzerine yapılan analizler sonucunda, H2 hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır. Bu bulgular, cinsiyetin özür dileme stratejileri üzerinde etkili olduğunu, ancak beklenen tüm yönlerde tutarlı sonuçlar vermediğini göstermektedir.

Tablo 10. Otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni ilişkisi

	Cinsiyet				X ²	p
	Kadın		Erkek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	60	25,2	35	31,0	1,289	0,256
Karşı tarafı suçlama	87	36,6	28	24,8	4,823	0,028*

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Kadın katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumlarının erkek katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Örneğin, “Siz de biraz dikkatli olun, ayağınızın orada ne işi var!”, “Siz de biraz toplu otursanız bu sıkıntı yaşanmaz”, “Siz de ayaklarınızı biraz geri çeker misiniz?”

Tablo 11. Otobüs senaryosuna (hatalı) verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni ilişkisi

	Cinsiyet				X ²	p
	Kadın		Erkek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	169	71,0	79	69,9	0,044	0,833
Benim hatam	5	2,1	8	7,1	5,325	0,021*

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (hatalı) *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Erkek katılımcıların otobüs senaryosuna (hatalı) *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 12. Otobüs senaryosuna (çok hatalı) verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni ilişkisi

	Cinsiyet				X ²	p
	Kadın		Erkek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	115	48,3	44	38,9	0,065	0,799
Benim hatam	38	16,0	23	20,4	4,170	0,041*

* $p<0,05$

Katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Erkek katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Söylem Tamamlama Testindeki durumlar göz önüne alındığında, otobüs senaryosu olarak kodlanan ve kendi içerisinde ayrışan durumların, kusurda artan ciddiyet derecesiyle benzer bir durumda yanıtları ortaya çıkarmak için tasarlandığı söylenebilir. Amaç, bir kusurun ciddiyet derecesindeki artışın, katılımcıların özür dileme davranışını etkileyip etkilemediğini incelemektir. Buna göre, *H2* hipotezimiz doğrulanmamıştır. Ancak, otobüs senaryolarını beraber değerlendirdiğimizde bu geçişin nasıl farklılaştığı daha iyi anlaşılacaktır. Otobüs senaryosunda (kısmi hatalı) katılımcı, otobüste bacaklarını ön koltuğa doğru fazla uzatan bir kadının ayağına hafifçe basar. Bu nedenle, kadının da durumdaki sorumluluğun bir kısmını paylaştığı söylenebilir. Bu soruya verilen yanıtlar özür dileme stratejileri açısından analiz edildiğinde, her iki grupta da (kadın ve erkek) *kusura bakma* indirgemeci özür ifadesi daha çok yer almasına rağmen kadın ve erkeklerin ayrıştığı yer kadın katılımcıların *karşı tarafı suçlama* ifadesini daha çok kullanmasıdır. Bu ifade şeklini kadın katılımcıların 87 kez (%36,6), erkek katılımcıların ise 28 kez (%24,8) kullandıkları görülmektedir. Diğer otobüs senaryoları (hatalı ve çok hatalı), kısmi hatalı otobüs senaryosu ile karşılaştırıldığında artan bir kırgınlık derecesi olduğu görülmektedir. Katılımcıların hatalı olduğu ve hatta diğerini incitmenin yanı sıra eşyalarını düşürmesine de yol açtığı bu son iki durumda; özür dileme seyrinin değiştiği görülmektedir. Kadın ve erkek katılımcıların özür dileme stratejileri

kapsamında otobüs senaryosu (hatalı) cevaplarını değerlendirdiğimizde doğrudan özür dilemenin ilk sırada yer aldığı ve ilk otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) göre çok daha fazla katılımcının doğrudan özür dilediği ancak, iki grubun ayrıştığı noktanın erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre *sorumluluğun kabulü* dolaylı özür cevabını verdikleri görülmektedir. Diğer otobüs senaryosunda (çok hatalı) ise kadın ve erkek katılımcıların çoğunun dolaylı özürlerden *onarım* teklifinde buldukları ancak, erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre, yine *sorumluluğun kabulü* dolaylı özür cevabını verdikleri tespit edilmiştir. Bu kapsamda, kadın katılımcıların ilk etapta; savunmacı ve duygusal tepkiler geliştirdiği, erkek katılımcıların ise daha uzlaşmacı bir tutum sergiledikleri anlaşılmaktadır. Ancak, bu senaryodaki kişinin kadın oluşunun kadın ve erkek katılımcıların özür dileme stratejilerini ne yönde etkilediği konusu muğlak kalmıştır. Diğer bir deyişle, kadın katılımcıların hemcinslerine karşı gösterdikleri tepkiyi karşı cins ne yönde gösterecekleri veya erkek katılımcıların hemcinslerine de aynı uzlaşmacı tavrı sergileyip sergilemeyecekleri konusu değişiklik gösterebilir. Bu durum, toplumsal cinsiyet bağlamında özür dileme stratejilerinde ne tür farklılıkların ortaya çıkacağı sorusunu akla getirmektedir. Bu hususun netleşebilmesi için daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, yapılan bazı çalışmalarda kadınların erkeklere göre daha çok özür dilemeye yatkın olduklarına işaret edilmektedir.⁵⁵

Tablo 13. Kaza senaryosuna verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni ilişkisi

	Cinsiyet				X ²	p
	Kadın		Erkek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	176	73,9	85	75,2	2,721	0,099
Kusura bakma	43	18,1	29	25,7	4,876	0,027*

*p<0,05

Katılımcıların kaza senaryosuna *kusura bakma (indirgemeci özür)* cevabı verme durumları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Erkek katılımcıların kaza senaryosuna *kusura bakma (indirgemeci özür)* cevabı verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcıların kaza senaryosuna *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların kaza senaryosuna *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

55 Marti Hope Gonzalez, vd. "Pardon my Gaffe: Effects of Sex, Status, and Consequence severity on Accounts", 333; Karina Schumann ve Michael Ross, "Why Women Apologize more than Men: Gender Differences in Thresholds for Perceiving Offensive Behaviour", 1649.

Kaza senaryosu, katılımcının bir başkasının arabasını çarptığı durum, bir yabancıya yönelik suç durumunda katılımcıların tepkilerini ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Kaza senaryosuna, erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre daha çok *kusura bakma* gibi durumun görmezden gelinmesini salık veren özür dileme stratejisi geliştirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda, *H2* hipotezimiz analiz sonuçları ile desteklenmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyet rolleri, sosyal normlar ve savunma mekanizmaları ile açıklanabilir.

Tablo 14. Parti senaryosuna verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni ilişkisi

	Cinsiyet				X ²	p
	Kadın		Erkek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	103	43,3	47	41,6	0,089	0,766
Sessiz kalma	0	0,0	2	1,8	4,237	0,040*

* $p < 0,05$

Katılımcıların parti senaryosuna *sessiz kalma* cevabı verme durumları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p < 0,05$). Erkek katılımcıların parti senaryosuna *sessiz kalma* cevabı verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Parti senaryosunda, gece müziğin yüksek sesinden rahatsız olan, kapıda öfkeli bir komşu vardır. Bu durum, çok öfkeli ve bağırarak tanıdık bir muhatap durumunda tepkileri ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Erkek katılımcıların parti senaryosuna *sessiz kalma* cevabı verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda, *H2* hipotezimiz araştırma bulguları ile desteklenmemiştir. Sessiz kalmak, bazı durumlarda çatışmanın ileri bir aşamaya geçmesini engellemek için tercih edilen bir yöntem olabilir. Erkek katılımcıların tanıdık birisiyle tartışmayı engellemek ve ilişkiyi sürdürebilmek adına geliştirdikleri bir strateji olarak değerlendirilebilir. Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların parti senaryosuna *sorumluluğun kabulü* özür dileme stratejisini ifade etmeleri, sosyal uyum ihtiyacı kapsamında değerlendirilebilir.

Tablo 15. Patron senaryosuna verilen cevaplar ile cinsiyet değişkeni ilişkisi

	Cinsiyet				X ²	p
	Kadın		Erkek			
	n	%	n	%		
Özür dilerim	99	41,6	47	41,6	0,000	0,999
Zararınızı ödeyeyim	0	0,0	2	1,8	4,237	0,040*
Sessiz kalma	0	0,0	2	1,8	4,237	0,040*
Abartmayın	0	0,0	2	1,8	4,237	0,040*

*p<0,05

Katılımcıların patron senaryosuna *onarım/yardım teklifi*, *sessiz kalma* ve *abartmayın* (*suçun/sorumluluğun en aza indirilmesi*) cevaplarını verme durumları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Erkek katılımcıların patron senaryosuna *onarım/yardım teklifi*, *sessiz kalma* ve *abartmayın* (*suçun/sorumluluğun en aza indirilmesi*) cevaplarını verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Diğer yandan, erkek katılımcıların kadın katılımcılara göre doğrudan özür dileme stratejilerini daha çok tercih ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda, H2 hipotezimiz doğrulanmıştır.

Patron senaryosu, daha yüksek statülü bir muhatabın var olduğu bir özür durumudur. Bu özür durumunda, erkek katılımcıların *onarım/yardım teklifi*, *sessiz kalma* ve *abartmayın* (*suçun/sorumluluğun en aza indirilmesi*) cevaplarını verme durumlarının kadın katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Görüldüğü üzere, otorite figürüne karşı, katılımcıların farklı stratejiler geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu stratejilerin oluşumu ve tercihinde cinsiyet değişkeninin belli bir oranda rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu stratejiler üzerinden aynı zamanda şu sonuçlara ulaşmak da mümkündür: Erkekler, sosyal statü farklılıklarına ve yüksek statülü otorite figürlerine karşı daha stratejik bir yaklaşıma sahip olma eğiliminde olabilirler. Erkekler *sessiz kalma* ve *onarım/yardım teklifi* yanıtlarını seçerek sosyal statülerini koruma altına alabilirler ve sorumluluğu azaltabilirler.

2.3. Katılımcıların Özür Dileme Stratejileri Eğitim Durumuna Göre Farklılık (H3) Arz Ediyor Mu?

H3 kodlu hipotezimizde, katılımcıların eğitim durumu değişkenine göre özür dileme stratejilerinde farklılık gösterdiği öne sürülmüştür. Hipotezimize göre, eğitim düzeyi arttıkça doğrudan, eğitim düzeyi azaldıkça dolaylı özür dileme stratejilerinin tercih edilmesi beklenmiştir. Yapılan analizler sonucunda H3 hipotezimiz doğrulanmış ve eğitim düzeyinin özür dileme stratejileri üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Tablo 16. Otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	11	30,6	73	27,1	11	23,9	0,454	0,797
Benim hatam	0	0,0	0	0,0	1	2,2	6,649	0,036*
Üzgünüm	0	0,0	0	0,0	1	2,2	6,649	0,036*

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) *sorumluluğun kabulü (benim hatam) ve üzüntünün bir ifadesi (üzgünüm)* dolaylı özür cevaplarını verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lisansüstü olan katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir: “Benim hatam”. Eğitimi lisansüstü olan katılımcıların otobüs senaryosuna (kısmi hatalı) *üzüntünün bir ifadesi (üzgünüm)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 17. Otobüs senaryosuna (çok hatalı) verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	22	61,1	199	74,0	40	87,0	7,163	0,028*
Pardon	5	13,9	11	4,1	1	2,2	7,434	0,024*
Trafik vardı	2	5,6	5	1,9	4	8,7	6,824	0,033*

*p<0,05

Katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lisansüstü olan katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *pardon (hafif özür)* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir

ilişki olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların *pardon (hafif özür)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcıların otobüs senaryosuna (çok hatalı) *mazeret beyanı* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Otobüs senaryoları eğitim durumu değişkeni kapsamında incelendiğinde, kısmi hatalı otobüs senaryosunda; tüm eğitim seviyelerinde çoğunlukla durumu hafifletmeye veya yumuşatmaya dönük *kusura bakma* ifadesinin tercih edildiği görülmektedir. Diğer yandan, kısmi hatalı otobüs senaryosunda eğitim durumu lisansüstü olan katılımcılar diğer katılımcılara nazaran *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* ve *üzüntünün ifadesi* dolaylı özürlerini daha çok belirtirken çok hatalı otobüs senaryosunda ise *doğrudan özür dileme* ifadesini diğer katılımcılara göre daha çok ifade ettikleri görülmektedir. Buna göre, *H3* hipotezimiz desteklenmiştir. Lise ve altı eğitim durumundaki katılımcıların ise çok hatalı durumda *pardon* hafif özür stratejisini diğer katılımcılara göre daha çok tercih ettikleri görülmektedir. Görünüşe göre, hatanın yeterince ciddiye alınmadığı durumlarda katılımcıların çoğunluğu basitleştirici bir özür dileme biçimini tercih etmişlerdir. Bunun yanı sıra, lisansüstü eğitim durumunda olan katılımcıların kendilerinin hata payı arttıkça hatalarını kabul ederek daha olgun bir duruş sergiledikleri ve karşı tarafı anlamaya çalışıp daha empatik bir anlayış geliştirdikleri söylenebilir. Dolayısıyla, eğitimin sosyal ve ahlaki farkındalığı arttırdığı, empati ve duruma göre uygun özür dileme stratejisi belirleyebilme yetkinliği sağladığı söylenebilir. Benzer bir çalışmada da yüksek eğitim seviyesine sahip katılımcıların doğrudan özür dileme stratejilerini tercih ettiğini ve daha açık bir dil kullandıkları tespit edilmiştir.⁵⁶ Bu bulgular, araştırmanın bulgularını destekler mahiyettedir.

Tablo 18. Arkadaş senaryosuna verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	16	44,4	119	44,2	26	56,5	2,420	0,298
Benim hatam	1	2,8	5	1,9	4	8,7	6,635	0,036*
Seni incittim mi?	0	0,0	0	0,0	1	2,2	6,649	0,036*

* $p<0,05$

Katılımcıların arkadaş senaryosuna *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Eğitimi Lisansüstü olan katılımcıların arkadaş senaryosuna

56 Özyıldırım, "The Level of Directness in Turkish Apology Forms in Relation to the Level of Education", 196.

sorumluluğun kabulü (benim hatam) cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcıların arkadaş senaryosuna *zararın aranması (seni incittim mi?)* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p < 0,05$). Eğitimi lisansüstü olan katılımcıların arkadaş senaryosuna *zararın aranması (seni incittim mi?)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Arkadaş senaryosu şeklinde kodladığımız senaryo, katılımcının yarım saat geç kalarak çok kalabalık bir sokakta ayakta beklettiği bir arkadaşıyla buluşması ile ilgilidir. Dolayısıyla, bu özür durumunda eşit statüde yer alan birine nasıl tepkiler verileceği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu durum için katılımcıların sonuçları, özür dileme stratejileri açısından değerlendirildiğinde, eğitim durumu lisansüstü olan katılımcıların eşit statüde olan bir arkadaştan özür dilerken daha dolaylı formüller kullanmasıdır. Başka bir deyişle, katılımcıların eşit statüde biriyle muhatap olunca dolaylı özür stratejisine yöneldikleri ve eğitim seviyesi yüksek katılımcıların diplomatik iletişim becerileri geliştirdikleri söylenebilir. Dolayısıyla, $H3$ hipotezimiz desteklenmemiştir.

Tablo 19. Kitap senaryosuna verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	13	36,1	126	46,8	19	41,3	1,771	0,413
Benim hatam	4	11,1	7	2,6	2	4,3	6,507	0,039*

* $p < 0,05$

Katılımcıların kitap senaryosuna *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p < 0,05$). Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların kitap senaryosuna *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Diğer yandan, eğitim durumu lisans ve lisansüstü olan katılımcıların doğrudan özür dileme seviyesi lise eğitim durumu olan katılımcılara göre daha yüksektir. $H3$ hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır.

Kitap senaryosu olarak kodladığımız özür durumu, kendisinden daha düşük statüye sahip bir çocuktan özür dilemek için yanıtları ortaya çıkarmak üzere tasarlanmıştır. Kitap senaryosunda, özür dileyen taraf çocuğuna ödev olarak kullanmak üzere bir kitap almayı unuttur. Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların kitap senaryosuna *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu

görülmektedir. Katılımcılar her ne kadar dolaylı bir özür dileme stratejisi sergilese de katılımcıların oluşan durumun sorumluluğunu üstlendikleri ve ilişkiyi onarmaya yönelik bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Diğer yandan, çocukların gelişim sürecine olumlu bir katkı sunmaya ve eğitim ile kurdukları bağı zedelememeye yönelik bir tavır olduğu da ileri sürülebilir.

Tablo 20. Kaza senaryosuna verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	19	52,8	118	43,9	22	47,8	1,154	0,562
Karşı tarafı suçlama	4	11,1	6	2,2	1	2,2	8,409	0,015*

*p<0,05

Katılımcıların kaza senaryosuna, *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların kaza senaryosuna, *karşı tarafı suçlama* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, katılımcıların doğrudan özür dileme stratejisini tercih etme durumlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, H3 hipotezimiz desteklenmemiştir.

Kaza senaryosunda, eğitimi lise ve altı olan katılımcıların diğer katılımcılara göre daha yüksek oranda karşı tarafı suçlayıcı bir tutum sergilemesi, eğitim seviyesinin kişiler arası iletişimde çatışma çözme stratejilerini ve sorumluluk alma davranışlarını nasıl etkilediği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bu durumu farklı açılardan ele almak mümkündür:

1) Eğitim seviyesi, bireylerin çatışma durumlarında ve sosyal etkileşimlerde sergiledikleri davranışlar üzerinde önemli etkilere sahiptir. Örneğin, Rubin ve Brown⁵⁷ tarafından yapılan çalışmada eğitim seviyesi yüksek olan bireylerin çatışma durumlarında daha tutarlı ve diplomatik davrandıkları saptanmıştır. Düşük eğitim seviyesi ise, bu tür sosyal durumları anlamada ve bunlarla başa çıkma konusunda güçlükler çıkarabilir ve daha defansif stratejilere eğilimli olabilir. Karşı tarafı suçlama da bu defansif stratejilerden biridir. Eğitimi lise ve altı olan bireylerin daha yüksek oranda karşı tarafı suçlama eğiliminde olması, çatışma çözme becerilerinin yeterince gelişmemiş olduğunu ve sosyal durumların sorumluluğunu alma konusunda deneyimli olmadıklarını gösterebilir.

57 Jeffrey Z. Rubin ve Bert R. Brown, *The Social Psychology of Bargaining and Negotiation*.

2) Freud'un⁵⁸ savunma mekanizmaları teorisi, eğitimi lise ve altı olan katılımcıların durumu karşı tarafı suçlayarak savunmalarını da açıklamaktadır. Savunma mekanizmaları, bireylerin psikolojik rahatsızlık, stres ya da suçlama hissettiklerinde bu duygulardan kaçınma eğilimlerini anlatır. Suçlama, bireyin kendi hatasını kabul etmek yerine, sorumluluğu karşı tarafa yükleyerek kendini savunma çabasıdır.

Tablo 21. Parti senaryosuna verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	11	30,6	117	43,5	22	47,8	2,733	0,255
Benim hatam	7	19,4	17	6,3	0	0,0	12,471	0,002*

*p<0,05

Katılımcıların parti senaryosuna *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların parti senaryosuna *sorumluluğun kabulü (benim hatam)* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Diğer yandan, eğitim durumu lisansüstü olan katılımcıların eğitim durumu lise olan katılımcılara göre daha çok doğrudan özür dileme stratejilerine başvurdukları görülmektedir.

Bu bulgular, eğitim düzeyinin özür dileme stratejileri üzerindeki etkisine dair önemli sonuçlar sunmaktadır. Eğitim düzeyi lise ve altı olan katılımcıların, parti senaryosunda sorumluluğun kabulü ifadesini kullanma oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum, eğitim seviyesi düşük bireylerin, özür dileme esnasında sorumluluğu üstlenen bir yaklaşım sergilediklerini göstermektedir. Diğer yandan, eğitim düzeyi yüksek olan (lisansüstü) katılımcıların dolaylı stratejiler yerine doğrudan özür dileme stratejilerine başvurma eğilimindedirler. Bu sonuçlar, eğitim seviyesinin sosyal iletişim ve yüzleşme stratejileri üzerindeki etkilerine dair literatürdeki bulgularla örtüşmektedir. Özellikle eğitim düzeyi yüksek bireylerin, problem çözme ve sosyal sorumluluk alımında daha gelişmiş becerilere sahip oldukları ve bu nedenle özür dileme stratejilerinde de direkt yaklaşımlar sergiledikleri daha önceki araştırmalar tarafından da desteklenmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte, eğitim düzeyi düşük bireylerin daha içten bir iletişim tarzını tercih etmeleri, bu

58 Freud, *Ego ve İd*, 34.

59 Belén Guerra-Carrillo, Kiefer Katovich, and Silvia A. Bunge. "Does Higher Education Hone Cognitive Functioning and Learning Efficacy? Findings from a Large and Diverse Sample", 1.

katılımcıların toplumsal beklentiler ve sorumluluklar karşısında daha basit, ancak etkili stratejiler geliştirdiklerini gösterebilir.⁶⁰ Bu bağlamda, *H3 hipotezimiz doğrulanmış olup, eğitim düzeyinin özür dileme stratejilerinde farklılık yarattığı bulgusu, literatürle de tutarlılık göstermektedir.*

Tablo 22. Patron senaryosuna verilen cevaplar ile eğitim durumu değişkeni ilişkisi

	Eğitim Durumu						X ²	p
	Lise ve altı		Lisans		Lisansüstü			
	n	%	n	%	n	%		
Özür dilerim	9	25,0	108	40,1	29	63,0	13,023	0,001*
Pardon	2	5,6	2	0,7	0	0,0	7,136	0,028*
Karşı tarafı suçlama	1	2,8	0	0,0	0	0,0	8,775	0,012*

*p<0,05

Katılımcıların patron senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lisansüstü olan katılımcıların patron senaryosuna *doğrudan özür dileme* cevabı verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna göre, *H3* hipotezimiz istatistiksel olarak desteklenmiştir.

Katılımcıların patron senaryosuna *pardon (hafif özür)*, *karşı tarafı suçlama* cevaplarını verme durumları ile eğitim durumu değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir (p<0,05). Eğitimi lise ve altı olan katılımcıların *pardon (hafif özür)* ve *karşı tarafı suçlama* cevaplarını verme durumlarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Görüldüğü üzere, otorite figürüne karşı, katılımcıların farklı taktikler geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu taktiklerin oluşumu ve tercihinde eğitim seviyesinin belli bir oranda rol oynadığını söylemek mümkündür. Eğitim seviyesi yüksek olan katılımcılar, sosyal normlara cevap veren bir strateji geliştirmiş olabilirler ve sosyal normlar gereğince davranma eğiliminde bir tutum geliştirebilirler. Yüksek statülü bir otorite figürüne karşı verilen bu yanıtların sosyal statü, güç dinamikleri, sosyal refah gibi dinamiklerle doğrudan bağlantılı olduğu ileri sürülebilir.⁶¹

60 Shoshana Blum-Kulka ve Elite Olshain, "Requests and Apologies: A Cross-Cultural Study of Speech Act Realization Patterns (CCSARP)", 209.

61 Dacher Keltner, vd., "Approach, and Inhibition", 265.

Sonuç

Bu çalışmada, özür dileme stratejileri ile dindarlık, cinsiyet ve eğitim durumu gibi demografik değişkenler arasındaki ilişki incelenmiştir. Özür dileme davranışı, kişilerarası ilişkilerde uyumun sağlanması ve çatışmaların çözülmesi açısından merkezi bir role sahiptir. Bu bağlamda, bireylerin özür dileme biçimlerini anlamak, onların sosyal etkileşimlerini, ahlaki tutumlarını ve psikolojik yapılarını daha iyi kavramamıza yardımcı olmaktadır. Çalışmamız, özür dileme stratejilerinin yalnızca bireysel özelliklerle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda dinî inançlar, kültürel normlar ve demografik faktörler tarafından şekillendiğini ortaya koymuştur.

Araştırma bulguları, bireylerin özür dileme stratejilerinin dindarlık düzeyleriyle güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, özür dileme süreçlerinde doğrudanlık stratejisini daha fazla benimsedikleri, bu bağlamda daha açık ve sorumluluk alıcı bir tutum sergiledikleri tespit edilmiştir. Bu bulgu, dinî inançların ve uygulamaların bireylerin ahlaki ve etik ilkelerine rehberlik ettiğini ve bu rehberliğin sosyal davranışlar üzerindeki etkilerini güçlendirdiğini göstermektedir. İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin temel öğretileri incelendiğinde, özür dilemenin, yalnızca bireyin kendi içsel dengesini sağlamak için değil, aynı zamanda tanrısal ve toplumsal ilişkilerde uyumu sürdürmek adına önemli bir değer taşıdığı görülmektedir. Özellikle İslam'da yer alan *kul hakkı* ve *tövbe* kavramları, bireylerin özür dileme davranışlarını hem dikey (Tanrı-insan) hem de yatay (insan-insan) ilişkiler bağlamında teşvik eden önemli ahlaki ve manevi ilkeler olarak öne çıkmaktadır. Kul hakkına giren bir davranışın, yalnızca özür dilemekle değil, aynı zamanda muhataptan helallik alınarak düzeltilmesi gerektiği inancı, bireylerin hatalarını telafi etme sorumluluğunu derinleştirmektedir.

Dindarlık düzeyi düşük bireylerin özür dileme stratejilerinde ise dolaylı yöntemlere daha fazla başvurdukları, bazen sorumluluğu hafifletmek ya da karşı tarafa yönlendirme gibi savunmacı eğilimler sergiledikleri gözlemlenmiştir. Bu durum, dindarlığın bireylerde vicdan, ahlaki sorumluluk ve sosyal hesap verebilirlik duygularını artıran bir etken olduğunu düşündürmektedir. Araştırma sonuçları, yüksek dindarlık seviyesine sahip bireylerin, özür dileme süreçlerinde daha dürüst ve açık bir tutum benimseyerek, sosyal uyum ve çatışma çözme süreçlerini olumlu yönde etkilediklerini göstermektedir. Bu çerçevede, dindarlığın bireyin sadece bireysel ahlaki tutumlarını değil, aynı zamanda kişilerarası ilişkilerdeki davranış biçimlerini de yönlendirdiği söylenebilir. Buna ek olarak, dindarlığın bireylerin özür dileme davranışlarını şekillendiren kritik bir değişken olduğu ve toplumsal bağlamlarda önemli bir normatif çerçeve sunduğu da ileri sürülebilir.

Araştırma bulguları, özür dileme davranışlarının cinsiyet ve eğitim gibi demografik değişkenlerden etkilendiğini ortaya koyarak, bu davranışların sosyal ve bireysel faktörlerle şekillendiğini göstermektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin, bireylerin özür dileme stratejilerini belirleyen önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. Kadın katılımcılar duygusal

tepkilere ve duygusal ifadelerle daha yatkın bir profil sergilerken, erkek katılımcıların daha uzlaşmacı ve yapıcı bir tutum benimsedikleri görülmüştür. Ayrıca, kadınların, bazı durumlarda savunmacı bir yaklaşım geliştirerek karşı tarafı suçlama eğiliminde oldukları, buna karşılık erkeklerin daha doğrudan ve sorumluluk alıcı ifadeler kullandıkları tespit edilmiştir. Bu farklılıklar, toplumsal cinsiyet rolleri ve sosyal normların, özür dileme davranışları üzerindeki etkisini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Kadınların, toplumsal olarak kendilerine atfedilen roller nedeniyle, özür dileme süreçlerinde daha hassas bir yaklaşım sergilemeleri beklenmektedir. Ancak, bu roller aynı zamanda kadınların çatışma durumlarında daha savunmacı tepkiler verme veya kendi haklarını savunma adına karşı tarafı suçlama eğilimini artırabilir. Erkekler ise, toplumsal normlar gereği, daha sonuç odaklı ve sorumluluk almayı teşvik eden bir tutum sergileyerek, özür dileme süreçlerinde doğrudan stratejiler kullanma eğilimi gösterebilir. Bu durum, özür dileme davranışlarının sadece bireysel özelliklerden değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarından da etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Eğitim düzeyinin özür dileme stratejileri üzerindeki etkisi ise oldukça dikkat çekicidir. Eğitim düzeyinin artmasıyla bireylerin özür dileme süreçlerinde daha sorumluluk alıcı ve onarıcı bir yaklaşım sergiledikleri belirlenmiştir. Yüksek eğitim seviyesine sahip bireylerin, dolaylı özür dileme stratejilerine başvurma oranlarının daha düşük olduğu ve öz eleştiriye daha açık oldukları görülmüştür. Eğitim, bireylerin iletişim becerilerini, empati kapasitelerini ve sosyal sorumluluk bilincini geliştiren önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, eğitimin özür dileme davranışları üzerindeki olumlu etkisi, bireylerin daha yapıcı, açık ve çözüm odaklı bir tutum benimsemelerini sağladığı söylenebilir.

Yüksek eğitim düzeyine sahip bireylerin, özür dileme süreçlerinde daha sorumluluk alıcı bir tutum sergilemeleri, eğitimin sosyal beceriler üzerindeki olumlu etkisini desteklemektedir. Eğitimli bireylerin, özür dileme davranışlarını yalnızca bir çatışmayı çözme aracı olarak değil, aynı zamanda kişilerarası ilişkilerde dengeyi sağlama ve güveni yeniden tesis etme amacıyla kullandıkları anlaşılmaktadır. Özellikle, bu bireylerin öz eleştiriye daha açık olmaları, hatalarının farkına vararak bu hataları telafi etme eğilimlerini artırmaktadır. Bu durum, eğitimin bireylerin sosyal ve duygusal zekalarını geliştiren önemli bir etken olduğunu göstermektedir.

Araştırma bulguları, dinî ve kültürel değerlerin bireylerin özür dileme davranışları üzerindeki belirleyici etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Özür dileme davranışı, yalnızca bireysel bir ahlaki tutum ya da pragmatik bir iletişim stratejisi değil, aynı zamanda içinde bulunulan kültürel ve dinî bağlamın şekillendirdiği çok yönlü bir sosyal olgudur. Türkiye gibi topluluk odaklı (kolektivist) kültürlerde, özür dileme davranışı, kişiler arası ilişkilerin sürdürülmesi, toplumsal uyumun sağlanması ve çatışmaların çözülmesi açısından merkezi bir araç olarak değerlendirilmektedir. Kolektivist kültürlerde, bireyin sosyal bağları ve toplumsal statüsü büyük önem taşır. Bu bağlamda özür dileme, yalnızca kişisel bir pişmanlık ifadesi

değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerde dengeyi yeniden kurmayı hedefleyen bir davranış biçimi olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak bu araştırma, din psikolojisi, sosyal psikoloji ve iletişim disiplinleri arasında köprü kurarak, özür dileme stratejilerinin bireysel, sosyal ve dinî faktörlerle nasıl şekillendiğini anlamaya yönelik kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. Bulgular, dinî inançların sosyal uyum ve çatışma çözme süreçlerindeki rolünü daha iyi anlamak için teorik ve uygulamalı çalışmalara ilham vermektedir. Ayrıca, eğitim programlarında ve çatışma çözme stratejilerinde dindarlık ve ahlaki değerlerin rolünü vurgulayan yaklaşımlar geliştirilmesi önerilmektedir. Özellikle manevi danışmanlık hizmetlerinde, bireylerin özür dileme süreçlerini destekleyecek etik ve ahlaki değerlerin ön plana çıkarılması, daha etkili sosyal ilişkilerin kurulmasına katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- About, Farida. "Apology Strategies among EFL Postgraduate Learners". *Folklor/Edebiyat*, 25:97 (2019): 333-346.
- Amini, Fatemeh; Doodman, Parvaneh; Edalati, Ali; Abbasi, Zhila ve Redzuan, M. R. "Students, A Study on the Relationship between Religiousness and Forgiveness among Students". *Applied Science Reports*, 5:3 (2014): 131-134.
- Ayten, Ali. "Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empainin Rolü". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009.
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1977.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak," *DİA*, 15:139-151.
- Baş, Melike. "Pragmatic Functions of 'Pardon' In Turkish Corpus". *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8:1 (2021): 60-75.
- Baxter, Leslie A. "A Tale of Two Voices: Relational Dialectics Theory". *Journal of Family Communication*, 4:3-4 (2004): 181-192.
- Beck, Aaron T. *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York: Plume, 1979.
- Bennet, Mark ve Dewberry, Christopher. "I've Said I'm Sorry, haven't I? A Study of the Identity Implications and Constraints that Apologies Create for Their Recipients". *Current Psychology* 13 (1994): 10-20.
- Blum-Kulka, Shoshana ve Olshtain, Elite. "Requests and Apologies: A Cross-Cultural Study of Speech Act Realization Patterns (CCSARP)". *Applied Linguistics*, 5:3 (1984): 196-213.
- Çetinavcı, Uğur Recep. "Apologizing in Turkish Language: An Intracultural and Intercultural Exploratory Study". *Contemporary Online Language Education Journal*, 1:1 (2012): 72-104.
- Danışman, Ayşe Nur ve Kartopu, Saffet. "Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:24 (2023): 642-690.
- De Cremer, David. "To Pay or to Apologize? On the Psychology of Dealing with Unfair Offers in a Dictator Game". *Journal of Economic Psychology*, 31:6 (2010): 843-848.
- Demirörs, Fatma. "Dinlerde Arınma ve Kefaret". *Din ve Bilim-Muş Alparlan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 5:1 (2022): 21-40.
- Guerra-Carrillo, Belén; Katovich, Kiefer ve Bunge, Silvia A. "Does Higher Education Hone Cognitive Functioning and Learning Efficacy? Findings from a Large and Diverse Sample". *PloS one*, 12:8 (2017): e0182276.
- Gunderson, Patrick R. ve Ferrari, Joseph R. "Forgiveness of Sexual Cheating in Romantic Relationships: Effects of Discovery Method, Frequency of Offense, and Presence of Apology". *North American Journal of Psychology*, 10:1 (2008): 1-14.
- Fincham, Frank D. ve Beach, Steven R. H. "Forgiveness in Marriage: Implications for Psychological Aggression and Constructive Communication". *Personal Relationships*, 9:3 (2002): 239-251.
- Freud, Sigmund. *Ego ve İd*. Çeviren Selin Ceylan Gülsay. İstanbul: Oda Yayınları, 2019.
- Gociaoğlu, Büşra. "İki Dilli Türk Çocuklarına Yönelik Hazırlanan Türkçe ve Türk Kültürü Ders Kitaplarında Özür Dileme Stratejileri", *International Symposium on Teaching Turkish as a Heritage and Foreign Language Abstracts Book* içinde, 22. Belgium: International Symposium on Teaching Turkish as a Heritage and Foreign Language, 2023.
- Gonzalez, Marti Hope; Pedersen, Julie Haugen; Manning, Debra J. ve Wetter, David W. "Pardon my Gaffe: Effects of Sex, Status, and Consequence severity on Accounts". *Journal of Personality and Social Psychology*, 58:4, (1990): 610-621.

- Griffiths, Paul J. "An Apology for Apologetics". *Faith and Philosophy*, 5:4 (1988): 399-420.
- Guan, Xiaowen, Park, Hee Sun ve Lee, Hye Eun. "Cross-cultural Differences in Apology". *International Journal of Intercultural Relations*, 33:1, (2009): 32-45.
- Guilfoyle, Joshua Robert. "Sorry, Not Sorry: The Effect of Transgressors' Power on Apology and Non-Apology". Doctoral Thesis, York University, 2020.
- Heider, Fritz. *The Psychology of Interpersonal Relations*. New Jersey: Barakaldo Books, 2020.
- Chavez, Jason V., Cuilan, Jhordan T. ve Adalia, Haydee G. "Message Patterns through Discourse Analysis on the Concept of Apology and Forgiveness during Ramadan among College Students Practicing Islam". *Environment and Social Psychology*, 9:3, (2024): 1-13.
- Karakuş, Kübra. "DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Mesleki Öz Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma: İstanbul Anadolu Yakası Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2020.
- Kartopu, Saffet; Geçer, Harun ve Hacikeleşoğlu, Hızır. "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Journal of International Social Research*, 11:58 (2018): 465-488.
- Katar, Mehmet. "Tövbe", *DİA*, 41:285-288.
- Kazel, Yasin Samet. "Orta Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 7 (2023): 43-69.
- Keleş, Fatmatüzzehra. "Duygusal Zekâ ve Dindarlık". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019.
- Keltner, Dacher; Gruenfeld, Deborah H. ve Anderson, Cameron. "Power, Approach, and Inhibition". *Psychological Review*, 110:2 (2003): 265-284.
- Knudson, Albert C. "The Apologetic Value of Religious Experience". *The Journal of Religion*, 15:4, (1935): 448-461.
- LaPiere, Richard T. "Attitudes vs. Actions". *Social Forces*, 13:2 (1934): 230-237.
- Lazare, Aaron. *On Apology*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Maddux, William W. ve Yuki, Masaki. "The 'Ripple Effect': Cultural Differences in Perceptions of the Consequences of Events". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32:5 (2006): 669-683.
- Majed, Ashy; Mercurio, Andrea E. ve Malley-Morrison, Kathleen. "Apology, Forgiveness, and Reconciliation: An Ecological World View Framework". *Individual Differences Research*, 8:1 (2010): 17-26.
- McCullough, Michael E.; Pargament, Kenneth I. ve Thoresen, Carl E. *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*. New York: Guilford Press, 2000.
- McCullough, Michael E.; Worthington, Everett L. ve Rachal, Kenneth C. "Interpersonal Forgiving in Close Relationships". *Journal of Personality and Social Psychology*, 73:2 (1997): 321-336.
- Mitchell, Christina E. "Effects of Apology on Marital and Family Relationships". *Family Therapy*, 16 (1989): 283-287.
- Moroń, Marcin. "Basic Dimensions of Religiousness and Dispositional Forgiveness: The Mediating Role of Religiously Motivated Forgiveness". *Roczniki Psychologiczne*, 25:1 (2022): 5-25.
- Mullet, Etienne ve Azar, Fabiola. "Apologies, Repentance, and Forgiveness: A Muslim-Christian Comparison". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19 (2009): 275-285.
- Mücahit, Mustafa. "Ahlaki Bir Değer Olarak Özür Dileme ve Özür Etiği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23:3 (2019): 1189-1208.

- Nazlı, Ece Halime. "Türkçe Özür İfadelerinin Toplumbilimsel Analizi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (2018): 143-159.
- Nelund, Amanda. "Finding a Theory of Justice for Canada's Truth and Reconciliation Commission". *Interdisciplinary Justice Research*, 2 (2011): 55-71.
- Miftahuddin, Miftahuddin. "Religiosity and Religious Studies: Contribution in the Emotional Intelligence of Universitas Bina Bangsa Students", *NUSRA: Jurnal Penelitian dan Ilmu Pendidikan*, 4.3 (2023): 558-570.
- Ohbuchi, Ken-ichi; Kameda, Masuyo ve Agarie, Nariyuki. "Apology as Aggression Control: Its Role in Mediating Appraisal of and Response to Harm". *Journal of Personality and Social Psychology*, 56:2 (1989): 219-227.
- Oliner, Samuel P. "Altruism, Forgiveness, Empathy, and Intergroup Apology". *Humboldt Journal of Social Relations*, 29:2 (2005): 8-39.
- Özdemir, Kutay ve Özkul, Ahmet Sait. "Özür Dileme Motivasyonları Ölçeği: Bir Ölçek Uyarlama Çalışması". *Yalvaç Akademi Dergisi*, 8:2 (2023): 65-73.
- Özlük, Erdem. "Uluslararası İlişkilerde Özür Dilemek: Özürün Kuramı". *Uluslararası İlişkiler*, 11:44 (2015): 51-78.
- Özyıldırım, Işıl. "The Level of Directness in Turkish Apology Forms in Relation to the Level of Education". *Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters*, 27:1 (2010): 179-201.
- Parsa, Haleh. "Apology and Non-apology Strategies in the EFL Context of Iranian Azerbaijani Pre-university Students". Doctoral Thesis, University of Malaya, 2018.
- Robbennolt, Jennifer K. "Apologies and Medical Error". *Clinical Orthopaedics and Related Research*, 467: 2 (2009): 376-382.
- Rogers, Carl R. *Kişi Olmaya Dair*. Çeviren Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2011.
- Rubin, Jeffrey Z. ve Brown, Bert R. *The Social Psychology of Bargaining and Negotiation*. New York: Academic Press, 2013.
- Schlenker, Barry R., Pontari, Beth A. ve Christopher, Andrew N. "Excuses and Character: Personal and Social Implications of Excuses". *Personality and Social Psychology Review*, 5:1 (2001): 15-32.
- Schumann, Karina ve Ross, Michael. "Why Women Apologize more than Men: Gender Differences in Thresholds for Perceiving Offensive Behaviour". *Psychological Science*, 21:11 (2010): 1649-1655.
- Schumann, Karina. "Does Love Mean Never Having to Say You're Sorry? Associations between Relationship Satisfaction, Perceived Apology Sincerity, and Forgiveness". *Journal of Social and Personal Relationships*, 29:7 (2012): 997-1010.
- Schumann, Karina. "The Psychology of Offering and Apology: Understanding the Barriers to Apologizing and How to Overcome them". *Current Directions in Psychological Science*, 27:2 (2018): 74-78.
- Smith, Nick. *I was Wrong: The Meanings of Apologies*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Tarcan, Ahmet. "About The Religion Origins of Apology Culture". *ISSEC 2018 Proceeding Book* içinde, editörler Kemal Akkılıç, M. Emin Asker, Musa Yılmaz, Bilal Gümüş, Heybet Kılıç ve Zülküf Gülsün, 92-99. Diyarbakır: International Social Sciences and Education Conference, 2018.
- Thomas, Eloise K., ve Sutton, Geoffrey W. "Religious Leadership Failure: Forgiveness, Apology, and Restitution". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 10:4 (2008): 308-327.
- Thomas, Eloise K., White, Kelley ve Sutton, Geoffrey W. "Clergy Apologies Following Abuse: What Makes a Difference? Exploring Forgiveness, Apology, Responsibility-Taking, Gender, and Restoration". *Journal of Psychology and Christianity*, 27:1 (2008): 16-29.

- Warsah, Idi. "Forgiveness Viewed from Positive Psychology and Islam". *Islamic Guidance and Counseling Journal*, 3:2 (2020): 108-121.
- Wnuk, Marcin ve Charzyńska, Edyta. "Does Forgiveness Underlie the Relationship between Religiosity and Meaning in Life among Members of Sexaholics Anonymous in Poland?". *Journal of Religion and Health*, 63 (2024): 4215-4231.
- Worthington, Everett L. *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*. Routledge, 2006.
- Worthington, Everett L. ve Scherer, Michael. "Forgiveness is an Emotion-focused Coping Strategy that can Reduce Health Risks and Promote Health Resilience: Theory, Review, and Hypotheses". *Psychology ve Health*, 19:3 (2004): 385-405.
- Yalçınkaya, Ozan Deniz. "Türkçe ve İngilizcede Özür Dileme ile İlgili Dilsel Bir Araştırma". *Türkbilig*, 42 (2021): 283-290.
- Yu, Danni; Li, Luyang; Su, Hang ve Fuoli, Matteo. "Assessing the Potential of LLM-assisted Annotation for Corpus-based Pragmatics and Discourse Analysis: The case of Apologies". *International Journal of Corpus Linguistics*, (2023): 1-30.
- Zechmeister, Jeanne S. ve Romero, Catherine. "Victim and Offender Accounts of Interpersonal Conflict: Autobiographical Narratives of Forgiveness and Unforgiveness". *Journal of Personality and Social Psychology*, 82:4 (2002): 675-686.



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Eimme-i Hanefiyye'den Cevab Ne Vechiledir?: Şeyhülislâm Fetvalarında Tecrit ve Telhis

What is the Reply of the Great Hanafi Teachers?: Abstraction and Abridgement in Shayk al-Islâm Fatwās

Muharrem Midilli

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü
Assoc. Prof., Istanbul University, Institute of Islamic Studies
İstanbul

muharrem.midilli@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4502-3447

Geliş Tarihi: 26.09.2024

Kabul Tarihi: 05.12.2022

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Submission: 26.09.2024

Date of Acceptance: 05.12.2022

Date of Publication: 30.12.2024

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (yayın ve danışma kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized internal (editorial and advisory board members) and at least double anonymized external double-blind peer review

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

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

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

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

Atıf/Cite As: Midilli, Muharrem. "Eimme-i Hanefiyye'den Cevab Ne Vechiledir?: Şeyhülislâm Fetvalarında Tecrit ve Telhis". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 67 (2024): 374-389

DOI: doi.org/10.15370/maruifd.1556381



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Eimme-i Hanefiyye'den Cevab Ne Vechiledir?: Şeyhülislâm Fetvalarında Tecrit ve Telhis

What is the Reply of the Great Hanafi Teachers?: Abstraction and Abridgement in Shayk al-Islâm Fatwās

Öz: Bu çalışma şeyhülislâm fetvalarının formüle edilme sürecinde ve sonrasında tabi tutulduğu tecrit ve telhis işlemlerine odaklanmaktadır. Şeyhülislâm fetvaları genellikle gerçek kişi, yer ve zaman isimleri içermez. Meşihat görevlileri müstefinin anlattığı somut olayları fıkıh kitaplarındaki en yakın soyut hükümlere benzetmek için elden geldiğince gerçek unsurlardan tecrit ederler ve uygun şekilde özetlerler. Bu işlem iftâ faaliyetinin daha hızlı ve güvenli bir şekilde yürütülmesi bakımından gereklidir. Ayrıca fetva sadır olduğu gerçek olayın ötesinde genel bir hüküm mahiyetinde olduğu için soyut bir tarzda formüle edilmelidir. Şeyhülislâm fetvalarında tecrit ve telhis ilk aşamada müstefinin anlattığı meselelerin hukuki cevap için gerekli olmayan unsurlardan arındırılması ve temsili isimler eklenerek mesele-cevap formunda fetva diline aktarılmasıyla gerçekleşir. Tecrit ve telhisin bu aşaması çalışmada 16. yüzyılda bir ferman ve bir fetvaya konu olan gerçek bir olay örneğinde gösterilmiştir. Orijinal fetvalar derlenip mecmualara aktarılırken genellikle ikinci bir tecrit işlemi meydana gelir. Fetvalar mesele ve cevaptan oluşan temel bölümleri dışındaki bütün unsurlardan soyutlanır. Hukuki meselelerin ve cevabın anlaşılmasında pratik faydası olmayan dua ve talep ifadeleri ile imza dışarda bırakılır. Bu aşamada telhisten ziyade tecrit söz konusudur. Bazen salt mesele ve cevaptan oluşan fetvaların bir kez daha tecrit ve telhis işlemine tabi tutulduğu görülür. Bu aşama fetvaların mesele-cevap formlarının bozularak genellikle tek cümlelik soyut ya da yarı-soyut fikhî meselelere dönüştürülmesiyle gerçekleşir. Çalışmada 59 kelimedeki orijinal bir fetvanın, tecrit ve telhis sürecinde tedrici olarak önce soru ve cevaptan ibaret fetvaya, ardından da 10 kelimelik soyut fikhî bir hükme dönüşme aşamaları gösterilmiştir. Şeyhülislâm fetvalarının toplandığı mecmualar tecrit ve telhis yoluyla ait oldukları zamanların güncel hukuki meselerini yansıtan muhtasar fıkıh metinlerine dönüştürülebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Fetvası, Şeyhülislâm, Tecrit, Telhis

Abstract: Ottoman Shaykhs al-Islâm sometimes formulated their fatwās from issues posed by the mustaftis and other times from phrases in classical fiqh or fatwā books. Fatwās issued by the muftis of Anatolia and Rumelia, particularly the Shaykhs al-Islâm, generally lack specific details such as time, place, persons, objects, and events related to real life. These specific details were minimized during the fatwā formulation process. Non-essential details were excluded in order to focus on the legal answer. Real names and dates are rarely found in fatwa texts. Place names are relatively more common. In contrast, fatwās from scholars in regions such as southern Anatolia, Yemen, and North Africa tend to be more detailed, often including concrete information about language, history, and social life. In the literature, fatwās that retain almost the exact question and answer in their original form are referred to as primary fatwās. Secondary fatwās are derived when primary fatwās are modified by jurists, typically through processes

of abstraction (*tajrīd*) and abridgment (*talkhīs*). Abstraction involves removing unnecessary elements that do not pertain to the study of *fiqh* or the compilation of secondary *fatwās*, such as legal documents and contracts, though some details may be retained to prevent distorting the facts of the legal aspect of the *fatwā*. Abridgment, on the other hand, refines the content, ensuring that the *fatwā* remains suitable for inclusion in standard *fiqh* works while maintaining its legal essence. This study describes how abstraction and abridgment were applied in the *fatwās* of Ottoman Shaykhs al-Islām through concrete examples.

The *mustaftī* typically uses his/her own language and style when describing events, often including many details that do not affect the legal outcome. To conform to the *fatwā* technique, officials in the Shaykh al-Islām office must remove these extraneous details. As the *fatwā* is intended to make a general legal statement, the original formulation must be abstracted from specific records and aligned with corresponding abstract issues found in classical *fiqh* or *fatwā* books. Formulating concrete issues by likening them to their abstract counterparts allows for quick, easy, and confident answers. In original *fatwās*, the phrase “What is the reply of the great Hanafi teachers?” written immediately after the prayer statement would ultimately require the issue to be likened to its counterparts in *fiqh* books. Making the likening during the formulation process allows the *iftā* duty to be performed more quickly and securely. The issue narrated by the *mustaftī* was subject to abstract and abridgment by the officers in the Shaykh al-Islām office. During this process, the unique languages and styles of thousands of *mustaftīs* are distilled into the standardized technical language of *fatwās*.

In Shaykh al-Islām *fatwās*, abstraction and abridgment are in the first stage realized by eliminating real time, place, persons, events, and things that are irrelevant to the legal response. This stage of abstraction and abridgment is illustrated in the study with the example of a real event in the 16th century, which was the subject of an edict and a *fatwa*. When the original *fatwās* are compiled into collections, a further level of abstraction occurs. Non-essential elements such as prayer statements, request expressions, and signatures are removed, leaving only the question and answer sections. This process is primarily abstract, with the texts of the *fatwās* largely preserved. In many *fatwā* collections, only the question and answer remain. Occasionally, *fatwās* consisting only of a question and answer undergo abstraction and abridgment, sometimes becoming abstract or semi-abstract, one-sentence *fiqh* issues. This study explores the transformation of an original *fatwā* comprising 59 words into one that is reduced to a question and answer and further condensed into a 10-word abstract legal ruling. Through abstraction and abridgment, *fatwā* collections can be transformed into *fiqh* texts that reflect the legal issues of their time.

Keywords: Islamic Law, Ottoman *Fatwā*, Shaykh al-Islām, Abstraction, Abridgement.

Giriş

Osmanlı şeyhülislâmları, fetvalarını bazen müsteftîlerin sorduğu meselelerden, bazen de klasik fıkıh/fetva kitaplarındaki ibarelerden formüle etmişlerdir. Literatürde bunlardan birinciler için *asli* fetva, ikinciler için *menkul* fetva tabiri önerilir.¹ İlgili oldukları meselelerin gerçek hayatta meydana gelip gelmediği dikkate alındığında birinciler *vaki*, ikinciler *farazi* olarak da isimlendirilebilir.² Başta şeyhülislâmlar olmak üzere Anadolu ve Rumeli müftüleri tarafından verilen fetvalar genellikle gerçek hayatla ilgili somut zaman, mekân, kişi, eşya ve olay unsurları içermez. Somut unsurlar fetvaların formüle edilme sürecinde elden geldiğince elenmiştir. Hukuki cevap için gerekli olmayan ayrıntılar dışarda bırakılmıştır. Bununla birlikte özellikle Anadolu'nun güneyinden Yemen'e ve Kuzey Afrika'ya kadarki bölgelerde yaşayan alimlere ait fetvalar, merkezî Osmanlı fetvalarından farklı olarak daha ayrıntılı olup dil, tarih ve sosyal hayatla ilgili somut bilgiler içerebilir.³ Wael B. Hallaq, soru ve cevabın az çok orijinal biçim ve içeriğiyle korunduğu fetvaları *birincil (primary)* fetvalar olarak isimlendirir ve bunların toplumda ortaya çıkan gerçek olayların sonucu olduğunu gösteren birçok kanıt sıralar. Müellif birincil fetvaların hukukçular tarafından sistematik değişikliğe uğratılmalarıyla *ikincil (secondary)* fetvaların ortaya çıktığını belirtir.⁴ Ona göre birincil fetvalar ikincil fetvalara dönüştürülürken tecrit ve telhis işlemlerine tâbi tutulmuşlardır. Tecrit, birincil bir fetvanın ne fûru çalışması ne de (*el-Fetâva'l-Hâniyye* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* gibi) ikincil bir fetva derlemesi için gerekli olmayan unsurlardan arındırılmasını ifade eder. Fetvaların içerdiği hukuki belgeleri ve sözleşmeleri atlamak tecridin işlevidir. Fakat bunları tamamen atlamak fetva suretindeki olguları ve hukuku çarpıtabileceğinden dolayı telhise başvurulur. Tecrit ve telhis süreçlerinin sonunda birincil fetvalar, başta gerçek isimler olmak üzere hukuki cevap için gerekli olmayan ayrıntılardan soyutlanarak standart fûru eserlerine dahil edilmeye uygun meselelere dönüşür.⁵ Müellifin sözünü ettiği tecrit ve telhis işlemleri, her ne kadar fûru eserlerine dahil etmeden ziyade soyut ve genel nitelikli fikhî hükümler elde etme amacı taşısa da Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvalarında gözlemlenmektedir. Bu çalışmada tecrit ve telhis işlemlerinin şeyhülislâm fetvalarında gerçekleşme şekilleri gösterilmeye çalışılmaktadır.

1. Müsteftînin Anlatışından Orijinal Fetva Kağıdına

Osmanlı şeyhülislâmlarının asli/birincil olarak tasnif edilebilecek fetvaları müsteftîlerin anlattığı olaylardan ve sorduğu meselelerden hareketle formüle edilmiştir. Birçok orijinal fetva kağıdının arka yüzünde müsteftîlerin isimleri, meslekleri ve/veya oturdukları yerler

1 Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", 253.

2 Muharrem Midilli, Aile, *Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm: Osmanlı Aile Hukuku Üzerine 1001 Fetva*, 2.

3 Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi", 364-365.

4 Wael B. Hallaq, "Fetvalardan Fûrua: İslâm Fûru-i Fikhında Gelşim ve Değişme", 247-253.

5 Hallaq, "Fetvalardan Fûrua", 258-259. Hallaq tecrit ve telhis süreçlerini örneklendirmek için önce İbn Rüşd tarafından verilen ve daha sonra bazı âlimlerce fûru eserlerine dâhil edilen iki fetva zikretmektedir. İlk örnekte birincil fetvanın Arapça metni 248 kelime, ikincil versiyon 110 kelime içermektedir. Diğer örnekte birincil fetvanın soru metni 87 kelime, ikincil versiyon 21 kelime ihtiva etmektedir. Hallaq, "Fetvalardan Fûrua", 259-262.

yazılıdır. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler-Türkçe bölümü 4401 numarada kayıtlı olan bloknot şeklindeki bir mecmuada bulunan, başta Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644) ve Ebû Saîd Efendi (ö. 1072/1662) olmak üzere genellikle 17. yüzyılda görev yapmış şeyhülislâmlara ait 200 civarında orijinal fetva kağıdının çoğunun arka yüzünde⁶ müsteftilerin ismi, mesleği ve/veya yaşadığı yerle ilgili kayıtlar bulunur. Fetvaların arka yüzünde “Şaban Efendi Kumkapı’dan”, “İbrahim Beşe Eski Odalar’dan”, “İbrahim Yenikapı’dan”, “İbrahim Çelebi Macuncu’dan”, “Şeyh Mehmed Sultan Hamam’dan”, “Derviş Mehmed Molla Gürani’den”, “Mehmed Bey Hisar’dan”, “Mehmed Bey İstanbul’dan”, “Mehmed Yenişehir’den”, “Mehmed Üsküdar’dan” ve “Ümmühan Hatun, Sultan Bayezid’den” gibi kayıtların düştüğü görülür. En az yedi fetvada “Derviş Mehmed Kumkapı’dan” kaydı geçer. Kayıtlara göre otuzu aşkın fetvayı İstanbul’dan Kadızâde Mehmed Çelebi talep etmiştir. Bazı müsteftiler “Derviş Mehmed Takyeci” ve “Derviş Mehmed Mütevellî” şeklinde meslekleriyle birlikte yazılmıştır. Ahmed Ağa, Hafız Efendi ve Hayreddin Efendi gibi sadece isimleriyle yazılan müsteftiler de vardır. En az on fetvada “Abdi Kethüdâzâde” ismine rastlanır. Kimi müsteftilerin Halep’ten, Kayseri’den, Bolu’dan ve Babadağ’dan oldukları kaydedilmiştir. Fetva isteyenlerden bazıları zimmîlerdir. Fetvaların arka yüzlerinde “Kalanas Kumkapı’dan”, “Mavradi Kumkapı’dan”, “Yani Kumkapı’dan” gibi kayıtlar göze çarpar. Bazı fetvaların arkasında “Erbaa, 29 Zilkâde” ve “Rebiülevvel, yevmü’l-ehad, 27” şeklinde yıl belirtilmeksizin haftanın ve ayın günü kaydedilmiştir.⁷ Orijinal kağıtların arka yüzlerinde yer alan bütün bu kişi, mekân, zaman ve meslek kayıtları şeyhülislâm fetvalarında sorulan meselelerin gerçek hayatla ilişkili olduğunu göstermektedir.

Müsteftî olayı anlatırken tabii olarak kendi dil ve üslubunu kullanır ve hukuki neticeye etkisi olmayan pek çok ayrıntı zikreder. Meşihat görevlileri fetva tekniğine uygun bir formülasyon inşa etmek için hukuki neticeye etkisi olmayan ayrıntıları atlamak zorundadır. Fetva özel bir mesele hakkında söylenmiş olan cevabın ötesine geçip genel bir hukuk ifadesi meydana getirmeyi amaçladığı için formülasyonu özel kayıtlardan tecrit etmek ve klasik fıkıh/fetva kitaplarındaki mukabil soyut meselelere benzetmek gerekir. “Fetva sadece bir kişiye anlamlık ve dünyevi amaçlarla verilen geçici bir hukuki görüş veya hukuki tavsiye değil, aynı zamanda hukukun bireysel davayı ve onun dünyevi gerçekliğini aştığı düşünülen buyurucu bir beyandır.”⁸ Somut meselelerin fıkıh kitaplarındaki soyut mukabillerine benzetilerek formüle edilmesi, daha hızlı, kolay ve güvenli bir şekilde cevaplanmalarına imkân verir. Orijinal fetvalarda duadan hemen sonra yazılan “Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyye’den cevap ne vechiledir ki?” ifadesi, meselenin nihai olarak fıkıh kitaplarındaki mukabillerine

6 Uzun dikdörtgen kağıtlar fetva içeride kalacak şekilde katlanmış ve müsteftî ile ilgili bilgiler ön kısma kaydedilmiştir. Daha sonra fetva kağıtları açılarak bloknota eklenince bilgiler kağıtların arkasında ters yönlü olarak kalmıştır.

7 Her üç fetva da Şeyhülislâm Mehmed b. Sâdeddin (ö. 1024/1615) imzalıdır. Şeyhülislâm Mehmed Efendi’nin görev müddeti 8 sene kadar devam ettiği için zikredilen ay ve günlerin tam olarak hangi tarihlere tekabül ettiğini tespit etmek güçtür. Muhtemelen talep edilen çok sayıda fetvayı sıraya koymak ve müsteftilerin birbirine karışmasını önlemek gibi daha çok pratik işlevleri vardır.

8 Hallaq, “Fetvalardan Fürua”, 249.

benzetilmesini gerektirecektir. Benzetmenin formulasyon sırasında yapılması iftâ görevinin daha hızlı ve güvenli bir şekilde yürütülmesini sağlar. Müsteftinin anlattığı mesele meşihat dairesinde müsevvid-fetva emini-mübeyyiz-şeyhülislâm-mukabeleci-müvezzi hattında tecrit ve telhis işlemine tâbi tutulur. Tipik iftâ usulüne göre müsteftî önce meseleyi *müsevvide* anlatır. Müsevvid gerekli tasarrufları yaparak meselenin kaba taslağını çıkarır. Taslak *fetva emini* tarafından incelenir ve gerekirse tashih edilir. Daha sonra *mübeyyiz* şeyhülislâma sunulacak temiz sureti hazırlar. Şeyhülislâm cevabı yazar ve imzalar. Fetva *mukabeleci* tarafından düzenlenir ve müsteftîye verilmek üzere *müvezziye* teslim edilir. Müvezzi müsteftinin kimliğini sürecin sonuna kadar saklanması gereken pusula yardımıyla tespit ederek fetvayı kendisine teslim eder.⁹ Bu süreçte dil ve üslupları birbirinden farklı binlerce müsteftinin gerçek hayattan izler taşıyan anlatımları soyutlanarak teknik fetva dilinde temize çekilir. Temsilî isimler kullanılarak yapılan bu soyutlama ve temize çekme işlemleri fetvada anlatılan olayın gerçek dünya ile bağlarının zayıflamasına ya da bütünüyle kopmasına neden olur.

Meşihat görevlileri tecrit ve telhis sırasında fetvaların ilgili olduğu gerçek olayların tarihlerini formulasyonda genellikle zikretmezler. *Fetâva-yı Abdürrahîm*'de yer alan istisnai bir fetvanın metninde tarih tam olarak belirtilmiştir. Fetvada bir kişinin hicri 1075 yılı Muharrem ayının ilk gününde (25 Temmuz 1664) başka bir beldede bulunan karısıyla mehri üzerine muhâlea yapmak üzere bir vekil tayin ettiği, vekil yola çıktıktan sonra aynı ayın beşinci günü (29 Temmuz) müvekkilin öldüğü, vekilin ölümden habersiz Safer ayının ilk gününde (24 Ağustos) kadınla mehri üzerine muhâlea yaptığı anlatılmaktadır.¹⁰ Bu fetva Heyd'in hiçbir fetvanın tarih taşımadığına ilişkin genel yargısının¹¹ istisnalarından biri olarak kabul edilmelidir. Fetvalar genellikle gerçek yer isimlerinden bir kasaba, bir mahalle, bir karye ve bir belde gibi ifadelerle soyutlanmıştır. Bununla birlikte gerçek yer isimlerinin zikredildiği fetvalara da rastlanır. Aile hukuku fetvaları üzerine yapılan bir çalışmada başta İstanbul olmak üzere Yenihisar, Mısır, Galata, Tophane, Tekirdağ, Şam, Eyüp, Edirne, Kasımpaşa, Dimetoka, Filibe, Kefe, Kıbrıs ve İzmir gibi yer isimleri içeren fetvalar gösterilmiştir.¹² Fetvada anlatılan olayın kahramanları gerçek isimleriyle yazılmaz. Meseleyi formüle eden görevli meslekî bir zorunluluk olarak gerçek isimleri olaydaki rollerine uygun temsilî isimlerle değiştirmiştir. Erkekler için genellikle Zeyd, Amr, Bekir, Halid, Beşir ve Velid; kadınlar için Hind, Zeyneb, Hatice, Âişe, Meryem, Hafsa, Cesîme ve Zefîre; gayrimüslimler için Mâriye, Nikola, Yani, Marula, Yorgi, Kosta, İlya, Kira ve Musa gibi isimler kullanılır.¹³ Gerçek isimlerin kullanıldığı fetvalara nadiren rastlanır. Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) mehirle ilgili bir fetvasında Barbaros Hayrettin Paşa'nın (ö. 953/1546) -Cezayirli bir hanımdan- oğlu olan ve Cezayir beylerbeyliği de yapan Hasan Ağa'nın (ö. 979/1572) ismi zikredilmektedir.¹⁴

9 Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", 47; Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm*, 4.

10 Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâva-yı Abdürrahîm*, 1: 264-265. Fetva hakkında bir değerlendirme için bk. Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm*, 7-8.

11 Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", 38.

12 Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm*, 17-25.

13 Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm*, 28-33.

14 Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 68b-69a.

Çok sayıda fetvada hukuki muamelelerin gerekli kıldığı para miktarları açıkça belirtilmiştir.¹⁵ Gerçek miktarları zikretmenin gerekli görülmediği durumlarda “şu kadar akçe” ve “bir miktar akçe” gibi ifadeler kullanılmıştır. Para miktarlarında tecridin zamanla arttığı anlaşılmaktadır. Nitekim 17. yüzyılın ilk çeyreğinde verilen fetvaları içeren *Fetâvâ-yı Esad Efendi*'nin nikâh ve talak bölümlerinde gerçek para miktarları genellikle açıkça ifade edilirken yüzyılın sonunda ve bir sonraki yüzyılın ikinci yarısında verilen fetvaları içeren *Fetâvâ-yı Feyziyye* ve *Netîcetü'l-Fetâvâ*'nın aynı bölümlerinde açık para miktarlarının yerini çoğunlukla “şu kadar akçe” ifadesi almıştır.¹⁶ Bazı fetvalarda kişilerin gerçek meslek adları da korunmuştur. Fetvalarda kişilerin sipâhî, yeniçeri, subaşı, sancakbeyi, voyvoda, zaim, mirliva, kadı, nâib, imam, müezzin, mütevellî, kethüda, kasap, fırıncı, sırik hamalı, peremeci vs. olduğu belirtilir.¹⁷ Kişilerin yaşlarının tecrit edilmediği ve açıkça belirtildiği birçok fetva vardır.¹⁸ Kimi fetvalarda siyasi gelişmelerle ilgili Kızılbaş Seferi, Suhte eşkıyası, Celâlî eşkıyası ve Acem Seferi gibi kayıtların korunduğu görülür.¹⁹ Meşihat görevlileri formüle ettikleri fetvalarda gerçek hayata ilişkin bu ve benzeri kayıtları muhafaza etmiş olsalar da eğilimleri daima tecrit ve telhis yönündedir.

Aynı olaya ait aşağıdaki mühimme hükmü ve fetva, müstefînin anlattığı olayın nasıl tecrit ve telhis edilip fetva diline aktarıldığını gösteren dikkat çekici bir örnektir:

Ammâsiye ve Osmançık ve Gümüş ve Kedegara kadılarına hüküm ki Gümüş kazâsından dârende Ahmed nâm emred Südde-i Saâdetime gelip; “Çorum Alaybeyisi Hasan, Hacı Nebî oğlu Hüseyin ve Düyek” demekle ma'rûf İbrahim nâm kimesneleri bunun için; “Bana getiriverin” deyu gönderdikde bu kaçıp Ardıçloğlu Yüsuf nâm kimesnenin evine girip saklandıkda bundan ötürü mezbûr Yüsuf'la Ramazân nâm kimesne ile mezkûrlar muhkem döğüp ve Piyâle nâm kimesneyi dahi zencire urup ve evin içinden cebren çıkarıp Osmançık kazâsında alaybeyi sâkin olduğu Seki nâm karyeye ilettiklerinde mezbûr alaybeyi bunu bir dağa iletip cebren fiil-i şenî edip ve bu minvâl üzere dağlarda nice gün gezdirip zulm ü taaddî eylediğın bildirip “Bu babda elimde şer'î fetvam vardır” deyu şer'le görülmesiyçün emr-i hümayunum taleb etmeğın...²⁰

el-Fetva: Alaybeyi/bir yerin beyi (olan) Zeyd, Amr ile Bekir'i Beşir-i emredi/e “Getiriverin” deyu gönderip mezbûrlar dahi Beşir'i kaçıp saklandığı komşusu Hâlid evinden güçle çıkarıp (Zeyd'e) iletiverip Zeyd dahi Beşir-i emredi bir dağa eletip/alıp gidip hâşâ güçle livâtâ eylese ne lâzım olur? el-Cevab: ...²¹

15 Bazı örnekler için bk. Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhüslislâm*, 53-58.

16 Bu ifade ilk mecmuanın nikâh ve talak bölümlerinde hiç geçmezken diğer iki mecmuanın aynı bölümlerinde sırasıyla 87 ve 51 defa zikredilmektedir. Krş. Hocaazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1: 7a-51b; 2: 2a-19a; Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye ma'a'n-nukûl*, 25-123; Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâva ma'a'n-nükûl*, 32-109.

17 Bazı örnekler için bk. Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhüslislâm*, 36-41.

18 Bazı örnekler için bk. Midilli, *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhüslislâm*, 41-42.

19 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 43a; Hoca Sâdeddin Efendi, *Fetâvâ*, 6b; Hocaazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, I, 39a; II, 11a, 11b, 12a; Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 42a.

20 Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri (haz.), *7 Numaralı Mühimme Defteri*, 2: 107-108.

21 Veli b. Yüsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Ktp., no. 178), 69b; Veli b. Yüsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Süleymaniye Ktp. Çelebi Abdullah, no. 151), 125a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 107a.

Ebussuûd Efendi'ye ait bu fetva, yukarıdaki hükmün gerçek hayata dair bütün somut kayıtlardan tecrit ve telhis edilmiş bir formülasyonudur. Fetvada gerçek kişiler hakkında temsili isimler kullanılmış ve hukuki cevapta etkisi olmayacak ikincil kişiler atlanmıştır. Hükümde geçen gerçek kişiler ve fetvada temsil edildikleri isimler şu şekilde eşleştirilebilir: Ahmed = Beşir; Alaybeyi Hasan = Alaybeyi Zeyd; Hacı Nebî oğlu Hüseyin ve Düyek adıyla tanınan İbrahim = Amr ve Bekir; Ardıçlıoğlu Yûsuf = Halid. Fetvada cevap için gerekli olmayan gerçek yer isimleri ihmal edilmiştir. Ahmed'in Gümüş kazasından olduğu, Hasan'ın Çorum Alaybeyi olduğu, Ahmed'in alaybeyine Osmancık kazasının Seki köyünde iken getirildiği belirtilmemiştir. Fetvada gerçek hayattan alınıp korunmuş olan tek unsur Alaybeyi unvanıdır.²² Fetvanın metni olayın meydana geldiği zamana dair herhangi bir kayıt içermez. Bununla birlikte fetvanın Ebussuûd Efendi'ye ait olması, olayın kabaca 16. yüzyılda onun şeyhülislâmlığı döneminde meydana geldiğinde işaret eder. Nitekim hükmün başında tarih, "Evâhir-i Safer, sene 975" (Ağustos-Eylül 1567) olarak kaydedilmiştir.²³ Fetvada olay örgüsü de kısmen telhis edilmiştir. Alaybeyinin adamlarının Yûsuf'u ve Ramazan isimli birini feci şekilde dövdükleri ve Piyale isimli başka bir kişiyi zincire vurdukları zikredilmemiştir. Daha da önemlisi alaybeyinin Ahmed'i dağlarda günlerce *fiil-i şenî* ederek gezdirmek suretiyle zulme maruz bıraktığı atlanmıştır. Oysa bu, hukuki cevaba etki edebilecek önemli bir ayrıntıdır.²⁴ Mesele ve cevaptan oluşan yukarıdaki fetva, hükümde Gümüşlü Ahmed'in elinde olduğu belirtilen şer'î fetvanın derleyiciler tarafından tecrit edilmiş bir suretidir. Orijinal fetva, mesele ve cevabın yanında dua, talep ifadeleri ve imza da içeren dikdörtgen bir kağıda yazılmış olmalıdır.²⁵

2. Orijinal Fetva Kağıdından Salt Mesele-Cevaplı Fetvaya

Şeyhülislâm fetvalarında tecrit ve telhis ilk aşamada müstefinin anlattığı meselenin hukuki cevap için gerekli olmayan gerçek zaman, mekân, kişi, olay ve eşya anlatımlarından arındırılması ve temsili isimler eklenerek mesele-cevap formunda fetva diline aktarılmasıyla gerçekleşir. Orijinal fetvalar derlenip mecmualara aktarılırken genellikle ikinci bir tecrit işlemi meydana gelir. Fetvalar mesele ve cevap bölümlerinden oluşan ana metinleri dışındaki bütün unsurlardan soyutlanır. Hukuki meselenin ve cevabın anlaşılmasında pratik faydası olmayan dua, talep ifadeleri ve imza dışarda bırakılır. Fetvaların metinleri korunduğu için bu daha çok bir tecrit işlemidir. Mevcut fetva mecmualarının büyük bir kısmında fetvalar sadece mesele ve cevap bölümlerinden oluşur. Aşağıda orijinal bir fetvanın derlenme sırasında tecrit işlemine tâbi tutularak salt mesele-cevaplı fetvaya dönüşümü gösterilmektedir:

22 Fetvanın bir versiyonunda Alaybeyi "bir yerin beyi" şeklinde biraz daha genel olarak ifade edilmiştir. Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, Çelebi Abdullah, 125a.

23 Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri (haz.), *7 Numaralı Mühimme Defteri*, 107.

24 Yukarıdaki mühimme hükmü ve fetva hakkında daha fazla malumat için bk. Muharrem Midilli, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Hayatında Bir Ferman, Bir Fetva ve Bir Adalet Arayışı Hikâyesi", 47-66.

25 Orijinal fetvaların kaleme alındığı dile ve ait olduğu dönem, coğrafya ve şeyhülislâma göre değişebilen biçim özellikleri için bk. Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", 37-46.

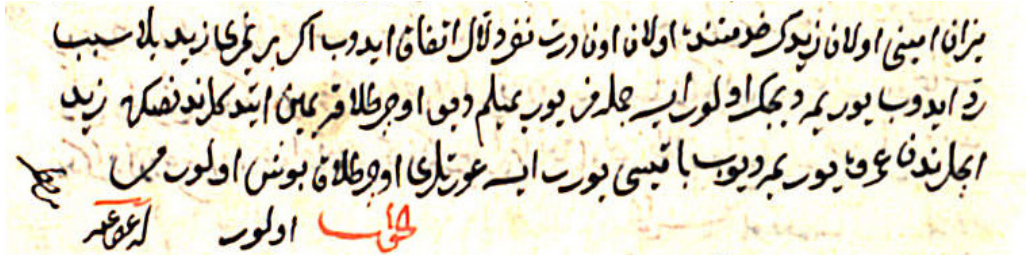


“Allahümme yâ veliyye'l-ismeti ve't-tevfik nes'eluke'l-hidâye ilâ sevâi't-tarik. Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyye'den cevap ne vechiledir ki? Mizân emîni olan Zeyd'in hizmetinde olan on dört tellâl ittifak edip 'Eğer birimizi Zeyd bilâ-sebep reddedip yürüme diyecek olursa cümlemiz yürümeyelim' deyu üçer talâka yemin ettiklerinden sonra Zeyd içlerinden Amr'a yürüme deyip bâkisi yürür ise avratları üçer talâk boş olur mu? Beyan buyurulup müsab oluna. el-Cevab: Allahuâlem, olur. Ketebehu Ebussuûd el-fakîr ufiye anh". (*Fetvâ Mecmûası*, no. 2868, 144a)

Kare biçiminde kesilmiş olan bu fetva kağıdı, 16. ve 17. yüzyıllarda görev yapmış birçok şeyhülislâmın orijinal fetvalarını içeren bir mecmuaya yapıştırılmıştır. Fetva, istiflenmiş “Allahümme yâ veliyye'l-ismet ve't-tevfik nes'eluke'l-hidâye ilâ sevâi't-tarik” (Ey yanılmazlığın ve başarının sahibi olan Allahım, bizi doğru yola iletmeni isteriz) duasıyla başlar ve standart “Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyye'den cevap ne vechiledir ki?” talep ifadesiyle devam eder. Ardından mesele zikredilir: Bir mizan emininin hizmeti altında bulunan on dört tellâl, emin içlerinden birine sebepsiz yere yürümemesini söylediğinde diğerleri yürümek üzere üçer talâka yemin ederler. Bundan sonra emin içlerinden birine yürümemesini söylediğinde diğerleri yürürse eşleri boş olur mu? Olayın gerçek zamanı, mekânı, kahramanları ve mizan emininin neden yürümeme emri verdiği belirtilmez. Zeyd mizan eminini, Amr yürümemesi emredilen tellâli temsil etmektedir. Meseleden sonra “Beyan buyurulup müsab oluna” şeklindeki dua-talep ifadesi gelir. “el-Cevab” kelimesinin “ba” sının yatay bir çizgi hâlinde ulaştığı yerin sonuna söz konusu meselenin doğru cevabını Allah'ın daha iyi bildiği ve

gerçek ilmin onun katında olduğu anlamına gelen “Allahuâlem” tevazu ifadesi eklenmiştir. Buraya kadarki işlemler müsevvid, fetva emini ve mübeyyiz tarafından gerçekleştirilmiştir. Alt satırda Ebussuûd Efendi meseleyi tek kelimeyle “Olur” şeklinde cevaplamıştır. Gerçekte cevap, soruyu da içkin olduğundan tek kelime değildir. Tellâların boşama yeminlerini ihlal etmeleri, eşlerinin üçer talâk boş sayılmasını gerektirmiştir. Şeyhülislâm “Olur” kelimesinin hemen altına “Ketebehu Ebussuûd el-fakîr ufiye anıh” (Onu biçare Ebussuûd yazmıştır. Allah onu bağışlasın) şeklinde istiflenmiş imzasını atmıştır.

Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi (ö. 1066/1656) yukarıdaki orijinal fetvayı *Mecmûa-i fetâvâ-yı Türkiyye el-müsemmat mecmûa min-hattihî es-Sağır Mehmed Efendi* diye isimlendirilen derlemesine şu şekilde almıştır:



“Mizân emini olan Zeyd’in hizmetinde olan on dört *nefer* tellâl ittifak edip ‘Eğer birimizi Zeyd bilâ-sebep reddedip yürüme diyecek olursa cümlemiz yürümeylem’ deyu üçer talâka yemin ettiklerinden sonra Zeyd içlerinden Amr’a yürüme deyip bâkisi yürür ise avratları üçer talâk boş olur mu? el-Cevab: Olur”. (Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 37a)

Bu fetvanın yer aldığı mecmuanın başında Yâverîzâde’ye (ö. 1044/1635) mülazım, Yahyâ Efendi’ye müsevvid, Bahâî Efendi (ö. 1064/1654) ve Ebû Saîd Efendi’ye fetva mukabelecisi, Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658) ve Hüsanzâde Abdurrahman Efendi’ye (ö. 1081/1670) fetva emini olan ve Ayasofya müderrisi iken vefat eden Boyabâdî’nin “selefe geçen müftülerin verdikleri fetvâdan beyâzî iltizam edip isim ve imzaları ile işbu on bin fetva ki bulunduğu fetvadan cem ve tahrir ba’dehu ‘min hattihî mecmuası’ deyu tesmiye” ettiği ifade edilmektedir.²⁶ Buna göre Boyabâdî yukarıdaki fetvayı ve mecmuada yer alan diğerlerini temize çekilmiş orijinal fetva suretlerinden derlemiştir. Fetvaların sadece mesele ve cevap kısımlarını almış; dua, talep ve imza unsurlarını atlamıştır. Metni ve temsili isimleri korumuştur. Yalnız fetvanın orijinal suretindeki “on dört tellâl” ifadesini derleme sırasında “on dört nefer tellâl” şeklinde yazmıştır.

Orijinal fetvaların tecrit edilerek salt-mesele cevaplara dönüştürüldüğü başka örnekler de vardır. Şeyhülislâm Sun’ullah Efendi’nin (ö. 1021/1612) bir mecmuaya yapıştirilmiş vakıf

26 Boyabâdî, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 9a.

hukukuyla ilgili orijinal bir fetvası²⁷ hizmetinde iken fetvalarını cem eden ve kendi hattından nakleden Yâverizâde Mehmed Efendi²⁸ tarafından dua, talep ifadeleri ve imzadan tecrit edilerek derlenmiştir.²⁹ Aynı şekilde Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) bir mecmuaya yapılandırılmış hibe ile ilgili orijinal bir fetvası³⁰ *Fetâvâ-yı Ali Efendi* isimli mecmuada salt mesele-cevap şeklinde yer almaktadır.³¹ Eldeki mecmualarda yer alan şeyhülislâm fetvaları genellikle orjinallerinden tecrit edilmiş mesele-cevaplardan oluşmaktadır. Fetvaların orijinal halleriyle derlendiği mecmualar da vardır.³²

3. Orijinal Fetva Kağıdından Soyut/Yarı Soyut Fikhî Hükme

Bazı Osmanlı şeyhülislâmlarının orijinal fetvaları dua, talep ve imza bölümleri çıkarılıp salt mesele-cevap olarak bırakıldıktan sonra bir kez daha tecrit ve telhis işlemine tâbi tutulmuştur. Bu işlem fetvaların mesele-cevap formlarının bozularak genellikle tek cümlelik soyut ya da yarı-soyut fikhî meselelere dönüştürülmesiyle gerçekleşmiştir. Burada soyut ifadesi temsili isimlerin de atlandığı, yarı-soyut ifadesi temsili isimlerin korunduğu fetva özetleri için kullanılmaktadır. Şerîfzâde Atâullah Mehmed Efendi'nin (ö. 1226/1811) *er-Revâyi-hu'z-zekiyye fî fihrisi'l-fetâva't-Türkiyye* ve Fetva Emîni Çeşmîzâde Efendizâde Mehmed Hâlis Efendi'nin (ö. 1297/1879) *Hulâsatü'l-ecvibe* isimli çalışmalarında çok sayıda şeyhülislâm fetvasının bu şekilde tecrit ve telhis edilmiş versiyonları bulunur. İlk çalışmada *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Behcetü'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Feyziyye* ve *Netîcetü'l-fetâva*'da yer alan şeyhülislâm fetvalarının soru-cevap formu ortadan kaldırılmış, fetvalar tecrit ve telhis edilerek soyut/yarı soyut fikhî meselelere dönüştürülmüştür. İkinci çalışma *Netîcetü'l-fetâva*, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Behcetü'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* ve *Fetâvâ İbn Nüceym*'deki fetvaların aynı işleme tâbi tutulmasıyla meydana getirilmiştir. Çatalcalı Ali Efendi'ye ait aşağıdaki orijinal fetva tecrit ve telhis işlemleri sonucunda önce mesele-cevaba, ardından da soyut/yarı soyut fikhî hükme dönüştürülecektir:

27 *Fetvâ Mecmûası*, no. 2867, 31a.

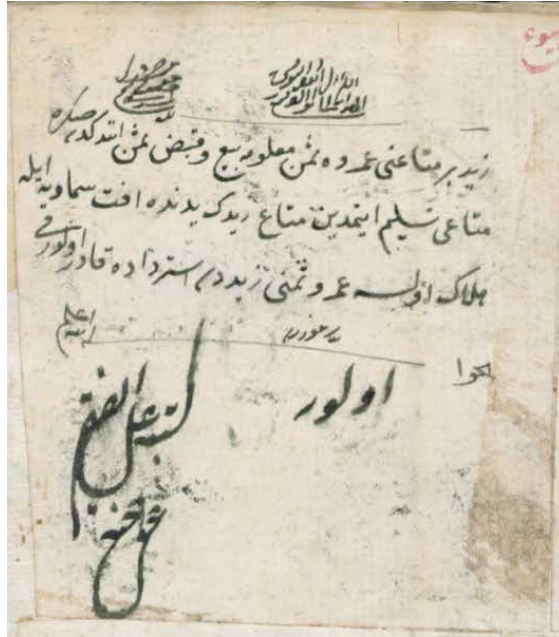
28 Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*, 1a.

29 Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*, 30b

30 *Fetâvâ-yı Şerîde*, 77b.

31 Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 2: 146.

32 Orijinal fetvaların yer aldığı mecmualar için bk. Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", 258-262.



Allahümme yâ veliyye'l-ismeti ve't-tevfik neş'eluke'l-hidâye ilâ sevâi't-tarîk. Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyyeden cevab ne vechiledir ki? Zeyd bir metânı Amr'a semen-i ma'lûme bey ve kabz-ı semen ettikten sonra metâi teslim etmeden metâ Zeyd'in yedinde âfet-i semâviyye ile helâk olsa Amr semeni Zeyd'den istirdâda kâdir olur mu? Beyan buyurula. el-Cevab: Allahuâlem, olur. Ketebehu Ali el-fakîr ufiye anh. (*Fetâvâ-yı Şerîfe Asılları*, 10b)

Ali Efendi'nin imzasını taşıyan bu fetva kağıdı, genellikle 16-18. yüzyıllarda görev yapmış şeyhülislâmlara ait orijinal fetvalar içeren bir mecmuaya yapıştırılmıştır. Kağıt kareye yakın dikdörtgen şeklinde kesilmiştir. Kağıdın sağ üst köşesinde bulunan kırmızı renkli "buyû" kelimesi fetvanın ilgili olduğu konuyu belirtmektedir. Şeyhülislâm'ın fetvası "Allahümme yâ veliyye'l-ismet ve't-tevfik neş'eluke'l-hidâye ilâ sevâi't-tarîk" duası ile başlar ve yatay bir çizgi hâlinde başlayıp sonda istiflenmiş "Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyyeden cevab ne vechiledir ki" standart talep ifadesiyle devam eder. Ardından mesele zikredilir: Zeyd, Amr'a bir eşyasını belli bir semen karşılığında satıp semeni kabzettikten sonra eşya henüz teslim edilmeden tabii bir afette yok olsa Amr semeni geri alabilir mi? Hanefî fıkhına göre satılan fakat müşteriye teslim edilmeyen mal satıcının damanı altındadır. Genel kurala göre satıcı, eşya ister kendi fiiliyle, ister tabii afetle yok olsun tazminle sorumludur. Müşteri ise tazminden beridir. Bu nedenle sorunun cevabı olumlu olacaktır. Meseleden sonra "Beyan buyurula" şeklinde bir talep ifadesi daha getirilmiştir. el-Cevab kelimesinin yatay bir çizgi gibi uzatılan

“ba” hafinin sonuna “Allahuâlem” ifadesi eklenmiştir. Fetva kağıdı buraya kadar meşihat görevlileri tarafından hazırlanmıştır. Altta Ali Efendi, daha kalın başka bir kalemle meseleyi “Olur” şeklinde cevaplamış ve karşısına aynı kalemle “Ketebehu Ali el-fakîr ufiye anh” (Onu biçare Ali yazmıştır. Allah onu bağışlasın) imzasını atmıştır.

Yukarıdaki orijinal fetva, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* isimli mecmuada şu şekilde tecrit işlemine tabi tutulmuştur:

زیدبر متاعنی عمروه ثمن معلومه بیع و قبض ثمن ایتدکدنصکره متاعنی عمروه تسلیم ایتیموب متاعنیدک
یدنده آفت سماویه ایله هلاک اولسه عمروه ثمنی زیددن استردادده قادر اولورمی * الجواب اولور

Zeyd bir metâını Amr'a semen-i ma'lûme bey ve kabz-ı semen ettikten sonra metâi *Amr'a* teslim etmeden metâ Zeyd'in yedinde âfet-i semâviyye ile helâk olsa Amr semeni Zeyd'den istirdâda kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. (Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1: 279)

Fetva orijinal hâlimden sadece mesele ve cevap kısımlarını içermektedir. Dua ve talep ifadeleri çıkarılmış, imzaya yer verilmemiştir. Temsilî isimler korunmuştur. Fetvanın metni üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır. Sadece orijinal metinde “metâ teslim etmeden” ifadesi, “metâ *Amr'a* teslim etmeden” şeklinde yazılmıştır.

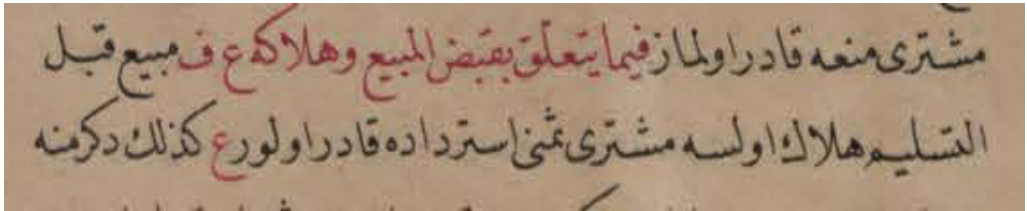
Çeşmîzâde Mehmed Hâlis, *Hulâsatü'l-Ecvibe* isimli çalışmasında *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de sadece mesele ve cevaptan ibaret kalmış olan fetvayı şu şekilde tecrit ve telhis etmiştir:

۱۸ ۱۷
بیع قبل التسلیم بایع یدنده
آفات سماویه ایله هلاک اولسه
مشتری ویردیگی ثمنی
ح استرداد ایدر ج

Mebî' (bey) kable't-teslîm bâyi yedinde âfât-ı semâviyye ile helâk olsa müşteri verdiği semeni istirdâd eder. (Çeşmîzâde Mehmed Hâlis, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 2: 3)

Çeşmizâde, mesele-cevap şeklindeki fetvayı tek bir cümle olarak yazmıştır. Fetvayı temsilî isimlerden tecrit etmiş ve olabildiğince özetlemiştir. Fetva artık soyut fikhî bir hüküm görünümündedir. Çeşmizâde, fetva kitaplarını bir araya getirip bu şekilde özetlemesinin sebebi şehir ve kasabalarda şer‘î hukuku icra hizmetiyle meşgul olanlara yardım etmek olarak açıklar. Ona göre şer‘î meseleleri araştırıp ortaya çıkarmak gerektiğinde birçok kitaba müracaat etmek ve ihtilaflı meselelerle vakit geçirmek insanların işlerinin gecikmesine ve görevlilerin zahmet çekmesine sebep olmaktadır. Aranan meseleleri buldukları kitaplardan bütün kayıtları, illetleri, işaretleri ve benzerleriyle alıp mufassal bir fihrist hâline getirmek bir defada hepsiyle ilgili bilgiye kolaylıkla ulaşma imkânı verecektir.³³

Şerîfzâde Atâullah, *er-Revâyihu’z-zekiyye* isimli Türkçe fetvalar fihristinde fetvayı biraz daha kısaltmıştır:



“Mebî kable’t-teslim helâk olsa müşteri semeni istirdada kâdir olur”. (Şerîfzâde Atâullah Mehmed Efendi, *er-Revâyihu’z-zekiyye*, 197)

Şerîfzâde, mesele-cevap şeklindeki fetvayı tek bir cümle hâlinde özetlemiş, temsilî isimlerden tecrit etmiş ve soyut bir fikhî hükme dönüştürmüştür. Teslimden önce mebî her durumda satıcının damanı altında olduğundan dolayı Şerîfzâde, fetvanın “bâyi yedinde âfât-ı semâviyye ile” kısmını zikretmemiştir. Böylece orijinalinde elli dokuz kelimedenden oluşan fetva, tecrit ve telhis sürecinde tedrici olarak on kelimelik fikhî bir hükme dönüşmüştür. Nitekim *Revâyihu’z-zekiyye*’nin Türkçe mukaddimesinde Ali Efendi, Behce, Feyziyye ve Netice’de bulunan suretlerden alınan fetvaların maksud olan manalarının kaybolmamasına dikkat edildiği, ihtisar ve kolaylaştıma sebebiyle sadece fetvanın mealinin yazıldığı ifade edilmektedir.³⁴

Müstefînin anlatımından orijinal fetva kağıdına, orijinalden salt mesele-cevaplı fetvaya ve mesele-cevaplı fetvadan tek cümlelik soyut/yarı soyut fikhî hükümlere doğru devam eden tecrit ve/veya telhis süreçlerinin gözlemlendiği başka örnekler de vardır. Çatalcalı Ali Efendi’nin *Fetâvâ-yı Şeride* isimli bir mecmuaya yapılandırılmış olan vakıf hukukuyla ilgili orijinal fetvası, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’de tecrit edilerek salt mesele-cevaplı fetvaya, *Hulâsatü’l-ecvibe*’de tek cümlelik fikhî bir hükme dönüştürülmüştür.³⁵ Şeyhülislâm’ın aile hukukuyla ilgili başka

33 Çeşmizâde, *Hulâsatü’l-ecvibe* 1: 3-4.

34 Şerîfzâde, *er-Revâyihü’z-zekiyye*, 1.

35 *Fetâvâ-yı Şeride*, 57a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1: 232; Çeşmizâde, *Hulâsatü’l-ecvibe*, 1: 132.

bir orijinal fetvası aynı mecmualarda benzer şekilde tecrit ve telhis işlemine tâbi tutulmuştur.³⁶ *Revâiyihü'z-zekiyye* ve *Hulâsatü'l-ecvibe* isimli eserler daha önce orijinallerinden elde edilmiş salt mesele-cevapların tecrit ve telhis sürecinde soyut/yarı soyut fikhî hükümlere dönüştürüldüğü binlerce şeyhüslâm fetvası içermektedir.

Sonuç

Osmanlı şeyhüslâmlarının fetvaları –menkul olanlar bir yana- genellikle gerçek olay ve meselelerden hareketle formüle edilmiştir. Orijinal fetvaların arka yüzünde ve diğer birçoğunun metninde yer alan somut zaman, mekân, kişi ve meslek kayıtları fetvaların gerçek hayatla yakın bir ilişkisinin olduğunu gösterir. Müsteftî meseleyi anlatırken gerçek hayattan cevaba etkisi olmayan pek çok ayrıntı zikreder. Meşihat görevlileri hukuk tekniğine uygun bir formülasyon inşa etmek için tecrit ve telhis işlemine başvurmak zorundadır. Müsteftinin anlattığı meseleyi gereksiz ayrıntılardan soyutlamalı ve hukuki cevabı etkilemeksizin özetlemelidirler. Bunun en kestirme yolu meselenin olabildiğince fikhî kitaplarındaki meselelere benzetilmesidir. Orijinal fetvalarda yer alan “Bu mesele beyânında eimme-i Hanefiyye’den cevab ne vechiledir ki?” ifadesi cevap için eninde sonunda böyle bir benzetmeyi zorunlu kılacaktır. Birçok durumda fetvayı formüle etmek fikhî kitaplarındaki mukabil soyut meselenin temsilî isimlerle mesele-cevap şeklinde yeniden yazılmasını ifade eder. Fetva somut meseleyi ve onun gerçek hayattaki varlığını aşarak genel bir hukuki beyan hâline gelir. Böylece şeyhüslâm fetvalarında tecrit ve telhisin ilk aşaması gerçekleşmiş olur. Şeyhüslâm fetvaları derlenirken genellikle ikinci bir tecrit işlemine başvurulur. Fetvalar hukuki meselenin ve cevabın anlaşılmasında pratik faydası olmayan dua, talep ifadeleri ve imza gibi unsurlardan soyutlanır. Mecmualardaki şeyhüslâm fetvalarının büyük bir kısmı sadece mesele ve cevaplardan oluşmaktadır. Bazı şeyhüslâmların salt mesele-cevap hâline getirilmiş fetvaları bir kez daha tecrit ve telhise tâbi tutulmuştur. Bu aşamada fetvalar mesele-cevap formları bozularak genellikle tek cümlelik soyut ya da yarı-soyut fikhî hükümlere dönüştürülmüştür. Başka bir ifadeyle ilk defa müsteftinin anlatışından teknik fetva diline aktarılmış olan gerçek meseleler tecrit ve telhis işlemleri sonucunda içkin oldukları fikhî hükümlere irca edilmiştir. Bu hükümlerden kendi zamanlarının güncel hukuki olaylarını yansıtan muhtasar fikhî metinleri elde etmek mümkündür.

36 *Fetâvâ-yı Şerîde*, 29a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1: 101; Çeşmîzâde, *Hulâsatü'l-ecvibe*, 1: 74.

Kaynakça

- Abdürrahim Efendi, Menteşzâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311-1312.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 1028, vv. 0b-360a.
- Boyabâdi, Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 1067, vv. 0b-481b.
- Çeşmizâde, Mehmed Hâlis. *Hulâsatu'l-ecvibe*. İstanbul: Derviş Matbaası, 1325.
- Çorlulu Sinan b. Ramazan. *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp. Yazma Eserler, no. 3407, vv. 1b-338a.
- Esad Efendi, Hocaşâde. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, İstanbul Müftülüğü Ktp. No. 157, 1-2, 273 + 98.
- Fetâvâ-yı Şerîfe Asılları*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Nadir Eserler-Türkçe Bölümü, no. 2112, vv. 1a-89b.
- Fetvâ Mecmûası*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, no. 2867, vv. 1b-85a.
- Fetvâ Mecmûası*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 2868, vv. 1b-158a.
- Hallaq, Wael B. "Fetvalardan Fûrua: İslâm Fûru-i Fikhında Gelşim ve Değişme". Çev. Muharrem Midilli. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 41 (2023): 243-280.
- Heyd, Uriel. "Some Aspects of the Ottoman Fetva". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32: 1 (1969): 35-56.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 2728, vv. 0b-112b.
- Midilli, Muharrem. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Hukuk Hayatında Bir Ferman, Bir Fetva ve Bir Adalet Arayışı Hikâyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57 (2019): 47-66.
- — —. *Aile, Hukuki Hayat ve Şeyhülislâm: Osmanlı Aile Hukuku Üzerine 1001 Fetva (16.-18. Yüzyıllar)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3: 5 (2005), 249-378.
- — —. "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi". *Osmanlı Hukukunda Fetva* içinde, Editörler Süleyman Kaya, Yunus Uğur ve Mustafa Demiray, 347-364. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Seyyid Ahmed - Gedûsî, Hafız Mehmed. *Netîcetü'l-Fetâva maa'n-nükûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265.
- Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziyye maa'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa, no. 502, vv. 1b-76a.
- Şerîfzâde, Atâullah Mehmed Efendi. *er-Revâiyhu'z-zekiyye fi fihrisi'l-fetâva't-Türkiyye*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Nadir Eserler-Türkçe Bölümü, no. 3244, 1-409.
- Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî. *Mecmau'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Ktp. No. 178, vv. 2b-233b.
- — —. *Mecmau'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp. Çelebi Abdullah, no. 151, vv. 1b-422b.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): özet-transkripsiyon-indeks*. haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998.