

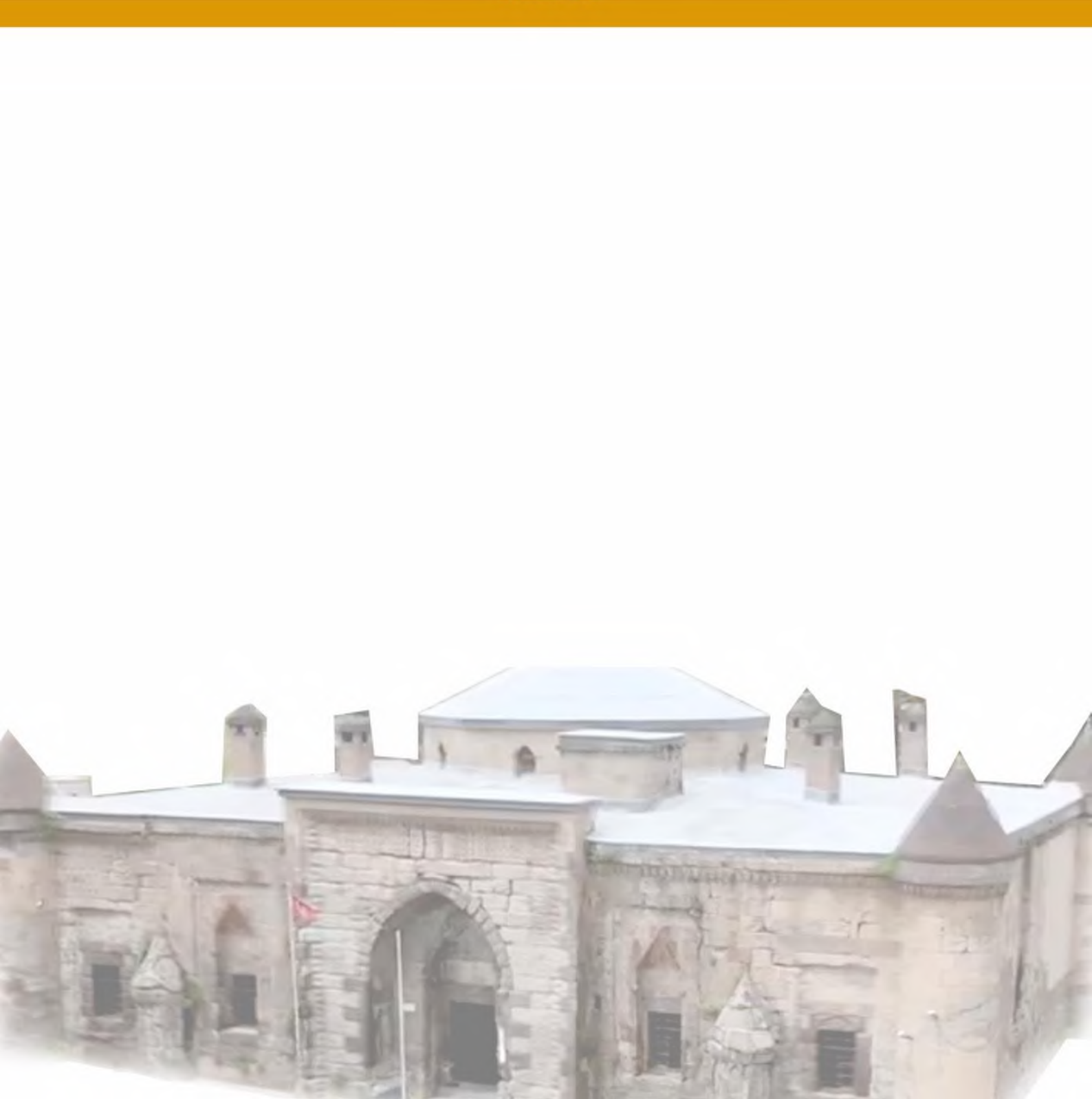


Bitlis İlahiyat Dergisi

• Bitlis Theology Journal •

e-ISSN: 3062-4339

2025 / 13





Yayıncı Bitlis Eren Üniversitesi	Publisher Bitlis Eren University
Yayımlandığı Ülke Türkiye	Broadcast Country Türkiye
Yayın Modeli Açık Erişim	Release Model Open Access
Yayın Periodu Haziran - Aralık	Published Period June - December
Hedef Kitle Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	Target Audience The target audience of Bitlis Eren University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili Türkçe / İngilizce / Arapça	Publication Language Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	Price Policy No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	Type of Arbitration It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı Yazarlar, Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Tüm makaleler CC-BY-NC lisansı ile açık erişimli olarak yayınlanmıştır.	Copyright The authors hold the copyright of their works published in Bitlis Eren University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors. All articles are published open access under the CC-BY-NC license.
İntihal Kontrolü Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Plagiarism Check Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin software.
Yönetim Yeri Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mah. Ahmet Eren Bulvarı 13100 +90 (434) 222 00 00, Bitlis / TÜRKİYE	Administration Place Bitlis Eren University Faculty of Divinity, Rahva Campus, +90 (434) 222 00 00 Bitlis / TÜRKİYE
Yayın Tarihi 15 Haziran 2025	Publishing Date 15 June 2025

bider@beu.edu.tr

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bitlisilahiyatdergisi/indexes>

Dergi Eski Adı: Bitlis İslamiyat Dergisi
Tarih: 21 Haziran 2019 – 13 Haziran 2025
Eski ISSN: 2687-2102

Former Name of the Journal: Bitlis İslamiyat Journal
Date: June 21, 2019 – June 13, 2025
Former ISSN: 2687-2102



Sahibi / Owner

(On behalf of Bitlis Eren University Faculty of Divinity)

Prof. Dr. Necmettin ELMASTAŞ

Yazı İşleri Müdürü / Office Manager

Doç. Dr. İbrahim BARCA | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Baş Editör / Co-Editor

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sabır ŞAYBAK | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Editör Yardımcıları / Asistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Yunus AKYÜZ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed UĞURLU | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi İsa YALÇIN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BİLİN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mesut TAY | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Sedat KAYA | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yüksel ŞENGÜL | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi İzzet ESER | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay CEYLAN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Cevat DOĞMAÇ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mehmet ÇOBAN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Halime ÇOBAN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Yusuf SANCAK | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet YOLCU | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Doç. Dr. İrfan YILDIRIM | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Hekim TAY | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Doç. Dr. Münir ECER | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Medeni ŞAVLI | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet ALTIN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor

Dr. Öğr. Üyesi İsa YALÇIN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Enes SEKMAN | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Arş. Gör. Cevat DOĞMAÇ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR | Adıyaman University, Adıyaman, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ | Yıldırım Bayezit University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Cengiz KANIK | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Nasih ECE | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yunus KAPLAN | Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Etik Editörü / Etichal Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Teknik Editör / Technical Editor

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yunus AKYÜZ | Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 5-26 | **Erdem Etiği Bağlamında Bir Karşılaştırma: Aristoteles ve Kınalızâde Ali Çelebi**
A Comparison in the Context of Virtue Ethics: Aristotle and Kınalızâde Ali Çelebi
Edip YALÇIN
- 27-51 | **Hans – Georg Gadamer’in Hermeneutik Yaklaşımının Sosyal Bilimler Açısından İncelenmesi**
Analysis of Hans - Georg Gadamer’s Hermeneutic Approach in terms of Social Sciences
Mustafa AKDENİZ
- 51-79 | **İbâdî Usûlcülere Göre Râvi Sayısı Bakımından Hadisler -Vercelânî Örneği-**
Hadiths in Terms of The Number of Reporters According to Ibâdî Methodologists -Warjalânî Example-
Mehmet Sıddık KAYA – Nurullah AGİTOĞLU
- 80-104 | **Abdülkerim el-Ğallâb’ın Defenna’l-Mâdî Adlı Romanında Tema ve Karakter Analizi**
Theme And Character Analysis In Abdülkerim Gallab’s Novel Defenna’l-Madi
Sümeyye DAĞ
- 105-134 | **Kur’ân-ı Kerim’de Harf-i Cerlerin Hazfi**
The Elision of Prepositions (Hurûf Al-Jarr) in The Holy Qur’ân
Mehmet Nafi ARSLAN – Faruk POLAT
- 135-156 | **Sünen Eserleri Bağlamında Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin İttifak Ettikleri Fıkıhî Görüşlerin Bir Kısımına Genel Bakış**
An Overview of Selected Jurisprudential Agreements Between Abu Dawud and Tirmidhi in the Context of Their Sunan Works
Mustafa AKGÖZ
- 157-178 | **Beyân Sanatlarının Psikolojik Yansımaları**
Psychological Reflections of the Arts of Expression
Mustafa AGAH – Bünyamin ORTA

Düzeltilme Makaleleri / Corrigendum

- 179 -196 | **Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılamaması Problematiği**
The Problematic of The Failure to Reflect The Differences Of Qiraat in Translations
Mehmet KELEŞ



Edip YALÇIN

TC Milli Eğitim Bakanlığı Van / Türkiye

ORCID: 0009-0000-6330-0922

E-mail: edipusi@gmail.com

ROR ID: 00jga9g46

Erdem Etiği Bağlamında Bir Karşılaştırma: Aristoteles ve Kınalızâde Ali Çelebi

Öz

Bu makale, Antik Yunan düşünürü Aristoteles ile 16. yüzyıl Osmanlı âlimi Kınalızâde Ali Çelebi'nin erdem etiği düşüncelerini karşılaştırmaktadır. Aristoteles ve Kınalızâde Ali Çelebi, farklı dönemlerde yaşamış olsalar da erdem etiği ve erdemli yaşam üzerine benzer düşünceler paylaşan iki önemli filozoftur. Her ikisi de erdemli bir yaşamın önemini vurgulamış ve aşırılıklardan kaçınmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Aristoteles, altın orta kavramıyla ahlaki erdemlerde dengeyi savunurken, Kınalızâde itidal kavramıyla benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Her iki düşünür de erdemli bir yaşamın mutluluğa götürdüğünü ve insanın nihai amacının da bu olduğunu vurgulamışlardır. Farklılıkları ise Kınalızâde, itidal kavramını dini terimlerle ilişkilendirirken, Aristoteles'in ahlak anlayışında dini bir temellendirmede bulunmamasından kaynaklı bir farklılıktan bahsedilebilir. Yapılan araştırmada ahlâk ile ilgili karşılaştırmaların olduğu ancak Ahlâk-Siyaset ilişkisi konusunda Aristoteles-Kınalızâde karşılaştırmasının olmadığı görülmüş ve bu eksiğin giderilmesine yönelik böyle bir çalışmaya girilmiştir. Karşılaştırma yöntemi kullanılarak ortaya konan bu çalışma, günümüzde, bu iki düşünürün denge, ölçülülük ve erdemli bir karakter geliştirme konusundaki vurguları ile geliştirilen karakterin siyaset alanına etkisinin belirlenmesi, kutuplaşmanın ve aşırılığın yaygın olduğu bir dönemde ahlaki bir pusula görevi görebilir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Ahlâk Felsefesi, Aristoteles, Kınalızâde Ali Çelebi, Siyaset, Erdem

Atıf / Cite As Yalçın, Edip. "Erdem Etiği Bağlamında Bir Karşılaştırma: Aristoteles ve Kınalızâde Ali Çelebi". *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2025), 5-26. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1651598>

<i>Süreç Takvimi</i>	Geliş Tarihi: 05.03.2025	Kabul Tarihi: 30.04.2025	Yayın Tarihi: 15.06.2025
<i>Makale Türü</i>	Araştırma Makalesi		
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem		
<i>Benzerlik Taraması</i>	Turnitin		
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
<i>Telif Hakkı - Lisans</i>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır		
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Şikayet için: bider@beu.edu.tr		



Edip YALÇIN 

Ministry of National Education, Van / Türkiye

ORCID: 0009-0000-6330-0922

E-mail: edipusi@gmail.com

ROR ID: 00jga9g46

A Comparison in the Context of Virtue Ethics: Aristotle and Kınalızâde Ali Çelebi

Abstract

This article compares the virtue ethics of the ancient Greek philosopher Aristotle and the 16th-century Ottoman scholar Kınalızâde Ali Çelebi. Despite living in different eras, both thinkers are significant philosophers who shared similar ideas on virtue ethics and the virtuous life. Both emphasized the importance of a virtuous life and advocated avoiding extremes. Aristotle championed balance in moral virtues with his concept of the golden mean, while Kınalızâde presented a similar approach with the concept of moderation (itidal). Both thinkers stressed that a virtuous life leads to happiness and that this is humanity's ultimate aim. A key difference lies in Kınalızâde's association of moderation with religious terms, contrasting with Aristotle's lack of religious grounding in his moral philosophy. Research indicates a comparison of their ethics exists, but a comparison of their ethics-politics relationship is lacking, motivating this study to address this gap. Employing a comparative method, this study aims to determine the impact of character development on the political sphere through the emphasis these two thinkers placed on balance, moderation, and cultivating a virtuous character, potentially serving as a moral compass in an era marked by polarization and extremism.

Keywords:

History of Philosophy, Ethics Philosophy, Aristotle, Kınalızâde Ali Çelebi, Politics, Virtue

Cite As / Atıf Yalçın, Edip. "A Comparison in the Context of Virtue Ethics: Aristotle and Kınalızâde Ali Çelebi". *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 5-26. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1651598>

Article Type

Research Article

Timeline

Received : 05.03.2025

Accepted: 30.04.2025

Publication Date: 15.06.2025

Peer-Review

Double anonymized – At Least Two External

Plagiarism Checks

Turnitin

Conflicts of Interest

The aauthor(s) has no conflict of interest to declare.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography.

For complaint: bider@beu.edu.tr

Giriş

İnsanlığın kayıtlı tarihinde bulunan, farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde şekillenmiş, ancak evrensel ahlaki ilkeler etrafında kesişen iki büyük düşünürün, Aristoteles ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin, erdem etiği ve siyaset felsefesi alanındaki düşüncelerini karşılaştırmayı hedefleyen bu çalışma, felsefe literatürüne özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Antik Yunan'ın entelektüel mirasının en parlak yıldızlarından biri olan Aristoteles, insan doğasını ve toplum düzenini *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Politika* gibi eserlerinde detaylı bir şekilde analiz ederken, 16. yüzyıl Osmanlı'sının çok yönlü âlimi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde İslam düşüncesi ile antik felsefenin sentezini yaparak kendi özgün ahlak anlayışını inşa etmiştir. Bu iki düşünür, farklı kültürel ve düşünsel bağlamlarda yaşamış olsalar da, erdemli bir yaşamın önemini vurgulayan, ahlak ve siyaset arasındaki derin ilişkiyi irdeleyen ve aşırılıklardan kaçınmayı öğütleyen benzer ahlaki prensipler üzerinde durmuşlardır.

Bu çalışmanın problematiği, her iki düşünürün de erdem etiği ve siyaset felsefesi alanındaki benzer ve farklı yaklaşımlarını, özellikle "altın orta" ve "itidal" kavramları üzerinden derinlemesine incelemektir. Literatür taraması, bu alanda yapılmış çeşitli çalışmaların varlığını göstermektedir. Özellikle, Süleyman Taşkın'ın "Aristoteles ve Kınalızâde Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı doktora tezi, bu iki düşünürün ahlak anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alması bakımından önemli bir referans noktasıdır. Ancak, bizim çalışmamız zamanda, özellikle ahlak-siyaset ilişkisi gibi konulara daha detaylı bir şekilde odaklanarak, mevcut literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, bu çalışma, Aristoteles ve Kınalızâde'nin siyaset felsefesi, adalet anlayışları ve ahlakın siyaset üzerindeki etkisini erdem etiği bağlamında ele almak suretiyle konulara daha derinlemesine bir bakış sunarak özgün bir değer taşımaktadır. Bu konuya yakın olmakla birlikte farklı veya daha kısmi noktalarda yapılmış çalışmalar da vardır. Bunlara, Damla Özçelik ile Sümeyra Yolcu'nun yapmış oldukları Yüksek Lisans çalışmaları ile Süleyman Taşkın'a ait bir makaleyi gösterebiliriz.

Çalışmanın tasarımı birinden fazla amaç gözetilmiştir: Bunlardan ilki Aristoteles ve Kınalızâde'nin erdem etiği ve siyaset felsefesi alanındaki temel kavramlarını karşılaştırmalı olarak incelemek, ikincisi "altın orta" ve "itidal" kavramlarının her iki düşünürün felsefesindeki yerini ve önemini analiz etmek, üçüncüsü ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin her iki düşünür tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymak ve dördüncü olarak da Aristoteles ve Kınalızâde'nin düşüncelerinin günümüz dünyasındaki ahlaki sorunlara nasıl bir rehberlik sunabileceğini değerlendirmektir.

Bu amaçlara ulaşmak için, literatür taraması ve karşılaştırmalı bir metodoloji izlenecektir. Her iki düşünürün eserlerindeki temel argümanlar, kavramlar ve teorik çerçeveler analiz edilecek, benzerlikler ve farklılıklar sistematik bir şekilde ortaya konulacaktır. Ayrıca, ilgili literatürdeki çalışmalar incelenerek, mevcut bilgi birikimine katkı sağlanacaktır.

Özellikle, küresel ölçekte artan kutuplaşmanın, siyasi aşırılıkların ve toplumsal çözümlerin yaşandığı bir dönemde, Aristoteles ve Kınalızâde'nin savunduğu denge, ölçülülük ve erdemli karakter geliştirme prensipleri, bireysel ve toplumsal yaşamda karşılaşılan etik ikilemlerin

çözümünde kritik bir rol oynayabilir. Bu bağlamda, bu çalışma, her iki düşünürün erdem etiği ve siyaset felsefesi düşüncelerinin günümüz insanına sunabileceği potansiyel katkıları detaylı bir şekilde değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Bu çalışma, giriş, erdem ahlakı, erdemli hayatın önemi, devlet ve yönetim, ahlak-siyaset ilişkisi, iki düşünürü karşılaştırma, günümüze sunacakları ve sonuç olmak üzere sekiz bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünün ardından, erdem ahlakının tanımı ve kapsamı ele alınacak, ardından erdemli hayatın önemi, devlet ve yönetim anlayışları ve ahlak-siyaset ilişkisi incelenecektir. Daha sonra, Aristoteles ve Kınalızâde'nin düşünceleri karşılaştırmalı olarak analiz edilecek ve günümüze sunabilecekleri katkılar değerlendirilecektir. Son olarak, çalışmanın temel bulguları ve sonuçları özetlenecektir.

1. Erdem Etiği: Tanım ve Kapsam

Erdem etiği, insan karakterinin ve erdemlerin ahlaki değerini vurgulayan bir etik teoridir. Aristoteles'in "Nicomachean Ethics" adlı eserinde derinlemesine incelenen bu teori,¹ bireylerin yaşamlarında mutluluğa ulaşmalarını sağlamak için erdemli davranışları teşvik eden bir karakterdedir. Bu teorinin tarih boyunca günümüze kadar da temsilcileri olmuştur. Bunlar arasında başta Aristoteles olmak üzere hocası Platon, Thomas Aquinas,² David Hume, Alasdair MacIntyre,³ İbn Miskeveyh,⁴ Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd bunlardan birkaç tanesidir. Osmanlı düşünürlerinden Kınalızade Ali Çelebi⁵ de yine bunlardan bir tanesidir. Çok özet olmakla birlikte günümüze yakın yaşayan Said Nursi⁶ de yine bu ahlâk düşüncesine bağlı düşünürlerdendir.⁷ Adını burada saymadığımız daha birçok düşünür de yine bu etik düşüncüyü savunmuşlardır.⁸ Bunların kimileri Antik Yunan, kimileri Ortaçağ Avrupası ve Ortaçağ İslam coğrafyasına, kimileri de çağımıza ait düşünürlerdir. Bu da bize erdem etiğinin kaynaklara ilk geçirildiği günden bugüne kadar temsilci bulduğunu göstermektedir.

İlk olarak erdemin ne olduğu ve erdemin hedeflediği şeyin ne olduğu anlaşılmalıdır. Bunun için ilkin erdemin tanımı yapmak gerekir.

Erdem, ahlâkın övdüğü iyi olma, tevazu, cesaret, doğruluk gibi niteliklerin genel adı⁹ olarak tanımlanabilir. Erdem sözcüğünün eski Yunancadaki karşılığı *aretè*dir ki bu da amacın ve

¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1105a.

² Fatma Yüce, "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1 (2021), 270.

³ Yüce, "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi", 259.

⁴ Cafer Sadık Yaran, "Kınalızade'nin Nefs Teorisi ve Erdem Etiği", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 46.

⁵ Kınalızade Ali Çelebi, *İdeal Cemiyet, İdeal Hükümet, İdeal Devlet*, çev. Fahri Unan (Ankara: Lotus Yayınları, 2004), 157.

⁶ Bediüzzaman Said-i Nursi, *İşaratül-İ'caz* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000), 32,33.

⁷ Said-i Nursi, eserlerinde yeri geldikçe değindiği Ahlak konusuna *İşaratu'l-İ'caz* adlı eserinde, Fatiha Suresi 6. Ayetin tefsiri bağlamında, nefsin kuvvelerine ve durumlarına değinerek, konuyu Nubuvetin pratik yönüne bağlamaktadır. Ancak bu değinme ahlak-siyaset literatürü ve eserlerine nispetle özet mahiyette kalmaktadır.

⁸ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 41.

⁹ Yaşar Uzun, "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Kamuda Erdem Esaslı Etik Yönetim Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 203.

fonksiyonun tamamlanması, kişinin potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmesi ya da kişinin doğasını açığa çıkarması anlamlarına gelir.¹⁰

Erdem'in Yunanca'daki karşılığı olan *arete* sözcüğünü ilk kullananın Socrates olduğu kabul edilmektedir. Ona göre *arete*, varlığın, kendine özgü işlevini en iyi bir biçimde yerine getirmesi demektir. Ancak *arete* sözcüğünün insan ve insanın etkinlikleri için kullanıldığını bilmek gerekir ki Socrates de *erdem* (*arete*), insana, kendisinin insan sıfatına özgü ve uygun olanı gerçekleştirme ve "kendisini" gerçekleştirme imkânı veren yetkinlik¹¹ şeklinde tanımlamıştır. Socrates'in öğrencisi olan Platon *erdem* (*arete*), ruhu oluşturan üç parçanın (bilgelik, cesaret, ölçülülük) her birisinin kendi işlevini en iyi şekilde yerine getirmesi olarak tanımlamış ve üç parçanın ahenkli olmasının da *adalet* erdemini meydana getirdiğini söylemiştir.¹²

Erdem ahlâkının düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Aristoteles'e göre ise *erdem* "en iyi hal"dir¹³ ve *erdem*, erdemin ait olduğu şeye ilişkin *iyiyi* yapmaktır.¹⁴ Erdemleri ahlâki ve fikri olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles, ilkinin içerisine adalet, cesaret, ölçülülük, cömertlik, dostluk gibi iki aşırı uç arasındaki doğru ortaya ait olan davranış erdemlerini yerleştirirken, bilgelik ve şeylerin mahiyetlerinin keşfedilmesi ile belirlenen erdemleri de teorik erdemler sınıfına dahil etmiştir. Aristoteles'in *sophia* olarak isimlendirdiği bu ikinci tür erdemlere biçtiği rol ise onların en yüksek nesnelere yönelmesi yani metafizik konuları ele alması olarak kabul etmiştir ki ona göre bu ikinci erdemler davranış erdemlerinden daha üstün durumdadırlar. Çünkü gerçek mutluluğu meydana getiren erdemler bunlardır.¹⁵ Buna göre Aristoteles entelektüel faaliyetleri ve ona bağlı olan erdemleri her şeyden öncelemiştir. Çünkü ona göre bir şeyi doğru eyleyebilmenin ilk şartı, o şeyin bilgisine sahip olmaktır. Fakat bu tek başına yeterli değildir, çünkü eylemlerin de olması gerektiği gibi eylemesi gereklidir. Olması gereken ise eylemin *altın orta*¹⁶sının bilinmesi ve öylece eylemesidir. Nitekim Aristoteles'in erdem düşüncesinin merkezini *altın orta* düşüncesi oluşturur. Bu düşünceye göre *altın orta* kuralı önemli bir kuraldır ve erdemlerin belirlenmesinde temel bir prensip olarak kabul edilir.¹⁷

Aristoteles'te *altın orta* kavramı, ahlâki erdemlerde aşırılıklardan kaçınarak iki uç arasında bulunması hedeflenen denge noktasını ifade eder.¹⁸ Ancak şunun bilinmesinde yarar vardır; *altın orta* bir standardı, bir her kese göre aynı şekilde geçerli olma durumunu ifade etmez; herkese göre farklılık gösteren bir durumun ifadesidir.¹⁹ Unutulmaması gereken bir diğer husus da her eylem için mutlaka bir *altın ortanın* bulunmasının gerekmediğidir. Çünkü doğası gereği kötü olan

¹⁰ Hilal Canfer Bayraktaroğlu - Zeki Özcan, "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 288.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 626.

¹² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 626.

¹³ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 45.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1130.

¹⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 627.

¹⁶ Geniş bilgi için: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107b.; Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, 1185b1, 1186b4, 1191b4, 1192a8, 1193a, 1197a3, 1200a11, 1282a. Aristoteles her bir erdemin altın ortasını dipnotta geçen yerlerde açıklamaktadır.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 261.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107a.

¹⁹ Aristoteles, *Retorik* (İstanbul: Şefik Matbaası, 1995), 1363a.

eylemlerin orta noktası bulunmamaktadır. Bu durumda *erdem* denen iyi eylemlerin altın ortası bulunur.²⁰ Diğer bir ifade ile orta noktanın yani altın ortanın bulunması erdemin bulunması anlamına gelir. Özetle erdem, eylemlerimizdeki bir *orta nokta* olup tercih ederek ortayı bulduğumuz bir düşüncenin veya ortayı bularak tercih ettiğimiz bir davranışın adıdır. Birincisi teorik erdemi ifade ederken ikincisi de pratik erdemi ifade etmektedir. Teorik erdem ise yukarıda değinildiği gibi Aristoteles'e göre pratik erdemlerden daha öncedir ve onlardan daha önemlidir.

Aristoteles'e göre erdemli bir hayat sürmenin sonucunda *mutluluk* hasıl olacaktır. Onun için erdem etiğinin bir diğer adı da mutluluk etiğidir.

Yukarıda ifadesinin geçtiği şekli ile bireysel eylemlerde olduğu gibi siyasi yönetimde de *altın orta* prensibi geçerlidir. Politeia (siyasal yönetim), çoğunluğu, azınlığı, yoksulları, zenginleri, niteliksel ve niceliksel üstünlüğü bir arada gözetten bir *orta yoldur*²¹. Aristoteles'e göre erdemin *altın orta* olması ve mutluluğun erdeme uygun bir hayat sürmekle ilgili olması gibi, devletlerin iyiliği veya kötülüğünü de bu ilkeye göre değerlendirmeyi gerekli kılar. Nitekim Aristoteles bu konuyla ilgili şunu söylemektedir:

"En iyi yönetim doğal paylaşım sağlayan bu devletlerde olacaktır. Bu birleşim de paylaşım gibi doğaldır. Orta halliler değişiklik yapılmasını fazla istemezler, fakirler gibi kıskançlık yapıp başkalarının mallarına göz dikmezler. İşte bu nedenle orta halli insanlar daha sakin bir yaşama sahiptirler, başka insanları kıskanmadıkları gibi başkaları tarafından da kıskanılmazlar. Phokylides¹ şöyle diyordu: "Arada olmanın çok yararı vardır, ben de orada olmak isterim." Ne kadar haklı. Bu nedenle orta sınıfın çoğaldığı anayasal yönetim en iyisidir, her iki sınıfın toplamından daha üstün olması ya da en azından birinden daha kalabalık olması halinde kentlerin daha iyi yönetilme olasılıkları artar. Çünkü iki taraftan birisinin yanma gittiği zaman o tarafı ön plana çıkaracaktır ve aşırılıkları engelleyecektir. Bu yüzden orta halli insanların yönetimde görev almaları ve bir miktar zenginlikleri olması iyidir. Eğer halkın bir kısmı çok zenginse, diğerleri mülksüzse burada aşırı demokrasi, aşırı oligarşi ya da ikisinin birleşiminden doğan aşırı tiranlık olacaktır. Tiranlık aşırı demokrasi ya da oligarşilerden kaynaklanır, ancak orta hallilerin egemen olduğu toplumlarda fazla ortaya çıkmaz."²²

Peki bu *altın ortaya* sahip, adına da erdem denen eylemlerin kaynağı nedir? Aristoteles'in buna cevabı *alışkanlıktır*.²³ Ona göre insanda doğuştan bir yatkınlık bulunur ve bu yatkınlıklar gerçekleştiğe "huy" oluşur. Kişinin erdemli olabilmesi için erken yaşlardan itibaren belirli alışkanlıklar kazandırılmalıdır. Çünkü çocuklar, deneme yanılma ve örneklerle doğruyu yanlıştan ayırmayı ve doğru olanı yapmaktan zevk almayı öğrenerek erdemli olurlar.²⁴ Bu durumda erdemler huylar anlamına gelmektedir.²⁵ Bununla ilintili olarak insanın işlevi, ruhunun akla ve

²⁰ Hilal Canfer Bayraktaroğlu - Zeki Özcan, "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 288.

²¹ Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 74.

²² Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1295b-1296a.

²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b2.

²⁴ Jeffre Abramson, *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), 117.

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a

erdemine uygun etkinliğidir.²⁶ Yani insanın işlevi, ruhun akıllı yanıyla gerçekleştirdiği etkinlik ve eylemlerin akla uygunluğu ile ilgili bir işlevdir.²⁷

Kınalızâde'ye gelince, *erdem* (Kınalızade'nin ifadesiyle *fazilet*) düşüncesi Aristoteles'te olduğu gibi büyük bir öneme sahiptir.²⁸ Ona göre *erdem*, insanın ahlâki mükemmelliğe ulaşma çabası ve bu mükemmellik doğrultusunda hareket etmesidir. Aşırılıklardan kaçınmayı ahlâk düşüncesinin merkezine alan ve erdemi de bu aşırılıklardan kaçınma olarak tanımlayan Kınalızâde *itidal* kavramını işin temeline oturtur ve *itidal*, onun düşüncesinde bir *erdem* olarak orta yolu temsil eder.²⁹ Ahlaki değerlerin ölçüsünü de yine *itidal* kavramına dayandırarak, bir davranışın ahlâki olarak değerli olup olmadığını belirleyen ölçütü, yine o davranışın *itidal* üzere olup olmadığına bağlar. Ona göre *itidal*den sapan davranışlar, erdemsizlik (rezilet) olarak kabul edilir.³⁰ Nitekim Kınalızade bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“...insani nefsin iki gücü vardır. Birisi nefsin akli konuları idrak etmesini sağlayan idrak edici güçtür. İkincisi, nefisten bedensel hareketlerin çıkmasına sebep olan hareket ettirici güçtür.

İki güçten her birinin ikişer şubesi vardır. İdrak edici gücün bir şubesi teorik güç, diğer şubesi pratik güçtür. Hareket ettirici gücün iki şubesinden biri şehvi güç, diğeri yırtıcı güçtür.

Bu dört güç, insan bedeninde çalışıp birçok fiilin ortaya çıkışına sebep olur. Fiillerin bu güçlerden doğru aklın gereği olarak *itidal* derecesinde ve güzel bir şekilde çıkmasına sebep olan huya erdem denir. Fiillerin gücün *itidal*den çıkıp ifrat ve tefrit tarafına meyletmesiyle ortaya çıkmasına sebep olan huya ise erdemsizlik denir.”³¹

Kınalızâde düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan *adalet* de *itidal*in en önemli tezahürlerinden biri olarak ifadesini bulur. Kınalızâde, adaleti vasat (orta) olarak tanımlar ve herhangi bir aşırı uca meyletmeyen şeyin *adalet* olduğunu belirtir. Adaletin sağlanabilmesi için ölçülü davranmak ve hakkaniyetli olmak gerekir.³² Böylece ilk ağızdan Kınalızade'nin siyaset düşüncesinin de *itidal* kavramına dayandığı belli olmuş oldu. Yukarıda Aristoteles ile ilgili söylenenlere bakıldığında onun *altın orta* düşüncesinin Kınalızâde'de *itidal* kavramına tekabül ettiği görülecektir.

İtidal kavramını erdemlerin ölçütü olarak gören Kınalızade'ye göre *erdem*, arzu, öfke ve akıl kuvvelerinin *itidal* derecesinde (ifrat ve tefrite kaçmadan) işletilmesiyle oluşan *orta hal*dir. Bu *orta hal* pozisyonunun her bir güçte ayrı gerçekleşmesi erdem olduğu gibi, bunların toplamından da *adalet* erdemi ortaya çıkmaktadır. Yani her bir gücün (arzu, öfke ve akıl) ifrat ve tefrite kaçmadan

²⁶ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1098a.

²⁷ Nurten Tanrıkuş, *Aristoteles'te Etik ve Siyasetin Öznesi Olarak İnsan* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 154.

²⁸ Nejdett Durak, "Kınalızade'de Bir Erdem Olarak Tevazu", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 422.

²⁹ Süleyman Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 233.

³⁰ Durak, "Kınalızade'de Bir Erdem Olarak Tevazu", 417.

³¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 87.

³² Süleyman Taşkın, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlak Felsefesinin Köklerini İlkçağ'da Aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali'de Aile Ahlakı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017b), 141.

mutedil ve dengeli çalıştırılmasıyla her bir gücün ayrı ayrı erdemi elde edilirken, bunların toplamından *adalet erdeminin* elde edilmesi durumuna erdem denilmektedir.³³ Erdemin ortaya çıkmasının şartının *öteki* ile olan ilişki olarak kabul edilmesine bakılırsa, bireysel anlamda erdem toplumsallığı zorunlu kılmakta ve *erdem*, bu durumda bir kimsenin sınırları tam belirlenmiş toplumsal rolünün gereklerini yerine getirebilmesine imkan tanıyan bir nitelik olarak tanımlanabilir.

Kınalızâde'ye göre erdem ve erdemsizliğin kaynağı *huydur*³⁴ ve ruhun farklı kuvvelerinden kaynaklanan işler akıl ve mantık çerçevesinde, güzel bir şekilde ve itidal üzere gerçekleşirse, bu davranışlara sebep olan huy erdem olarak adlandırılır.³⁵

Erdemin ya da erdemlerin kendi zıtlarıyla yani erdemsizliklerle kaim olduğunu, erdemleri kazanmanın kazanılan ve sahip olunan sıfatlara sahip olduğunu unutmamak gerekir. Herhangi bir yerde erdem varsa erdemsizlik olamaz ve erdemsizlik ise erdemin yokluğunu ifade eder. Buna göre erdemi, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içkin olan iyileri başarmayı mümkün kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise kişiyi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan alıkoyan, kazanılmış insani bir nitelik³⁶ olarak tanımlayanlar da olmuştur.

Yukarıda da ifade edildiği şekli ile Kınalızâde, *itidal* kavramını merkezi bir yere yerleştirirken aynı zamanda onun metafizik temelini de ihmal etmez, itidal kavramını dini terimlerle de ilişkilendirir. Örneğin, doğru yolu (sırât-ı müstakîm) itidal olarak tanımlar ve ahlâkı dini bir temele dayandırır.³⁷ Aristoteles'te erdemler konusunda *altın ortanın* göreceliliği gibi Kınalızâde'de de itidal görecelilik arz eder.³⁸ Yani ikisine göre de erdemliliğin ölçütü olan şeyin bir standardı veya herkese göre aynı olma durumu yerine, kişiden kişiye değişkenlik gösteren bir durum söz konusudur.

2. Erdemli Hayatın Önemi

Sormamız gereken önemli soru, düşünürler neden erdemli olmayı bu kadar çok önemsemişlerdir?

Aristoteles'e göre erdemli olmanın ya da erdemli yaşamının birden çok nedeni vardır. Bunlar iyi bir yaşam sürmek,³⁹ toplumsal uyum ve adalet içinde yaşamak,⁴⁰ kişisel gelişimi sağlamak ve karakter uyumunu geliştirmek,⁴¹ mutluluğa ulaşmak,⁴² iyi yönetimin temelini tesis

³³ "Erdem Ve Erdemsizlik", M. Demirkol (Edit.), *İslam Ahlak Esasları Ve Felsefesi*, mlf. Murat Demirkol Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 181.

³⁴ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 134.

³⁵ Ali Çelebi Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, sad. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 93-94.

³⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 283.

³⁷ Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızade Ali Efendi'de Ahlaki Yasa ve Değerleri Kaynağı Sorunu", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (İsparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 284.

³⁸ Durak, "Kınalızade'de Bir Erdem Olarak Tevazu", 418.

³⁹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1103b.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1129a.

⁴¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1103a.

⁴² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1098a.

etmek⁴³ gibi nedenlerden dolayı erdemli yaşamak şarttır. Çünkü erdemli bir hayat *en yüksek iyi* olan mutluluğa (eudaimonia) ulaşmanın temel koşuludur.⁴⁴ İnsan olmanın doğal sonucu olan işlevin (ergon), en iyi şekilde yerine getirilmesi için, ruhun erdeme uygun faaliyeti önemlidir.⁴⁵ Erdemler ruhun bir bölümünün meziyetidir ve erdemden bağımsız olarak sağlıklı bir tercih yapılamaz.⁴⁶ Diğer taraftan toplumsal uyum ve adalet için de erdemli yaşamak kaçınılmazdır. Çünkü adalet, bir arada yaşama vasfında temellenir.⁴⁷ Yani toplum yoksa adaletten bahsedilemez ve hakeza ahlâk da “öteki” ile olan ilişkimizden ortaya çıkar. Adalet temelinde yapılmış olan yasalar adalete uygun bir biçimde oluşturulursa, erdemlerin gerektirdiği yönde buyrukta bulunur ve erdemi engelleyen davranışları yasaklar. Böylece insani yaşam koşulları oluşturulmuş olur. Böyle yasaların uygulandığı toplumlarda ancak adaletten bahsedilebilir. Erdemli olmanın bir diğer gerekçesi ise, kişisel gelişim ve karakter oluşumu için yine erdemli yaşamaya ihtiyaç duyulmasıdır. Karakter erdemleri, tekrar eden eylemlilikle elde edilir ve alışkanlıkla huy haline gelir.⁴⁸ Aristoteles'e göre erdemler, eylemle ilgili olduğu için önemlidir ve ahlaki erdemlerin elde edilmesi, pratik bir araştırma olan ahlâk araştırmasının kapsamında bir konudur.⁴⁹ Aynı şekilde mutluluğa ulaşmak için erdemli bir hayat zorunludur, çünkü Aristoteles'e göre en yüksek iyi olan mutluluğa ulaşmak ancak erdemli bir hayat sürmekle mümkündür.⁵⁰ Eylemlerin erdemli olabilmesi için bilinçli bir şekilde *tercih* edilmiş olması önemlidir. Kişinin iyi biri olmasını sağlayan erdem, ortanın (aşırılık ve eksiklik arasındaki dengenin) tercih edilmesine bağlıdır.⁵¹ Başka bir gereklilik de düşünce ve karakter erdemlerinin uyumu konusudur ki yine bu uyum için erdemli yaşamak gerekir. Nitekim Aristoteles'in etik metinlerinde hem karakter erdemleri hem de düşünce erdemleri ele alınır ve bu erdemlerin işleyişi birbirine sıkı sıkıya bağlı şekilde ifade edilir. Düşünce erdemleri (phronesis, sophia, noûs) ile karakter erdemleri arasında bağlantı vardır ve karakter erdemleri, düşünce erdemleri tarafından yönlendirilmelidir.⁵² Son olarak iyi yönetimin temelleri için erdemli yaşamı gerekli bulan Aristoteles'e göre devletin amacı, bireylerde olduğu gibi devlette de iyiye ulaşmaktır.⁵³ Devletin iyi olması ve iyi yaşama yönlendirmesinin temelinde ise, bireysel ahlaki gerekliliklere paralel unsurların varlığı vardır.⁵⁴ Dolayısıyla Aristoteles, erdemli eylemle temellenmiş bir yönetimi savunur ve bu yönetimde ortak yararın gözetilmesini ön planda tutar.⁵⁵ Bu ise ancak erdemli bireylerin etkili olduğu bir toplumda olması düşünülebilir.

⁴³ Hayrettin Furkan Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi* (Anakara: Hacettepe, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 134.

⁴⁴ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1103b.

⁴⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1098a.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1144b.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1129a.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1103a.

⁴⁹ Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 114.

⁵⁰ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1098a.

⁵¹ Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 114.

⁵² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1106b.

⁵³ Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 134.

⁵⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1383a.

⁵⁵ Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 140.

Kınalızâde'ye gelince; ona göre erdemli olmak, insanın ulaşmak istediği tüm gayelerin gerçekleşebilmesi için önemlidir⁵⁶. Bu gayelerin en önemlisi *mutluluk (es-Saade)* tur. Erdemli bir yaşamın sonucunda elde edilebilecek olan şey mutluluktur.⁵⁷ Erdemli olmanın yolu da iyi bir ahlâka ve güzel amellere sahip olmaktır.⁵⁸ Erdem ve erdemsizliğin kaynağı huy⁵⁹ olduğundan huyların itidal (denge) üzere olması gerekmektedir. Bunun için de kişinin davranışlarını akıl ve şeriatın ilkelerine göre düzenlemesi gerekmektedir.⁶⁰ *İyi İnsan olmak* diyebileceğimiz bu iyi ahlaka sahip olma durumunun gerçekleşmesinin şartı Kınalızâde'ye göre doğa, alışkanlık, eğitim ve aklın uyumlu olmasıdır.⁶¹ Bu iyi huyların ortaya çıkarılması için gerekli olan iyi eylemleri tavsiye etmek, kötü davranışlardan da sakındırmak, ahlâk dışı davranışlarda bulunanları uyarmak ve kınamak gerekir.⁶² Ayrıca erdemlerin ruha yerleşmesini sağlamak için de erdem egzersizleri yapmak yani sürekli tekrar yapmak gerekir.

Dikkat edilmesi gereken bir konu da örnek almada (rol model) önemli bir işleve sahip olan erdemli insanlarla hemhal olmaktır. Çünkü erdemler ancak erdemli insanlardan öğrenilen bir pratik davranıştır. Bu yüzden onlarla yapılacak olan sohbetlerde ifrat ve tefritten uzak durmak gerekir. Çünkü erdemlerin en önemlisi olan *adalet erdemi* (dengeli olma durumu, itidal) diğer insanlarla ilişkiler neticesinde ortaya çıkar. *Vasatın, itidalin* yani aşırılıklardan kaçınmanın olmadığı bir ilişki türünde *ahlâklanma* diyebileceğimiz o gerekli durum gerçekleşmeyecektir. Görüldüğü gibi erdemli olmanın amacı olan *mutluluk* ancak ötekilerle birlikte ortaya çıkar. İnsanın sosyal varlık olması hasebiyle erdemli hale gelmesi yani yetkinlik kazanması ancak belli kurallara bağlı bir şekilde birlikte yaşayan insan topluluklarında mümkündür. Diğer bir ifade ile, bireyin mutluluğu toplumun mutluluğuna bağlı bir durumdur. Toplumun mutluluğu için ise adaletli yani itidalli eylemlerde bulunan bireylerin olduğu bir toplumda bulunmak gerekir.⁶³ Söz konusu topluluğun kurallı yönetimine devlet ya da yönetim diyebiliriz. İncelemekte olduğumuz iki düşünürün devlet ve yönetimle ilgi düşüncelerini inceleyelim.

3. Devlet ve Yönetim

Aristoteles'e göre *devlet*, insanın en yüksek iyiyi elde etme amacını taşıyan en üstün ve en kapsamlı topluluktur.⁶⁴ İnsan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve tek başına yaşayamaz.⁶⁵ Devlet, doğal yani insanın doğasına uygun bir oluşumdur ve amacı, bireylerin erdemli bir yaşam sürmelerini sağlamaktır.⁶⁶ Çünkü insanın erdemli yani yetkince yaşaması ancak bir topluluk içinde yaşamakla mümkündür. Zaten ahlâk da öteki ile (toplum içinde bulunan diğerleriyle) olan

⁵⁶ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 134.

⁵⁷ Hasan Ocak, "Kınalızade Ali Efendi'de mutluluk ahlâkı kavramının felsefi temelleri", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 436, 438.

⁵⁸ Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, 86.

⁵⁹ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 134.

⁶⁰ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 150.

⁶¹ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 110.

⁶² Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 188.

⁶³ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1129b.

⁶⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1252a.

⁶⁵ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2008), 8.; Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1252a.

⁶⁶ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 266.

ilişkilerimizden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ahlak, bir topluluğun varlığını gerekli kılmaktadır ki bunun en ideal biçimi de devlettir.

Aristoteles'in devletle ilgili temel görüşleri şu açılardan sıralanabilir:

Doğal Bir Oluşumdur: Devlet, doğada var olan şeyler sınıfına girer ve doğal bir amaç için oluşur.⁶⁷ Tıpkı insanın doğasının form ve maddeden oluşması gibi, devlet de form ve maddeden oluşan bileşik doğal bir varlıktır. Aile ve köy gibi birlikler, insanın doğasını gerçekleştirmede devletten önceki basamaklardır.⁶⁸ Bu basamakların ileriki seviyesi ise devlettir.

Amacı İyi Yaşamdır: Bir şeyin amacı onun *ergonu*yla bilinir. Devletin ergonu ise adalettir. Adaletin aracı olduğu şey de mutluluktur. Dolayısıyla devletin amacı, tıpkı insanda olduğu gibi, en yüksek iyiye (eudaimonia/mutluluk) ulaşmaktır. Mutluluk, ruhtaki erdemlerin yaşam boyu etkin olmasıdır.⁶⁹ Bu nedenle devlet, vatandaşlarına erdemli olma koşullarını sağlayan yapıdır.⁷⁰

Yöneten ve Yönetilen İlişkisi: Yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki doğaldır ve ruhun logoslu (akıl sahibi) ve alogoslu (akıldan yoksun) yanlarının ilişkisine benzer. Aklın bedeni yönetmesi gibi, yöneticiler de vatandaşları anayasaya uygun ve adaletle yönetmelidir.⁷¹ Yönetme gücünün en doğal olanını elinde bulunduran ise devlettir.

En İyi Devlet ve Anayasa: Aristoteles, en iyi devletin ne olduğunu anlamak için en iyi yaşamın ne olduğunu bilmek gerektiğini söyler.⁷² Her toplumun kendi koşullarına göre farklı anayasaları olabileceği gibi, önemli olan kişileri mutluluğa ulaştıracak uygun bir yönetim biçiminin belirlenmesidir.⁷³

Farklı Yönetim Biçimleri: Aristoteles, yönetim biçimlerini ortak yararı gözetenler (krallık, aristokrasi, politeia) ve sapmış olanlar (tiranlık, oligarşi, demokrasi) olarak sınıflandırır.⁷⁴ En kötü yönetim biçimi, insanları köle statüsüne çeviren tiranlıktır. Aristokrasi, monarşiden daha iyi bir yönetim olarak tanımlanabilir çünkü phronēsis'e dayanan karar verme ve yasanın yetersizliğinde bunu uygulayabilme (doğruluk) aristokratik yönetimde daha olasıdır.⁷⁵ Aristoteles, demokrasinin bilgelik ve erdemden uzak bir topluma yol açabileceği endişesini taşır.⁷⁶

Adalet ve Dostluk: Adalet ve dostluk, iyi bir devletin temel unsurlarıdır. Adalet, birer tümel olan yasaların tek tek durumlarda yetersiz kalabileceği durumlarda yöneticinin phronēsisle karar vermesini gerektirir. Dostluk, aileden başlayarak tüm topluma yayılan bir bağdır ve birlikte yaşamının en temel unsurlarından biridir.⁷⁷

⁶⁷ Tanrikulu, *Aristoteles'te Etik ve Siyasetin Öznesi Olarak İnsan*, 122.

⁶⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* 3, 280.

⁶⁹ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, 1185a.

⁷⁰ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 266.

⁷¹ Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 135.

⁷² Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1383a.

⁷³ Livan, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 153.

⁷⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1279a.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1161a.

⁷⁶ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1291b.

⁷⁷ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1157b.

Eğitimin Önemi: Devlet, vatandaşlarının hem akli hem de bedensel gelişimleri için eğitime önem vermelidir. Çocukların doğumundan itibaren oyunlarla başlayan bir eğitim alması, onların zihinsel ve bedensel gelişimleri için temeldir.⁷⁸

Aristoteles'e göre devlet, bireyin erdemli bir yaşam sürerek en yüksek iyiye ulaşması için zorunlu bir yapıdır. Farklı yönetim biçimlerini değerlendirirken temel ölçütü, ortak yararın gözetilip gözetilmediği ve adaletin sağlanıp sağlanmadığıdır.⁷⁹

Aristoteles'teki *politeia* kavramının karşılığı Kınalızâde'de Siyaset-i uzmâ olarak görünmektedir. Siyaset-i uzma Kınalızâde ve selefleri tarafından topluluk halinde yaşarken ortaya çıkabilecek sorunları engellemek ve insanın nefsi arzularını dizginlemesine yardımcı olmak için ihtiyaç duyulan otorite olarak nitelendirilmektedir.⁸⁰ Başka bir deyişle, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve toplumsal hayatın düzenli bir şekilde devamını sağlamak ancak devletin (siyaset) varlığı ile mümkündür ve bu en büyük siyaset (siyaset-i uzmâ) olarak adlandırılır.⁸¹

Kınalızâde'ye göre insanlar medeni varlıklar olduklarından ve ihtiyaçlarını tek başlarına gideremediklerinden toplum halinde yaşamak zorundadırlar.⁸² Ancak topluluk halinde yaşamak, insanın doğasında var olan nefsi arzuları kontrol etmeye yeterli değildir.⁸³ Özellikle eğitilmemiş ve kötülüğü emreden nefislere sahip olan insanlar, istediklerini elde etmek için her yola başvurmak isteyebilirler. Bu durumda, siyaset-i uzmâ, toplumda huzur ve düzeni sağlamak, bireyleri başkalarının haklarına tecavüz etmekten korumak için en doğru yönetim biçimidir.⁸⁴

Siyaset-i uzmânın muhafaza edilebilmesi için üç unsurun olması gerekmektedir: ilahi kanun, devlet reisi ve para. Siyaset-i uzmanın erdemli veya erdemsiz olmasını belirleyen en temel unsur ise devlet reisidir. Kınalızâde'nin benimsediği siyaset felsefesi, ahlakı ön plana çıkaran ve erdeme vurgu yapan bir anlayıştır.⁸⁵

Özetle, siyaset-i uzma, Kınalızâde'nin felsefesinde ideal ve mükemmel siyaseti ifade eden, toplumsal düzeni ve adaleti sağlamak için gerekli olan en yüksek otorite ve yönetim biçimidir.⁸⁶

Kıyaslayacak olursak, her iki düşünürde de devletin (siyasetin) insan ve toplum hayatındaki önemini vurgulamaktadır. Aristoteles'e göre devlet, insanın en yüksek iyiye elde etme amacını taşıyan doğal ve en kapsamlı topluluktur. Benzer şekilde, Kınalızâde'ye göre siyaset-i

⁷⁸ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1334b.

⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1284b.

⁸⁰ Sümeyra Yolcu, *Kınalızade Ali Çelebi'nin Ahlak-ı Alai Çerçevesinde Devlet Felsefesi* Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65.

⁸¹ Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 202.

⁸² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, çev. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 482.

⁸³ Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, 848.

⁸⁴ Enver Uysal, "Kınalızade'nin Siyaset Felsefesi", *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 529.

⁸⁵ Enver Uysal, "Devlet Ahlâkı", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, thk. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker yayınları, 2014), 305.

⁸⁶ Uysal, "Devlet Ahlâkı", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, thk. Saruhan, 305.

uzmâ, topluluk halinde yaşarken ortaya çıkabilecek sorunları engellemek ve insanın nefsi arzularını dizginlemek için ihtiyaç duyulan otoritedir.

Aristoteles, devletin amacının iyi yaşam (eudaimonia/mutluluk) olduğunu belirtir ve bu mutluluğun ruhtaki erdemlerin yaşam boyu etkin olmasıyla mümkün olduğunu söyler. Bu nedenle devlet, vatandaşlarına erdemli olma koşullarını sağlamalıdır. Kınalızâde de siyaset-i uzmânın toplumda huzur ve düzeni sağlamak, bireyleri başkalarının haklarına tecavüz etmekten korumak için en doğru yönetim biçimi olduğunu ifade eder. Kınalızâde'nin felsefesinde de erdeme vurgu yapılmaktadır ve siyaset-i uzmânın erdemli veya erdemsiz olmasını belirleyen en temel unsurun devlet reisi olduğu belirtilir.

Aristoteles, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin doğal olduğunu ve aklın bedeni yönetmesi gibi yöneticilerin de vatandaşları anayasaya uygun ve adaletle yönetmesi gerektiğini söyler. Ayrıca, en iyi devletin ne olduğunu anlamak için en iyi yaşamın ne olduğunu bilmek gerektiğini vurgular. Kınalızâde ise siyaset-i uzmânın muhafaza edilebilmesi için ilahi kanun, devlet reisi ve para gibi üç unsurun olması gerektiğini belirtir.

Aristoteles, yönetim biçimlerini ortak yararı gözetenler (krallık, aristokrasi, politeia) ve sapmış olanlar (tiranlık, oligarşi, demokrasi) olarak sınıflandırır ve en kötü yönetim biçiminin tiranlık olduğunu söyler. Aristoteles ayrıca adalet ve dostluğun iyi bir devletin temel unsurları olduğunu ve devletin vatandaşlarının eğitimi için önem vermesi gerektiğini belirtir. Kınalızâde'nin metninde ise yönetim biçimleri detaylı olarak ele alınmamakta, daha çok ideal ve mükemmel siyaseti ifade eden siyaset-i uzmâ kavramı üzerinde durulmaktadır.

Özetle, her iki düşünür de devletin varlığını ve önemini vurgulamakla birlikte, Aristoteles daha çok devletin felsefi temelleri, amaçları ve farklı yönetim biçimleri üzerine odaklanırken, Kınalızâde daha ziyade ideal bir yönetim anlayışı olan siyaset-i uzmâ kavramını ve bu otoritenin korunması için gerekli unsurları ele almaktadır. Her ikisi de etik değerlerin ve adaletin yönetim için önemini vurgulamaktadır.

4. Ahlâk-Siyaset İlişkisi

Bir başka önemli konu da ahlâk-siyaset ilişkisidir. İki düşünürün ahlâk-siyaset ilişkisiyle ilgi düşüncelerini kıyaslamak konumuz açısından büyük öneme sahiptir.

Aristoteles'e göre ahlâk-siyaset ilişkisi çok yönlü ve birbirini tamamlayıcı özellikler arz eder. Aristoteles'in felsefesinde, insan ilişkilerinin olduğu her yerde ahlâk ve siyasetin birlikte var olması kaçınılmazdır. Ahlâk-siyaset ilişkisinin temel bazı unsurları vardır. Bunlar, devletin amacı ve iyi yaşam, erdemli yönetim ve adalet, yöneten-yönetilen ilişkisi, dostluk ve biraradalık, anayasa ve devletin amacı, yasa ve yönetici kararları, vatandaşlık ve buna benzer hususlardır. Bunları açmamızda fayda var diye düşünüyorum.

İlkin devletin amacı ve iyi yaşam konusunu ele alalım. Aristoteles'e göre, insan doğal olarak iyiye ulaşmayı amaçlar ve devletin de amacı, tıpkı insanda olduğu gibi, iyiye ulaşmaktır.⁸⁷ Aristoteles'e göre tüm toplumlar iyi denilen şeye ulaşmaya çalıştığı için, devletin de *en iyi*yi gaye

⁸⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1252a.

edinmesi ve bunu gerçekleştirmeye çalışması gerekir. Bu nedenle devletin nihai amacı, vatandaşların ahlaki ve entelektüel erdemlerini geliştirmelerine yardımcı olarak iyi bir yaşam sürmelerini sağlamaktır.⁸⁸ Erdemli yönetim ve adalet unsuru da Aristoteles düşüncesinde ahlâk-siyaset ilişkisi konusunda önemsenmesi gereken bir meseledir. Aristoteles, erdemli eylemle temellenmiş bir yönetimi savunur ve kamu yararının gözetilmesini ön planda tutar. Sapkın yasalara bağlı yönetimlerde adalet ve dostluğun az olduğunu, tiranlıkta ise hemen hemen hiç bulunmadığını belirten Aristoteles, adalet ve dostluğun bir arada bulunması, aileden başlayarak devlete kadar sirayet ettiğini dile getirir.⁸⁹

Yöneten-yönetilen ilişkisi konusuna gelince, Aristoteles'e göre, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki doğaldır ve ruhun akılcı (logoslu) ve akılcı olmayan (alogoslu) yanları arasındaki ilişkiye benzer. Nasıl ki akılcı olmayan yan, akılcı yan tarafından kontrol edilirse karakter erdemleri ortaya çıkarsa, yöneten yönetilen ilişkisi de benzer bir durum gösterir. Aristoteles, aklın bedene olan hakimiyetinin mutlak olduğunu ve aklın arzuları tıpkı bir devlet adamının vatandaşlarını yönetmesi gibi anayasaya uygun ve siyasi bir şekilde yönettiğini söyler.⁹⁰

Unutmamamız gereken bir diğer husus da dostluk ve biraradalık meselesidir. Aristoteles'in dostluk kavramının bir arada olmakla ilgisi, toplumsal bağlar açısından önemlidir. Ona göre dostluk ve birlikte yaşam arasında önemli ve biraz da zorunlu bir ilişki vardır. Mekânsal olarak uzak mesafeler, dostlar arasındaki etkileşimi zorlaştırır ve dostluğun içeriğini zayıflatır.⁹¹ Bu durumda biraradalık, etkileşim ve dostluğun önemli şartıdır.

Ahlâk-siyaset ilişkisi konusunda Aristoteles, yasa tartışmalarıyla, devletin *iyiye* yönelen amaçlı etkinliğini sürdürebilmesinin yollarını arar. Oligarşi ve demokrasinin aşırılıklarından kaçınarak orta yolu benimseyen yönetimlerin, devleti daha iyi bir amaca yönlendirebileceğini savunur. Aristoteles, zenginlikte orta olmanın toplumun uyumu için gerekli olduğunu, çünkü bu sayede karşıtlıkların keskinleşmeyeceğini ve çatışmaların ortadan kalkacağını belirtir.⁹²

Ayrıca Aristoteles'e göre, yasalar geneldir ve her duruma tam olarak uygulanamayabilir. Bu nedenle, yöneticinin yasaların yetersiz kaldığı durumlarda, *phronesis* (pratik bilgelik) ile karar vermesi gerekir. Yönetici ancak bu şekilde devletin vatandaşlarını amaca uygun bir şekilde bir arada tutabilir.⁹³

Aristoteles düşüncesinin önemli unsurlarından bir başkası da *vatandaşlık* problemidir. Vatandaşın iyi bir yaşama sahip olması siyasetin en önemli hedefidir. Aristoteles'te yurttaşlık önemli bir kavramdır⁹⁴ ve buna göre yurttaşın yaşamı iyi yaşamdır ve iyi yaşam, salt biyolojik yaşamdan ayrışır. Hayatın zorunluluklarına egemen olmadan iyi hayat da mümkün değildir. Diğer taraftan bir toplumun kaçınılmaz yapılarından biri de (Platon'un aksine) ailedir. Aile yaşamı, hem

⁸⁸ Nazile Kalaycı, "Aristoteles'in Siyaset Felsefesinden Günümüz için Çıkarımlar", *Lapsus, Galatasaray Üniversitesi Yayınları* 3 (2008), 40.

⁸⁹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1161a.

⁹⁰ Livian, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 135.

⁹¹ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1157b.

⁹² Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1295b.

⁹³ Livian, *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, 153.

⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 74.

devlet içindeki iyi yaşam ve hem de yurttaşların özgürlüğü için bir ön koşuldur.⁹⁵ Çünkü erdemi öğrenmenin ilk yeri ailedir.

Kınalızade'nin ahlak-siyaset ilişkisine gelince, ona göre ahlâk ile siyaset arasında mühim bir ilişki bulunmaktadır ve bu ahlâkîlik (ahlâklı olma durumu) siyasetin gücünü artırmaktadır.⁹⁶ Tersî bir durumda yani ahlâkın ihmal edilmesi, bireysel ve toplumsal mutluluğa zarar verebilir, birlik ve düzenin bozulmasına yol açabilir.⁹⁷

Ahlak, bireylerin uyması beklenen davranışlar olarak tanımlanır ve siyasetin temel bir değeridir.⁹⁸ Siyaset ise, toplumsal yaşamda bireylerin birleşip kaynaşmasını sağlamak ve adaletli bir yönetim kurmak için bir araçtır.⁹⁹ Aynı zamanda siyaset, toplumdaki değerlerin dağıtımıyla ilgili hem bir çıkar çatışması, hem iktidar yarışı hem de bir iktidar mücadeledir.¹⁰⁰ Siyasetin temelinde, iktidarı elde etme, iktidarda kalma ve toplumu kapsayacak şekilde kullanma mücadelesi yatar.¹⁰¹ İşte bu sayılanların toplumun faydasına olmasının şartı yine bireylerin ahlâklı olup olmasıyla ilişkilidir.

Tersî olan durumda ise, yani siyasetin bireyleri etkilemesi ve şekillendirmesi durumunda Kınalızâde'ye göre toplumun iyi veya kötü olmasında siyasetin büyük katkısı vardır. Kınalızâde'ye göre siyaset iki kısımdır: Erdemli siyaset ve erdemsiz siyaset. Erdeme dayalı siyaset, tam ve mükemmel bir siyasettir.¹⁰² Erdemden yoksun siyaset ise noksandır ve tağallüb siyaseti olarak nitelendirilir.¹⁰³ Dikkat edilirse bu ayırımın temelinde, siyasetin bireylerin ahlakına olan etkisiyle ilişkili bir ayırımdır.

Kınalızâde'ye göre büyük siyasetin (erdeme dayalı siyaset) araçlarına bakıldığında bunlar ilahi kanun, devlet reisi ve paradır.¹⁰⁴ Dikkat edildiğinde bunlardan bir tanesinin devlet reisi olduğu görülecektir ki bu siyasetin başı ifade eden bir şeydir. Bu şeyin ya da bireyin ahlâki durumu devlette yaşayan diğer bireylerin durumunu kaçınılmaz olarak etkileyecektir.

Kınalızâde düşüncesinde ahlak-siyaset ilişkisi ile ilgili olan önemli başka bir husus da adalet ve sevginin, toplumsal sorunların çözümünde anahtar kavramlar olmalarıdır.¹⁰⁵ Adalet, toplumun büyük çoğunluğu için bir çözüm sunarken, sevgi sadece seçkinlere aittir.¹⁰⁶ Toplumda sevgi varsa adaletle ihtiyaç yoktur, çünkü adalet rekabeti engellemek için vardır. Onun düşüncesinde devleti seçkinler yöneteceğine göre onların sevgi ile davranmaları adaletle bile ihtiyaç bırakmayacaktır. İşte siyasetin ahlâka etkisinin çok bariz olduğu durumlardan biri budur.

⁹⁵ Kalaycı, "Aristoteles'in Siyaset Felsefesinden Günümüz için Çıkarımlar", 40.

⁹⁶ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1104a.

⁹⁷ Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlak-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 126.

⁹⁸ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1113b.

⁹⁹ Taşkın, *Aristotles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 202. Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*, çev. Koç, 482. Yolcu, *Kınalızade Ali Çelebi'nin Ahlak-ı Alai Çerçevesinde Devlet Felsefesi*, 65.

¹⁰⁰ Uysal, "Kınalızade'nin Siyaset Felsefesi", 529. Taşkın, *Aristotles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 173.

¹⁰¹ Yolcu, *Kınalızade Ali Çelebi'nin Ahlak-ı Alai Çerçevesinde Devlet Felsefesi*, 85.

¹⁰² Uysal, "Kınalızade'nin Siyaset Felsefesi", 527.

¹⁰³ Kınalızâde, *Ahlak-ı Alâî*, çev. Demirkol, 380-381.

¹⁰⁴ Uysal, "Devlet Ahlâkı", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, thk. Saruhan, 305.

¹⁰⁵ Taşkın, *Aristotles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 173.

¹⁰⁶ Taşkın, *Aristotles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, 173.

Siyaset-i uzmanın (erdemine dayalı siyasetin, büyük siyaset) muhafaza edilebilmesi için ilahi kanun (yasa), devlet reisi (adil yönetici) ve para (ekonomik güç) olmak üzere üç unsurun olması gerektiğini söylemiştik. Siyaset-i uzmanın erdemli veya erdemsiz olmasını belirleyen en temel unsurun ise devlet reisinin¹⁰⁷ olduğunu da yukarıda ifade etmiştik. Daha somut bir örnek vererek olayı görünür kılmaya çalışan Kınalızâde, devlet reisinin rüşvet almasını veya adaletsiz davranmasını zalimlik ve sapıklık olarak görür. Bir diğer somut örnek ise, liyakatsiz kişilerin yüksek makamlara getirilmesinin devlet içinde telafisi zor zararlara yol açacak bir durum olarak değerlendirmesidir.¹⁰⁸ İster bireysel anlamda erdem sahibi olmayı isterse de devlette adaletli yönetimi gerekli kılan şey erdemli yaşam biçimidir.

5. Aristoteles-Kınalızâde Karşılaştırması

5.1. Benzerlikler

Her iki düşünür de *erdem etiği* anlayışını benimsemişlerdir. Erdem etiği, ahlaki değerlerin insan karakterinde ve erdemlerde bulunduğunu savunan bir etik teorisidir. İki düşünür de ahlaki mükemmelliğe ulaşma çabasını önemser. Aristoteles'e göre erdem "*en iyi hal*"dir. Kınalızâde'ye göre ise erdem, insanın ahlaki mükemmelliğe ulaşma çabası ve bu mükemmellik doğrultusunda hareket etmesidir. Aşırılıklardan kaçınma konusunda benzer görüşlere sahiptirler. Aristoteles'in "altın orta" kavramı ile Kınalızâde'nin "itidal" kavramı bu konuda örtüşmektedir. Aristoteles'e göre altın orta, ahlaki erdemlerde aşırılıklardan kaçınarak iki uç arasında bulunması hedeflenen denge noktasıdır. Kınalızâde de itidal kavramını ahlak düşüncesinin merkezine yerleştirir ve erdemi bu aşırılıklardan kaçınma olarak tanımlar. İtidal, arzu, öfke ve akıl güçlerinin dengeli bir şekilde işletilmesiyle oluşan orta haldir.

Her iki düşünür erdemli olmanın mutluluğa götürdüğü konusunda örtüşen fikirlere sahip görünmektedir. Aristoteles'e göre erdemli bir hayat sürmek mutluluğu (eudaimonia) getirir. Kınalızâde'ye göre de erdemli bir yaşamın sonucunda mutluluk (es-Saade) elde edilir. İki kavramın işaret ettikleri insandaki kalıcı mutluluğun ifadesidir. Her ne kadar kültürel farklılıkları varsa da sonuçta peşinde oldukları şey insanın hazzının değil mutluluğunun önemsenmesidir.

Önemli bir başka konu, ahlak ve siyaset arasındaki ilişki konusudur. İki düşünür de bu ilişkinin kaçınılmaz olduğunu kabul ederler. Aristoteles'e göre devletin amacı, vatandaşların iyi bir yaşam sürmelerini sağlamaktır. Kınalızâde'ye göre ise ahlak, siyasetin gücünü artırır ve siyasetin bireyleri etkilemesiyle toplumun ve aynı zamanda da bireyin iyi ya da kötü olmasına neden olan doğrudan bir ilişki vardır.

Bir başka benzeştikleri konu da adalet konusudur. Her iki düşünür de *adalet* kavramına önem verir. Aristoteles adaleti ahlâki erdemler arasında sayarken, Kınalızâde adaleti itidalin en önemli tezahürlerinden biri olarak görür.

Erdemlerin kaynağı konusunda önemli bir yer işgal eden huy konusunda da yine bir mutabakatın olduğunu görmekteyiz. *Huy* kavramı her iki düşünür için de büyük önem taşır.

¹⁰⁷ Uysal, "Devlet Ahlâkı", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, thk. Saruhan, 305.

¹⁰⁸ Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, 493.

Aristoteles'e göre insanda doğuştan bir yatkınlık bulunur ve bu yatkınlıklar gerçekleştikçe "huy" oluşur. Kınalızâde'ye göre ise erdem ve erdemsizliğin kaynağı huydur.

İki düşünürümüz aynı şekilde *erdemlerin göreceliği* konusunda da benzer düşüncelere sahiptirler. Aristoteles'te *altın ortanın* göreceli olması gibi, Kınalızâde'de de *itidal* kavramı görecelilik arz eder.

En son olarak, iki düşünürün üzerinde hemfikir oldukları bir konu daha var, o da ahlakın siyasete olan etkisi düşüncesidir. Hem Aristoteles hem de Kınalızâde, ahlakın siyasete etkisi üzerinde önemle durmuşlardır. Çünkü ahlaklı veya erdemli yaşamın meyvesi olan siyaset, kaçınılmaz olarak ahlaktan etkilenecektir. Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles erdemli eylemle temellenmiş bir yönetimi savunur. Kınalızâde ise devlet reisinin ahlaki durumunun diğer bireylerin durumunu etkileyeceğini belirtir.

5.2. Farklılıklar

Aristoteles ve Kınalızâde Ali Çelebi arasındaki farklılıklar ise şöyle sıralanabilir:

İtidal ve Altın Oran Kavramlarının Göreceliliği: Aristoteles'in altın orta kavramı ile Kınalızâde'nin itidal kavramı arasında paralellikler olmasına rağmen, bu kavramların göreceliliği konusunda farklılıklar bulunmaktadır. Aristoteles'te altın ortanın bir standardı yoktur ve herkese göre farklılık gösterir. Aynı şekilde Kınalızâde'de de itidal görecelilik arz eder. Ancak Aristoteles'in kavramı daha çok ahlaki erdemlerin nesnel bir ölçüsü olarak pratik bilgelikle belirlenirken, Kınalızâde'nin itidal kavramı İslam ahlakının ve hikmet geleneğinin bir parçası olmasından dolayı nefsin kontrolü ve dengesi üzerine odaklanır ve adaleti merkezi bir ilke olarak vurgular. Kınalızâde'nin yaklaşımı, daha geniş bir perspektifle bireysel, toplumsal ve siyasi alandaki dengeyi de kapsar. **Ahlakın Temellendirilmesi:** Kınalızâde, itidal kavramını merkezi bir yere yerleştirirken aynı zamanda metafizik temelini de ihmal etmez ve itidal kavramını dini terimlerle ilişkilendirir. Örneğin, doğru yolu (sırât-ı müstakîm) itidal olarak tanımlar ve ahlakı dini bir temele dayandırır.¹⁰⁹ Aristoteles'in ahlak anlayışında ise dinî bir temellendirme bulunmamaktadır.

Siyaset Anlayışı: Aristoteles, "Politeia" kavramıyla devleti çoğunluğu, azınlığı, yoksulları, zenginleri, niteliksel ve niceliksel üstünlüğü bir arada gözetken bir "orta yol" olarak tanımlar. Kınalızâde ise siyaseti erdeme dayalı ve erdemden yoksun olmak üzere ikiye ayırır. Erdeme dayalı siyaset tam ve mükemmeldir, erdemden yoksun siyaset ise noksan ve tağallüb siyasetidir.¹¹⁰

Adalet ve Sevgi İlişkisi: Kınalızâde'ye göre sevgi adaletten önce gelir. Toplumda sevgi varsa adaletle ihtiyaç yoktur, çünkü sevginin olduğu yerde rekabet yoktur. Oysa adalet rekabeti engellemek için vardır.¹¹¹ Aristoteles'e göre ise adalet, toplumsal düzenin ve hakkaniyetin temelidir. Sevgi ise bireysel ilişkileri derinleştirir, toplumsal bağları güçlendirir ve adaletin daha insani bir şekilde uygulanmasına katkıda bulunur. Ona göre ideal bir toplumda hem adalet hem de

¹⁰⁹ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 110.

¹¹⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 131.; Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1294b, 1295b, 1296b, 1342b.

¹¹¹ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 378.

sevgi var olmalı ve birbirini dengelemelidir.¹¹² Kınalızade sevgiyi adalete öncelerken, Aristoteles sevgiyi adaletin daha iyi uygulanmasının aracı olarak görmektedir. Kısaca Kınalızade'de sevgi amaç; Aristoteles'te ise araç gibi durmaktadır.

Devlet Reisinin Rolü: Kınalızâde, devlet reisinin rüşvet almasını veya adaletsiz davranmasını zalimlik ve sapıklık olarak görür ve liyakatsiz kişilerin yüksek makamlara getirilmesini de devlet içinde telafisi zor zararlara yol açacak bir durum olarak değerlendirir.¹¹³ Aynı şekilde Aristoteles de devlet başkanına kötülük yapma yetkisi vermez.¹¹⁴ Fakat Aristoteles Kınalızade'nin bunu ahlaka dayandırması yerine yasaya dayandırarak engellemeye çalışır. Yani hem Aristoteles hem de Kınalızade devlet başkanına kötülük yapma yetkisi vermezken kötülük yapılması durumunda bunun engellenmesini Aristoteles yasaya dayandırır Kınalızade ise bunu ahlaka dayandırır gibi görünmektedir.

6. Günümüz Açısından Önemi

Aristoteles ve Kınalızâde bağlamında erdem ahlakının günümüze söyleyecekleri oldukça önemlidir. Her iki düşünürün de etik anlayışları, günümüzün karmaşık sorunlarına ışık tutabilecek temel prensipler sunmaktadır. Her iki düşünürü ayrı ayrı ele alalım.

Aristoteles'in erdem ahlakı, günümüzde aşağıdaki açılardan önem taşımaktadır:

Karakter Eğitimi ve Erdem Geliştirme: Aristoteles, iyi bir karakter geliştirmenin ahlaki yaşamın temelini oluşturduğunu savunur.¹¹⁵ Erdemler, aşırılıklardan kaçınarak orta yolu bulma alışkanlıklarıdır.¹¹⁶ Bu yaklaşım, günümüzde bireylerin dürüstlük, cesaret, adalet gibi erdemleri benimsemesi ve karakterlerini bu yönde şekillendirmesi gerektiğini salık verir.

Pratik Bilgelik (Phronesis): Aristoteles'in vurguladığı *phronesis*, etik kararlar alırken bağlamı dikkate almayı ve akılcı değerlendirmeler yapmayı gerektirir.¹¹⁷ Bu, günümüzdeki belirsiz ve çok yönlü etik ikilemlerle başa çıkmak için hayati bir araç gibi durmaktadır.

Toplumsal Yaşam ve Adalet: Aristoteles, adaleti hem bireysel hem de toplumsal bir erdem olarak ele alır.¹¹⁸ Adalet ve dostluk gibi erdemler, sağlıklı ve uyumlu bir toplumun temelini oluşturur. Onun düşünceleri, günümüzde adil bir toplum düzeni kurma ve sürdürme çabalarına rehberlik edebilir.

Mutluluk (Eudaimonia): Aristoteles'e göre ahlaki yaşamın nihai amacı *eudaimonia*, yani erdemli bir yaşam sürerek ulaşılan iyi olma hali ve tam gerçekleştirmişliktir.¹¹⁹ Bu anlayış, günümüz insanına sadece maddi başarı veya haz odaklı bir yaşam yerine, erdemli eylemlerle anlam ve tatmin bulabileceği bir yaşam perspektifi sunar.

¹¹² Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1156b, 1160.; Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, 1209a4.

¹¹³ Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 586-587.

¹¹⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Akderin, 1279a, 1287a.

¹¹⁵ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, 41-43.

¹¹⁶ Aristoteles, *Magna Moralia- Büyük Etik*, 1185b, 1186b.

¹¹⁷ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1142b.

¹¹⁸ Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1129a.

¹¹⁹ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 377.

Kınalızâde Ali Efendi de Aristoteles'ten etkilenmiş bir düşünür olarak erdem ahlakı konusunda benzer görüşler sunmaktadır:

Erdemlerin Merkezi Önemi: Kınalızâde, hikmet, iffet, şecaat ve adalet gibi dört temel erdemin ahlaki yaşamın özünü oluşturduğunu belirtir.¹²⁰ Bu erdemler, bireysel ve toplumsal düzenin sağlanmasında kilit rol oynar.¹²¹

İtidal ve Orta Yol: Kınalızâde de Aristoteles gibi itidal ve orta yolu erdemin belirleyici unsuru olarak kabul eder.¹²² Aşırılıklardan kaçınmak ve dengeli bir yaşam sürmek, hem bireysel hem de toplumsal refah için önemlidir.

Adaletin Kapsayıcılığı: Her iki düşünür de adaleti hem bireysel erdemlerin birleşimi hem de toplumsal düzenin temeli olarak görür.¹²³ Kınalızâde'nin Aristoteles'ten aktardığı ve kendi sistemine uyarladığı adalet anlayışı, yöneticilerin ve toplumun her kesiminin adil davranmasının önemini vurgular.¹²⁴

Sonuç olarak, Aristoteles ve Kınalızâde'nin erdem ahlakı, günümüz dünyasında etik değerlere dayalı bir yaşam sürme, akılcı ve bağlama uygun kararlar alma, adil ve uyumlu bir toplum oluşturma ve anlamlı bir varoluş inşa etme konularında değerli içgörüler sunmaktadır. Onların erdem odaklı yaklaşımları, modern etik teorilerinin karşılaştığı birçok zorluğa alternatif bir bakış açısı sunarak, bireysel ve toplumsal düzeyde daha ahlaki ve anlamlı bir yaşamın mümkün olduğunu hatırlatmaktadır. Günümüz insanı, bu klasik düşünürlerin erdem, pratik bilgelik, adalet ve mutluluk gibi temel kavramlarına yeniden odaklanarak, çağımızın karmaşık etik sorunlarına daha sağlam ve insan onuruna yakışır çözümler üretebilir.

Sonuç

Bu çalışma, Antik Yunan filozofu Aristoteles ve 16. yüzyıl Osmanlı alimi Kınalızâde Ali Çelebi'nin erdem etiği ve siyaset felsefesi düşüncelerini karşılaştırmalı olarak inceleyerek, her iki düşünürün de evrensel ahlaki prensipler üzerinde durduğunu ortaya koymuştur. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserleri ile Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, erdemli bir yaşamın önemini vurgulayan, ahlak ve siyaset arasındaki derin ilişkiyi irdeleyen ve aşırılıklardan kaçınmayı öğütleyen benzer ahlaki prensipleri ortaya koymaktadır.

Çalışma boyunca, Aristoteles'in "altın orta" ve Kınalızâde'nin "itidal" kavramlarının her iki düşünürün felsefesindeki merkezi rolü analiz edilmiştir. Her iki kavram da ahlaki erdemlerde dengeyi ve ölçülülüğü ifade etmektedir. Ancak, Kınalızâde'nin itidal kavramını dini terimlerle ilişkilendirmesi, Aristoteles'in ahlak anlayışından ayrılan önemli bir noktadır.

Ahlak-siyaset ilişkisi konusunda her iki düşünür de ahlakın siyaset üzerindeki etkisini vurgulamışlardır. Aristoteles, erdemli bir yönetimin önemini savunurken, Kınalızâde devlet

¹²⁰ Kınalızâde, *Ahlak-ı Alâî*, çev. Demirkol, 87.

¹²¹ Ali Çelebi, *İdeal Cemiyet, İdeal Hükümet, İdeal Devlet*, çev. Unan, 233.

¹²² Durak, "Kınalızade'de Bir Erdem Olarak Tevazu", 426.

¹²³ Damla Özçelik, *Aristoteles ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet* Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

¹²⁴ Ali Çelebi, *İdeal Cemiyet, İdeal Hükümet, İdeal Devlet*, çev. Unan, 310.

reisinin ahlaki durumunun toplumun genel ahlakını etkilediğini belirtmiştir. Bu durum, erdemli bireylerin ve yöneticilerin toplumun iyiliği için kritik bir rol oynadığını göstermektedir.

Günümüz dünyasında artan kutuplaşma ve aşırılıklar, Aristoteles ve Kınalızâde'nin erdem etiği düşüncelerinin önemini daha da artırmaktadır. Her iki düşünürün de savunduğu denge, ölçülülük ve erdemli karakter geliştirme prensipleri, bireysel ve toplumsal yaşamda karşılaşılan etik ikilemlerin çözümünde önemli bir rehberlik sunabilir.

Bu çalışma, Aristoteles ve Kınalızâde'nin erdem etiği ve siyaset felsefesi düşüncelerinin karşılaştırmalı bir analizini sunarak, felsefe literatürüne özgün bir katkı sağlamayı amaçlamıştır. İki düşünür arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, erdem etiği ve siyaset felsefesi alanındaki tartışmalara yeni bir perspektif sunmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, bu iki düşünürün fikirlerinin farklı bağlamlarda ve güncel sorunlara nasıl uygulanabileceğini daha detaylı bir şekilde inceleyebilir.

Çalışmamızda ele alamadığımız ancak konumuzla ilgili olan ve daha detaylı incelenmesi gereken bazı etik-siyaset problemlerini dile getirmede fayda görüyoruz. İlk, farklı kültürlerdeki erdem anlayışlarının incelenmesi, bu anlayışlarla Aristoteles/Kınalızade erdem etiğinin evrenselliğinin karşılaştırılması ve sorgulanmasıdır. Bir diğeri de modern politik alanla ilgili olmak üzere erdem etiğinin modern siyasi kurumlarla (parlamento, yargı, sivil toplum vb.) ilişkisini incelemek, erdemli liderlik, siyasi katılım ve adaletin sağlanması gibi konularda önerilerinin geliştirilmesi konusudur. Bunun yapılması alana iyi bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bir diğer öneri ise, çağımıza has ve yeni yeni konuşulmaya başlanan bir problem olarak önümüze çıkan teknolojik etik konusudur. Teknolojinin etik sonuçlarını değerlendirirken erdem etiği çerçevesinin kullanılarak, dijital erdemler, teknolojik sorumluluk ve insan onurunun korunması gibi konularının ele alınması etik alan konusunda artık kaçınılmaz bir durumdur. Özellikle ihtiyari (seçimci) bir durum arz eden etiğin, bu aşırı özgür olan alana sunacaklarının küçümsenmeyecek derecede önemli olduğu görünmektedir.

Değinmeden geçsek eksik kalacağına ve araştırılması gerektiğine inandığımız bir diğer konu da küresel adalet teorileriyle erdem etiğinin ilişkilendirilmesidir. Küresel vatandaşlık, insan hakları ve uluslararası ilişkilerde erdemli davranışın rolünün incelenmesi günümüz dünyasının etik anlayışına büyük katkı sağlayacaktır. Son olarak da bireysel etik ve eğitimle ilişkili olmak üzere, erdem eğitiminin pedagojik yöntemlerinin geliştirilmesi, okul müfredatlarına erdemleri kazandırma programlarının oluşturulması ve erdemli okul kültürünün yaratılması gibi konularda çok ciddi araştırmaların yapılması gerektiğini düşünüyoruz.

Kaynakça / References

- Abramson, Jeffre. *Minerva'nın Baykuşu Batı Siyasi Düşünce Tarihi*. Ankara: Dipnot Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2013.
- Aksoy, Hasan. "Aranan: Kınalızade Ali Çelebi" Erişim 01.03.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kinalizade-ali-efendi>

- Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2016.
- Ali Çelebi, Kınalızade. *İdeal Cemiyet, İdeal Hükümet, İdeal Devlet*. çev. Fahri Unan. Ankara: Lotus Yayınları, 2004.
- Aristoteles. *Atinalıların Devleti*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Basım. Basım, 2013.
- Aristoteles. *Fizik Metafizik Nokomakhosa Etik Politika Poetika*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2007.
- Aristoteles. *Magna Moralia- Büyük Etik*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2014.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2008.
- Aristoteles. *Retorik*. İstanbul: Şefik Matbaası, 1995.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefi Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Barnes, Jonathan. *Aristoteles*. çev. Düzgören B. Ö. İstanbul: Albn Kitaplar, 2002.
- Bayraktaroğlu, Hilal Canfer - Zeki Özcan. "Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 278-296.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî Kınalızâde'nin Ahlâk Kitabı*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 3. Basım. Basım, 1999.
- Demirkol, Murat. (Edit.), "Erdem Ve Erdemsizlik". *İslam Ahlak Esasları Ve Felsefesi*. mlf. Demirkol, Murat. 179-205. Bilimsel Araştırma Yayınlar, 1. Basım. Basım, 2018.
- Durak, Nejd. "Kınalızade'de Bir Erdem Olarak Tevazu". *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 417-430. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Kalaycı, Nazile. "Aristoteles'in Siyaset Felsefesinden Günümüz için Çıkarsamalar". *Lapsus, Galatasaray Üniversitesi Yayınları* 3 (2008), 39-65.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlak-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kınalızade, Ali Çelebi. *Ahlak-ı Alai*. sad. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı. Basım, 2007.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Livan, Hayrettin Furkan. *Phronesis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*. Ankara: Hacettepe, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı. Basım, 2001.
- Ocak, Hasan. "Kınalızade Ali Efendi'de mutluluk ahlâkı kavramının felsefi temelleri". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 115-136.
- Oktay, Ayşe Sıdika. "Kınalızade Ali Efendi'de Ahlaki Yasa ve Değerleri Kaynağı Sorunu". *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 383-390. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Özçelik, Damla. *Aristoteles ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Said-i Nursi, Bediüzzaman *İşaratül-İ'caz*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2000.
- Saraçoğlu, Ece. "Aristoteles'te İnsanın Doğası ve Erdem Etiği Tartışması". *Felsefe Dünyası Dergisi* 75 (2022), 400-418.

- Tanrıkulu, Nurten. *Aristoteles'te Etik ve Siyasetin Öznesi Olarak İnsan*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Taşkın, Süleyman. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlak Felsefesinin Köklerini İlkçağ'da Aramak: Aristoteles ve Kınalızâde Ali'de Aile Ahlakı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017b), 203-230.
- Taşkın, Süleyman. *Aristoteles ve Kınalızade Ali'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017a.
- Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Uysal, Enver. "*Devlet Ahlâkı*", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. thk. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker yayınları, 2.Baskı. Basım, 2014.
- Uysal, Enver. "Kınalızade'nin Siyaset Felsefesi". *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 519-533. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Uzun, Yaşar. "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Kamuda Erdem Esaslı Etik Yönetim Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 198-233.
- Yaran, Cafer Sadık. "Kınalızade'nin Nefs Teorisi ve Erdem Etiği". *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 219-229. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Yolcu, Sümeyra. *Kınalızade Ali Çelebi'nin Ahlak-ı Alai Çerçevesinde Devlet Felsefesi*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yüce, Fatma. "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1 (2021), 251-275. 10.29288/ilted.882786



Mustafa AKDENİZ

Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ORCID: 0000-0003-2424-1864

E-mail: makdeniz@beu.edu.tr

ROR ID: 00mm4ys28

Hans – Georg Gadamer’in Hermeneutik Yaklaşımının Sosyal Bilimler Açısından İncelenmesi

Öz

Sosyal bilimler alanında tarihsel süreçte farklı metodolojik yaklaşımlar geliştirilmiştir. Pozitivist bilim paradigması, uzun yıllar boyunca sosyal bilimler alanında hâkim bir yaklaşım olarak kabul görmüştür. Ancak 20. yüzyılda pozitivist değerler dizisi çeşitli eleştirilerle karşı karşıya kalmış ve alternatif metodolojik yaklaşımlar teklif edilmiştir. Bu bağlamda, özellikle Hans-Georg Gadamer'in katkılarıyla, hermeneutik sosyal bilimlerdeki pozitivist paradigma karşısında önemli bir alternatif yaklaşım olarak öne çıkmıştır. Gadamer'in hermeneutik anlayışı, kendisinden önceki hermeneutikçilerden belirgin farklılıklar taşır. Özellikle, Gadamer, Wilhelm Dilthey ve Friedrich Schleiermacher gibi öncülerinin anlama ve yorumlama süreçlerine dair yaklaşımlarını eleştirel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmiştir. Dilthey ve Schleiermacher'in görüşlerinden etkilenen Gadamer, bu yaklaşımları aşarak özgün bir hermeneutik felsefe geliştirmiştir. Söz gelimi Gadamer'in hermeneutiğe ilişkin temel kavramlarından biri ufukların birleşmesi kavramıdır. Bu kavram, anlama sürecinde farklı tarihsel ve kültürel bağlamların bir araya gelmesini ifade eder. Gadamer'e göre anlama süreci, bireyin kendi ufku ile anlama nesnesinin ufkunun birleşmesiyle gerçekleşir. Bu birleşme, anlamının dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar. Gadamer'in hermeneutik anlayışı, din sosyolojisi ve metodolojiye katkıları bağlamında ele alınmıştır. Hans-Georg Gadamer, hermeneutiği belirli bir bilimsel yönetime bağlı kalmaktan öte, insan tecrübesinin temel bir unsuru olarak konumlandırmıştır. Gadamer, hermeneutiğin alanını doğa bilimlerine kadar genişletmiştir. Bu çalışma ise hermeneutiğin sosyal bilimlerde de temel bir yaklaşım olabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Sosyal Bilimler, Hermeneutik, Yöntem, Gadamer

Atıf / Cite As	Akdeniz, Mustafa. "Hans – Georg Gadamer'in Hermeneutik Yaklaşımının Sosyal Bilimler Açısından İncelenmesi". <i>Bitlis İlahiyat Dergisi</i> 13 (Haziran, 2025), 27-51. https://doi.org/10.53442/bider.vi.1687208		
Makale Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Takvimi	Geliş Tarihi: 30.04.2025	Kabul Tarihi: 28.05.2025	Yayın Tarihi: 15.06.2025
Değerlendirme	Çift Taraflı Körlük / En az İki Dış Hakem		
Benzerlik Taraması	Turnitin		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Telif Hakkı - Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Şikayet için: bider@beu.edu.tr		



Mustafa AKDENİZ

Bitlis Eren University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Bitlis/ Türkiye

ORCID: 0000-0003-2424-1864

E-mail: makdeniz@beu.edu.tr

ROR ID: 00mm4ys28

Analysis of Hans - Georg Gadamer's Hermeneutic Approach in terms of Social Sciences

Abstract

Different methodological approaches have been developed in the field of social sciences in the historical process. The positivist science paradigm has been accepted as a dominant approach in the field of social sciences for many years. However, in the 20th century, the positivist set of values faced various criticisms and alternative methodological approaches were proposed. In this context, especially with the contributions of Hans-Georg Gadamer, hermeneutics came to the fore as an important alternative approach to the positivist paradigm in social sciences. Gadamer's understanding of hermeneutics has significant differences from the hermeneuticists before him. In particular, Gadamer critically re-evaluated the approaches of his predecessors such as Wilhelm Dilthey and Friedrich Schleiermacher to the processes of understanding and interpretation. Although Dilthey's philosophy of life and Schleiermacher's hermeneutical theory made important contributions to Gadamer's thought, Gadamer transcended these approaches and developed his own unique hermeneutical philosophy. For instance, one of Gadamer's basic concepts of hermeneutics is the concept of the unification of horizons. This concept refers to the coming together of different historical and cultural contexts in the process of understanding. According to Gadamer, the process of understanding is realized through the merging of the horizon of the individual and the horizon of the object of understanding. This unification reveals that understanding is a dynamic process. Gadamer's hermeneutic understanding is discussed in the context of his contributions to the sociology of religion and methodology. Hans-Georg Gadamer saw hermeneutics as central to human experience and broadened its use beyond philosophy to include the natural sciences. This study shows that hermeneutics can serve as a core approach in both philosophy and social science.

Keywords:

Sociology of Religion, Social Sciences, Hermeneutics, Method, Gadamer

Cite As / Atıf Akdeniz, Mustafa. "Analysis of Hans - Georg Gadamer's Hermeneutic Approach in terms of Social Sciences". *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 27-51. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1687208>

Article Type	Research Article		
Timeline	Received : 30.04.2025	Accepted: 28.05.2025	Publication Date: 15.06.2025
Peer-Review	Double anonymized – At Least Two External		
Plagiarism Checks	Turnitin		
Conflicts of Interest	The aouthor(s) has no conflict of interest to declare.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		
Ethical Statement	This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography.		
	For Complaints: bider@beu.edu.tr		

Giriş

Doğası gereği, anlama isteği insanın en önemli özelliklerinin başında gelir. İnsan yaşamında tebellür eden soru, merak, hayret vb. hususiyetler de bu istencin ve özelliğin tezahürlerindendir. Hatta anlama edimi bir problem olarak incelendiğinde, zikri geçen hususiyetlerin, söz konusu edim için temel izlekler olduğu ifade edilebilir. Hermeneutiğin temelini oluşturan “doğru anlama” sorunu, düşünce dünyasının sürekli karşı karşıya kaldığı bir meseledir. Doğru anlamanın temelinde ise öncelikle kavramların doğru bir şekilde anlaşılması yatmaktadır. Kavramlar arasında bir anlam uyumu sağlanmadığında, doğru bir anlamanın gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Hiç kuşkusuz doğru anlamı yakalamanın yöntemlerinden biri de hermeneutiktir.

Hermeneutiğin sosyal bilimlerde artan önemi günümüzde kabul edilmektedir. Hermeneutiğe olan ilginin yöntem tartışmaları bağlamında da ele alınması önemlidir, çünkü sosyal bilimlerde yöntem konusu sürekli tartışma konusu olmuştur. Hermeneutiğin bir yöntem olarak benimsenmesi ise, sosyal bilimleri pozitivistin, insanı ve toplumu nesneleştiren kısıtlamalarından sosyal bilimleri kurtarmayı vadetmektedir. Hermeneutik kuram, pozitivist yöntemlerin nesnel olgularıyla ilgilenmez; aksine, araştırmacının ulaştığı anlamların tarihsel ve toplumsal yapılarla iç içe geçtiğini savunur. Olgu ve değer, ayrıntı ve bağlam, gözlem ve kuram arasındaki bütünlüğü ve ayrılmazlığı vurgular. Ayrıca, hermeneutik, kökeni ve tarihsel işlevleri açısından pozitivistinden daha derin bir geçmişe ve daha zengin bir mirasa sahiptir.¹

Hans-Georg Gadamer'in 1975'te kaleme aldığı "Hermeneutics and Social Science" adlı makalesinde, hermeneutik yönteminin sosyal bilimlerdeki uygulamaları ele alınır. Gadamer, metinlerin ve sosyal eylemlerin yorumlanmasında öznel ve nesnel bakış açılarını birleştirir. Bu yaklaşım, sosyal bilimcilerin sosyal eylemleri anlamak için hem gözlemcinin hem de eylemin öznesinin bakış açılarını dikkate almasını önerir.²

Susan Hekman'ın 1984 yılında kaleme aldığı “Action as a Text: Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action” adlı makalesinde, Gadamer'in hermeneutik yönteminin sosyal eylemlerin analizine nasıl uygulanabileceği tartışmaktadır. Hekman, Gadamer'in metin yorumlama sürecinin sosyal eylemlerin analizine uygulanabileceğini ve bu yaklaşımın pozitivist ve hümanist perspektifler arasındaki dikotomiye aşabileceğini savunmaktadır. Hugh J. Silverman'ın derlediği “Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature” adlı kitapta, Gadamer'in hermeneutik yaklaşımının bilim, kültür ve edebiyat

¹ Arslan Topakkaya, “Hermeneutiğin Başlangıcı Olarak Peri Hermenias”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020), 279.

² Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik ve Sosyal Bilimler”, *Kültürel Hermeneutik* 2/4 (1975), 307-316.

üzerindeki etkileri incelenmektedir. Bu kitap, Gadamer'in diyalog ve anlam üzerine olan görüşlerini ve bu görüşlerin modern sosyal teorilerle nasıl kesiştiğini ele almaktadır.

Nilgün Çelebi “Sosyoloji ve Hermeneutik Arası İnce Çizgiler” adlı makalesinde, Gadamer'in hermeneutik yaklaşımının sosyolojik analizlerde nasıl kullanıldığını tartışmaktadır. Çelebi, Gadamer'in “Hakikat ve Yöntem” kitabının Türkçe çevirisini ve H. Silverman'ın derlediği “H.G. Gadamer and Hermeneutics” kitabını referans alarak hermeneutik ve sosyoloji arasındaki ince çizgileri incelemektedir.³

İhsan Çapcıoğlu “Din Sosyolojisi” adlı makalesinde, dinin toplumsal alandaki önemini ve din sosyolojisinin metodolojik yaklaşımlarını ele alınmaktadır. Sekülerleşme tezi ve dinin toplumsal bütünleşmeye katkıları üzerine yoğunlaşmakta ve bu bağlamda hermeneutik yöntemin katkılarını tartışmaktadır. “Din sosyolojisi”de metodolojik bir yaklaşım olarak hermeneutik yöntemi incelerken, bu yöntemin sosyal gerçeklikleri anlamadaki önemini vurgulamaktadır. Hermeneutik yöntem, özellikle sosyal olay ve grupların sosyal ve kültürel yapılarının anlaşılmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu yaklaşım, sosyal gerçekliğe katılımı teşvik eder ve bu katılım görüşme ve gözlem yoluyla gerçekleştirilir, bu da sosyal gerçekliğin daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar.⁴

Literatür araştırmamızda, sosyal bilimler alanında Gadamer'in hermeneutik yöntemine dair din sosyolojisine ait çalışmaların eksikliğini gördük. Oysa hermeneutik, anlam ve yorumlama yöntemi olarak din sosyolojisi için önemli bir konudur.

Sosyolojinin kurucusu Auguste Comte'un aynı zamanda pozitivistin de kurucusu olması, hermeneutik yaklaşımların sosyoloji içinde yeterince ilgi görmemesine neden olmuş olabilir. Hermeneutik yaklaşım, din sosyolojisinde ritüelleri, davranışları ve eylemleri anlamak ve açıklamak için kritik bir metodolojik araçtır. Bu yaklaşım, dini fenomenlerin ve pratiklerin, inanç sistemlerinin ve toplumsal değerlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Hermeneutik yöntemin din sosyolojisindeki önemini belirten birtakım temel noktaları şöyle belirtebiliriz:

- Dini ritüellerin ve pratiklerin arkasındaki derin anlamlar nelerdir?
- Bu ritüeller ve pratikler tarihsel ve kültürel bağlamlarında nasıl şekillenmiştir?
- Dini metinlerin ve sembollerin yorumu, toplumsal normlar ve değerler üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir?

³ Nilgün Çelebi, “Sosyoloji ve Hermeneutik Arası İnce Çizgiler”, *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (20 Haziran 2023), 18-29.

⁴ Winston Davis, “Din Sosyolojisi”, çev. İhsan Çapcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (01 Ağustos 2004), 291-307.

- Hermeneutik yöntemle elde edilen anlamlar, dinin toplumsal bütünleşme ve kimlik oluşumundaki rolünü nasıl açıklar?⁵

Hermeneutik yaklaşım, bu sorulara yanıt ararken, din sosyolojisinin, dini fenomenlerin derinlemesine ve çok katmanlı analizini yapmasına olanak tanır. Bu, sadece dini pratiklerin anlaşılmasını değil, aynı zamanda söz konusu pratiklerin toplumsal yapılar ve bireyler üzerindeki etkilerini de ortaya koyar.

Gadamer'in hermeneutik anlayışının din sosyolojisinde uyarlanabilecek bir yöntem oluşturabilme çabaları çok önemlidir. Hermeneutik yöntem, sosyal bilimlerde insan davranışlarının, metinlerin ve kültürel yapıların arkasındaki anlamı çözümlemeye odaklandığı için büyük önem taşımaktadır. Pozitivist yaklaşımların açıklamakta yetersiz kaldığı insanın değer, inanç ve niyet dünyasını yorumlama imkânı sunmaktadır. Bu yöntem, tarihsel ve kültürel bağlama duyarlı; bireyin söz ve eylemlerini yalnızca dışsal değil, içsel ve bağlamsal yönleriyle de anlamaya çalışmaktadır. Böylece sosyal bilimlerdeki anlayışı derinleştirirerek, disiplinlerarası esneklik sağlamaya ve özellikle metin odaklı çalışmalarda yorum sürecini bilinçli bir şekilde inşa etmeye yardımcı olmaktadır.

Sosyal bilimlere pozitivist paradigmanın karşısında hermeneutiği alternatif bir yöntem olarak ilk sunan Dilthey'dir. Heidegger, daha sonra geliştirdiği ontolojik bakış açısıyla, hermeneutiğin epistemolojik temelli yaklaşımların dışında ele alınabileceğini göstermiş ve sosyal bilimler için yöntem sorununa ışık tutacak Gadamer'e rehber olmuştur. Gadamer'in hermeneutik anlayışı, Heidegger'in ontolojik anlama yaklaşımını temel alarak, doğa bilimlerinde yaygın olan özne-nesne ayrımını sorgulamış ve anlama sürecinde insanın kendisini nesnelerden tamamen soyutlayamayacağını vurgulamıştır. Bu perspektif, hermeneutik gelenek içinde köklü bir dönüşüme yol açmıştır.⁶

Gadamer'in hermeneutik anlayışı, din sosyolojisine yeni bir yöntem olarak katkı sunacaktır. Çalışmamızın ilk bölümünde, Gadamer'in yaşamı ve hermeneutiğe yaklaşımı genel hatlarıyla incelenmiş, ardından hermeneutiğinin temel kavramları ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise bu kavramların din sosyolojisine nasıl uygulanabileceği ve Gadamer'in bu kavramlar üzerinden ne gibi katkılar sağlayabileceği ele alınmaktadır.

1. Hans – Georg Gadamer ve Hermeneutik Yaklaşımı

Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik anlayışı, ontolojik temellerden yola çıkarak evrenselleştirme çabalarıyla hermeneutiği yeni bir yöne taşımıştır. Eserleri, 21. yüzyıl felsefesinde çeşitli tartışmalara yol açmış ve önemli etkiler yaratmıştır. Gadamer'in en çok dikkat çeken eseri

⁵ Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 31-41.

⁶ Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 15.

“Hakikat ve Yöntem”dir. Hermeneutiğin genel ve özel problemlerini betimleyen ve çağdaş felsefe akımlarıyla hermeneutik arasında bağ kurmayı amaçlayan birçok makale de kaleme almıştır.⁷

Hans-Georg Gadamer’in 1960’ta yayımladığı “Hakikat ve Yöntem” eseri, modern hermeneutik teorisinin gelişiminde kritik bir rol oynamıştır. Gadamer, bu çalışmasında Heidegger’in anlamayı radikal biçimde yeniden şekillendirme çabasını sistematik bir çerçeveye oturtmuştur. Bu eserle birlikte, hermeneutiğin klasik beşerî bilimlerle olan metodolojik bağı koparılmış ve yöntem kavramı sorgulanmıştır. Gadamer anlamayı, nesneyi ve öznel süreci değil, bireyin kendini bilme ve anlama süreci olarak değerlendirilmelidir. Hermeneutik, beşerî bilimler için yardımcı bir disiplin değil, anlamayı bireydeki ontolojik bir süreç olarak ele alan felsefi bir uğraş olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, Gadamer’in felsefi hermeneutiği şekillenmiştir.⁸

“Hakikat ve Yöntem” adlı eserine Gadamer, 19. yüzyılda tin bilimlerinin (Geisteswissenschaften) karşılaştığı durumu inceleyerek başlar. O dönemde, doğa bilimleri modeli, tin bilimlerine egemendir ve doğa bilimciler, endüksiyon yönteminin tek geçerli yöntem olduğunu ve bu yöntemin tin bilimlerine de uygulanabileceğini ileri sürerler. Bu yaklaşım, sosyal düzenliliklerden hareketle olasılıklar hakkında tahminlerde bulunulabileceğini varsayar. Ancak, tin bilimlerinin yapısı gereği, düzenlilikler gelişen bilgi ölçütleriyle ölçülemez ve sosyal ve tarihsel dünyanın tecrübesi, doğa bilimlerinin tümevarım yöntemiyle bilimsel statüye çıkarılamaz. Oysa tarihsel araştırmanın amacı, fenomeni ve onun eşsizliğini evrensel somutluk içinde anlamak; yani, şeylerin nasıl var olduklarının bilincine ulaşmaktır.⁹

Hans-Georg Gadamer’in hermeneutik yaklaşımı, sosyal bilimlerdeki yöntemsel yaklaşımlarla temel bir epistemolojik gerilim içerisindedir. Gadamer’e göre beşerî bilimlerdeki anlam arayışı, doğa bilimlerine özgü yöntemsel kalıplar içinde kavranamaz. Zira doğa bilimlerinde olduğu gibi nesnel ve tekrarlanabilir bilgiye ulaşma hedefi, insanı anlamının tarihsel ve dilsel boyutlarını görmezden gelir. Buna karşılık sosyal bilimlerdeki hâkim yaklaşım, özellikle pozitivist geleneğin etkisiyle, bilgiyi ölçülebilir ve nesnel olarak tanımlamaya çalışmıştır. Yöntem de bu ilkeleri sağlayan araç olarak görülmüştür. Ancak bu anlayış, toplumsal ve tarihsel bağlamların etkisini dışarda bırakarak, insanı doğa bilimlerinin nesnesi gibi değerlendirme tehlikesini taşımaktadır. Gadamer’in eleştirisi, yöntem fikrini tamamen reddetmekten ziyade, onu sınırlayıcı bir çerçeve olarak görmesindedir. Hakikat, deneysel ve nesnel doğrulamaya indirgenemeyecek kadar çok katmanlı ve tarihsel bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Gadamer’e göre anlamaya dayalı bir yaklaşım, katı yöntemsel kalıpların ötesinde, yoruma açık, diyalojik ve tarihsel bir nitelik taşır.¹⁰

⁷ Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 117.

⁸ Richarde E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 215-216.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 1/3-4.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 267-273.

Gadamer, hermeneutiği doğa bilimlerine alternatif bir yöntem veya yalnızca bir metin yorumlama sanatı olarak görmemiştir. O, anlama ve yorumlamanın bilimlere özgü olmadığını ifade ederek, bu süreçleri insan deneyimi bağlamında ele almıştır. Gadamer'in amacı, insan bilimleri için bir metodoloji geliştirmekten ziyade, hermeneutik aracılığıyla insan doğasının anlama kapasitesini ve sürecindeki konumunu açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda o, epistemolojik yaklaşımdan çok ontolojik bir çıkış noktasını benimsemiş ve Heidegger'in hermeneutik anlayışını temel almıştır.

2. Gadameri Hermeneutiğin Temel Kavramları

2.1. Gelenek ve Önyargı

Gadamer'in hermeneutiğe önemli katkılarından biri "önyargı" kavramını hermeneutik yönetime kazandırmasıdır. Gadamer, önyargıların gelenekle ilişkilerimizi oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre, Gelenek içinde doğduğumuzdan dolayı önyargılarımız oluşur. Başka bir deyişle, tarihsel varlığımız, anlamamızı sınırlandıran bir engel değil, anlamamanın temel ilkesidir.¹¹ Zira gelenek, önyargıların bir ifadesi olarak, zaman, toplum ve kültüre ait birikimlerin nesilden nesile aktarılması sürecidir. Nitekim insan, varlığını ve varlığa dair ilk anlamayı bu bağlamda bulur. Geleneğe dogmatik olmayan bir yaklaşım ile bakıldığında, varlığımızın birçok yönünü belirleyen gerçekliği anlamamıza yardımcı olabilir. Çünkü gelenek, sabit bir ön koşul olmaktan ziyade, önyargılar aracılığıyla anlama sürecinde şekillenir ve evrilir. Bu şekilde, anlama gerçekleştikçe geleneği oluşturur ve onun gelişimine katkıda bulunuruz.¹²

Aydınlanma dönemine kadar olan süreç incelendiğinde, önyargı kavramının günümüzdeki olumsuz çağrışımları taşımadığı görülmektedir. Önyargı, gerçek anlamıyla, bir durumla karşılaşıldığında, durumu belirleyen tüm unsurlar incelenmeden önce verilen yargıyı ifade eder. Bu bağlamda, önyargı kesinlikle yanlış bir yargı anlamına gelmez, olumlu ve olumsuz değerlere sahip olabilecek bir fikir olarak değerlendirilebilir.¹³

Önyargı, özellikle Aydınlanma döneminden itibaren negatif bir çağrışım taşımaktadır. Aydınlanma düşüncesinin temel prensiplerinden biri, bir konuyu incelerken zihnimizi önyargılardan arındırarak ve herhangi bir önyargının etkisi altında kalmadan nesnel bir değerlendirme yapmaktır. Aydınlanma döneminde önyargıya karşı geliştirilen düşmanlık, dinî geleneğe karşı takınılan tutumdan kaynaklanmaktadır. Aydınlanma öncesi dönemde dinî gelenek, her türlü inceleme ve bakış açısında baskın bir önyargı rolü oynamıştır. Aydınlanma, aklın dinin yerini almasını ve her türlü otoritenin nihai kaynağının akıl olmasını savunmuştur. Gelenek

¹¹ Ezgi Ece Çelik, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2013), 129.

¹² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 293.

¹³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2008, 1/293.

geçmiş, akıl ise bugünü ve şimdiki anlayışı temsil etmektedir. Aydınlanma düşüncesi, aklın her alanda otorite olmasını amaçlamaktadır.¹⁴

Aydınlanma dönemi, hiçbir otoriteyi kabul etmeme ve tüm kararları aklın muhakemesiyle verme eğilimindedir. Bu perspektifte, Kutsal Kitap da mutlak geçerlilik iddiasında bulunamaz ve herhangi bir tarihî belge gibi değerlendirilir. Bu yaklaşım, geleneği Aydınlanma düşüncesi için bir eleştiri nesnesi haline getirmiştir.

Gadamer'e göre, tüm otoritelerin kaynağı gelenek değil, aklın kendisidir. İngiliz ve Fransız Aydınlanması, geleneği eleştiri nesnesine dönüştürerek "önyargılara karşı önyargı" oluşturmuşsa da Alman Aydınlanması bu durumu benimsememiştir. Alman Aydınlanması, Hristiyanlığın "doğru önyargılara" sahip olduğunu ve insan aklının zayıflığı nedeniyle önyargılara mecbur olduğunu savunmuştur. Ayrıca, Alman Aydınlanması, insan aklının "doğru önyargılar" ile eğitilebileceği ihtimalini de kabul etmiştir.¹⁵

Gadamer, Aydınlanma döneminde önyargı kavramına verilen olumsuz anlamın gerçeği tam olarak yansıtmadığını ileri sürer. Ona göre, önyargı her anlama sürecinin gerçekleşmesi için gereklidir ve bu nedenle olumlu bir işlevi vardır. Bu olumlu işlevi açıklamak için Heidegger'in ön-anlama kavramından faydalanır.¹⁶

Gadamer, insan aklının, onu şekillendiren tarihsel unsurların bir bileşkesi olduğunu ileri sürer. Aydınlanmacı düşünce, tarihsel olayların bugünü göz önünde bulundurarak analiz edilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre aydınlanmacıların dediği gibi tarihsel olayları günümüzü temel alarak incelersek, bu olayların anlamlarını çarpıtmış ve doğru anlayamamış oluruz.¹⁷

Gadamer'in önyargılar hakkındaki ilk önemli vurgusu, bu önyargıların yorumlama sürecinde ne kadar kritik olduğudur. Onun düşüncesinde, önyargılar sadece bireysel yargılar değil, tarihsel varlığımızın bir realitesidir ve tarihimizi anlamamıza olanak tanıyan temel unsurlardır. Önyargısız yorum yapmak imkansızdır. Herhangi bir metin, kutsal, edebi veya bilimsel olsun, ön fikirler olmadan yorumlanamaz. Anlama, tarihsel birikimle işlev gören bir yapıya dönüşür ve önyargılarımızı içinde bulduğumuz gelenekten alırız. Bu gelenek, düşüncelerimizin karşısında duran bir nesne değil, düşüncemizi gerçekleştirdiğimiz ufuk ve ilişkiler ağıdır.¹⁸

Gadamer, önyargıları "meşru-üretken önyargılar" ve "meşru olmayan-yanıltıcı önyargılar" olarak sınıflandırır. Bu ayrım, yanlış anlamalardan kaçınmak için çok önemlidir. Yanıltıcı

¹⁴ Ramazan Ertürk, "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Ön Yargı' Kavramı ve Düşündürdükleri", *Felsefe Dünyası* 38 (2003), 60-61.

¹⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 14-16.

¹⁶ Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode) Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 279.

¹⁷ Ertürk, "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Ön Yargı' Kavramı ve Düşündürdükleri", 63.

¹⁸ Palmer, *Hermenötik*, 239.

önyargılardan uzaklaşıp sorgulayıcı bir yaklaşım benimsediğimizde, yorumlama sürecinin sonunda yeni anlamlar ve güvenilir bilgilere ulaşabiliriz.¹⁹ Gadamer'e göre, doğru bir tarih bilincine sahip olmak için önyargılardan tamamen kaçınmak gerekli değildir. Tarih bilinci, sorgulayıcı ve eleştirel bir süreçle gelişir ve gelenekten alınan, yeniliklere açık bir bilinçtir, ancak bu bilinç anlama sürecinde doğruluk ölçütü olarak kullanılmaz. Bu bilinç seviyesine ulaşan kişi, kendisini ve içinde bulunduğu geleneği değerlendirir. Gadamer, kişinin sadece kendi tarihinden yola çıkarak kendisini anlayabileceğini belirtir.

Gadamer'e göre, hermeneutiğin meşru önyargılara ihtiyacı vardır. Varlığımızı oluşturan esas unsur, yargılarımızdan çok önyargılarımızdır ve bu önyargılar hermeneutik açıdan meşrulaştırılmalıdır. Ancak, bu meşrulaştırma, önyargının akıl dışı bir otoriteye teslimiyetini içermemelidir. Doğru ve yanlış önyargılar arasında ayırım yapmak, hermeneutiğin önemli bir görevidir. Gadamer, hermeneutiğin önyargılarla uğraşmasının hakikat arayışından vazgeçmesini gerektirmediğini belirtir. Önyargı ile hakikat arasındaki ilişki ya da önyargının hakikati engellediği fikri, yalnızca aydınlanmanın bir çelişkisidir. Yorumcu, önyargılarını olduğu gibi kabul etmeyip aktif bir şekilde değerlendirdiğinde, önyargının hakikati engellemesi durumu söz konusu olmaz.²⁰

Gadamer'in önyargılara bu olumlayıcı yaklaşımı, hangi önyargıların anlamaya katkı sağladığını, hangilerinin anlamı çarpıttığını ayırt edebilecek normatif bir ölçüt sunmaması nedeniyle eleştirilir. Özellikle cinsiyetçi, ırkçı ya da dogmatik önyargıların da bu bağlamda "anlamaya katkı" olarak değerlendirilebilme riski, yaklaşımın eleştirel zeminini zayıflatmaktadır. Meşru ve meşru olmayan önyargıları ayırt etmenin önemine değinmekle birlikte, bu ayırımın nasıl yapılacağına dair detaylı bir açıklama sunmaz.²¹

Aynı zamanda Habermas'ın Gadamer'in gelenek vurgusunu, toplumsal eşitsizlikleri ve iktidar ilişkilerini sorgulama konusunda yetersiz bulur. Habermas'a göre, anlama yalnızca diyalojik bir süreç değil, aynı zamanda mevcut söylemlerin ve iktidar yapıların eleştirisini içermelidir.²² Bu bağlamda Gadamer'in yaklaşımı, sorgulayıcı değil uzlaştırmacı bir yorum çerçevesi sunduğu gerekçeyle eleştirilmiştir.

Gadamer için "önyargıların meşruluğunun dayanağı nedir?" sorusu, yani önyargıların meşruluğunu belirleyecek ölçütün ne olacağı temel bir problemdir. Gadamer, Schleiermacher'ın en önemli başarısının, otoriteyi oluşturacak önyargıların doğruluğunu göstermesi olduğunu ifade eder. Gadamer'e göre, önyargıların anlaşılması ve doğrulanması aynı şey değildir. Doğrulanmış

¹⁹ Emel Karakaya, *Hermeneutik-Psikoloji İlişkisi Bağlamında Gadamer Hermeneutiğinin İncelenmesi* (Kayseri: Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 36.

²⁰ Susan Hekman, *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 139.

²¹ Çelik, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi", 132.

²² Naci İspir, "Habermas'ın Sosyal Bilimler Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (10 Kasım 2015), 83.

önyargılar, üretici bilgiyle yakından ilişkilidir ve ufuk oluşturmak için gereklidir. Bu önyargılar, zamansal mesafeyi aşarak yeni bir ufku oluşturulmasına imkân tanır.²³

Gadamer, anlamayı geçmiş ve şimdinin bir araya gelmesi olarak değerlendirir. Bu nedenle, anlamayı bireyin bir eylemi olarak görmek yerine, gelenekle bağlantılı bir süreç olarak ele almak daha uygundur. "*Hakikat ve Yöntem*" kitabı, hermeneutik yöntemin idealinden uzaklaşması gerektiğini beyan eder. Önyargıların ve geleneğin dışlandığı bir hermeneutik, anlama ve yorumlamada eksik kalır. Anlamada önyargı ve geleneğin dikkate alınması, anlaşılacak olanın ufukunu görebilmeyi gerektirir. Bu süreç, anlamak isteyen ve anlaşılacak olanın ufuklarının kaynaşmasıdır.

2.2. Ufukların Kaynaşması ve Zaman Mesafesi

Gadamer, tarihin akışında gelenek (kültür) yoluyla sunulan bilgi ile bu gelenek içinde kendini tanıyan insan arasında diyalektik bir ilişki olduğunu savunur. Tarihsel veriler hem geçmişle bağlantımızı sağlar hem de perspektifimizi sınırlar. Bu bağlamda, hermeneutik ufuk, varlığın sınırlı bir ifşasını temsil eder.²⁴

Gadamer'e göre ufuk, hâkim bir tepedeki geniş bir görüş alanı gibi her şeyi içine alabilen bir perspektiftir. Bu bakış açısına göre, bireyin ufka sahip olması, sadece yakın olanla kısıtlanmaması, ötesine de ulaşabilmesi demektir. Hermeneutik incelemelerde, anlamaya çalıştığımız konuyu tam boyutlarıyla görebilmek için uygun bir tarihsel ufuk edinmemiz gereklidir. Geleneğe ait metnin tarihsel bağlamına kendimizi yerleştirmesek, metni doğru şekilde anlamamız mümkün olmaz. Diğerini anlamak için, onun perspektifine kendimizi adapte etmeliyiz.²⁵

İlk kazandığımız ufuk, içerisine doğmuş olduğumuz şartların belirlediği ufuktur. İnsan her karşılaşmada ufku yenileyerek ve farklı ufuklar edinerek ilerler. Bu ufuklarımız sürekli olarak şekillenir ve değişir. Bu süreç, kişinin sürekli olarak kendi önyargılarını sorgulaması ve test etmesiyle gelişir. Bu test, içinden geldiğimiz ufku anlama işlemi sırasında geçmişle karşı karşıya kalınarak gerçekleşir. Bu nedenle şu an var olan ufukumuz, geçmişsiz gerçekleşmez, kendi başına izole edilmiş şekilde olamaz. Anlama daima kendi başına var oldukları kabul edilen ufukların kaynaşmasıyla gerçekleşir.²⁶

Ufukların kaynaşması, tarihsel ufukumuzun, ortaya çıkan hakikat iddiasıyla mevcut ufukumuzda uyum sağlayarak aşılması sürecidir. Geçmişin ufku ile mevcut ufuk arasındaki farklılıklar, "ortak bir konu" üzerinde belirginleştikten sonra, hakikatin bağlayıcı gücüyle aşılmaya çalışılır. Bu süreç, her iki bağlamın ortak bir konuda karşılıklı olarak değerlendirilmesiyle yeni bir

²³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 21-22.

²⁴ Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 294.

²⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 56-57.

²⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 62.

bakış açısı, yani ufukun oluşmasına yol açar. Bu yeni ufuk, geçmiş ve şimdi arasındaki farklılık nedeniyle yeniden ayrılarak sonraki bir ufuk için yeni bir aşama teşkil eder ve bu süreç sürekli devam eder. Geçmiş ve şimdi arasındaki bu diyalektik birlik ve ayrılık, ufukların kaynaşmasını ifade eder.²⁷

Gadamer, metnin asıl anlamının yazarının ve ilk okuyucularının anlama olasılıklarıyla ilişkili olmadığını ileri sürer. Metin okuyucular ile aynı öz'e sahip olamaz. Önyargılar zamansal süreç ile değiştiği için, metnin anlaması "yazar"ını aşar. Ancak bu, metni yazarından daha iyi anlamak değil, farklı bir tarzda anlamaktır.²⁸ Yorumcunun ufku yazarın ufkundan farklı olabilir, ancak ufuklar sabit kalmaz ve sürekli hareket eder. Bu nedenle, ufuk ile insan arasında sürekli bir etkileşim süreci vardır. Anlama, tarihin etkisi altında olduğundan, kişinin ufuk kazanması, anlamak istediği şeyin tarihsel bilincini dikkate almasına dayanır.

2.3. Tarihsel Olarak Etkilenmiş Bilinç

Gadamer'in hermeneutiğinde tarihsel bilinç önemli bir yer tutar. Heidegger'in ontolojik anlayışının etkisi düşünüldüğünde, Gadamerin "tarihsel bilinç" vurgusu anlaşılabilir bir durumdur. Heidegger'in "dünya içinde varlık" yani "dasein" kavramı, tarihsel bilince olan ilgiyi gösterir. Dasein, dünya içinde varlık olarak sürekli bir biçimde oradadır ve tarihsel etkiler altında kabul edilmelidir. İnsan, tarihsel bir varlık olduğundan, hiçbir konuyu tarihsel etkilerden bağımsız ele alamaz.²⁹

Gadamer'e göre, bizler her zaman tarihin içinde ve onun etkisi altındayız. Tarihsel olarak etkilenmiş bilinç hem anlamanın bir unsuru olarak hem de anlamayı gerçekleştiren doğru sorulara ulaşmada etkilidir. Tarih, kendi süreci içinde bizim için neyin araştırmaya değer olduğunu ve neyin araştırma konusu olarak gündeme geleceğini önceden belirler. Bizim birincil görevimiz, mevcut görünüşü hakikatin tamamı olarak görmemek ve gerçekten orada olan şeyi araştırmaktır.³⁰ Bu durum, geçmişten günümüze aktarılan metinsel geleneğin, aradaki tarihsel mesafede gerçekleşen olaylar ve yorumlardan bağımsız olarak anlaşılamayacağını ortaya koyar. Ulaştığımız anlam, tarihsellik içinde oluşturulan anlamların bir bütünüdür. Aktarılan gelenek daima bakış açılarımızın birikimleriyle karşılaşacaktır. Her yeni anlam, tarihsel olarak etkilenmiş bir bilinçle ortaya çıkacaktır.

Etkin tarih bilinci, anlama sürecinin bir parçasıdır. Gadamer'e göre, kendimizi daha iyi tanımak ve anlamak için bu etkinin farkında olmalıyız. Ancak, etkin tarihin farkında olmak, bu bilincin her zaman mutlak şekilde gerçekleştirilebileceği anlamına gelmez. Biz farkında olsak da

²⁷ Tatar, *Hermenötik*, 295.

²⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 48.

²⁹ Hüseyin Âdem Tülüce, "Martin Heidegger'de Dasein Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (25 Ekim 2016), 246-248.

³⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 54.

olmasak da etkin tarih bilinci işlevini sürdürecektir. Etkin tarih bilincindeki varlığın farkındalığı, öncelikle hermeneutik durumun farkında olmaktır. Hermeneutik durum, anlamaya çalıştığımız gelenek ile ilgili kendimizi içinde bulduğumuz durumu ifade eder. Bu durumu tam olarak açıklamak ise zordur, çünkü tarihsel varlıklar olarak dışarıdan nesnel bilgi elde etme imkânımız yoktur. Tarihsel olmak, kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir.³¹

Gadamer, hermeneutik deneyimi tarihsellik kavramı ile bütünleştirmeyi amaçlar. Bu sebeple, gerçek tarihsel düşüncenin kendi tarihselliği olduğunu iddia eder.³² Anlama, temelde tarihin etkisi altında olan bir olaydır ve her ufuk bu tarihsellik içinde yer alır. Bu nedenle, farklı zamanlara ait iki ufkun karşılaşması, tamamen yabancı olan iki ufkun karşılaşması anlamına gelmez.

Gadamer tarihsel etkileri, geleneği ya da önyargılarımızı yok saymanın mümkün olmadığını savunur. Bu durum yorum sırasında kişinin kendi bilincine ait kavramlar için de imkânsızdır. Bu bağlamda, yorumlama, kişinin kendi ön-kavramlarını ve geleneğini, metnin anlamının bizimle gerçekten konuşmasını sağlayacak şekilde kullanmayı gerektirir. Gadamer bilincin üretkenliğini geçmişle olan diyaloga dayandıran Gadamer, bu diyalogun mümkün olmasını dilin ontolojik yapısıyla ilişkilendirmiştir.

2.4. Uygulama (Praksis)

Gadamer'in hermeneutik için yaptığı katkılardan biri de "uygulama" konusudur. Gadamer'e göre, felsefî hermeneutik, romantik dönemde anlama ve yorumlama olarak ikiye indirgenen hermeneutiği, "anlama, yorumlama ve uygulama" üçlüsünü kapsayacak şekilde yeniden yapılandıracaktır.³³ Burada uygulama, metnin anlamını bugünün bağlamında yorumlama işlevi anlamına gelir. Kutsal Kitap ve hukuksal hermeneutik için bu bağlamda uygulama, ayrılmaz bir parçadır. Çünkü her iki alanda da metni genel bir şekilde anlamak ve açıklamak yeterli değildir. Metnin günümüz şartlarına nasıl seslendiği açıkça ortaya konulmalıdır. Hermeneutiğin zamansal gelişimine baktığımızda, özellikle Schleiermacher ve post-romantik hermeneutikte "açıklama ve anlama" unsurlarının çok vurgulandığını görürüz. Bu dönemde, açıklama ve anlama unsurlarının içsel bir birliği olduğu görüşü öne çıkmıştır. Açıklamak, anlamının geri yansıtılması olduğu kabul edilmiş; açıklama ve yorumlamaya olan yoğun ilgi, uygulama için sistematik bir alan bırakmamıştır.³⁴

Tarihsel bilincin ortaya çıkmasıyla felsefi hermeneutik ve tarih incelemeleri, diğer hermeneutik disiplinlerden ayrılmış ve kendilerini anlam bilimlerinin yöntem modelleri olarak kurumsallaştırmıştır. Romantik hermeneutik döneminde, felsefi hermeneutiğin rolü anlama ve yorumlama olarak ikiye ayrılmıştır. Hukuki ve teolojik hermeneutikler ise uygulamayı anlamının

³¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 55-56.

³² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 52.

³³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 65.

³⁴ Palmer, *Hermenötik*, 244.

temel unsuru olarak kabul etmişlerdir. Bu disiplinlerde, metinlerin hukuki geçerliliği veya kutsal metinlerin kurtarıcı etkisi üzerinde durulmuştur. Yasa, tarihsel olarak değil, hukuki geçerliliğin yorumlanması için; kutsal metinler ise tarihsel değil, kurtarıcı rolleriyle anlaşılacak için vardır. Bu nedenle hem hukuk hem de kutsal metinler her somut durumda yeniden yorumlanmalıdır. Gadamer, bu bağlamda hermeneutiğin hukuki ve teolojik hermeneutiklere göre yeniden tanımlanması gerektiğini savunur. Tarihsel hermeneutik, anlamın geçerliliğine hizmet eder ve yorumcunun metinden ayrılan zaman mesafesini kapatır. Bu, teori ile pratiğin bir arada çalıştığı bir uygulama felsefesinin imkânını bize sunacaktır. Böylece, teorik ilgi ve bilginin hâkim olduğu bilim çağında uygulamayla kopmuş olan bağ yeniden kurulmuş olacaktır.³⁵

Gadamer, hermeneutiği pratik yaşamla koparılmaz bir ilişki içerisinde değerlendirir ve “Hakikat ve Yöntem” eserinde hermeneutiği sanat, tarih ve dil felsefeleri açısından yeniden yorumlar. O, insan bilimlerinin yöntem arayışının ötesine geçerek, pratik yaşamda tecrübe edilen gerçeklikleri kapsayan evrensel bir algılama biçimi olarak sunmayı amaçlar. Gadamer’in hermeneutik anlayışı hem pratik yorumlama sanatını hem de yorum teorisini içerir. Ona göre hermeneutik, insanın dünyayı algılama ve bu algıyı dışa vurma biçiminden en yüksek sanat icralarına kadar her türlü pratik anlamayı kapsar. Doğanın bir metin gibi anlaşılması ve yorumlanması da hermeneutik bir olaydır. Gadamer, “tarihsel olarak etkilenmiş bilinç” kavramını, teori ile pratiğin aynı anda işe karıştığını göstermek amacıyla kullanır. Hermeneutik bilinç hem tarih içinde duran hem de bu tarihsel yapısı hakkında bilinç geliştirebilen bir olgudur. Tarihten bağımsız bir anlama olamaz.

Gadamer, hermeneutik yaklaşımında, anlama/yorumlama ve uygulamayı tamamen ayrı etkinlikler olarak değerlendiren hermeneutik gelenekten, uygulamaya yaptığı vurgu ile farklılaşır. Hermeneutiğin amacı, tarihsel koşulların belirleyiciliğini dikkate alarak, yöntemsiz bir yorumlama süreci ile yaşam ve bilgi bağını yeniden hatırlatmak ve hakikatin peşinde koşmaktır.³⁶

Gadamer’in, hermeneutiğe “uygulama” konusunu dâhil etmesinin yanı sıra, anlama ve yorumlama üzerinden “dil”e geçiş yapması da dikkat çekicidir. Ona göre anlama, her zaman bir yorumlamadır ve dolayısıyla yorumlama, anlamamanın açık bir formudur.

2.5. Dil

Gadamer, eserinde dile önemli bir kısım ayırır. Çünkü Gadamer’in düşüncesine göre, etkin bilincin hakikati, tarihsel bağlamda ve anlamaya yönelik ufukların birleşmesiyle dilin etkili kullanımı sayesinde elde edilir. Gadamer, Aristoteles’in “dil”i insan doğasıyla özdeşleştiren ilk düşünür olduğunu öne sürmüştür. Gadamer’e göre, Aristoteles’in *logos* kavramının özü dilde

³⁵ Seyit Coşkun, “Gadamer’de Hermeneutik Yöntem”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 12 (2009), 33.

³⁶ Çelik, “Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi”, 133.

bulunur. İnsanın temel özelliği olan logos, insana doğru ile yanlış, faydalı ile zararlıyı ayırt etme kapasitesi sağlar.³⁷

Gadamer'in öncesinde, Dilthey'in dil konusundaki ifadeleri dikkat çekmektedir. Dilthey, tin bilimlerini epistemolojik, estetik ve dilsel bir zeminde temellendirmeyi hedeflemiştir. Gadamer ise bunun yeterli olmadığını, ayrıca ontolojik bir temel gerektiğini savunur. Gadamer, insanın yaşam deneyiminin dil içinde olduğunu ve insan ilişkilerinin evrensel dilsel yapısının önemini vurgular. Bu nedenle, dilin analizi öncelikli olmalıdır. Ancak, Dilthey'in deneyim alanlarının sınırlandırılması gerektiği de belirgin bir durumdur. Hermeneutik, yalnızca yazılı dilsel alanlarla sınırlı kalmalıdır.³⁸

Dilin içine doğmamış birinin varlığı söz konusu olamaz. Dil, biz var olarak, zamanının dilinin içine doğar ve dil ile etkileşime başlar. Etkileştiği dili geleneği ona taşır. Tüm insan yaşam deneyimlerinin dilsel bağlamda gerçekleşmesi ve insan ilişkilerinin evrensel dilsel niteliği, hermeneutiğin doğasını araştırmada dilsel çözümlemeyi birincil bir görev yapar.³⁹

Gadamer'e göre, gelenek temel olarak sözlü bir miras olsa da hermeneutik anlamını yazılı gelenekte bulur. Yazılı metinlerde tüm geçmiş, şu an ile aynı zaman diliminde buluşur. Bu buluşma, bugünün bilincinin geçmişin mirasıyla karşılaşmasına olanak tanır. Bu karşılaşma, sadece geçmişin bilgisini yeniden canlandırmakla kalmaz, aynı zamanda bugünün anlam ufku da değiştirir ve genişletir. Yazılı metinler gerçek bir hermeneutik görev sunarlar. Yazma kendi kendine yabancılaşmadır. Bu nedenle, metni okuyarak bu yabancılaşmayı aşmak, anlamının en önemli görevlerinden biridir.⁴⁰

Gadamer, hermeneutiğe evrensellik misyonu yükler. Ona göre, insanın dilsel doğası evrensel ve değişmezdir. Bu değişmezlik, hermeneutik problemlerin ötesinde çeşitli boyutlarda da kendini gösterir. Hermeneutik, dil içinde ifade edilen insan yaşamı deneyimlerinin değişim ve dönüşümlerinin evrenselliğini incelemekle ilgilidir.⁴¹ Farklı diller konuşsak ve farklı kültürlerle sahip olsak da hermeneutiğin evrenselliği aracılığıyla ortak bir anlayışa ulaşabiliriz.

Gadamer, felsefi hermeneutikle ilgili Felsefi hermeneutiğin iddiası, metodolojik tartışmaların ötesine uzanır. Bu alan, evrensellik talebinde/iddiasında bulunur. Bu iddia, anlama ve uzlaşmanın metodik eğitim aracılığıyla metne yönelik bir davranış biçimi olmadığını belirtir. Anlama ve uzlaşma, insanî sosyal hayatın en yüksek düzeydeki formudur ve bu form, nihai olarak bir konuşma cemaatidir. Hiçbir şey bu cemaatin dışında kalmaz; hiçbir dünya tecrübesi mutlak anlamda dışlanmaz. Ne modern bilimlerin uzmanlaşması ve artan ezoterik çalışmaları, ne de

³⁷ Karakaya, *Hermeneutik-Psikoloji İlişkisi Bağlamında Gadamer Hermeneutiğinin İncelenmesi*, 47.

³⁸ Özlem, *Bilim, tarih ve yorum*, 119.

³⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2008, 1/390.

⁴⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2009, 179.

⁴¹ Özlem, *Bilim, tarih ve yorum*, 120.

toplumu bir arada tutan politik egemenlik ve yönetim yapıları, kendilerini bu evrensel pratik akıl ortamının dışında görebilir.⁴² Gadamer'in felsefi hermeneutik üzerine görüşleri, bu disiplinin yalnızca sosyal bilimler için değil, aynı zamanda doğa bilimleri için de önem taşıdığını göstermektedir. Bu, hermeneutiğin geniş kapsamlı uygulama alanına işaret eder.

Gadamer'in düşüncesine göre, insanın doğası dilsel bir varlık olarak tanımlanmalıdır. İnsan, varlığın çağrısına kelimelerle karşılık vererek varlığını sürdürür. Varlık, dil içinde ifşa edilir ve dile getirilir. Dil, düşünceden ayrılmaz ve sadece bir işaretler sistemi değildir; o, içinde bulunduğumuz dünyada diğer insanlarla ilişki kurmamızı mümkün kılar.⁴³

Gadamer, bu görüşleriyle dilin sadece bir işaretler sistemi olduğu fikrine karşı durur. Böylelikle, "insan dünyasını" anlamayı amaçlayan evrensel hermeneutik yaklaşımı, dilin evrenselliğini de içerir. Dilin evrenselliği, dilin düşünme aracı olmasından değil, anlamın bütünlüğünün dil içinde ortaya çıkmasından ileri gelir. Bu açıdan bakıldığında, anlaşılan ya da anlaşılacak olan varlığın kendisi dildir. Başka bir ifadeyle, tüm anlama süreci dilsel niteliktedir ve bu dilsel doğa, tarihsel olarak etkilenmiş bilincin bir yansımasıdır.

Anlattıklarımızdan hareketle, Gadamer'in, Heidegger ile başlayan hermeneutiği ontolojik bir temele oturtma girişimlerini daha da ileriye taşıdığını söyleyebiliriz. Gadamer, hermeneutiği evrenselleştirme yolunda kayda değer adımlar atmıştır. Bu bağlamda, hermeneutik modelinin temel kavramlarını ve ayrıntılarını incelediği temel eseri "*Hakikat ve Yöntem*" ile çağdaş hermeneutiğe yön vermiş ve bu alanda birçok verimli tartışmanın doğmasına neden olmuştur.

3. Gadamer'in Hermeneutik Anlayışının Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi

Değerler veya normlar dünyasının kurucusu insandır. İnsan için bilme, anlama ve yorumlama ayrılmaz değerlerdir. Öte yandan insanlar kendi metinlerini, tarihlerini inşa edip oluşturmuşlardır. Eski Yunanlılardan günümüze kadar dünyanın tamamı kültürlerini, adetlerini ve miraslarını yazılı ve yazılı olmayan metinlerle taşımıştır. Hermeneutik, yazının icadından bu yana var olması mümkün olan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Hermeneutik sadece teoloji alanında kullanılan bir yöntem olarak değil şimdilerde birçok sosyal bilim alanında kullanılan çok önemli bir yöntemidir.

Çalışmamızın bu bölümünde Gadamer'in Hermeneutik yönteminin ve kavramlarının sosyal bilimlerde özellikle din sosyolojisinde kullanılabilirliği açısından olumlu veya olumsuz

⁴² Hüsametdin Arslan (ed.), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida tartışması* (İstanbul : Paradigma Yayınları, 2002), 263.

⁴³ Palmer, *Hermenötik*, 268-269.

yönlerini, kullanım alanları hakkında inceleme de bulunağız. Hermeneutik, pozitivist bilim anlayışının karşısında yer alarak, alternatif bir bilim paradigması oluşturma potansiyeline sahiptir.

Thomas Kuhn'un ait olan "*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*" eserinde ele aldığı, paradigma kavramı ile pozitivist bilginin tek ölçüt olamayacağını göstermiştir. Kuhn, bu çalışmasında, sabit ve tek bir bilimsel paradigmanın bulunmadığını ve tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli paradigmaların var olduğunu somut örneklerle izah eder. Bu bağlamda, pozitivist bilim paradigmasının da diğer paradigmalar gibi yerini başka paradigmalara değiştirdiğini veya değiştirebileceğini ortaya koymaya çalışır.⁴⁴

Her şeyden önce, yorumlama sosyolojisi ve geleneksel yorumbilim için tipik olan katı epistemolojik yorumlama görüşünden temelde ayrılan yorum kavramsallaştırmasına alternatif bir yaklaşımdır. Gadamer'in yorum analizinin Weber, Mead veya Schutz'un ki de dâhil olmak üzere herhangi bir yorumlayıcı sosyologdan daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Gadamer'in eserinde yorumlama, belirli bir durumda anlamının tezahürü olarak tanımlanır ve anlayış, ontolojik olarak dünyayla ön bilinçli ve pratik ilişkimiz olarak görülür. Bu, yorumlamanın, sosyoloji içinde ön bilinçten oluşan bir deneyim olarak daha doğru anlaşılabilceği anlamına gelir. Bilinçli unsurların yanı sıra, Gadamer'in çalışması, bu ön bilinç boyutlarının sosyolojik analizine rehberlik edebilecek teorik bir çerçeve sağlar. Bu nedenle, Gadamerci yorum tekniği çalışmalarda daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirmek için kullanılabilir.⁴⁵

Gadamer'in hermeneutik anlayışındaki en önemli farklardan biri olarak; bilimselliğin bir yöntemi olarak takibe bağlı kalmaması ve hermeneutiği sosyal bilimler açısından daha öteye götürerek felsefeye dönüştürmesidir. Felsefi hermeneutik, genel olarak hermeneutik disiplinine yönelik felsefi düşünme süreci olarak betimlenir. Felsefi hermeneutiğin üç ayrı tanımı bulunmaktadır. İlk olarak, metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasının genel öğretisi olarak tanımlanır. İkinci olarak, insan davranışları ve eserlerinin anlaşılmasını sağlayan bir öğretisi olarak ele alınır. Üçüncü olarak ise insanın kendi ontolojik temellerini anlama çabası şeklinde tanımlanır.⁴⁶

Hermeneutik felsefe veya ontolojik hermeneutik ana hatlarıyla, dünyadaki ana varlık formumuzun anlam ile yorumlama olduğu, önyargılardan(varsayımlar) bağımsız bilgi bulunmadığı noktasını çıkış yapar. Hermeneutik sosyal bilim, bilen özne ile incelenen nesneyi

⁴⁴ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991).

⁴⁵ Thomas McGowan, "The Sociological Significance of Gadamer's Hermeneutics", *Doctoral Dissertations* (01 Ocak 1988), 275.

⁴⁶ Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (01 Eylül 2007), 77.

ayırır Kartezyen sosyal bilim anlayışını eleştirmeyi ve aşmayı amaçlar. Kartezyen sosyal bilime göre, nesnel olguların önyargısız ve tarafsız bir özne tarafından gözlemlenmesi mümkündür ve bu görüş, doğal bilimlerin bilgi kuramsal temelini oluşturur.⁴⁷

Gadamer'in en temel yaklaşım farkı; kültür temasını, bilimin nesnesi olarak değil ontolojik temeli olarak düşünmesidir. Anlamayı, disiplinlerden bağımsız olarak, dünyada varoluşumuzun özünü kavramaya yönelik olarak kullanır. Eseri, hermeneutiği bir yöntem olarak değil, yöntembilimin ve hakikat arasındaki ilişkiyi sorgulamak için bir araç olarak değerlendirir.⁴⁸

Gadamer'in sosyal bilimler için doğrudan bir yöntem arayışında olmadığını daha önce belirtmiştik, ancak sosyal bilimler için yöntemsel ipuçları sunar. Onun yaklaşımı, sosyal bilimler için doğrudan bir yöntem olarak kullanılmasa da hermeneutiğin sosyal bilimlerin konusunu anlamak için bir araç olarak kullanılabileceği ve kullanılmasının gerektiği söylemlerinden çıkarılabilir. Gadamer'in çalışmalarını dikkatle incelediğimizde, sosyal eylemin de diğer insanî fenomenler gibi hermeneutik bir yaklaşımla anlaşılabilirliği ve metinlere özgü yorum modelinin eylem analizine de uygulanabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Gadamer, Dilthey'in "Hayatın ve tarihin, tıpkı bir kelimenin harfleri gibi anlamları vardır" ifadesini alıntılar.⁴⁹

Gadamer hermeneutiğinde öne çıkan hususlar olarak şunları ifade edebiliriz;

(a) "Metin" kavramının, sadece yazılı belgelerle sınırlı kalmadığını, ayrıca kültürün (gelenek) ve kültürel biçimlerin var olduğu ve geliştiği bir alan olarak da ele alınması gerektiğini ifade eder.

(b) Kavrayış tarzı, araştırmacıya metnin "tarihsel ve söylemsel" kurulmuş bir "anlam sistemi"nin varlığına işaret eder. Buradan hareketle nesnelere atfedilen "anlamların" kendilerine ait belirlenebilir bir tarihsellik içinde var olduğunu ve bu durum, metnin temel işlevinin "anlam"ın nesnel bir olgu değil, toplumsal bir iletişim sürecinde inşa edilen bir yapı olduğunu ortaya koyar.

(c) Bu bağlamda, eleştirel bir söylem tarzıyla hareket eden hermeneutik yaklaşım, toplumsal pratiklerin "bir anlam sistemi olarak" tarihsel ve söylemsel bir şekilde kurulduğuna dikkatimizi çeker. Yöntemsel düzeyde yapılması gereken epistemolojik girişimin ise "salt açıklama" değil, "açıklamayı içeren anlama işlemi" olduğunu vurgular. Hermeneutik yaklaşım,

⁴⁷ Besim F. Dellaloğlu, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), 68.

⁴⁸ Dellaloğlu, *Toplumsalın yeniden yapılanması: Habermas üzerine bir araştırma*, 67.

⁴⁹ Hekman, *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, 185.

“toplumsal olguları/pratikleri” tarihsellikleri içinde anlama ve açıklama yöntemi olarak işlev görür.⁵⁰

Din Sosyolojisinin konusu kısaca din-toplum etkileşimi ve bu bağlamda meydana gelen olaylara sosyolojik yaklaşım zihniyetini içerir. Dolayısıyla Din Sosyolojisinin konu itibarıyla bir ayağı din, diğer ayağı toplumdur. Din olayı tarihi, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olay olup, sosyolojik yönüyle din daima toplumsal bir form içinde tezahür eden bir olgudur.

Bireylerin ve toplumun beraber inşa ettikleri yapılandırmalardan biri olarak din, toplumun ve bireylerin bilinçlerden yalıtık bir varlık alanı olmayan bir olgudur. Din insani ve insanlarca kurulan bir anlam dünyasıdır ve bu kurma dilsel araçlardır. İnsanların onun aşkın bir varlık tarafından inşa edildiğini ifade etse de sosyal bilimlerde konu olarak incelenmesi toplum içindeki varlığıdır. Din toplumsal bir dünya niteliğine büründükten sonra düşünsel varsayımlar buna göre düzenlenmelidir.⁵¹

Anlayıcı din sosyolojisi yaklaşımından hareketle, eğer varlık alanı olmayan ve iletişimsel olarak önce bireyde sonra ortak yapıda inşa edilmiş bir “şey” i nasıl nesneleştirebilir ve tanımlayabiliriz ki? İşte burada Gadamer’in hermeneutik önyargı anlayışı araştırmacının kullanabileceği bir metoda dönüştürülebilir. Araştırmacı neyin nerede yapıldığını söylendiğini anlayıp, kavradıktan sonra kuramsal ve kavramsal çerçevesinde yorumlar anlatır. Gadamer’in anlama ifadesini içselleştirebilirse, geçmiş ve şimdinin bir karşılaşmasından yeni bir bilgi üretebileceğini söyleyebiliriz.

Geleneğin yok sayıldığı bir hermeneutik bakış açısı, anlama ve yorumlamada eksik kalmaya mahkûm olacaktır. Anlama sürecinde önyargı ve geleneğin dikkate alınması, ancak anlaşılmaya çalışılanın ufku kavrayabilmekle mümkündür. Anlama, anlaşılmaya çalışılanın ve anlamak isteyen ufuklarının kaynaşmasıdır.

Anlayıcı din sosyolojisi epistemoloji de; yani dinsel dünyayı anlamaya ve bilmeye nasıl başlangıç yapacağımız bulguları nasıl aktaracağımız konusunda “dışarıdan açıklama” değil “içeriden anlama” savunucusudur.⁵²

⁵⁰ Fuat Keyman, “Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak”, *Doğu-Batı Dergisi* 9 (1999), 44.

⁵¹ Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımlar* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 157.

⁵² Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımlar*, 80.

Gadamer'in ufuk kavramı, araştırmacı için burada devreye girdiğini söyleyebiliriz. Dinsel dünyayı anlamaya ve bilmeye başlaması için önce kendi bulunduğu ufku (aynı zamanda sınırı) tanımlayacak sonra ele aldığı tarihsel "metnin ufkunu" çizmeye (anlamaya) başlayacak ve hakikatin ışığında yeni bir ufuk ortaya çıkacaktır. Bu yeni ufuk, belli bir konu üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden birlik ve ayrılık diyalektiği ile bilginin imkânını devam ederek arttıracaktır. Bu da araştırmacının Gadamer'in hermeneutik döngü yöntemini kullanması demek olacaktır.

Gadamer, hermeneutiği bir "yorumlama sanatı" olarak tanımlamanın ötesine geçerek, onu bir "uzlaşma sanatı"na dönüştürmüştür. Gadamer'in hermeneutik yaklaşımı, yorumcunun anlam ve hakikat dünyası ile metnin anlam ve hakikat dünyasını mümkün olduğunca birbirine yaklaştırma sanatı olarak ifade edilir.⁵³ Bu süreci "ufukların birleşmesi" olarak formüle eden Gadamer, bu yaklaşımın en güzel örneğini diyalogda bulur. Diyalogda her iki taraf da başlangıçtaki konumunu değiştirerek süreci tamamlar ve anlama, belirli ölçüde ufukların birleşmesiyle tek bir ufka dönüşerek sonuçlanır.⁵⁴

Doğa bilimci, evrensel yasaları kullanarak, olguları açıklarken; bir sosyal bilimci ne böyle yasalar keşfeder ne de onlara başvurur. Niyet, hedef arzu ve karakter niteliklerini bularak tikel özneyi ve eylemlerini anlamaya çalışır. İnsani eylem, ancak anlaşılabilir, çünkü doğal olguların aksine onda iç yön vardır.⁵⁵

Din sosyolojisi açısından değerlendirildiğinde, en ilkel topluluklarda dahi dinî inanç ve pratiklere rastlanması, dinin toplumsal yapıların ayrılmaz bir unsuru olduğunu göstermektedir. Bu tür bir toplumda bireyin, doğada bulunan cansız bir nesne karşısında eğilmesi ve elindeki yiyeceği ona sunması, dışsal ve nesnel bir bakış açısıyla, basit bir ritüel hareketi gibi değerlendirilebilir. Ancak bu davranış, ufuk kavramı çerçevesinde ele alındığında, bireyin kendi inanç sisteminde tasarladığı tanrı modeline yönelik bir yönelişin ifadesi olarak anlam kazanır. Bu durumda, birey yaşadığı musibet karşısında gerçekleştirdiği ritüel eylem ile içsel bir tatmin elde eder; bu da onun inanç dünyasında anlamlı ve tutarlı bir bütünlük oluşturur. Bu tür bir davranış belirli göstergelere indirgemek suretiyle sınıflandırabiliriz; ancak bu yaklaşımlar, bireyin söz konusu eylemde yaşadığı inanç temelli içsel anlam deneyimini tam olarak yansıtamaz.

⁵³ Tatar, *Hermenötik*, 41-42.

⁵⁴ Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Romantik Felsefi Eleştirel Hermeneutik* (Ankara: Kitabiyat, 2002), 206.

⁵⁵ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımlar*, 78.

Sosyologlar tarafından genel olarak gözden kaçan sosyal yapının yönlerini belirlemek ve incelemek için kullanılabilecek teorik bir bağlantı önerebiliriz. Bu bağlantı, Gadamer (ve aynı zamanda Durkheim) tarafından, ön bilinç ile sosyal yapı olarak tanımlayabileceğimiz şey (dil, kültür, sosyal ve ekonomik ilişkiler yani gelenek) arasında kurulan bağlantıdır. Bu bağlantı, yorumun ve sosyal eylemin önyargılı doğasını inceleyebileceğimizi ve böylelikle sosyal gerçekliğin doğası ve toplumun örgütlenmesi hakkında fikir edinebileceğimizi göstermektedir. Gadamer'in ardından sosyal yapıyı önyargıların incelenmesi yoluyla incelemeye başlayabiliriz. Önyargıları inceleyerek, sosyal yapının tipik olarak gözden kaçan zımnî boyutlarını anlayabileceğiz; yorumlayıcı deneyimin bilinç öncesi belirleyicileri. Yorumlamanın önyargılı doğasının incelenmesinin aynı zamanda sosyal yapı hakkında egemen olanın incelenmesi olduğunu da dikkate almak önemlidir. Bu, önyargıların sosyolojik incelenmesi yoluyla iktidarın ve tahakkümün doğasını inceleme olasılığını ortaya çıkarır.⁵⁶

Gadamer'in, "tarihsel olarak etkilenmiş bilinç" kavramı en kısa şekliyle "İnsan tarihsel bir varlık olmasına binaen hiçbir zaman, hiçbir konuyu tarihsel etkilerin dışında değerlendiremez" ifade edebiliriz. Pozitivist anlayışın nesneleştirme ve uzaktan inceleme konusu yapar. Hermeneutik yaklaşım; geçmişten günümüze aktarılan yazılı geleneğin, aradaki tarihsel mesafede olup biten olaylardan ve yorumlardan bağımsız anlaşılamayacağını ifade eder ve ulaştığımız anlamın, geçmişte oluşturulan anlamların bir bütünü ve birikimi olarak ele alır.

Araştırmacıya kazandırılacak doğru bir tarih yaklaşımı araştırmanın en iyi sonucu verebilmesi açısından çok önemlidir. Her yeni anlama, araştırmacı için; elinde bulunan bir önceki araştırmacının verisi üzerinden (bakış açısının birikimi) yürür. Yani bizden önceki tarihsel olarak etkilenmiş bir bilinçle gerçekleşecektir. Elimdeki makaleyi yazarken aramızda olmayan bir kişinin görüşlerini, birikimlerini kullanarak ilerliyorum. Hatta benden önce onu okumuş, incelemiş ve anladığını ifade edenlere başvuruyorum. Araştırmacının hali hazırda "tarihsel olarak etkilenmiş bilinç" kavramının olduğunu bilerek olay örgülerine yaklaşması açısından çok önemli bir argümandır.

Gadamer'in hermeneutik için yaptığı katkılardan biri de "uygulama" konusudur. Uygulama, metnin anlamını günümüzle bağlantılı olarak yorumlama işlevine sahiptir. Bu bağlamda, Kutsal Kitap ve hukuksal hermeneutik için uygulama, ayrılmaz bir parçadır. Her iki

⁵⁶ McGowan, "The Sociological Significance of Gadamer's Hermeneutics", 287.

alandaki da metni genel anlamda anlamak ve açıklamak yeterli olmayıp, metnin bugünkü koşullara hangi şekilde hitap ettiğinin açıkça belirtilmesi gerekmektedir.⁵⁷

Din sosyolojisi açısından ele alındığında, örneğin dini gruplar inceleniyorsa kutsal metin de tarihsel bir doküman özelliği ele alınarak anlaşılacak üzere değil, tecrübesi olarak neyi nasıl ifade ettiği önemli bir konudur. Bu, pratik ile teorinin bir arada incelendiği bir uygulama araştırmasını anlamamızı sağlayacaktır.

Gadamer, hermeneutiğin pratik yaşamla koparılmaz bir ilişki içerisinde görür. Pratik yaşam içinde deneyimlenen hakikatleri kapsamayı amaçlayan Gadamer, hermeneutiği evrensel bir algılama biçimi olarak sunmayı hedefler. Gadamer'in hermeneutik anlayışında, "hermeneutik kavramı" hem pratik yorumlama sanatına hem de yorum teorisine aynı anda atıfta bulunur.⁵⁸

Gadamer'in çalışması, bilişin sadece bir parçası olarak yorumu, bir deneyim olarak gördüğünü gösteriyor. Gadamer'in yorum analizinin ışığında, farklı kaynaklardan kaynaklanan anlayış farklılıklarından dolayı pratik sosyal ilişki değişecektir. Açıklamanın değeri, çeşitli sorgulama ve sorgulama satırlarını açmasıdır. Pratik sosyal ilişkilerdeki gerçek farklılıkları daha fazla inceleyerek daha genel bir yoruma ulaşabiliriz. Buda çalışmamızın genelleme yapabilmesi için bize bir yol açacaktır.⁵⁹

Toplum üzerine yapılan araştırmalarda, yalnızca kuramsal bilgiyle yetinmek yeterli olmayıp, sahada pratikte var olan durumların da doğrudan incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, pratikteki olguların yorumlanması sürecinde hermeneutik yaklaşım, bir yorumlama yöntemi olarak kullanılmalıdır. İnsan deneyimini anlamak amacıyla, bireyin yaşadığı dünyayı algılayış biçiminden bu algının davranışa dönüşmesine ve sanatsal ifadeye kadar uzanan tüm tecrübe alanlarının dikkatle gözlemlenmesi ve çözümlenmesi gereklidir.

Bireylerin ve toplumun beraber inşa ettikleri yapılandırmalardan biri olarak din, toplumun ve bireylerin bilinçlerden yalıtık bir varlık alanı olmayan bir olgudur. Din insani ve insanlarca kurulan bir anlam dünyasıdır ve bu kurma dilsel araçlardır. İnsanların onun aşkın bir varlık tarafından inşa edildiğini ifade etse de sosyal bilimlerde konu olarak incelenmesi toplum içindeki varlığıdır. Din toplumsal bir dünya niteliğine büründükten sonra düşünsel varsayımlar buna göre düzenlenmelidir.⁶⁰

⁵⁷ Palmer, *Hermenötik*, 244.

⁵⁸ Tatar, *Hermenötik*, 32.

⁵⁹ McGowan, "The Sociological Significance of Gadamer's Hermeneutics", 280.

⁶⁰ Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımlar*, 74.

Anlama süreci, söz veya eylemin bağlamını idrak etmeyi gerektirir. Din Sosyolojisinde anlamacı yaklaşım, araştırmacının bir olgunun nerede ve nasıl gerçekleştiğini anladıktan sonra, bunu kuramsal ve kavramsal çerçevede yorumlayıp açıklaması şeklinde kendini gösterir. Dilin içine doğmamış birinin varlığı söz konusu olamaz. Dil, biz var olarak, zamanının dilinin içine doğar ve dil ile etkileşime başlar. Etkileştiği dili geleneği ona taşır. İnsan yaşamının tüm deneyimlerinin dilsel bir yapıya sahip olması ve insan ilişkilerinin evrensel dilselliği, hermeneutiğin doğasını araştırmada dilsel çözümlemeyi öncelikli bir görev olarak belirler.⁶¹

Gadamer'in hermeneutiğin, yorumlamanın bilinç öncesi boyutlarını dilbilimsel bir geleneğin deneyimi ve aracılığı açısından tanımlar. Gadamer'in işaret ettiği gibi, dilbilim geleneğine katılımımız ve arabuluculuğumuz pratik bir ilişki biçimindedir. Yani, bizim dünya ile ilgili yolumuzun hem kurucu hem de temsilcisidir.⁶²

Din Sosyolojisi açısından Gadamer'in hermeneutik dil anlayışına sahip olursak, elde ettiğimiz bilginin evrenselleşmesine ya da nasıl evrenselleştirilebileceğine katkısı olacaktır. Çünkü hermeneutik, insan yaşam deneyiminin dilsel bağlamda gözlemlenebilen değişim ve dönüşümlerinin evrenselliğini ortaya koymayı amaçlar.⁶³ Hermeneutiğin evrenselliği sayesinde ortak anlamaya ulaşabilirsek farklı dillerin ve farklı kültürlerin engel olmadığı bir anlamaya kavuşmuş oluruz.

Sonuç

Gadamer'in hermeneutik anlayışının sosyal bilimler alanında, özellikle de din sosyolojisinde yeni yöntemler geliştirebileceği çalışmamızda değerlendirilmektedir. Gadamer, Dilthey'in pozitivist paradigmasına sığdırmaya çalıştığı hermeneutik geleneğini, Heidegger'in ontolojik yaklaşımıyla farklı bir boyuta taşımıştır. Hermeneutik pek çok konuda yeni bakış açıları kazandırmıştır, ancak söz konusu bakış açısı sosyal bilimlerde yeterince uygulanmamıştır.

Gadamer'in hermeneutik anlayışı, sosyal bilimlerde pozitivist paradigmanın sınırlarını aşan ve alternatif bir bilimsel yaklaşım sunan önemli bir metodolojik çerçeve sağlar. Gadamer'in hermeneutik felsefesi, anlama ve yorumlama süreçlerinin insanın ontolojik yapısından hareketle ele alınması gerektiğini savunur ve bu süreçleri felsefi bir düzlemde kurgular. Bu yaklaşımla, hermeneutik, sadece sosyal bilimlerde değil, aynı zamanda doğa bilimlerinde de uygulanabilir bir yöntem olarak değerlendirilir.

⁶¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2008, 1/390.

⁶² McGowan, "The Sociological Significance of Gadamer's Hermeneutics", 278.

⁶³ Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, 120.

Önyargılar, Gadamer'in hermeneutik anlayışında önemli bir yer tutar. Gadamer, önyargıları olumsuz bir şekilde değil, anlama sürecinin kaçınılmaz ve gerekli unsurları olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, pozitivist paradigmanın objektif ve evrensel gerçeklik arayışına karşı, anlamın tarihsel ve kültürel bağlamda şekillendiğini savunur. Dolayısıyla, önyargılar ve geleneğin dikkate alınması, anlama ve yorumlama süreçlerinde temel unsurlar olarak kabul edilir.

Gadamer'in hermeneutik anlayışı, sosyal bilim dallarında olduğu gibi din sosyolojisine önemli katkılar sunar. Din sosyolojisi, din-toplum etkileşimini ve bu bağlamda meydana gelen olaylara sosyolojik yaklaşımı ele alır. Din, toplumsal bir form içinde tezahür eden bir olgu olarak, hermeneutik yaklaşımın uygulanabileceği kritik bir alanı temsil eder. Gadamer'in hermeneutik yöntemi, dini grupların sosyal ve kültürel yapılarının anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Bu yöntem, sosyal gerçekliğe katılımı teşvik eder ve bu katılım, görüşme ve gözlem yoluyla gerçekleştirilir, bu da sosyal gerçekliğin daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar.

Gadamer'in hermeneutik anlayışı, uygulama kavramını da içerir. Uygulama, metnin anlamını bugünün bağlamında yorumlama işlevi görür. Kutsal metinler ve hukuksal hermeneutik için uygulama, metni genel bir şekilde anlamak ve açıklamak yeterli değildir; metnin bugünkü koşullara nasıl seslendiği açıkça ortaya konulmalıdır. Bu bağlamda, Gadamer'in hermeneutiği, sosyal bilimlerdeki metodolojik yaklaşımların ötesine geçerek, bilimsel araştırmalara geniş bir epistemolojik çerçeve sunar.

Dil, Gadamer'in hermeneutik anlayışında merkezi bir rol oynar. Dil, insan yaşam deneyimlerinin dilsel bağlamda gerçekleşmesi ve insan ilişkilerinin evrensel dilsel yapısının önemini vurgular. Gadamer'e göre, dil, varlığın çağrısına kelimelerle karşılık vererek varlığını sürdürür. Dil, düşünceden ayrılmaz ve sadece bir işaretler sistemi değildir; o, içinde bulunduğumuz dünyada diğer insanlarla ilişki kurmamızı mümkün kılar.

Gadamer'in hermeneutik yaklaşımı, sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarına yeni bir perspektif kazandırır. Pozitivist bilim paradigmasının sınırlarını sorgulayan bu yaklaşım, sosyal bilimlerde subjektif deneyimlerin ve tarihsel bağlamın önemini vurgular. Bu perspektif, anlama ve yorumlamanın dinamik ve sürekli bir süreç olduğunu, tarihsel ve kültürel bağlamların dikkate alınarak gerçekleştirilebileceğini savunur. Hermeneutik, bu bağlamda, sosyal ve doğa bilimlerinde uygulanabilir bir yöntem olarak değerlendirilir ve Gadamer'in katkıları, hermeneutiğin geniş bir epistemolojik çerçevede değerlendirilmesini sağlayarak, sosyal ve doğa bilimlerinde yeni ufuklar açmaktadır.

Sonuç olarak, Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik anlayışı, sosyal bilimlerdeki pozitivist paradigmanın sınırlarını sorgulayan ve alternatif bir bilimsel yaklaşım sunan önemli bir metodolojik çerçeve sağlar. Bu yaklaşım, anlama ve yorumlama süreçlerinin insanın ontolojik yapısından hareketle ele alınması gerektiğini savunur ve bu süreçleri felsefi bir düzlemde

kurgular. Gadamer'in hermeneutik anlayışı, din sosyolojisi gibi sosyal bilim dallarında da önemli katkılar sunar ve sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarına yeni bir perspektif kazandırır. Bu perspektif, pozitivist paradigmanın objektif ve evrensel gerçeklik arayışına karşı, anlamın tarihsel ve kültürel bağlamda şekillendiğini savunur ve bilimsel araştırmalara geniş bir epistemolojik çerçeve sunar.

Kaynakça / References

- Arslan, Hüsamettin (ed.). *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler : Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida tartışması*. İstanbul : Paradigma Yayınları, 2002.
- Bilen, Osman. *Çağdaş yorumbilim kuramları : romantik felsefi eleştirel hermeneutik*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Coşkun, Seyit. "Gadamer'de Hermeneutik Yöntem". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 12 (2009), 27-37-37.
- Çelebi, Nilgün. "Sosyoloji ve Hermeneutik Arası İnce Çizgiler". *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (20 Haziran 2023), 18-29. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8058402>
- Çelik, Ezgi Ece. "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2013), 127-144.
- Çiftçi, Adil. *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımlar*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Davis, Winston. "Din Sosyolojisi". çev. İhsan Çapcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (01 Ağustos 2004), 291-307.
- Dellaloğlu, Besim F. *Toplumsalın Yeniden Yapılanması : Habermas Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Ertürk, Ramazan. "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Ön Yargı' Kavramı ve Düşündürdükleri". *Felsefe Dünyası* 38 (2003), 58-71.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik ve Sosyal Bilimler". *Kültürel Hermeneutik* 2/4 (1975), 307-316.
- Hekman, Susan. *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik : Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- İspir, Naci. "Habermas'ın Sosyal Bilimler Eleştirisi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (10 Kasım 2015), 71-96.
- Karakaya, Emel. *Hemeneutik-Psikoloji İlişkisi Bağlamında Gadamer Hermeneutiğinin İncelenmesi*. Kayseri: Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Keyman, Fuat. "Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak". *Doğu-Batı Dergisi* 9 (1999), 204.

- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel devrimlerin yapısı*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991.
- McGowan, Thomas. "The Sociological Significance of Gadamer's Hermeneutics". *Doctoral Dissertations*. <https://scholars.unh.edu/dissertation/1564>
- Özlem, Doğan. *Bilim, Tarih ve Yorum*. İstanbul : İnkılap Kitabevi, 1998.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim ner. Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Tatar, Burhanettin. *3 Derste Hermenötik*. Vadi Yayınları, 2021.
- Tatar, Burhanettin. "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode) Adlı Eseri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 277-306-306.
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Topakkaya, Arslan. "Felsefî Hermeneutik". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (01 Eylül 2007), 75-92.
- Topakkaya, Arslan. "Hermeneutiğin Başlangıcı Olarak Peri Hermenias". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020), 277-282.
- Tülüce, Hüseyin Âdem. "Martin Heidegger'de Dasein Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (25 Ekim 2016), 245-259.



Mehmed Sıddık KAYA

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı,
ORCID: 0009-0007-1179-655X
E-mail: cudiaslani@hotmail.com
ROR ID: 007x4cq57

Nurullah AGİTOĞLU

Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis Ana Bilim Dalı,
ORCID: 0000-0002-4507-5300
E-mail: nurullahagitoglu@gmail.com
ROR ID: 01fcvkv23

İbâdî Usûlcülere Göre Râvi Sayısı Bakımından Hadisler -Vercelânî Örneği-

Öz

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra, ilk iki halife dönemi ve Hiz. Osman'ın halifeliğinin ilk döneminde birlik ve beraberlik içinde yaşayan Müslümanlar, müteakip dönemlerde yaşanan olaylar neticesinde fırkalara bölünmüşlerdir. Bunlardan dikkat çeken önemli bir fırka da Hâricîlerdir. Zaman içinde farklı gruplara bölünen Hâricîler, sahip oldukları aşırı ve sert tutumlarından dolayı tarih sahnesinden silinmişler, sadece haklarında makâlât kitaplarından bizlere aktarılan bilgiler kalmıştır. Diğer Hâricî gruplara nazaran daha ılımlı bir çizgiyi benimseyen İbâdîler ise bu fırkadan günümüze ulaşabilmiş tek gruptur. Hiz. Ali döneminden sonra ortaya çıkan karışıklarla beraber hadis uydurma faaliyetlerinin görülmeye başlamasıyla sahih hadisleri zayıf ve uydurma olanlarından ayırmak için hadis usûlü ortaya çıkmaya başlamıştır. Genelde hadis usûlü çalışmalarında birlik sağlanmış olmasına rağmen yer yer mezhebî farklılıkların da ortaya çıktığı görülmektedir. Bu makalede haklarında yeteri kadar çalışma yapılmamış olduğundan dolayı yeterince tanınmayan veya yanlış tanıtılmış olan İbâdiyye mezhebinin bu konudaki görüşlerine değinilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda konunun daha iyi anlaşılması için yer yer İbâdî âlimlerin râvi sayısına göre hadislerle bakışı, Sünnî âlimlerin bu konudaki görüşleriyle karşılaştırılması yapılacaktır. Makalede İbâdiyye mezhebinin önemli bir âlimi olup mezhepte söz sahibi olmasından konu Vercelânî özelinden ele alınacaktır. Burada Vercelânî'nin hadislerle verdiği değer, mütevâtir ve âhâd habere bakışı ile bunların dinde hüccet olup olmadığı konularına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler:

Hadis, Mütevâtir, Âhâd, Hâricîyye, İbâdiyye, Vercelânî.

Atıf / Cite As Kaya, Mehmed Sıddık – Agitoğlu, Nurullah. "İbâdî Usûlcülere Göre Râvi Sayısı Bakımından Hadisler - Vercelânî Örneği" *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2025), 52-79.
<https://doi.org/10.53442/bider.vi.1646798>

Makale Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Takvimi	Geliş Tarihi: 25.02.2025	Kabul Tarihi: 22.05.2025	Yayın Tarihi: 15.06.2025
Değerlendirme	Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem		
Benzerlik Taraması	Turnitin		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Telif Hakkı - Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır		
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) Veri Toplanması (CRediT 2) Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11) Makalenin Yazımı (CRediT 12-13) Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) Yazar-1 (%80) Yazar-1 (%50) Yazar-1 (%60) Yazar-1 (%50)	Yazar-2 (%50) Yazar-2 (%20) Yazar-2 (%50) Yazar-2 (%40) Yazar-2 (%50)
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Şırnak Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri (Hadis) alanında, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı "İbâdî Usûlcülerin Hadis ve Sünnete Yaklaşımı (Vercelânî Örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Şikayet için: bider@beu.edu.tr		



Mehmed Sıddık KAYA

Dr. Directorate of Religious Affairs

ORCID: 0009-0007-1179-655X

E-mail: cudiaslani@hotmail.com

ROR ID: 007x4cq57

Nurullah AGİTOĞLU

Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Hadis Ana Bilim Dalı,

ORCID: 0000-0002-4507-5300

E-mail: nurullahagitoglu@gmail.com

ROR ID: 01fcvk23

Hadiths in Terms of The Number of Reporters According to Ibâdî Methodologists -Warjalânî Example-

Abstract

After the death of the Prophet, the Muslims who lived in unity and solidarity during the first two caliphs and the first period of the caliphate of Hz. Osman were divided into sects as a result of the events that took place in the following periods. One of the most important sects that draws attention is the Kharijites. The Kharijites, who were divided into different groups over time, were erased from the stage of history due to their extreme and harsh attitudes, and only the information about them that has been conveyed to us from the books of verses has remained. The Ibadis, who adopted a more moderate line compared to the other Kharijites, are the only group that has survived to the present day from this sect. With the confusion that emerged after the period of Hz. Ali, and the activities of fabricating hadith began to be seen, the hadith methodology began to emerge in order to separate the authentic hadiths from the weak and fabricated ones. Although unity was generally achieved in the studies of the hadith methodology, it is seen that sectarian differences also emerged in some places. This article will attempt to address the views of the Ibadi school of thought, which has not been sufficiently studied or has been misrepresented, on this issue. At the same time, in order to better understand the issue, the views of the Ibadi scholars on hadiths, based on the number of narrators, will be compared with the views of the Sunni scholars on this issue. In this article, the subject will be addressed specifically with regard to Warjalani, who is an important scholar of the Ibadi school of thought and has a say in the school. Here, the value that Warjalani gives to hadiths, his views on mutawatir and ahad news, and whether these are proofs of religion will be discussed.

Keywords:

Hadith, Mutawâtir, Âhâd, Kharijites, İbâdîth, Warjalânî.

Cite As / Atıf Kaya, Mehmed Sıddık – Agitoğlu, Nurullah. "Hadiths In Terms Of The Number Of Reporters According To Ibâdî Methodologists " *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 52-79.
<https://doi.org/10.53442/bider.vi.1646798>

Article Type	Research Article		
Timeline	Received : 25.02.2025	Accepted: 22.05.2025	Publication Date: 15.06.2025
Peer-Review	Double anonymized – At Least Two External		
Plagiarism Checks	Turnitin		
Conflict of Interest	No conflict of interest has been declared.		
Copyright - License	The authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license.		
Author Contributions	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%80)	Author-2 (%20)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60)	Author-2 (%40)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study. This study is derived from the doctoral dissertation titled "The Approach of Ibâdî Usûl Scholars to Hadith and Sunnah: The Case of Warjalânî," prepared by the first author under the supervision of the second author at Şırnak University, Department of Basic Islamic Sciences (Hadith). This study does not require ethical committee approval. For Complaints: bider@beu.edu.tr		

Giriş

İslam Tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından yirmi beş sene sonra Müslümanlar Sıffin Savaşında yaşanan Hakem Olayı¹ nedeniyle ayrışmaya ve fırkalaşmaya başlamışlardır. Bunun neticesinde "Hâricîler" denilen fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkanın da günümüze ulaşabilen tek kolu İbâdîlerdir.² İbâdîler, kendilerini Hâricî olarak kabul etmezler. Onlar daha çok kendilerini "Muhakkime" olarak adlandırırlar.³

İbâdiyye içerisinde önemli eserler ortaya konmuştur. Konu ile alakalı olduğundan bunlardan hadis ile ilgili olarak Bişr b. Gânim el-Horasanî'nin (ö. 205/820) el-Müdevvenesi⁴, Ebû'l-Hasan el-Besyevî'nin (ö.h.4. asır) el-Câmî'i, Muhammed İbrahim el-Kindî'nin (ö.507/1117) Beyânu's-Şer'ini, Ebû'l-Munzir Selmete b. Müslim el-Avtebî es-Sahârî'nin (ö.511/117) 511/117 el-Ensâbı, el-Vercelânî'nin (ö.570/1174) Kitâbu't-Tertîbi⁵, Dercî'nin (ö.675/1276) Tabakâtı gibi eserler İbâdî âlimlerce yazılmış önemli eserlerdir.⁶ İbâdiyye Mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim es-Sedrâti el-Vercelânî (ö.570/1175), hicrî altıncı yüzyılda yaşamış birçok alanda mezhebine yön veren eserler telif etmiştir. Vercelânî'nin fikir ve duruşu, yaşadığı dönem ve içinde bulunduğu çevre göz önünde alındığında kendisinin çok yönlü bir âlim olup aşırıya kaçmayan mutedil bir çizgide yürüyen biri olduğu anlaşılır.⁷ Bu çalışmamızda başta Vercelânî olmak üzere İbâdî âlimlerin râvi sayısına göre hadisler hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Genel kabule göre râvi sayına göre hadisler âhâd ve mütevâtir olarak ikiye ayrılır.⁸ Mütevâtir haber, aklen yalan söylemeleri mümkün olmayan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan aktardığı ve senedin başından sonuna kadar bu özelliğin devam ettiği hadislerdir.

¹ İzzuddîn Ebû'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut, 1385), 3/191-197.

² Ebû'l-Kâsim Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu ve diğerleri (Amman, 2018), 83; Ebû'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrut: Daru'l-Maarif, 1413), 1/114; Özdemir Ahmet, Hâricî-İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri, *Amasya İlahiyat Dergisi – (Amasya Theology Journal ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710 Haziran / June 2020, 14: 197-227)*, s. 202.

³ Halîfât, 'İvaz Muhammed, *el-Usûlu't-Târihiyye li'l-Firkati'l-İbâdiyye*, Vizâretu'Turâsi'l-Kavmî, 3. Bzskı, ('Umân Sultanlığı, 1994), s.12; Tarık Sâsî Şeybânî, *el-İbâdiyye Usûluhâ ve A'lâmuha*, Matbaatu'l-Ma'ârifî'l-Cedide, (Ribat/Meğrib 2014), s.13 Ebû Rebi' Süleyman Bârûnî, *Muhtasâru Tarihi'l-İbâdiyye* (Mektebetu's-Şamile el-İbâdiyye, t.y.), 36; Fıglalı, Ethem Ruhi, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Ankara, 1983), s.83.

⁴ Bk. Horasanî, Ebû Ganim Beşir b. Ganim. *Müdevvenetu's-Suğra*. (Kahire Mısır: Emun Liteclidi ve't-Tebaat Neşr Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, ve's-Sekafe, 1404), s. 11, 20, 21, 22, 31, 37, 38, 41, 43, 44, 46; Nâmî, Amr Halîfe. *Dirâsât âni'l-İbâdiyye*. 2. Bs. (Tunus: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2012), s.133; Özdemir Ahmet, *İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları*, (Hitit üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019/2, Cilt: 18, Sayı: 36), s.546.

⁵ Custers, Martin H. *Bibliyografya el-ibâdiyye*. Trc. Muhaymid Umâdî ve Hatice Kerir. ('Umân Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Dîniyye, 2012), 2: 702-710; Özdemir, *İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları*, s.531.

⁶ Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî'b. Habîb'in Müsnedi*. 1. Bs. Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, (Mardin, 2018), s. 8-10.

⁷ Enver b. Amâre Ahmed Fayzî, *Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî ve Devruhu fi Fikri İbâdiyye* (Cezayir: Camiâtu's-Şehid Hamehu li-Hader, 2018), 47.

⁸ Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi Ulûmi'r-Rivaye*, thk. Thk. Ebu Abdullah es-Surkî, İbrahim Hamdi el-Medenî (Medinetü'l-Munevvere: Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 16-17.

Mütevâtir haber, kendi arasında lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılır. Mütevâtir şartını sağlamayan hadisler de âhâd haber olarak kabul edilmektedir. Âhâd haber de kendi arasında meşhur, aziz ve garib gibi sınıflara ayrılmaktadır.⁹

Vercelânî *el-'Adl ve'l-İnsâf* adlı kitabında haberleri öncelikle yalan ve doğru olarak iki kısımda incelemektedir. Doğru haberi, -kendi deyimiyle sadık haberi- yalancılıkla ilgili bir şüphe bulundurmeyen râvilerce aktarılan haber olarak tanımlar. O, bu tanımından sonra sadık haberi de mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırarak mütevâtir haberin zarûrî yani kesinlik bildirdiğini söylemektedir. Buna örnek olarak, Âd ve Semud gibi geçmiş kavimler hakkındaki bilgiler, Çin, Horasan, Irak, Yemen, Şam, Mâğrib gibi bölgelerin varlığı, sahip oldukları özellikleriyle Hâtem-i Tâî, Kısra ve Kâyser gibi tarihte ün salmış şahsiyetlerden örnek verir.¹⁰

Vercelânî'nin râvî sayısına göre hadisler hakkında aktarmış olduğu görüşlerinden anlaşılacağı gibi İbâdîlerin, mütevâtir ve âhâd habere yaklaşımlarının genel itibarıyla muhaddislerin görüşlerine paralel olduğu görülmektedir.

1. Mütevâtir Haber

Vercelânî, mütevâtir haberi "Aklın yalan söyleme ve hata yapma ihtimali görmediği, akıl ve temyiz gücüne sahip bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan müşahedeye dayalı olarak aktardıkları haber"¹¹ olarak tanımlar. Vercelânî'nin yapmış olduğu bu tanım Sünnî hadis usûlcülerin tanımına benzemektedir. Binaenaleyh Sünnîler de mütevâtir haberi, aklın ve âdetin yalan söyleme, hata yapma üzerine bir araya gelme ihtimali vermediği bir topluluğun senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan naklettikleri haber olarak aktarırlar.¹²

İbâdî âlimlerin mütevâtir haber tanımına bakıldığında bunların da neredeyse muhaddislerin geneli ve Vercelânî ile aynı tarifi benimsedikleri görülür. Şöyle ki; İbâdîlerde mütevâtir haber tanımını yapan ilk kişilerden Ebû Abdullah el-Kindî, (ö.508/1115) "Yalan ve hata üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan müşahedeye dayalı olarak nakletmiş oldukları haber"¹³ olarak tanımlamaktadır.

⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer Ahmed b. Ali Askalânî İbn Hâcer, *Nüzhetü'n-Nazar, fi Tavdihi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah, Matbaatu Sefîr (Riyad: Matbaatu Sefîr, 1422), 34-47.

¹⁰ Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf fi Marifeti Usûli'l-Fıkhi ve'l-İhtilâf*, 2. Bs (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kâvmî, 1984), 1/139.

¹¹ Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/19,139.

¹² Hâfız Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hâcer el-Askalânî İbn Hâcer - Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434), 3; Salih Subhî, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, trc. Yaşar Kandemir, 6. Bs (İstanbul: İfav yayınları, 1997), 115; Ahmet Özdemir, *Hâricî/İbâdî Gelenekte Hadis Şerhçiliği*, 1. Bs (Ankara: Ankara İlahiyat, 2021), 188-190.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Süleyman es-Semî Kindî en-Nezvî, *Beyânî's-Şuru'l-Camiü' li'l-Usûl ve'l-Furu'*, *el-Meraciati ve't-Tashih*, thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Saltanatu Uman: Matbaatu Uman ve Mektebetuha, 1404), 1/21.

Yine Kindî'nin muasırı olan başka İbâdî âlimleri Melşutî (ö.600/1200) ve Sûfî'nin (ö.550/1155), de yapmış olduğu tanım şöyledir; “Haberı veren ve haberı alan arasında bir kopukluk olmaksızın yalan ve hata üzerine birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun aynı özelliklere sahip diğer bir topluluktan nakletmiş oldukları haberlerdir. Haberı nakleden toplulukların ilhâdî ve bozguncu bir mezhep üyesi ve daisi olmaması gerekir. Ayrıca aktarılan bilginin ilmî ve müşahedeye dayalı olması gerekmektedir.”¹⁴

Said el-Cerbî'nin (ö.?) yapmış olduğu tanıma baktığımızda onun, “Aklen değil âdet gereği yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan nakletmiş olduğu haber”¹⁵ şeklinde tarif ettiği görülmektedir. Ebû Abbas eş-Şemmâhî (ö.928/1521), de “Doğruluklarıyla tanınan bir topluluğun kendileri gibi başka bir topluluktan nakletmiş oldukları ve ilim ifade eden haberler”¹⁶ olarak tanımlamaktadır. Sâlimî (ö.1914) de mütevâtir haber tanımını yaparken diğer İbâdîlerden farklı olarak “Senedin başında Hz. Peygamber'e ulaşana kadar yalan söyleme ihtimali olmayan sayıda bir topluluğun birbirinden naklettikleri hadisler”¹⁷ diye bir tarif yapmıştır. Hilfan es-Siyabî (ö.1392) de mütevâtir haber tanımına, oluşan şartlarla beraber ilim ifade etmesi şartını da eklemiştir.¹⁸

En son Ettafeyyîş Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî (ö.1332/1914), mütevâtir haber tanımını şöyle toparlamaktadır: “Senedin başından sonuna kadar yalan söyleme ve aldatma ihtimali bulunmayan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri, hisse (beş duyu organımızla algılayabileceğimiz nesnel olup herkes tarafından aynı algıyı oluşturacak şeyler) dayalı ve ilim ifade eden rivâyetlerdir.”¹⁹ Bu tanıma göre her tabakada yalan ve aldatma üzere birleşmeleri imkânsız olan râvi sayısında olmaları, senedin başından sonuna kadar her tabakada haberin bu râvi sayısınca rivâyet edilmesi, mütevâtir sayısının birinci asırdan sonra olması gerekmektedir. Çünkü hicri birinci asırda nakiller şifahi olarak yapılmaktaydı. Hadis tedvini genel anlamda hicri birinci asırdan sonra başladı. Sâlimî'nin de zikrettiği gibi hicri üçüncü asırdan sonra meşhurlaşarak râvi tabakası mütevâtir hadisteki râvi tabakasına ulaşan âhâd haberler mütevâtir haber kapsamına dâhil olamazlar.²⁰

¹⁴ Tebgûrîn b. Davud b. İsa Melşutî, *el-Edilletü ve'l-Beyan* (Saltanatu Uman: Dimnu Mecmu', Mektebetü's-Sâlimî, Bedye, t.y.), 246.

¹⁵ Said b. Ali Cerbî, *Fetava ve Ecvibetü Fıkhiyye* (Cezayir: Mektebetü Ervan, t.y.), 124.

¹⁶ Ebû Hafs Amr b. Ramazan el-Cerbî Telâtî, *Ref'u't-Terâhî, Şerhu Muhtasarü's-Şemmahî* (Gardaye, Cezâyir: Mektebetü'l-Hac Said Muhammed, t.y.), 186.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Hamid Sâlimî, *Şerhu Tal'atu's-Şems*, 2. Bs (Matrah, Saltanatu Uman, Vizaretu't-Turasi'l-Kavmi ve's-Sekafe: Matbaatu's-Şarkıyye, 1405), 8/2.

¹⁸ Halfan b. Cemil Siyâbî, *Fusulü'l-Usûl* (Saltanatu Uman: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1402), 238.

¹⁹ Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş, *Vefau'd-Damane bi Edâi'l-Emâneti fi Fenni'l-Hadis*, 2. Bs (Uman Sultanlığı: Matbaatu Uman ve Mektebetuha, el-Karm, Muskit, Neşr Vizaretu't-Turasi'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1409), 1/11.

²⁰ Sâlimî, *Şerhu Tal'atu's-Şems*, 13/2.

Genelde İbâdîler'in özelde de Vercelânî'nin mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini söylemeleriyle yapmış oldukları tanımlara bakıldığında neredeyse konuya Sünnîlerle aynı minvalde yaklaştıkları görülmektedir.²¹ İbâdîlerin mütevâtir haber tanımı Sünnîlerinkine yakın olmasına rağmen mütevâtir şartını sağlayan her tabakadaki râvi sayısı için belirli bir rakam vermedikleri, verilen haberin hisse yani beş duyu organlarımızdan birisi ile algılanabilmesi gerektiğini ve ilim ifade etmesi gerektiğini söylerler.

1.1. Vercelânî'ye Göre Mütevâtir Haberın Kısımları

Mütevâtir haber genel olarak lafzî ve manevî mütevâtir olarak ikiye ayrılır. Mütevâtir haberin kısımları konusunda Vercelânî'nin farklı bir görüş sergilediği görülür. Buna göre o mütevâtir haberi; ahhârî, ahhâlî, megâzî, ef'ali ve akvâlî olmak üzere dört bölümde incelemektedir. Konuyu kitabında işleyip örneklendiren Vercelânî'nin tanımlarını şu şekilde yaptığı görülmektedir:

1.1.1. Ahhârî Mütevâtir

Vercelânî'ye göre ahhârî haber, bir şey veya durum hakkında haber vermek anlamında kullanılmıştır. Bu haber türü, Hz. Peygamber'in insanlarla diyalogu hakkında özellikle bazı emir ve nehiylerinden oluşur. Örneğin, Hz. Peygamber'in insanları kavlen ve fiilen kelime-i tevhid ve kelime-i şehadete davet etmesi, onları putlara ibadet etmekten menetmesi, öldükten sonra tekrar dirilmenin, cennetin ve cehennemın varlığı, ölümün, kıyamet gününün hiç şüphesiz geleceğı ve kabirden tekrardan diriltmenin hak olması ile ilgili haber vermesi ile ilgili haberlerdir.²²

1.1.2. Ahhâlî Mütevâtir

Vercelânî'ye göre ahhâlî haber, bir şeyin sahip olduğı özellikleri, geçirdiğı aşama veya olaylar ile hal, durum ve vaziyetinden bahseden haberlerdir. Burada Hz. Peygamber ile ilgili olarak daha çok onun durumu hakkında gelen bilgilerdir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Mekke'de doğup orada Peygamber olması ve insanları oradan Allah'ın dinine davet etmesi, Arabî ve Kureyşî olması, Mekke'den Medine'ye hicret edip orada vefat etmesi, kabrinin ve mescidinin Medine'de olması Hz. Peygamber'in ahhâlîyle ilgili mütevâtir haberlerdir.²³

1.1.3. Megâzî Türü Mütevâtir

Vercelânî'ye göre magâzî türü haberler Hz. Peygamber'in yapmış olduğı savaş ve seferleri hakkındaki varid olan haberlerdir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'na çıkması, Hudeybiye senesinde Mekke'ye doğru yola çıkması, kaza umresi yapması, müşriklerle yaptığı

²¹ Abdullah b. Humeyyid Nureddin Sâlimî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh* (Mısır: Matbaatu'l-Ezhâr el-Bâruniyye, 1326), 3/525; Özdemir, *Hadis Şerhçiliğı*, 188.

²² Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

²³ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

savaşlar ve bu savaşlar neticesinde onları esir edip mallarını ganimet olarak alması Hz. Peygamber'in megâzî türü mütevâtir haberleridir.²⁴

1.1.4. Ef'âlî ve Akvâlî Mütevâtir

Vercelânî'ye göre Hz. Peygamber'in hem sözleriyle hem de fiilleriyle ilgili haberlerdir. Örneğin, namazlar, bunların sayıları, vakitleri, rüku', sücud, kıraât, tekbir, teslim ve bunlara benzer şeyler de ef'âlî ve akvâlî mütevâtiri oluştururlar.²⁵

Yapılan tanımlara ve verilen örneklere bakıldığında Vercelânî'nin dört kısımda incelediği mütevâtiri aslında bir nevi tafsillendirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Sünnîlere göre mütevâtir, lafzî ve manevî olarak iki kısımda incelenmektedir. Vercelânî de temelde mütevâtir haberi lafzî ve manevî olarak iki kısımda incelemektedir. Buna göre onun saymış olduğu ilk üç kısım, yani ahbârî, akvâlî ve megâzî türü haberler manevî mütevâtir içinde değerlendirilirken, kendisinin lafzî mütevâtire farklı bir anlam yüklemesi yani daha çok ibadetlerin yapılışı ile muamelat ile ilgili haberleri lafzî mütevâtir olarak değerlendirmesi onun fıkıhçı kimliğinden ileri gelmektedir.

İbâdî âlimler ise mütevâtir haberi genel olarak muhaddislerin taksimine uygun olarak lafzî ve manevî mütevâtir olmak üzere iki kısma ayırırlar.²⁶ Onlar Vercelânî'ye muvafık olarak mütevâtir haber için bazı örnekler verirler. Buna göre; İbn Bereke (ö.362), mütevâtir rivâyetlere örnek olarak, Hz. Peygamber'in bayram namazı kıldırmasını²⁷ verirken; Ebû Said el-Kidmî de namazın farziyetinin mütevâtir haberle olduğunu söylemiştir.²⁸ Said el-Cerbî de mütevâtir habere örnek olarak "İslam beş temel üzerine bina edilmiştir"²⁹ hadisi ile "*Ben insanlarla Allah'tan başka ilah yoktur diyene kadar savaşmakla emrolundum.*"³⁰ rivâyetlerini zikrederek bunlardan başka birçok örneğin olduğunu söylemiştir.³¹

²⁴ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

²⁵ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hâtib el-Bağdâdî - Ebû Abdirrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 3. Bs (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1421), 1/276; Veli Aba, *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadîs Usûlü Anlayışı* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 124.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, 2. Bs, 8 c. (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) "Kitabü'l-İdeyn", 3; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Behlevî es-Suleymî İbn Bereke, *Kitabü'l-Camî*, thk. İsa Yahya el-Barûnî (Umân Sultanlığı: Matbaatu's-Şarkıyyete ve Mektebetiha, Metruh, Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1998), 1/590.

²⁸ Naibî Kidmî Ebu Said Muhammed b. Said, *el-Mu'teber* (Uman Sultanlığı: Daru'l-Ceridetu Uman li's-Sihafeti ve'n-Neşr, Neşru Vizaratu't-Turasil-Kavmî ve's-Sekafe, 1984), 4/183.

²⁹ Buhârî, "İman", 2; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureysî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul, 1981) "İman", 46; Tirmizî, "İman", 3; Nesâî, "İman", 13.

³⁰ Müslim, "İman" 8; el-Basrî Râbî b. Habib el-Ezdî - Muhammed İdris, Aşur b. Yusuf, *el-Câmiu's-Sahîh Müsnedu'l-İmam er-Rebi'b. Habîb*, 1. Bs (, Beyrut.; Daru'l-Hikme, 1415) "Kitabu'l-Cihat", 1/188, H.no: 464.

³¹ Ahmed b. Yahya b. Ahmed el-Kindî Kindî, *Ulumu's-Sünne İnde'l-İbâdîyye* (Cami'atu'z-Zeytuniyye, Vizaratu't-Ta'limu'l-İlim, el-Me'hedü A'la li Usuli'l-Hadis, 2005), 551.

1.2. Mütevâtir Haber'in Şartları

Vercelânî, bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüştür:

1.2.1. Râvinin Akıl Bâliğ Olması

Akıl her türlü haberin kabulünde önemlidir. Fakat Vercelânî akıllı mütevâtir haber için ayrıca vurgulamıştır. Çünkü ona göre çocuğun ve delinin verdiği habere güvenilmez.³² Buna göre yanlış ve doğruyu, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmenin en önemli şartı akıldır. Akıllı kemale ermemiş çocuğun veya aklı melekelerini kaybetmiş bir delinin verdiği habere akıl eksikliğinden dolayı itimat edilmez. Şemmâhî, Vercelânî ile aynı doğrultuda görüş beyan ederek mütevâtir haber için aklın şart olduğunu tekit etmiştir.³³ Vercelânî'ye göre mütevâtir haberin kabulünde akıl olmazsa olmazdır.³⁴

1.2.2. Rivâyetin Müşahedeye Dayanması

Vercelânî'ye göre haberi nakleden râvilerin buna şahit olmaları gerekmektedir. Ona göre rivâyeti bizzat şeyhinden almayanın verdiği habere güvenilmez.³⁵ Konuya devamla Vercelânî, "Hiç şüphesiz rivâyet edilen şeyin, duymak, tatmak, koklamak ile elde edilen bilgiler gibi hissedilebilir olması gerekir. Bu şekilde bazı aklı melekeler ortaya çıkabilir. Çünkü müşahedeye dayalı değil de düşünmeye dayalı işler kişiden kişiye değişir. Düşünce olarak birçok varsayım ortaya atılabilir. Bu konularda herkes farklı düşünebilir. Bundan dolayı mütevâtir haberin hisse dayalı olması gerekir."³⁶ demiştir. Konu hakkında Vercelânî, mütevâtir habere konu olan rivâyetin öznel olmaması gerektiğini vurgulamakta, herkesçe genel geçer bir konu olmasını ve insanların duyu organlarıyla bunu hissediyor olabilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁷

Buna göre konusu öznel olan haberler mütevâtir olarak değerlendirilemez. Çünkü mütevâtir haberi duyan herkeste aynı intibai uyandırması gerekir. Vercelânî'ye göre duyulduğunda kişiden kişiye farklı izlenimler bırakan, râvinin şahsi görüşünü yansıtır hissi değil de aklı olan öznel haberler mütevâtir haber kapsamına giremez.

1.2.3. Yalan ve Hata Üzere Birleşmeleri İmkânsız Bir Topluluğun Nakletmesi

Vercelânî'ye göre "Mütevâtir haber, sened zincirinde yalan söyleme ve hata yapma ihtimali olmayan sayıdaki râvilerin yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyetleridir ki bunların hata

³² Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/139.

³³ Telâtî, *Ref'u't-Terâhî*, 434.

³⁴ Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/139.

³⁵ Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/138; Telâtî, *Ref'u't-Terâhî*, 1/139.

³⁶ Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/139; Sâlimî, *Şerhu Tal'atu's-Şems*, 1405, 10/2.

³⁷ Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/138; Telâtî, *Ref'u't-Terâhî*, 1/139.

yapmama ve yalan söylemediklerinden emin olunur.”³⁸ Bu sayı hakkında bir ittifaktan söz edilemez. Bu konuda İbâdî bir âlim olan Ebû amr Osman b. Halîfe es-Sûfî (ö.600/1200)), mütevâtir haber için “Râvi sayısının herhangi bir sınırı yoktur.”³⁹ demektedir. Ondan önce başka bir İbâdî âlimi olan Melşûtî de (ö.600?/1200?) bu görüşü benimsemiştir.⁴⁰ Bu görüşü teyit eden Şemmâhî de (ö.928/1512) “Mütevâtir haber için sayının sınırı yoktur, burada önemli olan yalan üzere ittifak etmeleri muhal olan bir topluluk tarafından naklediliyor olmasıdır.”⁴¹ demektedir.

Vercelânî’ye göre, mütevâtir haber için yalan ve yanlış olma ihtimalinin olmadığı râvi sayısıdır.⁴² Yani bir haberin yalan, yanlış olma ihtimalinin ortadan kalkmasını sağlayan râvi sayısı ile haber mütevâtir derecesine çıkar, demektedir. Burada önemli olan râvi sayısından ziyade, yalan söyleme veya hataya düşme ihtimalinin ortadan kalkmasıdır. Bu şart sağlandıktan sonra râvi sayısı iki olsa bile haber mütevâtir derecesine çıkar.⁴³

Konu hakkında Vercelânî, şu mülâhazalarını eklemektedir: “Hüccet oluşturması bakımından mütevâtir için kaç kişinin şahitliğinin yeterli olacağı hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunun için iki, bazıları dört, bazıları on iki, bazıları yirmi, bazıları kırk, bazıları yetmiş, bazıları yüz, bazıları iki yüz olacağını savunmuştur. Bazı âlimler ise bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için herhangi bir sayı vermezler. Onlara göre önemli olan bu şartın sağlanabilmesidir. Bu sayı bazen iki olabileceği gibi bazen de bin kişi de olabilmektedir.”⁴⁴ demiştir.

Bunlardan bir kişinin şahitliğinin yeterli olacağını savunanların delilleri, “Ey iman edenler eğer size bir fasık bir haber getirirse onu iyice araştırınız. Olabilir ki bilgisizlikle bir kavme dokunursunuz da yaptığınıza pişman olursunuz.”⁴⁵ ayetidir. Başka bir ayette “İnananlar inkâr edenler gibi midir? Bunlar eşit olmaz.”⁴⁶ şeklinde geçmektedir. Âdil bir müminin şehadeti reddolunmaz. Eğer reddolunursa o zaman da bu mümin kişiyi fasıkla aynı kefeye koymuş oluruz. Bir kişi mümin olma vasfıyla tanınıp meşhur olmuşsa bunun sözü de makbul olur. İki kişinin şahitliğinin gerekli olduğunu söyleyenler, bunu hükümlere kıyas ederek şu ayeti delil getirirler: “Sizden adalet sahibi iki

³⁸ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/139.

³⁹ Sûfî, *Kitabu’s-Sualat*, 116.

⁴⁰ Melşûtî, *el-Edilletü ve’l-Beyan*, 295.

⁴¹ Telâtî, *Ref’u’t-Terâhî*, 434; Kindî, *Ulumu’s-Sünne*, 506.

⁴² Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/138; Geniş bilgi için bk. Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Ana Bilim Dalı, 1986), 15-18. Geniş bilgi için bk. Saklan Bilal, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Ana Bilim Dalı, 1986), 15-18.

⁴³ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/72.

⁴⁴ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/72.

⁴⁵ el-Hucurât, 49/6.

⁴⁶ es-Secde, 32/18.

kişiyi şahit olarak gösterin.”⁴⁷ Dört kişinin şahitliğini gerekli görenler ise bunu zina suçunun sabit olabilmesi için gerekli olan şahit sayısına benzetirler. On iki kişinin şahit olması gerektiğini söyleyenler Maide suresi on ikinci ayette geçen “Muhakkak ki Allah Benî İsrail’den söz almıştı. Onlardan on iki temsilci göndermiştik.”⁴⁸ ayetini delil olarak gösterirler. Şahitlerin sayısının yirmi olması gerektiğini savunanlar ise; Kur’ân’da geçen “Sizden güçlülüğe katlanan yirmi kişi kâfirlerden iki yüz kişiye Allah’ın izniyle galip gelir.”⁴⁹ ayetini delil olarak alırlar. Bin kişinin şahitliğini gerekli görenlerin delileri ise; mütevâtir derecesinin ancak bin kişiyle gerçekleşebileceğini savunmuşlardır.⁵⁰

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Vercelânî, genelin aksine mütevâtir haber şartını sağlayan her tabakadaki râvi sayısını yalan söyleme ve yanlış yapma ihtimalini ortadan kaldıran sayı olarak kabul etmektedir. Buna göre bu şart iki kişi ile de sağlansa haber mütevâtir sayılır. Vercelânî’nin bu konudaki bu görüşü mütevâtir haber şartını sağlayan genel kabule aykırı olması enteresandır. Bu görüşü kendisine hastır. Bu durumda mütevâtir ve âhâd haber arasında pek bir fark kalkmaz. Bu nedenle Vercelânî’nin mütevâtir şartını sağlayan her tabakadaki râvi sayısı hakkındaki görüşü pek isabetli görülmemektedir.

1.2.4. Her Tabakada Râvi Sayısının Tevâtür Sayısından Aşağı Düşmemesi

Vercelânî’ye göre haberi nakleden her bir tabakadaki râvi sayısı haberin yalan ve hata olma ihtimalini ortadan kaldıracak nitelikte olmalıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu sayı iki kişi ile de sağlansa haber mütevâtir olarak kabul ediliyordu. Buna göre bazı tabakalardaki râvilerin belirtilen nitelikleri taşımaması durumunda haber mütevâtir olma özelliğini de kaybeder.⁵¹

İbâdî âlimlerine göre, sened zincirinin ortasında veya sonunda mütevâtir şartını sağlayan râvi sayısı bunun altına düşerse rivâyet mütevâtîr olma özelliğini kaybeder.⁵² Melşutî ve Sâlimî, bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için her râvi tabakasından en az dört kişi tarafından rivâyet edilmiş olmasını şart koşar. Buna göre râvi sayısı dörtten aşağı olan hadis, mütevâtir haber olma özelliğini kaybeder.⁵³ Dört kişi kesret için en az olan sayıdır. Dolayısıyla râvi sayısı dört kişiye ulaştığında bunların yalan üzere birleşme ihtimalleri kalmaz.⁵⁴

Buradaki kıstas, âlimlerin kendilerine göre bir haberin mütevâtir şartını sağlayan kişi sayıdır. Dolayısıyla herhangi bir tabakada bir âlimin kabul ettiği râvi sayısında bir düşme olması

⁴⁷ et-Talâk, 65/2; Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/71.

⁴⁸ el-Mâide, 5/12.

⁴⁹ el-Enfâl, 8/65.

⁵⁰ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/72.

⁵¹ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/139.

⁵² Telâtî, *Ref’u’t-Terâhî*, 187.

⁵³ Melşutî, *el-Edilletü ve’l-Beyan*, 295; Sâlimî, *Şerhu Tal’atu’s-Şems*, 1405, 2/8.

⁵⁴ Sâlimî, *Şerhu Tal’atu’s-Şems*, 1405, 2; Sâlimî, *Şerhu Tal’atu’s-Şems*, 1405, 2/8-9.

durumunda bu haber mütevâtir olma özelliğini de kaybetmektedir. Ancak Vercelânî'ye göre önemli olan her tabakadaki râvilerin hata yapma ve yalan söyleme olasılığını ortadan kaldıran sayıdır.

1.2.5. Haber Veren Bakımından Zârûî İlim (Kesin Bilgi) İfade Etmesi

Mütevâtir haberin bir özelliği de kesinlik bildirmesidir. Yani bu haber türü duyanlarda kesin bilgi oluşturmalıdır. Haber, zan bildirmesi durumunda mütevâtir olma özelliğini kaybeder. Mütevâtir haberin farklı varyantlarla gelmesiyle bu kaynakların birbirini desteklemesi⁵⁵ bu haber için şüphe bulunmayan zorunlu bilgiyi oluşturur. Bu da mütevâtir haberi güvenilir bir bilgi kaynağı yapmaktadır.⁵⁶

Vercelânî'ye göre mütevâtir haber zarûrilik (Kesinlik) bildirir. O, bunu bir takım örneklerle izah etmeye çalışır. Örneğin geçmiş kavimlerin meşhur haberleri, daha önce zikredilmiş ve herkesçe vukuiyyeti sabit olan kıssalar, dilden dile dolaşan darb-ı meseller, Çin, Hint, Horasan, Büyük Okyanus, Irak, Şam Hicaz, Mekke, Yemen, Bahreyn, Haremeyn, Mısır, Afrika ve Endülüs'ün varlığı gibi ki, bizler buraları görmediğimiz halde varlıklarına inanırız. Tarihten örnek verecek olursak, Mühelhil,⁵⁷ Dâhis,⁵⁸ Gabra⁵⁹ savaşları, Arap ve Acem futuhat ve kabileleri, Rabia, Mudar, Deylem, Fars, Berberîler gibi kabilelerin varlığı da mütevâtir haberlerdendir. Kulaktan kulağa yayılıp meşhur olmuş sözlerle ilgili olarak, anka kuşundan daha garip, sard kuşundan daha çok yol gösteren, kargadan daha dikkatli, attan daha çok duyan gibi deyimlerin halk arasında zamanla meşhurlaşarak edebiyatta deyimleşmesi, İmrüü'l-Kays'ın şiirleri, Muallakât-ı Seb'a, Ebû Hamzatü'l-Muhtar b. Avf et-Temimî'nün hitabeti, mütevâtir habere birer örnektirler."⁶⁰

Vercelânî'ye göre mütevâtir haber kesin ilim ifade edip ilim ve amel gerektirir.⁶¹ Ona göre, mütevâtir haberin ilmî delilleri çok kuvvetli olduğu için meşhurdur ve bu nedenle zorunlu bilgiyi

⁵⁵ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

⁵⁶ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142; Ettafeyyîş, *Camîu's-Şimâl*, 430; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzali, *el-Mustasfâ*, thk. Abdusselam Abdüşşafi, 1. Bs (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1413), 1/134; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Ali Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz (Beyrut, 1985), 2/25.

⁵⁷ Mühelhil, Meşhur Muallaka sahibi İmrüü'l-Kays b. Hucr'un dayısı olup, şiirleri ve haberleri günümüze kadar gelen kadim arap şairlerindendir. Aslen Necid bölgesinden olup burada yaşayan Tağlib kabilesinden Benî Cüşem b. Bekir soyundan gelen seçkin bir aileye mensuptur. Hem yakışıklı hem de güzel konuşmayı bilen bir genç olmasından kadınlarla geçen işret ve eğlence hayatı yaşamıştır. Onun başından geçen bir savaştan dolayı bu savaş Mühelhil diğer adıyla Besus savaşı olarak adlandırılmıştır. Geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", İsmail Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), ek 2/335.

⁵⁸ Cahiliye döneminde Eyyamu Arap denilen savaşlardan olup Abs ile Zübyân ve müttefiki olan Fezâre kabileleri arasında cereyan eden ve yıllarca sürüp pekçok fazla kişinin ölümüne neden olan meşhur bir savaştır. Geniş bilgi için Bknz: Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14.

⁵⁹ Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", 12/14.

⁶⁰ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/139.

⁶¹ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

gerektirir. Bu tür haberleri az sayıdaki insan değil, birçok insan bilmektedir. Çünkü bu tür haberlerin doğruluğu şek ve şüpheyeye yer bırakmayacak şekildedir. Mütevâtir haber birçok kaynaktan gelmektedir. Bu kaynaklar ayrı ayrı olmasına rağmen birbirini desteklemektedirler. Bu haber çeşidinin kesin bilgi olduğuna dair birçok Müslüman şahittir. Hatta zimmî, Yahudi ve Hıristiyanlar bile bazen bu tür haberlerin kesinliği üzerine birleşirler. Mütevâtir haber, Hz. Peygamber'den kesin olarak varid olan haberlerdir. Müstefiz haber ise mütevâtir habere yakındır. Bu marifet ehline göre böyledir.”⁶² Yani bu İbâdî âlimlerinin benimsediği tanımdır.

Bu konuda İbâdî mezhebi âlimleri Vercelânî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar.⁶³ Buna göre mütevâtir haber hüccettir, ilim ve amel gerektirir. Çünkü mütevâtir haber zârûrî ilim ifade eder.⁶⁴ Ebû Münzir Beşir b. Muhammed (ö.273/886) de aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁵ Ebû Said el-Kidmî (ö.361/972), mütevâtir ilmini müşahade ilmi olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ Yine aynı şekilde bu ilim hakkında; “Bu ilim en muteber ve en güvenilir ilimdir. Çünkü tespiti en sağlam delillerle oluşturulmuş açık seçik bir ilimdir.”⁶⁷ denilmiştir. İslam'da bu derece şöhret bulmuş başka bir ilim bilmiyoruz. Bu ilmin geçmişte ve günümüzde de ilim ve amel gerektiren bir ilim olduğu söylenmektedir.⁶⁸

2. Âhâd Haber

Vercelânî, mütevâtir haber olma şartlarından herhangi birisini kaybeden bir rivâyeti âhâd haber olarak tanımlar. O, âhâd haberi taşıdığı özelliklere göre kısımlara ayırır. Ona göre “Müstefiz” haber, mütevâtir haberin aşağısında olup sahâbenin Hz. Peygamber'den bize kadar muttasıl bir senedle sahih olarak naklettiği rivâyetleri âhâd haberden sayar. Bu haber çeşidi sikanın sikadan rivâyeti olup senedi Hz. Peygamber'e kadar dayanan rivâyetlerdir. Bu rivâyet çeşidinde ne sened zinciri ne de metin bakımından herhangi bir gevşeklik yoktur.⁶⁹ Bu haber çeşidi

⁶² Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

⁶³ Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevâtir*, thk. Şerif Hicaz (Mısır: Daru'l-Kutubi's-Selefiyye, t.y.), 1/12; Süyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, 2. Bs (Ankara, 1960), 1/123; Naibî, Cemaluddin b. Muhammed Kâsimî, *Kavâidu't-Tahdis*, 1. Bs (Beyrut: Kitabu'l-İlmiyye, 1399), 1/146.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Bereke, *Kitabu't-Teâruf* (Uman Sultanlığı: Neşr Vizaretu't-Turasi'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1404), 37.

⁶⁵ Kindî, *Beyânî's-Şuru'*, 3.

⁶⁶ Kidmî, Naibî, Ebu Said Muhammed b. Said. *el-Mu'teber*. Uman Sultanlığı: Daru'l-Ceridetü Uman li's-Sihafeti ve'n-Neşr, (Neşru Vizaratu't-Turasil-Kavmî ve's-Sekafe, 1984), 1/86-87.

⁶⁷ Kidmî, *el-Mu'teber*, 1/86-87;508.

⁶⁸ Kidmî, *el-Mu'teber*, 1/86-87;508.

⁶⁹ Vercelânî, *el-'Adl ve'l-İnsâf*, 2/142.

Hânefilerin “Meşhur” haberini çağrıştırmaktadır.⁷⁰ Ön bilgi mahiyetinde bilgi verilen bu haber çeşitlerine konunun akışına göre ilgili açıklamalar yapılacaktır.

İbâdî âlimlerin âhâd haber tanımı Vercelânî’nin tanımına benzemektedir. Bunlardan Şemmâhî; “Âhâd kavramı, mütevâtir haber dışındaki bütün haberler için kullanılır”⁷¹ demiştir. Telâtî (ö.967/1560) de âhâd haberi, mütevâtir derecesinden aşağı olan haber diye tarif etmiştir. Ayrıca bu haberlerin tek başına ilim ifade etmediğini de söylemiştir.⁷² Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Bedevî de (ö.1332/1914), âhâd haberi “Râvi sayısı mütevâtir sayısından aşağı olan haber”⁷³ olarak ifade etmiştir. Sâlimî ise âhâd haberi, “Mütevâtir haber şartlarını tam olarak taşımayan haber”⁷⁴ diye tanımlamaktadır.

Hadis usûlû kitaplarına bakıldığında, bir haberin âhâd haber vasfını taşıması, o haberin her zaman tek râvisi olduğu anlamına gelmez. Bazen haberin râvi sayısı iki veya üç de olabilir. Ayrıca mütevâtir derecesine ulaşamayan her rivâyet, âhâd haber olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Âhâd haber, tek kişiden gelen haber veya mütevâtir derecesine ulaşmamış bir topluluk tarafından nakledilen, doğru veya yalan olma ihtimalini barındıran haberlerdir.⁷⁶

2.1. Âhâd Haberin Kısımları

Vercelânî, âhâd haberi iki kısımda incelemektedir. Birincisi, sahâbenin Hz. Peygamber’den naklettiği ve mütevâtir haberden aşağı olan müstefîz haberdur. Bu tür haberler hadis olarak nakledilip yaygın olarak bilinmesine rağmen mütevâtir derecesine çıkamamışlardır. İkinci çeşidi ise haberin sened zincirindeki râvi sayısının mütevâtir haber seviyesine ulaşmayan rivâyetlerdir.⁷⁷

2.1.1. Müstefîz Haber

Vercelânî, müstefîz haberi, sahâbe tabakasında mütevâtirin râvi sayısından aşağı bir sayıyla nakledilen haber olarak tarif etmektedir.⁷⁸ Şemmâhî ise, müstefîz haberi, râvi sayısı üçten fazla olup ümmetin kabul ettiği haberler olarak tarif etmektedir.⁷⁹ Sâlimî de müstefîz haberi meşhur

⁷⁰ Bk. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlû’s-Serahsî* (Kahire: Ebû’l-Vefâ el-Efgânî, 1954), 1/292; Pezdevî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlû’l-Pezdevî* (Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl) (İstanbul, 1307), 2/680-688.

⁷¹ Şemmâhî, Ebû’l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid, *Şerhu Muhtasaru’l-Adl ve’l-İnsâf*, t.y., 349.

⁷² Telâtî, *Ref’u’t-Terâhî*, 189.

⁷³ Ettafeyyîş, *Kitabu Camiu’s-Şimâl fi Hadis-i Hatemi’r-Rasul*, 435.

⁷⁴ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/142; Sâlimî, *Şerhu Tal’atu’s-Şems*, 1405, 2/12.

⁷⁵ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

⁷⁶ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usul*, thk. ‘Acil Câsim en-Neşemî (Kuveyt, 1414), 3/37; Özdemir Ahmet, *Ahad Haberin Reddedildiği Durumlar*, -Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.476/1084) Örneği, (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 10, Say : 23, Aral k 2019), s.512.

⁷⁷ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/142.

⁷⁸ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 2/142; Cerbî, *Fetava ve Ecvibetü Fıkhiyye*, 124.

⁷⁹ Telâtî, *Ref’u’t-Terâhî*, 439.

haber olarak nitelendirmekte ve birinci asır yani sahâbe döneminde mütevâtir derecesine ulaşmayıp hicri ikinci ve üçüncü asırlarda mütevâtir derecesine ulaşmış, ümmetçe kabul görmüş ve hâlâ da kabul görmeye devam eden haberler olarak tanımlamaktadır.⁸⁰

Müstefîz hadiste de mütevâtir haberin özellikleri vardır; merfûdur ve sahihtir. Merfû olması, senedinin Hz. Peygamber'e kadar dayanması demektir. Sened ve metninde idrâc yoktur. Senedinde herhangi bir meçhul veya zayıf râvi yoktur. Sahih hadise de muhalefet etmez. Mütevâtir haber kendisiyle amel etmenin vâcip olduğu haberlerdendir. Müstefîz hadis ise kendisiyle amel edilmesi vâcip olmasına rağmen, zorunlu ilim oluşturmaz.⁸¹

2.1.2. Sened Zincirindeki Râvi Sayısı Mütevâtirden Aşağı Olanlar

Vercelânî ve İbâdî âlimleri burada hadisleri aziz ve garib olarak ele almaktadırlar. Aziz haber Arap dilinde "Azze-yeizzu" kökünden türetilen aziz, güçlü ve sağlam anlamına gelmektedir.⁸² Kur'ân'da, "فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ", "Üçüncüsü ile destekledik"⁸³ yani onları sağlamlaştırdık ve güçlendirdik anlamında kullanılmıştır. Bazen de azlık anlamında kullanılır. Örneğin "Azze" kelimesi ender bulunan bir şey için kullanılır.⁸⁴ Vercelânî, *el-Adl ve'l-İnsaf* adlı kitabında yer yer değindiği aziz haberi reddetmek âdalet sahibi bir Müslümanı reddetmek anlamına geleceğinden, âdalet sahibi olan kişiyle, şahitliği kabul olmayan bir fâsığı aynı kefeye koymuş olacağını söylemektedir. Hâlbuki âdalet sahibi müminin şahitliği makbuldür. Vercelânî, âhâd haberi getiren râvinin âlim olması, tanınan ve kabul görmüş olması, getirdiği, delillerde şüphe bulunmayıp, görüşleri kabul edilen birisi olması halinde dinî temel meselelerde getirdiği haberin iyice araştırılıp tetkik edilip sahih bir isnad ile gelmiş olduğunun anlaşılmasıyla kabul edilir,⁸⁵ demiştir.

İbâdiyye âlimlerinden Sâlimî ise aziz haberi, iki veya üç râvinin rivâyetleriyle infirad ettiği başka râvilerde bulunmayan rivâyetler olarak tarif etmiştir. Buna göre Sâlimî aziz haberi şaz haberin bir bölümü olarak kabul etmiştir.⁸⁶

Başka bir İbâdî âlim olan Ettafeyyîş de aziz haberi iki râvinin teferrüd etmesi olarak tanımlar. Yani iki sağlam râvinin rivâyetinde teferrüd etmesi ve diğer tariklere nispeten ender oluşundan dolayı böyle anılmıştır. Ettafeyyîş bu tarifi Ehl-i hadis tarifi olduğunu dile getirir.⁸⁷

⁸⁰ Sâlimî, *Şerhu Tal'atu's-Şems*, 1405, 2/13; Demirci Kadir, *İbâdiyye'nin Hadise Bakışı*, 1. Bs (Ankara: Gece Akademi, 2019), 143.

⁸¹ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsaf*, 1/142.

⁸² Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamusu'l-Muhit* (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Ma'rifet, t.y.), 517.

⁸³ Yâsîn, 36/14.

⁸⁴ Muhammed b. Bekir b. Abdulkadir Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, thk. Mahmud Hatır (Beyrut: Mektebetü'lübnan Naşirun, 1415), 1/180.

⁸⁵ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsaf*, 1/171.

⁸⁶ Sâlimî, *Şerhu Tal'atu's-Şems*, 1405, 2/51.

⁸⁷ Ettafeyyîş, *Camîu's-Şimâl*, 422.

Garib haber ise lügatte; kimsesiz, yabancı, vatanından uzakta kalmış kimse demektir.⁸⁸ Hadis ilminde ise, hangi tabakadan olursa olsun tek kişinin rivâyeti olarak anlaşılır. Ferd-i nisbinin öteki adıdır. Tek kişinin rivâyeti olduğu ve başkasının rivâyetine benzemediği veya râvinin rivâyetiyle diğer râvilere aykırı olarak yapmış olduğu rivâyetler garib ismini almıştır.⁸⁹

Vercelânî, garip haberin kabul edilmesini bazı şartlara bağlamıştır. Ona göre, “Hadisi aktaran râvinin yazdıklarında, söylediklerinde ve yaptıklarında sadık olup iyiliğe taraf olması ve Hz. Peygamber’den geldiği bilinen haberleri kabul etmesi gerekir.”⁹⁰ Ettafeyyiş, “Garip haberi, hadis şeyhi hakkında düşünüldüğünde, şeyhin hadisini alışılmış âdetinin dışında rivâyet etmesi”⁹¹ olarak tarif etmektedir. Ettafeyyiş’in Yahya b. Ebûbekir’den (ö.893/1488) aktardığına göre, “Garip haber, sıhhati veya râvisinin adalet yönünden eksik olması” demektir.⁹²

Sâlimî’ye göre garib hadis, râvinin rivâyetiyle infirad etmesi veya rivâyete yaptığı ziyadesiyle tek kalmasıdır. Sâlimî garib hadisi üç kısma ayırır:

1. Garib sahih, tıpkı sahihayndaki garib hadisler gibidir.
2. Garib zayıf; garip hadislerin geneli böyledir.
3. Garib Hasen.⁹³

Burada İbâdî muhaddislerin tarifine bakıldığında bunların ıstılahî anlama bağlı kalarak garib haber tanımını yaptıkları görülmektedir.⁹⁴

2.2. Âhâd Haber’in Hükmü ve Hüccet Oluşu

Âhâd haberin bilgi değeri, kaynağını oluşturan haberin önemine göredir. Bu nedenle haberin değerinin belirlenmesi bilginin kullanımı açısından kaçınılmazdır.⁹⁵ Âhâd haberin amel gerektirip gerektirmediği hakkında farklı iddialar ve tartışmalar yapılmıştır. Buna göre âhâd haberin ilim gerektirmemesi demek, bu haberin zanna dayanmasından, yalan olma veya vehme düşme ihtimalinin bulunmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁶ Mezhepler arasında yapılan tartışmalara bakıldığında âhâd haberin ilim ve amel gerektirip gerektirmediği konusunda farklı görüşler ileri

⁸⁸ Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1/639.

⁸⁹ İbnü’s-Salah, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî, *Ulûmu’l-Hadis*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1046), 270; Selahattin Polat, “Garîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/375; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözcüğü*, 2. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 102.

⁹⁰ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/153.

⁹¹ Ettafeyyiş, *Camîu’s-Şimâl*, 419.

⁹² Ettafeyyiş, *Camîu’s-Şimâl*, 419.

⁹³ Sâlimî, *Şerhu Tal’atu’s-Şems*, 1405, 2/51.

⁹⁴ Kindî, *Ulumu’s-Sünne*, 525.

⁹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şâfiî’, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire, 1358), 369.

⁹⁶ Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhîd”, *TDV, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/356.

sürülmüştür. Genel itibarıyla Şâfiî, Hanîfî, Malikî, İbâdî ve Mu'tezile'nin görüşü, âhâd haberlerin yalan ve vehm olma ihtimalinden dolayı ilim gerektirmediği, amel gerektirdiği yönündedir. Bazı Mu'tezilî ve Hâricî görüşlere göre ise âhâd haber ne ilim ve ne de amel gerektirir.⁹⁷ Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve muhaddislerin büyük bir kısmı âhâd haberin sıhhati sabit olunca kesin bilgi ifade ettiğini ve amel gerektirdiğini ifade etmişlerdir.⁹⁸

Mütevâtir derecesine ulaşamayan âhâd haberlerin delil olarak kullanılması asr-ı saadete kadar götürülmektedir. Her ne kadar bu zamanda âhâd haberi terim olarak kullanılmasa da bu haberlerin kullanımı örneklerle hadis kitaplarında yer almıştır.⁹⁹ Buna göre Hz. Peygamber hem ibadetle ilgili hem İslam dininin temel prensiplerinde hem de devlet idaresinde âhâd haber ile bazı uygulamalarda bulunmuştur. Örneğin Hz. Peygamber'in elçilerini ve zekât memurlarını bazı uygulamaları yerine getirmeleri için tek olarak çeşitli beldelere göndermesi ve insanların da tek kişinin yapmış olduğu bu icraatlara uyması,¹⁰⁰ Kible'nin değişmesi hadisesinde Kubâ mescidinde namaz kılmakta olan cemaatin tek kişinin getirdiği haberle yönlerini Kâbe'ye çevirmeleri¹⁰¹ buna örnek olarak verilebilir.

Vercelânî, bir haberin amelde hüccet değeri taşıması için mütevâtir derecesine ulaşma şartını aramaz. Ona göre sıhhati tespit edilmiş olup zan ifade eden ve mütevâtir derecesine çıkmamış âhâd haberle de amel edilebilir.¹⁰² Bunun nedeni de dinin birçok hükmünün âhâd habere dayanmasıdır. Ona göre, âhâd haber kabul edilmezse şeriatın birçok hükmü reddedilmiş olur.¹⁰³

Vercelânî, âhâd haberin amelde hüccet oluşuna Hz. Ömer'in Mecûsîlere karşı nasıl davranılacağına dair sahâbeye sormasıyla Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber'in onlara 'ehl-i kitap ile nasıl muamele ediyorsanız onlara da aynı muamelede bulunun' dediğini aktarması üzerine Hz. Ömer'in de onlardan cizye alıp kendi dinlerinde özgür bıraktığını aktarmıştır.¹⁰⁴ Vercelânî bu şekilde Hz. Ömer'in sadece bir kişinin bildirmesiyle amel etmesini âhâd haberin dinde hüccet olmasına delil olarak sunmaktadır.¹⁰⁵

⁹⁷ Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebâtü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986/1406), 215; Ebû Ahmed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*, 1. Bs (Kahire: Daru'l-Hadis, 1404), 1/119.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/119.

⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 32,43,45.

¹⁰⁰ Hatîb, *el-Kifâye*, 46-47.

¹⁰¹ Buhârî, "Salât", 32.

¹⁰² Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/142.

¹⁰³ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/78-79.

¹⁰⁴ İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, el-Asbahî *el-Muvaṭṭa'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962) "Kitabu'z-Zekât", Babu Cizye, 1/278, h.no:616.

¹⁰⁵ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/153.

İbâdî âlimleri de Vercelânî gibi âhâd haberin dinde hüccet olacağını kabul etmişlerdir. Buna göre; mütevâtir ve âhâd haber hakkındaki görüşleri Sünnîlerin görüşleriyle neredeyse aynıdır. İbâdîlere göre lafzî mütevâtir hadislerin sayısı oldukça azdır. “Her kim bilerek benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın”¹⁰⁶ hadisini mütevâtir haber olarak görmüşlerdir. İbâdîlere göre âhâd haberle amel edilebilir. Hatta bu konuda ümmetin icması olduğunu söylemişlerdir. Ramazan orucuna başlamak için Hz. Peygamber’in bir tek bedevinin sözüyle hüküm vermesi, kible değişikliğinde bir tek sahâbinin haber vermesiyle Kubâ mescidindeki cemaatin Kâbe’ye yönelmeleri, içki yasağında bir kişinin bildirmesiyle sahâbilerin içki içmeyi bırakıp içki kaplarını kırmalarını örnek olarak vermişlerdir.¹⁰⁷

Âhâd haberin amelde hüccet olduğuna dair İbâdîler bazı deliller öne sürmektedirler; İbn Bereke Hz. Ömer’den rivâyet edilen “Bir keresinde insanlar Kubâ mescidinde sabah namazında iken birisi geldi ve onlara Hz. Peygamber’in yönlerini Kâbe’ye dönmelerini emrettiğini söyledi ve onlar da döndüler.”¹⁰⁸ rivâyetini sunar. İbn Bereke, bu hadisin âhâd haberin amelde hüccet oluşuna delil olabileceğini savunmaktadır.¹⁰⁹

Âhâd haberin kabul edilebilmesi için râvilerinin sika ve ehl-i adalet olmaları gerekir.¹¹⁰ Abdullah el-Fezârî (ö.190/806), “Âhâd haber dinde hüccettir ve bunun pek çok delili vardır. Çünkü dinin sahibi birçok emir ve nehyi gerek asıllarda ve gerekse fer’lerde olsun âhâd haber ile bildirmiştir. Asıllara örnek olarak Allah’ın peygamber olarak bir kişi göndermesi ve insanlara onun vasıtasıyla emir ve nehiylerini aktararak kendisine nasıl ibadet edilmesi gerektiğini öğretmesidir. Bu şekilde insanların Allah’ın emir ve nehiylerini yerine getirmeleri için herhangi bir özürleri kalmaz. Eğer âhâd haberin hüccet değeri olmasaydı o zaman Allah’ın dini de kaim olmazdı. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in fiillerinde de bunu görebilmekteyiz.”¹¹¹ demektedir.

Hz. Peygamber bir tek insanı elçisi olarak uzak yerlere gönderip onunla emir ve nehiylerini insanlara bildiriyordu. Fer’i meselelerde ise ümmetin kendilerine bir yönetici seçmeleri, bir kişinin fetvasıyla amel edilmesi, bir kişinin mahkemede kadı olarak hüküm vermesi, bu şekilde birçok alanda bir kişinin icraatıyla işlerin gerçekleşmesi dinde de âhâd haberin hüccet olduğuna delildir.

¹⁰⁶ Rebi’ b. Habib, *el-Cami’*, h.no:738; Müslim, “Mukaddime” 2; Ahmet Özdemir, *İbâdîyye’nin Ana Hadis Kaynağı Rebi’b. Habîb’in Müsnedi*, 1. Bs (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2018), 118.

¹⁰⁷ Mâlik b. Enes, “el Eşribe”, 13; Özdemir, *Rebi’ b. Habîb’in Müsnedi*, 189.

¹⁰⁸ Mâlik, “Kible”, 6; Buhârî, “Salat”, 32; Müslim, “Mesâcid”, 13,14; Kindî, *Ulumu’s-Sünne*, 515.

¹⁰⁹ İbn Bereke, *Kitabu’l-Cami’*, 1/489.

¹¹⁰ Ebû Câbir Muhammed b. Ca’fer el-Ezkevî İbn Ca’fer, *Cami’ İbn Ca’fer (Camiu’l-Ahkâm)* (Uman Sultanlığı: Mektebetü Şeyh Ahmed b. Nasır es-Seyfî, Nezvî, t.y.), 2/47.

¹¹¹ Abdullah b. Zeyd Fezârî, *Mesailü Mustavetü, Mektebetü Şeyh Salim b. Ya’kûb* (Gayzan, Cerbe, Tunus, t.y.), 18-20.

*“Ey iman edenler! Eğer fasık birisi size haber getirecek olursa onu iyice araştırın”*¹¹² ayetinden âhâd haberin kabul edilebilmesi için haberi getiren kişinin fasık olmaması gerektiğini anlamaktayız.¹¹³

Şemmâhî ve Amr et-Telâtî, âhâd haberin ilim ifade etmediği ve akaid meselelerinde hüccet olmadığına dair Kur’ân’dan deliller getirirler: *“Hakkında ilim sahibi olmadığına peşine düşme”*,¹¹⁴ *“Onlar ancak zanna tâbî olurlar.”*¹¹⁵ Bunlar bu ayetlerden yola çıkarak Allah’ın vahdaniyeti, tenzihi ve onunla alakalı durumlarda ‘âhâd haber hüccet olamaz. Çünkü âhâd haber zan ifade eder.’¹¹⁶ demişlerdir. Bunun gibi Vercelânî de, âhâd haberi akâid ile ilgili meselelerde hüccet olarak kabul etmez. Çünkü âhâd haber amel gerektirir, fakat ilim gerektirmez.¹¹⁷

Âhâd haberin delil olabileceğini savunan âlimler, kanıtlar ortaya koyarak işte iman buradadır diyerek dil ile ikrar edip şehadet getirenin rivâyetinin de makbul olacağını kabul etmişlerdir. Bunlara göre kişinin ikrar ve şehadeti ile dini ve imanı sabit olur. Bundan da anlaşılacağı gibi dili ile şehadet getiren kimsenin verdiği haber din ve ahkâmda ilim ve ameli mucip kılar demişlerdir. Bu görüşlerine delil olarak da Allah’ın Kur’ân’da şöyle buyurduğunu aktarmaktadırlar; *“Bununla beraber müminlerin hepsinin topyekûn savaşa katılmaları uygun değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”*¹¹⁸ Vercelânî, bu görüş sahiplerinin bu ayete dayanarak geriye kalan az sayıdaki insanın duyup müşahade ettiği ilmin savaştan dönenlerce makbul olmasının mütevâtir derecesine ulaşmamış bir haberin de hüccet olacağına delil kabul ettiklerini söylemektedir.¹¹⁹

Vercelânî, âhad haberin amelde hüccet olacağını ama itikâdî konularda hüccet olmayacağını savunanlardandır. İbâdî âlimlerinin de bu konuda Vercelânî ile aynı görüşte oldukları görülmektedir. Vercelânîye göre âhad haber sahih olduktan sonra amelî konularda kendisiyle amel edilir.

2.3. Âhâd Haberinin Kabul Edilme Şartları

Âhâd haberin kabul edilmesiyle ilgili olarak Vercelânî, ilk olarak ayetten delil getirerek, *“Ey iman edenler! Size fasık biri haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın”*¹²⁰ ve *“Hiç mümin fasık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit*

¹¹² el-Hucurât, 49/6.

¹¹³ Fezârî, *Mesailü Mustavetü, Mektebetü Şeyh Salim b. Ya’kûb*, 18-20.

¹¹⁴ el-İsrâ, 17/36.

¹¹⁵ el-En’âm, 6/116.

¹¹⁶ Şemmâhî, *Muhtasaru’l’Adl*, 440-442; Telâtî, *Ref’u’t-Terâhî*, 190-191; 519.

¹¹⁷ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/153, 154; Sâlimî, *Şerhu Tal’atu’s-Şems*, 1405, 2/15-20.

¹¹⁸ et-Tevbe, 9/122.

¹¹⁹ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/152.

¹²⁰ el-Hucurât, 49/6.

olmazlar”¹²¹ ayetlerini zikrederek âdalet sahibi bir Müslümanın verdiği haberi reddeden kişinin, bunu şahitliği kabul olmayan bi fâsık ile aynı kefeye koymuş olacağını söylemiştir. Hâlbuki âdalet sahibi bir müminin şahitliği makbûldür. Vercelânî’ye göre âhâd haberi getiren râvinin âlim olması, tanınan, getirdiği delillerde şüphe bulunmayıp görüşleri kabul edilen birisi olması, şeriat gibi temel bir meselede getirdiği haberin iyice araştırılıp tetkik edilmesi ve haberin sahih bir isnad ile gelmiş olması durumunda kabul olunacağını belirtmiştir.¹²²

2.3.1. Râvi Sayısı

Burada âhâd haberin râvi sayısı hakkında bilgi verilecektir. Bir haberin âhâd haber sayılabilmesi için kaç râvi tarafından rivâyet edilmesi gerektiği hakkında değerlendirme yapılacaktır. Bu konuda değerlendirmede bulunan Vercelânî, burada tam bir ittifaktan söz edilemediğini belirtmiştir. Burada haberin âhâd sayılabilmesi için bir taife tarafından rivâyet edilmesi gerektiğini savunanlar bulunmaktadır. Bir fırka en az üç kişiden oluşur. Bir taife ise en az iki fırkadan oluşur. Yani haberin en az altı kişi tarafından rivâyet edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Başka bir görüşe göre ise cem’ yani çoğul isimler iki kişi ile olur. Buna göre iki râvi tarafından nakledilenler âhâd haber sayılır. Âhâd haberi bir taifenin haberi olarak kabul edenlere göre Kur’ân’da taife kavramından sadece bir kişiden gelen haberler anlaşılmaz. Taifenin verdiği haberin sahih kabul edilmesi için bunların dinde fâkih olmaları gerekir. İkinci şart da içinde yaşadıkları kavimlerini uyarmaları gerekir. Ancak bu şekildeki taifenin haberi kabul edilebilir, demişlerdir.¹²³

Buna göre Vercelânî, Hz. Peygamber’in Zülyedeyn’in haberini cemaatin haberine mukabil reddetmesini, bir haberin ancak bir cemaat tarafından rivâyet edilmesi durumunda kabul edilmesine delil saymıştır. O, bir görüşe göre cemaat iki kişidir demiştir. O, bunun kendi -yani İbâdîlerin görüşü- olduğunu söylemektedir. Her ne kadar Zülyedeyn meçhul birisi olsa da cemaatin haberi kabul edilir, tek kişinin haberi ise reddedilir. Aynı şekilde Hz. Osman’ın rivâyetinde; “Ben, Allah’ın Resulü’nden hükmün reddi için izin istedim. Bana izin verdi. Hz. Ömer ve Hz. Ebûbekir kendisiyle beraber başka şahit isteyince o da bulamadı.”¹²⁴ bütün bu zikretmiş olduğumuz rivâyetler bize âhâd haberin kabulü için gerekli şartları açıklamaktadır. Bunlar da râvinin adalet ve zapt sıfatlarına sahip olması, rivâyet etmiş olduğu hadisile amel etmesi, haberin tasdikine kitabet, ihbar veya emirlerin bulunması, hadisin varid olduğu bölge tarafından kabul edilmesi ve râvisinin fâkih olması¹²⁵ gibi şartlar da gerekmektedir.

¹²¹ es-Secde, 32/18.

¹²² Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/171.

¹²³ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/152.

¹²⁴ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/154.

¹²⁵ Vercelânî, *el’Adl ve’l-İnsâf*, 1/154.

Vercelânî'ye göre, âhâd haberi tek kişinin rivâyeti olarak kabul edenlere göre, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebeli Yemen'e vali olarak gönderirken onun Kur'ân ve Sünnetin uygulayıcısı olarak tek kişi olmasına rağmen verdiği cevabı tasvip etmesi âhâd haberin tek kişi ile de dinde delil olduğunu göstermektedir.¹²⁶ Ümmet bu hadisi, râvisinin Muğire b. Şu'be'nin kardeşinin oğlu olmasına ve kendisi de meçhul birisi olmasına rağmen kabul etmekte ve ondan istifade etmektedir. Bu hadis aynı zamanda Ebû Davud'un (ö.275/889) *Sünen'*inde de sahih olarak geçmektedir.¹²⁷

Vercelânî, bir kişinin rivâyetiyle gelen âhâd haber ile amel edildiğine dair Hz. Ömer'in başka uygulamalarından da örnekler vermektedir. Buna göre Hz. Ömer; *"Her kim Hz. Peygamber'den bir hadisi yemin ederek bana rivâyet ederse, onu doğrularım"* demiştir. Burada Hz. Ömer bir rivâyetin kabulü için bir kişinin yeminini yeterli görmüştür.¹²⁸ Vercelânî'nin konu ile ilgili verdiği örneklerden de anlaşılacağı gibi o, genel olarak kabul görmüş rivâyetlerle bunu delillendirerek adil ve sika olması koşuluyla tek kişinin rivâyetini kabul etmektedir.

2.3.2. Haberin Hükümünün Zahir Olması

Vercelânî, haberin sened zincirinin sağlam olması şartıyla zahir anlam ifade etmesi yani hadis konusunun nesnel olması durumunda kendisiyle ilim ve amelin vacip olacağını söylemiştir. Ona göre bazı muhaddisler, *"Zahir olan âhâd haber ile amel vacip olur, batın olanıyla da amel vacip olmaz"* demişlerdir. Bu görüşlerine delil olarak şu ayeti getirmektedirler: *"Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduğunu öğrenirseniz onları kâfirlere geri döndürmeyin."*¹²⁹ bu ayetin manasına göre kadınların imanı zâhirî olarak bilinir, bâtınî olarak ise bilinmez. Nitekim Allah da Kur'ân'da bunlar hakkında, *"Allah, bunların imanını daha iyi bilir."*¹³⁰ demektedir. Burada kastedilen mana, gerçek anlamda iman edip etmediklerini ancak Allah'ın bildiğidir. Biz ise zahirde onların beyanlarını esas alıp buna göre hüküm veririz, dediklerini aktarmaktadır.¹³¹

2.3.3. Râvinin Fakih Olması

Vercelânî'ye göre âhâd haberi kabul edilen kişilerin sahâbe ve tâbiûnun fakihlerinden olmaları gerekir.¹³² Buna örnek olarak "Ömer b. Hattab hutbe okurken cenin hakkında Hz. Peygamberden bir şey hatırlayan var mı dedi. Cemaatin arasından Haml b. Malik kalktı ve dedi ki

¹²⁶ Bk. Tirmizî, "Ahkâm", 3.

¹²⁷ Ebû Davud, "Akziye", 11.

¹²⁸ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/153.

¹²⁹ el-Mümtehine, 60/10.

¹³⁰ el-Mümtehine, 60/10.

¹³¹ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/152.

¹³² Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/153.

ben iki cariye arasındaydım. Biri diğerine makas ile vurdu ve vurulan bu darbe neticesinde düşük yaptı. Hz. Peygamber bunlar hakkında bir Gurre ile hükmetti. Yani bir köle veya cariyeyi kendisine ölü doğan cenine mukabil diyet olarak verilmesine hükmetmiştir.”¹³³ Bunun üzerine Hz. Ömer eğer bunu senden işitmiş olmasaydım başka türlü hükmederdim demiştir. Burada gene Hz. Ömer’in Dehhâk’ın (ö. 11/632) rivâyetini kabul etmesidir. Şöyle ki; Hz. Ömer, “Diyet akilenindir.” Kadın kocasının diyetine varis olamaz.” derdi. Nihayet Dehhâk b. Süfyân kendisine Eşyem ed-Dibabî’nin karısına kocasının diyetinden miras payı vermem için Allah’ın Resulü bana mektup yazmıştır.” Dedi. Hz. Ömer de onun bu rivâyetini kabul edip kendi görüşünden dönmüştür.¹³⁴ Bu durum bize göstermektedir ki Hz. Ömer âhâd haberi kabul ederek kendi görüşünden vaz geçmesi bize âhâd haberin makbuliyetine bir örnektir. Yine Hz. Ömer’in Mecusiler hakkında sahâbiye sorması üzerine Abdurrahman b. Avf’ın ben şahadet ederim Hz. Peygamberin onlara ehl-i kitap gibi muamele edilmesini emrettiğini işittim demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer onlardan cizye alarak kendi dinlerinde kalmalarına müsaade etmiştir. Yine Hz. Aişe validemizin “Erkek kadının sünnet mahali kadının fercine girmesiyle guslün vacip olacağını”¹³⁵ beyan etmişlerdir. Yukarıda zikredilen rivâyetler râvinin fakih olması durumunda başka bir Râviye ihtiyaç duyulmamıştır.

Râvinin fakih olmaması durumunda ise, ancak başka bir râvinin kendisini desteklemesiyle kabul edilmiştir. Örneğin Hz. Ebûbekir, Muğire b. Şu’be’nin ninenin mirası hakkında rivâyet etmiş olduğu haberi reddetmiş ve ancak Muhammed b. Mesleme’nin onu desteklemesiyle rivâyetini kabul etmiştir. Yine Ebû Sinan’ın Beru’ bint Vâşık (بروع بنت واشق) hadisesi hakkında “*Topuğuna bevl eden bir bedevîden dinimizi öğrenecek değiliz*”¹³⁶ diyerek reddetmiştir. Hz. Ömer, Fatıma bint Kays’ın kocası tarafından boşanıp kendisine nafaka verilmemesinin haberini; “*Biz ne Allah’ın kitabını ne de Peygamber’inin sünnetini ne dediğini bilmeyen bir kadının sözüne bakıp terk edecek değiliz.*” diyerek reddetmiştir.¹³⁷ Buna göre Berru’ bint Vaşık fâkih olmadığından dolayı rivâyetine ihtiyat ile yaklaşmıştır.

Aynı şekilde Ebû Musa el-Eş’arî, Hz. Ömer’in evine gelip üç defa kapıyı çalıp, kapı açılmayınca gitmiş ve daha sonra Hz. Ömer’in ona neden beklemeyip gittiğini sorması üzerine o, Hz. Peygamber’in sünnetinin bu şekilde olduğunu haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, bu rivâyeti ancak Ebû Saîd el-Hudrî’nin de bu şekilde olduğuna şahadet etmesiyle rivâyeti kabul

¹³³ Ebu Davud, "Diyât" 19.

¹³⁴ Tirmizi, "Feraiz", 18.

¹³⁵ Müslim, "Taharet", 769.

¹³⁶ Müslim, "Talâk", 1.

¹³⁷ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/154.

etmiştir.¹³⁸ Dolayısıyla hem Hz. Ebûbekir hem de Hz. Ömer rivâyetleri tahkik etmekteydiler. Bunun nedeni ise bu haberleri getiren kişilerin fâkih olarak görülmemesi idi.¹³⁹

2.3.4. Râvinin Âdil ve Mürüvvet Sahibi Olması

Haberi kabul edilmesi gereken âdil râvinin, adaletinin ve mürüvvetinin sakıt olmayıp zahir olması gerekir. Zahirde mürüvvet ve adaleti sabit olanın haberi kabul edilir. Kişinin zahir anlamda adaleti ise hak dine bağlı olup, konuşma ve yeminlerinde dürüst olması, vera sahibi olup bid'at taraftarı olmaması ile anlaşılır. Kişinin şer'i anlamda şehadetinin kabul edilebilmesi için ise, dini inancının kendisine yön verip emanetinin sahih olması gerekir. İslam dininin başlangıcında insanların diyaneti bozulup emanetleri karışmadan önce Müslüman oldukları bilinenler âdil kabul edilirdi.¹⁴⁰

Dolayısıyla bunlar emin kişiler olarak kabul edilirdiler. Bu konuda Hz. Ömer; 'yalancı şahitlik edenler ile velayet ve nesepleri şüpheli olanlar hariç bütün Müslümanlar âdildir' demektedir. Asıl kural bu olmakla beraber Hz. Ömer zamanında insanlara olan güven azalıp hıyanet yaygınlaşınca kişileri tezkiye eden birtakım insanlar ortaya çıkmıştır. Fitne olayları başlayıp insanlar bunun içine düştüğünde ahit ve emanet bozulmaya başlamıştır. Bunun üzerine gelen rivâyet karşısında durup araştırma yapmak gereği duyulmaya başlanmıştır. Bilinen kişilerin haberi alınır, bilinmeyenlerin haberi bırakılırdı.¹⁴¹

Bu konu ile ilgili şöyle bir rivâyet de zikredilmektedir: Hz. Peygamber'in, Abdullah b. Amr b. el-As'a *"İnsanların ahid ve emanetinin bozulacağı zaman ne yaparsın?"* diye sorması üzerine, onun da Hz. Peygamber'e *"Bu konuda bize ne emredersin ya Resulullah?"* diye karşılık vermesiyle Hz. Peygamber'in, kendisine *"Tanıdıklarının haberini alır, tanımadıklarını da terkedersin" diye karşılık vermiştir.*¹⁴² burada asi olan kişi hakkı işittiğinde ilgisiz kalır. Fiili veya sözlü olarak buna uymaz ve Müslümanların benimsemediği bir yolda amel eder. Günahkârları arkadaş edinir ve haramları işler. Bununla beraber Müslüman olduğunu iddia eder ve Müslüman gibi konuşur. Dindarlığın bu şekilde olduğunu iddia eder. Gerçek dindarlar ise bilerek ve isteyerek İslamiyet'in emirlerine göre hareket edenlerdir.¹⁴³ Vercelânî burada râvinin adalet ve mürüvvetiyle tanınan biri olması gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre hakkında bilgi sahibi olunmayan bir râvinin rivâyeti alınmamalıdır.

¹³⁸ Buhârî, "İsti'zan", 13; Müslim, "Edep", 33-37; Ebû Davud, "Edep", 127,130.

¹³⁹ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/154.

¹⁴⁰ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/173.

¹⁴¹ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/155.

¹⁴² İbn Mâce, "Fiten", 10; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/220,221.

¹⁴³ Vercelânî, *el'Adl ve'l-İnsâf*, 1/155.

Sonuç

İslam dininin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı olarak kabul edilen hadisler, literatürde bazı sınıflandırmalara tâbî tutulmuştur. Bu sınıflandırmalar İslam dininde zamanla ortaya çıkan mezheplerce ve benimsemiş oldukları mezhebî sistemlerine göre bazı farklılıklar gösterebilmektedir. Bu makalede İslam tarihinde Sıffin Savaşı olarak bilinen Müslümanlar arasında çıkan olaylar neticesinde ortaya çıkan ilk fırkalardan olan Hâricîyye mezhebinin günümüze kadar ulaşabilmiş tek fırkası olarak kabul edilen İbâdîlerin râvi sayısına göre hadisleri nasıl sınıflandırdığı ve bunlara verdikleri değer işlenmeye çalışıldı.

Çalışma önemli bir İbâdî âlimi olan Vercelânî özelinden işlenmeye gayret edildi. Bununla beraber konunun daha iyi anlaşılması için diğer İbâdî âlimlerle yer yer Sünnî görüşler de verilmeye çalışıldı. Buna göre İbâdîlerin genel itibarıyla Sünnîlere yakın fikirde oldukları görüldü.

Vercelânî ve dolayısıyla İbâdîler hadisleri râvi sayısına göre mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Vercelânî mütevâtir haberi biraz daha tafsillendirerek ahhârî, ahvâlî, megâzî ve ahvâlî ve akvâlî olarak dört kısma ayırmaktadır. Ona göre bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için râvilerinin akıl baliğ olup rivâyetlerinin müşahedeye dayanması, yalan ve hata üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluk tarafından rivâyet edilmiş olması, her tabakadaki râvi sayısının bu sayıdan aşağı düşmemesi ve haber veren bakımından bilginin kesinlik ifade etmesi gerekmektedir. Haber bu şartlardan herhangi birini kaybetmekle âhâd haber olur.

Vercelânî haberin mütevâtir olmasını sağlayan râvi sayısını rivâyetinde hata ve yalan olma ihtimalini ortadan kaldıran sayı olarak kabul etmektedir. Ona göre bu râvi sayısı çok olabileceği gibi az da olabilir. Rivâyetin hata ve yalan olma ihtimalini iki râvi ile de sağlanabiliyorsa bu haber mütevâtir kabul etmektedir. Onun bu konudaki düşüncesi kendine hastır. Çünkü literatürde iki kişinin rivâyeti âhâd haberdur. O ise mütevâtir haber şartını sağlayan râvi sayısına çoklukta değil de daha çok bir haberin yanlış ve yalan olma ihtimalini ortadan kaldıran sayı nazarıyla baktığı anlaşılmaktadır. Ona göre Mütevâtir haber kesin bilgi olduğundan zorunluluk oluşturur ve haber imanî ve amelî konularda hüccet değer, taşır.

Âhâd ise mütevâtir olma şartlarını taşımayan haberlerdir. Bu haber çeşidi de taşıdığı özelliklere göre bazı bölümlere ayrılmıştır. Buna göre mütevâtir haber şartlarında biraz aşağı olan haberlere müstefîz haber denilirken aziz haber ise sened zinciri bakımından daha önce garib hadisin başka varyantlarının da bulunmasıyla güçlenerek aziz seviyesine çıkmasıdır. Bir başka tanıma göre iki veya üç râvi tarafından rivâyet edilen hadisler olarak tanımlanmaktadır. Vercelânî ise burada konu ile ilgili olarak adalet sahibi bir müminin haberi kabul edilmediği takdirde fasıkla bir tutulacağından böyle bir haberin kabulünün gerektiğini vurgular. Ona göre bu haberin kabul

görmesi için birtakım şartları ihtiva etmesi gerekmektedir. Buna göre haberin râvisinin âlim olması, tanınan ve kabul görmüş olması, getirdiği delillerde şüphe bulunmayıp, görüşleri kabul edilen birisi olması halinde temel meselelerde getirdiği haberin iyice araştırılıp tetkik edilip sahih bir isnad ile gelmiş olmasını şart koşar.

Garib haber ise tek kişinin rivâyetiyle gelen haberlerdir. Vercelânî'ye göre bu haberin kabul görebilmesi için hadisi aktaran râvinin yazdıklarında, söylediklerinde ve yaptıklarında sadık olup iyiliğe taraf olması ve Hz. Peygamber'den geldiği bilinen haberleri kabul etmesi gerekir.

Vercelânî'nin âhâd haberin kabul edilebilme şartlarını şöylece sıralamak mümkündür:

1. Râvinin adalet ve zapt sıfatlarına sahip olması
2. Râvinin rivâyet etmiş olduğu hadislerle amel etmesi
3. Haberin tasdikine kitabet, ihbar veya emirlerin bulunması
4. Hadisin varid olduğu bölge tarafından kabul edilmesi ve
5. Hadis râvisinin fâkih olması

Buna göre râvisi sika, adalet ve mürüvvet sahibi olan bir râvinin rivâyeti kabul edilir. Ayrıca Vercelânî dinî birçok hükmün âhâd habere dayanması, Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulamalarından örnekler vererek bu haber çeşidinin dinde hüccet olduğunu söylemiştir.

Kaynakça / References

- Aba, Veli. *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadîs Usûlü Anlayışı*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Thk. İbrahim el-Acûz. Beyrut, 1985.
- Apaydın, Yunus. "Haber-i Vâhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 01 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>.
- Bârûnî, Ebû Rebi' Süleyman. *Muhtasâru Tarihi'l-İbâdiyye*. Mektebetü's-Şamile el-İbâdiyye, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 2. Bs, 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cerbî, Said b. Ali. *Fetava ve Ecvibetü Fıkhiyye*. Cezayir: Mektebetü Ervan, t.y.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usul*. Thk. 'Acil Câsim en-Neşemî. Kuveyt, 1414.
- Custers, Martin H. Bibliyografya el-ibâdiyye. Trc. Muhaymid Umâdî ve Hatice Kerir. 'Umân Sultanlığı: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Dîniyye, 2012.
- Demirci, Kadir. *İbâdiyye'nin Hadise Bakışı*. 1. Bs. Ankara: Gece Akademi, 2019.

- Durmuş, İsmail. “Mühelhil b. Rebîa”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 19 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhelhil-b-rebia>.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 01 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Kitabu Camiu’ş-Şimâl fi Hadis-i Hatemi’r-Rasul*. Muskit, Saltanatu Uman: Matbaatu’ş-Şarkıyye, Matruh, Neşr Vizâretu’t-Turasi’l-Kavmî ve’s-Sekafetu, 1412.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Vefau’d-Damane bi Edâi’l-Emâneti fi Fenni’l-Hadis*, 2. Bs. Uman Sultanlığı: Matbaatu Uman ve Mektebetuha, el-Karm, Muskit, Neşr Vizâretu’t-Turasi’l-Kavmî ve’s-Sekafe, 1409.
- Ezdî, el-Basrî Râbi’ b. Habib el- - Muhammed İdris, Aşur b. Yusuf. *el-Câmiu’s-Sahîh Müsnedu’l-İmam er-Rebi’b. Habîb*. 1. Bs. , Beyrut: Daru’l-Hikme, 1415.
- Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire: Mektebâtü’l-Külliyyâtî’l-Ezheriyye, 1986/1406.
- Fayzî, Enver b. Amâre Ahmed. *Ebû Ya’kûb Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî ve Devruhu fi Fikri İbâdiyye*. Cezayir: Camiâtu’ş-Şehid Hamehu li-Hader, 2018.
- Fezârî, Abdullah b. Zeyd. *Mesailü Mustavetü, Mektebetü Şeyh Salim b. Ya’kûb*. Gayzan, Cerbe, Tunus, t.y.
- Ebû Rebi’ Süleyman Bârûnî, *Muhtasâru Tarihi’l-İbâdiyye* (Mektebetu’ş-Şamile el-İbâdiyye, t.y.), 36; Fıglalı, Ethem Ruhi, *İbâdiyye’nin Doğuşu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb. *el-Kamusu’l-Muhit*. Beyrut, Lübnan: Daru’l-Ma’rifet, t.y.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. Thk. Abdusselam Abduşşafi. 1. Bs. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413.
- Halîfât, ‘İvaz Muhammed, *el-Usûlu’t-Târihiyye li’l-Firkati’l-İbâdiyye*, Vizâretu’Turâsi’l-Kavmî, 3. Bzskı, ‘Umân Sultanlığı, 1994.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Kifâye fi Ulûmi’r-Rivaye*. Thk. Thk. Ebu Abdullah es-Surkî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Medinetü’l-Munevvere: Mektebetü’l-İlmiyye, t.y.
- Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit - Ebû Abdirrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî. *el-Fakîh ve’l-Mütefakkih*. 3. Bs. Suudi Arabistan: Dâru İbnu’l-Cevzî, 1421.
- Horasanî, Ebû Ganim Beşir b. Ganim. *Müdevvenetu’s-Suğra*. Kahire Mısır: Emun Liteclidi ve’t-Tebaat Neşr Vizâretu’t-Turasi’l-Kavmî, ve’s-Sekafe, 1404.
- İbn Bereke, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitabu’t-Teâruf*. Uman Sultanlığı: Neşr Vizâretu’t-Turasi’l-Kavmî ve’s-Sekafe, 1404.

- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Behlevî es-Suleymî. *Kitabü'l-Camî'*. Thk. İsa Yahya el-Barûnî. Umân Sultanlığı: Matbaatu's-Şarkıyyete ve Mektebetiha, Metruh, Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1998.
- İbn Ca'fer, Ebû Câbir Muhammed b. Ca'fer el-Ezkevî. *Cami' İbn Ca'fer (Camîu'l-Ahkâm)*. Uman Sultanlığı: Mektebetu Şeyh Ahmed b. Nasır es-Seyfî, Nezvî, t.y.
- İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn b. Hâcer Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*. Beyrut.: Matbuatu Dimnu Sebilu's-Selâm, Daru İhyau't-Turas, t.y.
- İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer Ahmed b. Ali Askalânî. *Nüzhetü'n-Nazar, fi Tavdihi Nuhbeti'l-Fiker*. Thk. Abdullah b. Dayfullah, Matbaatu Sefîr. Riyad: Matbaatu Sefîr, 1422.
- İbn Hâcer, Hâfız Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hâcer el-Askalânî - Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434.
- İbn Hazm, Ebû Ahmed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm ez-Zâhirî. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*. 1. Bs. Kahire: Daru'l-Hadis, 1404.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebü'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut, 1385.
- İbnü's-Salah, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmu'l-Hadis*. Thk. Nureddin Itr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1046.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve Ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu ve diğerleri. Amman, 2018.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 19 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyamul-arab>.
- Kâsimî, Naibî Cemaluddin b. Muhammed. *Kavâidu't-Tahdis*. 1. Bs. Beyrut: Kitabu'l-İlmiyye, 1399.
- Kaya, Mehmed Sıddık. *İbâdî Usûlcülerin Hadis ve Sünnete Yaklaşımı (Vercelânî Örneği)*. Şırnak Üniversitesi, t.y.
- Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer. *Nazmu'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevatir*. Thk. Şerif Hicaz. Mısır: Daru'l-Kutubî's-Selefiyye, t.y.
- Kidmî, Naibî, Ebu Said Muhammed b. Said. *el-Mu'teber*. Uman Sultanlığı: Daru'l-Ceridetü Uman li's-Sihafeti ve'n-Neşr, Neşru Vizaratu't-Turasil-Kavmî ve's-Sekafe, 1984.
- Kindî, Ahmed b. Yahya b. Ahmed el-Kindî. *Ulumu's-Sünne İnde'l-İbâdîyye*. Cami'atu'z-Zeytuniyye, Vizaratu't-Ta'limu'l-İlim, el-Me'hedü A'la li Usuli'l-Hadis, 2005.

- Kindî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Süleyman es-Semdî, en-Nezvî. *Beyânî's-Şuru'l-Camiü' li'l-Usûl ve'l-Furu'*, el-Meraciâtı ve't-Tashih. Thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. Saltanatu Uman: Matbaatu Uman ve Mektebetuha, 1404.
- Melşutî, Tebğûrîn b. Davud b. İsa. *el-Edilletü ve'l-Beyan*. Saltanatu Uman: Dimnu Mecmu', Mektebetu's-Sâlimî, Bedye, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kureyşî en-Nisâbûrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul, 1981.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirâsât âni'l-İbâdiyye*. 2. Bs. Tunus: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2012.
- Özdemir, Ahmet. *Hâricî/İbâdî Gelenekte Hadis Şerhçiliği*. 1. Bs. Ankara: Ankara İlahiyat, 2021.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî'b. Habîb'in Müsnedi*. 1. Bs. Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2018.
- Özdemir Ahmet, Hâricî-İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri, Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710 Haziran / June 2020, 14: 197-227.
- Özdemir Ahmet, İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları, Hitit üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019/2, Cilt: 18, Sayı: 36.
- Özdemir Ahmet, Ahad Haberin Reddedildiği Durumlar,-Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.476/1084) Örneği, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 10, Say : 23, Aral k 2019.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*. İstanbul, 1307.
- Polat, Selahattin. "Garîb". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 25 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/garib--hadis>.
- Râzî, Muhammed b. Bekir b. Abdulkadir. *Muhtaru's-Sihâh*. Thk. Mahmud Hatır. Beyrut: Mektebetü lübnan Naşirun, 1415.
- Saklan, Bilal. *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Ana Bilim Dalı, 1986.
- Sâlimî, Abdullah b. Humeyyid Nureddin. *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Ezhâr el-Bâruniyye, 1326.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hamid. *Şerhu Tal'atu's-Şems*. 2. Bs. Matrah, Saltanatu Uman, Vizâratu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekafe: Matbaatu's-Şarkîyye, 1405.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed - Ali Hüseyin Ali. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l Hadîs li'l-Irakî*. Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003.
- Serâhsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serâhsî*. Kahire: Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 1954.
- Siyâbî, Halfan b. Cemil. *Fusulü'l-Usûl*. Saltanatu Uman: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1402.
- Subhî, Salih. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. Trc. Yaşar Kandemir. 6. Bs. İstanbul: İfav yayınları, 1997.

- Sûfî, Ebû Amr Osman b. Halife. *Kitabu's-Sualat*. Ğardaye, Cezair: Cem'iyetü ebi İshak, t.y.
- Süyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. 2. Bs. Ankara, 1960.
- Şâfiî', Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire, 1358.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Daru'l-Maarif, 1413.
- Şemmâhî, Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid. *Şerhu Muhtasaru'l-Adl ve'l-İnsaf*. t.y.
- Tarık Sâsî Şeybânî, *el-İbâdiyye Usûluhâ ve A'lâmuhatâ*, Matbaatu'l-Ma'ârifî'l-Cedide, Ribat/Meğrib 2014.
- Telâtî, Ebû Hafs Amr b. Ramazan el-Cerbî. *Ref'u't-Terâhî, Şerhu Muhtasaru's-Şemmahî*. Gardaye, Cezâyir: Mektebetü'l-Hac Said Muhammed, t.y.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözcüğü*. 2. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrahim. *el-'Adl ve'l-İnsâf fî Marifeti Usûli'l-Fıkhi ve'l-İhtilâf*. 2. Bs, 2 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsî'l-Kâvmî, 1984.



Sümeyye DAĞⁱⁿ

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi,
Arap Dili ve Belagatı Bölümü
ORCID: 0000-0002-2461-9663
E-mail: silesmyy@gmail.com
ROR ID: 00xvwpq40

Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Defenna'l-Mâdî* Adlı Romanında Tema ve Karakter Analizi

Öz

Bu çalışma, Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Defenna'l-mâdî* adlı romanını tema ve karakter analizi bağlamında ele almakta olup, eserin sosyo-kültürel ve siyasi dinamikler çerçevesinde Fas toplumuna dair sunduğu temsiliyetleri ayrıntılı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, edebiyat incelemesi yöntemine dayanarak, eserde öne çıkan temaların ve karakterlerin, dönemin toplumsal yapısını yansıtmadaki işlevini kapsamlı bir şekilde analiz etmektedir. Fas edebiyatı üzerine gerçekleştirilen mevcut çalışmalar genellikle tarihsel bağlam veya belirli yazarlar ekseninde şekillenmişken, bu araştırma, *Defenna'l-mâdî* özelinde derinlemesine bir tema ve karakter çözümlemesi sunarak alandaki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bağımsızlık sonrası Fas romanının en önemli örneklerinden biri olan bu eser, modern roman anlayışını yansıtmasının yanı sıra, tarihî olayları kurgu içinde ele alması bakımından dikkate değerdir. Çalışma sonucunda, *Defenna'l-mâdî*'nin gelenek ve modernleşme arasındaki gerilimi, sömürge yönetiminin Fas toplumu üzerindeki etkilerini ve kimlik inşası süreçlerini merkeze alan anlatı yapısıyla öne çıktığı tespit edilmiştir. Romanın, Faslı entelektüellerin ve halkın sömürge sonrası kimlik arayışına yönelik önemli ve değerli çıkarımlar sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belagatı, Fas, el-Ğallâb, Roman, Sömürgecilik, Tema, Karakter

Atıf / Cite As Dağ, Sümeyye. "Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Defenna'l-Mâdî* Adlı Romanında Tema ve Karakter Analizi" *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2025), 80-104. <https://doi.org/bider.vi.1659212>

<i>Makale Türü</i>	Araştırma Makalesi		
<i>Süreç Takvimi</i>	Geliş Tarihi: 16.03.2025	Kabul Tarihi: 13.05.2025	Yayın Tarihi: 15.06.2025
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem		
<i>Benzerlik Taraması</i>	Turnitin		
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
<i>Telif Hakkı - Lisans</i>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır		
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale "Modern Fas Romancısı Abdülkerim Ghallab ve Romanlarında Sömürge Eleştirisi" adlı yüksek lisans tezinden üretilen ve "Abdülkerim Gallab's Novel <i>Defenna'l-madi</i> : Theme and Character Analysis" başlığıyla "Incohis 2023 Spring International Congress of New Horizons in Sciences and Social Sciences" kongresinde sunulan özet bildirinin genişletilmiş halidir. Şikayet için: bider@beu.edu.tr		



Sümeyye DAĞ

İstanbul Sabahattin Zaim University,
Department of Arabic Language and Rhetoric,
ORCID: 0000-0002-2461-9663
E-mail: silesmyy@gmail.com
ROR ID: 00xvwpq40

Theme And Character Analysis In Abdulkarim Gallab's Novel *Defenna'l-Madi*

Abstract

This study deals with Abdulkarim Gallab's novel *Defenna al-Mādi* in the context of theme and character analysis, and aims to examine in detail the representations of Moroccan society within the framework of socio-cultural and political dynamics. Based on the method of literary analysis, the study comprehensively analyzes the function of prominent themes and characters in the work in reflecting the social structure of the period. While existing studies on Moroccan literature are usually shaped by the historical context or specific authors, this study aims to fill an important gap in the field by providing an in-depth analysis of themes and characters in the case of *Defenna al-Mādi*. This work, which is one of the most important examples of the post-independence Moroccan novel, is notable not only for its reflection of the modern approach to the novel, but also for its treatment of historical events in fiction. The study concludes that *Defenna al-Mādi* is notable for its narrative structure, which focuses on the tension between tradition and modernization, the impact of colonial rule on Moroccan society, and the processes of identity construction. It is concluded that the novel offers important and valuable implications for Moroccan intellectuals and the public's search for postcolonial identity.

Keywords:

Arabic Literature and Rhetoric, Morocco, el-Gallab, Novel, Colonial, Theme, Character

Cite As / Atıf

Dağ, Sümeyye. "Theme And Character Analysis In Abdulkarim Gallab's Novel *Defenna'l-Madi*" *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 80-104. <https://doi.org/bider.vi.1659212>

Article Type

Research Article

Timeline

Received: 16/03/2025

Accepted: 13/05/2025

Publication Date: 15/06/2025

Peer-Review

Double anonymized – At Least Two External

Plagiarism Checks

Ithenticate/Turnitin/İntihal.net

Conflicts of Interest

The aauthor(s) has no conflict of interest to declare.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography. This article is an expanded version of the abstract presented under the title "Abdulkarim Gallab's Novel *Defenna'l-madi*: Theme and Character Analysis" at the "Incohis 2023 Spring International Congress of New Horizons in Sciences and Social Sciences." It is derived from the master's thesis titled "The Modern Moroccan Novelist Abdulkarim Ghallab and the Critique of Colonialism in His Novels." For Complaints: bider@beu.edu.tr

Giriş

Bu çalışma, Faslı yazar Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Defenna'l-mâdî* adlı romanını edebi ve tematik bağlamda analiz etmektedir. Roman, Fas'ın sömürge sonrası toplumsal yapısını, bireylerin kimlik arayışlarını ve gelenek-modernite çatışmasını ele alan önemli eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Çalışma, *Defenna'l-mâdî*'nin karakterleri ve temaları üzerinden Fas toplumundaki dönüşümleri incelemeyi amaçlamakta olup, Fas romanının edebi gelişimi içindeki konumunu belirlemeye yönelik bir çerçeve sunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Defenna'l-mâdî* adlı romanını, karakter ve temalar üzerinden analiz ederek Fas toplumunun sömürge sonrası dönemde geçirdiği sosyo-kültürel dönüşümleri edebî düzlemde ortaya koymaktır. Çalışma, yazarın birey-toplum ilişkisine dair geliştirdiği anlatı yapısının, modern Fas kimliğinin inşasında nasıl bir temsil aracı olarak işlev gördüğünü tartışmayı hedeflemektedir.

Araştırma, öncelikle Fas edebiyatında roman türünün gelişimini ve bu türün sosyo-politik bağlamla ilişkisini ele almaktadır. 20. yüzyılın başlarından itibaren Fas edebiyatının nasıl şekillendiği ve modern roman anlayışının bağımsızlık sonrası dönemde nasıl bir değişim geçirdiği tartışılmaktadır. *Defenna'l-mâdî*, bağımsızlık sonrası Fas romanlarının toplumsal meseleleri nasıl ele aldığına dair bir örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda çalışma, romandaki şu temel unsurlara odaklanmaktadır: Romanın yapısal ve anlatı özellikleri, karakterlerin kimlik arayışı ve sınıfsal konumları, Fas toplumunda gelenek ve modernleşme arasındaki çatışma, Sömürge sonrası toplumsal ve kültürel dönüşüm süreçleri, Fas romanı bağlamında *Defenna'l-mâdî*'nin konumu.

Bu çalışmada yalnızca *Defenna'l-mâdî* romanı ele alınmakta olup, Abdülkerim el-Ğallâb'ın diğer eserleri kapsam dışı bırakılmıştır. Ayrıca, Fas edebiyatında roman türünün tüm yönleriyle ele alınması yerine, sadece bu eserin içerdiği temalar üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır. Çalışma, romanın edebi özelliklerine odaklanmakla birlikte, tarihsel ve sosyokültürel bağlamdan tamamen bağımsız bir inceleme sunmamaktadır. Fas edebiyatının gelişimine dair genel değerlendirmeler, konuyu destekleyici bir çerçeve oluşturmak amacıyla ele alınmaktadır. Çalışmada incelenen *Defenna'l-mâdî* adlı romanın henüz Türkçeye çevrilmemiş olması nedeniyle, eserin temel olay örgüsünün ve içeriğinin ana hatlarıyla özetlenmesi, yapılan çözümlemelerin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi açısından gerekli görülmüştür.

Roman çözümlemesi yöntemiyle gerçekleştirilen bu çalışma, yalnızca *Defenna'l-mâdî* romanına odaklanmakta ve yazarın diğer eserlerini kapsam dışında bırakmaktadır. Literatürdeki sınırlı tematik analizlerin ötesine geçerek, karakter ve yapı odaklı bir çözümleme öneren bu çalışma, Türkiye'de el-Ğallâb'a dair yapılan ilk kapsamlı akademik inceleme olması bakımından da özgünlük taşımaktadır.

Fas edebiyatının gelişim sürecine ışık tutarak *Defenna'l-mâdî*'nin edebi ve tematik açıdan konumunu analiz etmeyi hedefleyen bu çalışma, aynı zamanda Fas romanının bağımsızlık sonrası toplumsal değişimleri nasıl yansıttığını tartışmakta ve Arap edebiyatı içindeki yerini belirlemeye yönelik bir perspektif sunmaktadır.

Yurtdışında el-Ğallâb, edebiyatçı kişiliği ve romanlarına dair yapılmış birkaç çalışmaya rastlanmıştır. El-Kaidi, Fas romanında milliyetçi/İslamcı bakış açısı akımında Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Defenna'l-mâdî* romanını, Fransız sömürge politikalarına karşı kolektif bilinci ve milliyetçi duyguları yoğunlaştıran bir örnek olarak sunulduğuna dikkat çekmiştir.¹ Sryfi, Abdülkerim el-Ğallâb'ı Fas Arap romanının gelişiminde kilit bir figür olarak sunmakta ve özellikle *Defennâ'l-mâdî* romanının modern Fas romanının doğuşunda önemli bir dönüm noktası olduğunu vurgulamaktadır.² Laachir, dolaylı olarak el-Ğallâb'ın eserlerinin Fas'ın toplumsal ve siyasi gerçekliğiyle yakın bir ilişki içinde olduğu ve milliyetçi temaları işlediği çıkarımını yapmaktadır.³ Parrilla, Abdülkerim el-Ğallâb'ı erken dönem Fas romanının önemli bir yazarı olarak konumlandırmakta ve özellikle *Defenna'l-mâdî* adlı eserinin hem edebi hem de ideolojik bağlamda Fas edebiyatının gelişiminde merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır.⁴ Bir diğer eserinde Parrilla, el-Ğallâb'ı erken dönem milliyetçi Arapça romancılardan biri olarak konumlandırmakta ve eserlerinin Fas'ın toplumsal ve siyasi gerçekliğiyle ilişkili olduğunu dile getirmektedir.⁵ Allen, el-Ğallâb'ı Fas Arap edebiyatının erken dönemindeki önemli şahsiyetlerinden biri olarak tanıtmakta ve adının geleneksel edebi tarih yazımında öncü yazarlar arasında geçtiğini belirtmekte olup daha sonraki deneysel yazarlara kıyasla el-Ğallâb'ın, temsil ettiği dönemin öncüsü olduğunu belirtmektedir.⁶ Campbell, *Defenna'l-mâdî*'nin uzun süre "ulusalcı gerçekçilik" modelinin örneği olarak kabul gördüğünü, daha sonra eleştirildiğini ancak edebi değeri yeniden keşfedilerek Fas romanının kanonunda yerini koruduğunu belirtmiştir. *Defenna'l-mâdî*'ye ek olarak *Seb'atu Eboâb* ve *Muallim Ali* romanları hakkında da uzun incelemelerde bulunmuştur.⁷

¹ Youssef el-Kaidi, "The post-colonial novel and the re-construction of national identity in Morocco: conflicts and paradoxes", *The Journal of North African Studies*, 28/4 (2023), 915-930.

² Mbarek Sryfi, "The genesis of the Moroccan novel in Arabic: a review of the origins of the modern fusion of mature domestic and imported literary forms", *The Journal of North African Studies*, 25/3 (2020), 363-385.

³ Karima Laachir, "The aesthetics and politics of 'reading together' Moroccan novels in Arabic and French", *The Journal of North African Studies*, 21/1 (2016), 22-36.

⁴ Gonzalo F. Parrilla, "Breaking the Canon: Zafzaf, Laroui and the Moroccan Novel", *From New Values to New Aesthetics: Turning Points in Modern Arabic Literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 75-84, 2011.

⁵ Gonzalo F. Parrilla, "The Novel in Morocco as Mirror of a Changing Society", *Contemporary French and Francophone Studies*, 20/1 (2016), 18-26.

⁶ Rogger Allen, "Rewriting literary history: the case of Moroccan fiction in Arabic", *The Journal of North African Studies* 16/3 (2011), 311-324.

⁷ Ian Campbell, *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution, The Arabic- Language Moroccan Novel Studies in the History and Society of the Maghrib* (Leiden: Beill, 2013), 19-21.

Yurtiçi kaynaklarında ise: Dağ, yüksek lisans tezinde el-Ğallâb'ın *Defenna'l-mâdî*, *Seb'atu Ebbâv* ve *Muallim Ali* romanlarında sömürge döneminin yansımalarını ele almış, yazarın romanlarının sömürge dönemi sosyal hayatını tüm gerçekleriyle yansıttığı ve sömürgecilik üzerine yapılan araştırmalar için önemli kaynaklar olduğu belirtilmiştir.⁸ Bozkurt'un, yüksek lisans tezinde Fas edebiyatında Muhammed Zafzaf ve çeşitli kısa öyküleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. el-Ğallâb'a ise Fas edebiyatındaki kilit konumu sebebiyle dolaylı değinilmiştir.⁹ Sever, Fas romanının öncülerinden Abdulmecîd bin el-Celûn ve *Fi't-Tufûle* Adlı Romanı'nı ele alan bir yüksek lisans tezi kaleme almıştır. Tezinde Fas romanı ve dolaylı olarak el-Ğallâb'a değinilmektedir.¹⁰ Aydemir, çalışmasında Tahar Ben Jelloun'un çok yönlü edebi kişiliğini, önemli eserlerini, ele aldığı temaları ve Fas edebiyatındaki yerini kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Eserde el-Ğallâb'a dair doğrudan bir bilgi bulunmamakla birlikte Fas edebiyatı açısından Türkiye'deki ilk çalışmalardandır.¹¹

Bu çalışma, Türkiye'de doğrudan Abdülkerim el-Ğallâb ve eserini ele alan ilk akademik inceleme olma niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle, milliyetçi ve İslamcı izler taşıyan Fas romanı geleneğinin Türkiye'de daha geniş bir akademik çevre tarafından tanınmasına katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca, Fas edebiyatı bağlamında yapılan bu analiz, Arap edebiyatı ve karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları açısından da yeni bir perspektif sunarak alana önemli bir katkı sağlayacaktır.

1. Fas Romanında İlkler

20. yüzyılın başlarına kadar Fas edebiyatı, yeni akımlardan uzak kalmış ve klasik Arap edebiyatına bağlı kalmıştır. Aynı dönemde Mısır, Suriye ve Irak edebiyatında bir canlanma yaşanmıştır. Doğu Arap dünyasında 19. yüzyılda başlayan nahda hareketi, Mağrib ülkelerinde Birinci Dünya Savaşı'na kısa bir süre kala etkisini göstermiştir. Modern Fas edebiyatının her aşamasında, Doğu Arap ülkelerinde olduğu gibi, siyasi ve sosyal faktörler etkili olmuştur.¹²

Fas'ta roman iki kaynaktan beslenmiştir. Bir grup roman türüyle Ortadoğu üzerinden tanışırken, diğer grup da Batı kültürü aracılığıyla bu türü tanımıştır. Bu durum, ülkede Batı ve Doğu ekolünü takip eden iki hareketi beslemiştir. Batıdan doğrudan tercüme yoluyla alınan romanlar taklit niteliğinde eserler iken, Doğu ekolü eserleri -özellikle Mısır- yine Batı kaynaklı olsa

⁸ Sümeyye Dağ, *Modern Fas Romancısı 'Abdülkerim Ghallab ve Romanlarında Sömürge Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁹ Eyüp Bozkurt, *Modern Fas Edebiyatında Kısa Öykü ve Muhammed Zafzâf'ın "Bâ'i'atu'l-verd" Adlı Öykü Koleksiyonunun Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁰ Sümeyye Sever, *Modern Fas Edebiyatında Abdulmecîd bin el-Celûn ve Fi't-Tufûle Adlı Romanı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Rukiye Aydemir, *Abdulmecîd B. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve 'Vâdî'd-Dimâ' Adlı Eserinin Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹² Aydemir, *Abdulmecîd B. Cellûn'un Hayatı*, 15.

da onu kendi bünyesinde eritmiş ve milliyetçi duygularla yoğurmuştur.¹³ 1930'a gelindiğinde, Fransız sömürge yönetiminin yasakları ve Arap diline yapılan kısıtlamalar nedeniyle, Fas'ta ürün çeşitliliği oldukça sınırlı kalmış ve o dönemde yayımlanan dergiler ile makaleler büyük önem arz etmiştir. Okuyucu kitlesiyle birlikte tam anlamıyla edebiyat oluşumu, 1945-1960 yılları arasında basın ve yayın yollarının kolaylaşmasıyla başlamıştır.¹⁴

Fas'ta romana hazırlık ve geçiş niteliğindeki eserler, gezi yazısı ve makâmeler olmuştur. İbnu'l-Muakkat'ın *er-Rihletu'l-Marakeşiyye* (1932), el-Tehâmî el-Vazzânî'nin *ez-Zâviye* (1942) ve Abdülhadi Bûtâlib'in *Vezîru Gırnata* (1950) gibi eserleri, roman öncesi döneme ait geçiş dönemi sayılabilecek önemli çalışmalardır.¹⁵

Fas'ta romanın tanınması ve ilk örneklerinin verilmesi, modern eğitim alan ilk grupların Mısır, Lübnan ve Suriye gibi önde gelen Arap ülkelerinde eğitim görmesiyle başlamıştır. Faslıların kendi ülkelerinde eğitim talebi arttıkça, Fransız okulları bu ihtiyacı karşılamıştır. Böylelikle yerel halk, Fransız yerleşimcilerin çocukları gibi Avrupa tarzı eğitim almış ve onlarla rekabet edebilir hale gelmiştir.¹⁶ Hem Arap ülkelerinde hem de Avrupaî okullarda eğitim gören Faslılar, ülkelerinde modern gazetecilik ve edebî yazının gelişmesine öncülük etmişlerdir.

1945-1962 yıllarında Fas'ta az sayıda roman yazılmıştır. Bu dönemin öne çıkan Arapça romanı, Abdelmecid bin Cellûn'un otobiyografik eseri *Fî't-tufûle* (1956)'dir. 1960-1974 yılları arasında Fas'ta birçok roman türü ortaya çıkmıştır ve 1974'ten sonra roman sanatı farklı bir gelişim göstermiştir. 1960'lı yıllardan 1970'lerin başlarına kadar önemli romanlar şunlardır: Abdulmecîd b. Cellûn'un *Fî't-tufûle* (1956), Abdülkerim el-Ğallâb'ın *Muallim Alî* (1971), Muhammed Aziz el-Habbâbî'nin *Ceylû'z-zama'e* (1967), Mübârek Rabî'nin *Rıfkatu's-sâlih ve'l-kamer* (1976) ve Muhammed Zafzâf'ın *el-Mer'e ve'l-verde* (1972). Bu yazarlar, roman sanatının gelişimine önemli katkılar sağlamışlardır.¹⁷

2. Abdülkerim el-Ğallâb ve Edebî Kişiliği

Abdülkerim el-Ğallâb, 1919 yılında Fas'ta doğdu. İlk eğitimini Fas'ın Karaviyyîn Üniversitesi'nde aldıktan sonra, on yedi yaşında Mısır'a giderek Kahire Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde eğitim gördü ve mezun oldu. Mısır'da bulunduğu süre zarfında, Fas, Cezayir ve Tunus'un bağımsızlık hareketlerine katıldı ve Tunuslu lider el-Habib Burgiva ile tanıştı.

¹³ Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2015), 114.

¹⁴ Abdülkerim el-Hatîbî, "er-Rivâyetü'l-Mağribiyye", çev. Muhammed Berade. *İttihâdu'l-kuttâbi'l-'Arab*. 82 (1978), 111-115.

¹⁵ Turgay Gökgöz, "Modern Fas Romanına Bir Bakış". Edid: Edebali İslamiyat Dergisi/ Edebali Islamic Journal 3/6 (Kasım/November 2019), 23.

¹⁶ Campbell, *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution*, 19-21.

¹⁷ Hamid Lahmidânî, *er-Rivâyetü'l-mağribiyye ve ru'yetü'l-vâkı'l-ictimâî* (Dâru'l-beydâ: Dâru's-sekâfe, 1985), 31.; Gökgöz, "Modern Fas Romanına Bir Bakış", 24.

Ayrıca, Mağrib ülkelerindeki ulusal bağımsızlık hareketlerini desteklemek amacıyla, 1947 yılında Mektebu'l-Mağribi'l-'Arabi'yi kurdu. 1948 yılında Fas'a döndüğünde gazetecilik ve öğretmenlik yapmaya başladı. *Risâlatü'l-Mağrib* adlı haftalık derginin baş editörü oldu ve aynı zamanda günlük *el-'Alem* gazetesine katkılarda bulundu. Daha sonra, İstiklal Partisi'nin resmî gazetesi olan *el-Alem*'in elli yılı aşkın süreyle editörlüğünü üstlendi ve köşe yazıları yazdı.¹⁸

el-Ğallâb, ulusal bağımsızlık mücadelesi nedeniyle birkaç kez tutuklandı ve bu deneyimlerini 1965 yılında yayımlanan otobiyografik eseri *Seb'atu ebvâb* (1965) adlı romanında aktardı.¹⁹ 1956-1959 yılları arasında Ortadoğu'dan sorumlu bakan olarak görev yaptıktan sonra gazetecilik ve yazarlığa döndü. Ancak, 1983-1985 yıllarında tekrar Fas Hükümeti'nde bakanlık görevini üstlendi. İstiklal Partisi'nin üyesi olmanın yanı sıra, uzun süre partinin liderliğini de yaptı.²⁰

El-Ğallâb, siyasetçi, gazeteci ve edebiyatçı kişiliğinin yanında iyi bir tarihçidir. Onun üç ciltlik *Kırâa cedîde fî târîhi'l-Mağribi'l-'Arabî* eseri kapsamlı bir Mağrib tarihçesidir. Arap milliyetçiliğine inanmış bir yurtsever olarak el-Ğallâb; edebiyat eleştirisi, siyaset, tarih analizi, roman ve kısa hikâye gibi pek çok alanda yazılar kaleme aldı. Yazar ve gazeteci cemiyetlerinde aktif rol oynadı. Batı'nın modernizmini savunsa da körü körüne taklidi reddetti ve Arap-İslam karakterinin korunması gerektiğini vurguladı. Yazılarında Fas halkının Fransızca'yı yaygın şekilde kullanmasını, Arapça kitapların sınırlı dolaşımını ve düşük okuryazarlığı eleştirdi. Arap halklarının zayıf okuma alışkanlıklarını kültürel kargaşanın bir nedeni olarak gördü. Geri kalmışlığın yalnızca ekonomik zafiyetle alakalı olmadığını, toplumun; kişisel gelişim ve ahlaki reformlarla düzeltilebileceğine inandı. Bu nedenle, bir kültürün gelişmesi için özgürlüğün en önemli itici güç olduğuna inandı. el-Ğallâb, eleştirmenlerin gözünde Fas romanını nihaî haline ulaştıran 1960'lı yılların anahtar ismidir. Bunu yaparken Mısırlı yazar Necip Mahfuz'u örnek almıştır. Onun, eğitimini Mısır'da tamamlamış olması, edebî ve siyasî kişiliğinin orada oluşması, verdiği eserlerin seyrinde etkili olmuştur.²¹

¹⁸ Adib Aida Bamia, "Ghallab, Abd al-Karim". *Encyclopedia of World Literature in the 20th Century*. ed. Leonard S. Klein (New York: The Continuum Publishing Company, 1993), 5/250-252.; Hakîm Anker, "Abdülkerim Gallab miet 'Âam mine'l-hayât", *el-Arabi'l-cedîd*, 18 Ağustos 2017, <https://www.alaraby.co.uk/عبد-الكريم-غلاب-مئة-عام-من-الحياة>

¹⁹ Abdülkerim el-Ğallâb, *Seb'atu Ebvâb* (Rabat: Menşûrâtü'l-meârif, 2012).

²⁰ Abdulwahab M. Kayyali, *Why Parties in Morocco: Political Party Formation and Development Under Monarchy* (Colombia: The Faculty of The Columbian College of Arts and Sciences of The George Washington University, Doktora Tezi, 2018), 41.

²¹ Tanabayeva Anar, "Abd al-Karim Ghallab One of the Greatest Critics in Arabic Maghreb and World Literature", *Kazakh National University after al-Farabi Oriental Faculty*. Erişim adresi: http://www.rusnauka.com/6_NITSB_2010/Philologia/59915.doc.htm (03.07.2019); Bamia, "Ghallab, Abd al-Karim", 250- 252; Moha Ennaji, *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco* (New York: Springer, 2005), 12.

el-Ğallâb'ın milliyetçi ve gelenekçi bakış açısı, 1960'ların liberalizmine olumlu bakmamasına neden oldu. Modernizme karşı farklı bir bakış açısına sahipti ve bu durum kısa hikâye ve romanlarının konularını oluşturmaktadır. Eserlerinde Fas'ın değerleri olduğunu düşündüğü gelenek ve görenekleri ayrıntılı bir şekilde yansıtmaya çalışmıştır. Yazar, Fas Edebiyatı'nda gelecek kuşaklar için oldukça büyük etki bırakmıştır.²²

3. Defenna'l-mâdî'ye Genel Bakış

Gazeteci, yazar, siyasetçi ve tarihçi Abdülkerim el-Ğallâb, Fas'ın bağımsızlığının ardından uygun sosyal ve kültürel ortam oluşmaya başladıktan sonra romanlarını kaleme almaya başlamıştır. *Seb'atu ebvâb* (1965) ilk otobiyografik romanıdır. *Defenna'l-mâdî* yani Türkçe ifadeyle *Geçmişî Gömdük* (1966) yazarın ikinci romanıdır. *Defenna'l-mâdî* sömürge dönemi ardından modern romanın tüm özelliklerini barındıran ilk Arapça roman olma özelliğini taşımaktadır. 1968 yılında *Mağrib Yazarlar Ödülü*'nü kazanmış hakkında pek çok eleştiri yazısı kaleme alınmıştır.²³

Romanının ilk baskısında yer alan sözleri şöyledir:

“Bu roman Fas'ın doğum sancısı yaşadığı dönemdeki sayısız başarısızlık sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu dönem halkımın tüm bilinciyle yeni dünyaya adım attığı dönemdir. Ancak bu dönem, tüm doğum sancuları gibi psikolojik, düşünsel ve toplumsal çatışmaların merkezi idi. İşte bu noktada iki nesil, olabilecek en güçlü çarpışmayla çarpışmıştır. Ortaya çıkan kaygı, çatışma ve mücadeleyle, bugünün mağribi olarak tabir edeceğimiz yeni ruh, varlığını iyi ve kötüsüyle bu çarpışmaya borçludur. ...

*Bu roman, kaynağını devrimci kahramanlarından alan ve onların konuştuklarıyla konuşan, devrimci bir romandır.”*²⁴

Roman, toplumsal ve insani konuları yüksek edebi bir üslupla yansıtmaya yönüyle yeni bir edebi dönemin başlangıcı niteliğindedir. Yeni ve eski kuşağın çatışmasını, gerçek tarihi olaylar ve kişilerle harmanlayarak Fas mücadelesi tarihine ışık tutmuştur. Romanda kimi zaman el-Hâc Muhammed (Baba), kimi zaman da Abdurrahman (oğul) olmuş, iç monolog yöntemiyle karakterlerin iç dünyalarında yaşadıkları karmaşaları açığa çıkarmış, zihinlerindeki soruları bu yöntemle cevaplamıştır.

3.1. Romanın Özeti

El-Tehâmî ailesi, Hayyu'l-mahfiyye'de büyük bir köşkte yaşar. Aile, geniş bir aile yapısına sahip olup, hizmetçileri ve torunlarıyla birlikte kalır. Ailenin küçük erkek çocukları, yerel dilde 'mesîd' ya da 'küttap' olarak bilinen, Kur'an Kursu'na benzer eğitim kurumlarına gönderilirken,

²² Campbell, *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution*, 81.

²³ Abdelkrimghallab.info. “el-irsu'l-edebî ve'l-fikrî ve's-siyâsî ellezî terakehû 'Abdu'l-kerîm Gallâb” (20.08.2024). <https://www.abdelkrimghallab.info/le-passe-enterrer>

²⁴ Abdülkerim el-Ğallâb, *Defenna'l-Mâdî* (Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 1973).

kız çocukları ise dikiş nakış kurslarına gider. Ailenin kadınları, genellikle evin yüksek duvarları arasında yaşamlarını sürdürürler.

Ailenin reisi el-Hâc Muhammed, beyaz tenli, orta boylu ve giyim kuşamına özen gösteren bir tüccardır. Gün doğumunda evinden çıkar, çarşıyı dolaşır, esnaflarla selamlaşır ve pazarlık yapar. Dini bütün bir insan olarak Karaviyyîn Camii ve Mevlây İdris tekkesinde hadis ve siyer derslerine katılır. Kendini mahallesinin mürşidi olarak görür.

El-Tehâmî köşkünde hizmetçilerin ayrı bir yeri vardır. Hizmetçiler ailenin bir üyesi kadar aileyle beraberdir lakin hiçbir zaman bir aile üyesi gibi muamele görmezler. Hizmetçilerin çoğu, çocukken Fas'ın güney bölgelerinden kaçırılmışlardır ve köle olarak çalıştırılmaktadırlar. Hizmetçiler arasında Yasemin, aileye katılan son hizmetçidir ve kısa sürede el-Hâc Muhammed'in gözdesi olur. Bu durum köşteki dengeleri sarsar ve Yasemin, istememesine rağmen el-Hâc Muhammed'den Mahmud adında bir oğlan çocuğu dünyaya getirir. Mahmud, köle bir anneden doğduğu için aile içindeki diğer çocuklarla aynı mertebede olamaz ve dışlanır.

el-Hâc Muhammed'in, eşi Haddûc'dan Abdülgani, Abdurrahman ve Ayşe adında üç çocuğu vardır. Abdülgani okumamıştır, babasına benzer ve ticaretle ilgilenir. Abdurrahman ise asi bir karaktere sahip, meraklı bir çocuktur. Abisinden farklı olarak mahalledeki arkadaşlarından duyduğu modern Fransız okuluna gitmek ister. Abdurrahman, Fransızların açtığı Ebnâu'l-Âyân okuluna yazılır ve başarılı bir öğrenci olur.

Fas'ta nisan ayında, kırsalda arazileri olan aileler, şehri terk ederek badiyelere göç ederler. el-Hâc Muhammed de sahip olduğu arazilere gider ve toprak işçileriyle ilgilenir. Kadûr ve ailesi, el-Hâc Muhammed'in arazilerinde işçi olarak çalışmaktadır ve ona kin beslerler.

Modern okulda eğitim alan Abdurrahman, Fransız öğretmenlerin eğitim yöntemleri ve disiplinlerinden etkilenir. Geleneksel pek çok şeyi eleştirmeye başladığı gibi babasını da eleştirmeye başlar. Fakat zamanla Abdurrahman millî ve manevî değerlerine bağlı, duyarlı bir genç hâline gelir. Artık ülkesinde olup bitenlerin farkındadır. Fransızların dayattığı kanunları duyduğunda, bu durumun Fas'taki dil ve din birliğini bozacağını anlar ve isyankâr söylemler içerisinde olan gruplara dahil olur. Ancak bu durum, el-Hâc Muhammed tarafından hoş karşılanmaz.

Abdurrahman bir gün şehirdeki bankalardan birinde Madlin adında Fransız bir kız ile tanışır ve kısa sürede dost olurlar. Madlin, Abdurrahman'a göre ırkçı düşüncelerden uzak, Fas'ı tüm yönleriyle tanımak isteyen temiz bir kızdır. Abdurrahman, Madlin'i evinde ziyaret eder. Bu ziyarette, ailesinin yaşam tarzı, ilgi alanları ve genç görünüşlerine hayran kalır. Kendi ailesiyle kıyasladığında, ailesinin böyle bir ziyarete veya yaşam tarzına hazır olmadığını düşünür.

Mahmud da ağabeyi gibi modern okula başlar ve evde olduğu gibi burada da dışlanır. Ancak derslerinde başarılıdır ve Fransız öğretmenlerin takdirini kazanır. Aile, büyük oğul

Abdülğani'nin düğün telaşını yaşarken, Abdurrahman isyan ve özgürlük duyguları içinde yanıp tutuşur ve sonunda gözaltına alınır. Mahkemede iki yıl hapis cezasına çarptırılır ve hapishaneden daha güçlü bir şahsiyet olarak çıkar.

Abdurrahman hapisten çıktığında, el-Hâc Muhammed eski gücünü yitirmiş, evdeki güç dengeleri sarsılmıştır. Mahmud ise, Fransızlar adına çalışan bir memur olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Fas'ta bağımsızlık hareketleri başlar ve Abdurrahman bu hareketlere katılır. Tekrar tutuklanır ve bu sefer el-Hâc Muhammed, oğlunun davasına saygı duymaya başlar. Mahmud, kadılık görevine yükseltilir ve Abdurrahman, köşkte kendini göz hapsinde hisseder.

Fas, bağımsızlık için mücadele ederken, Abdurrahman ve dava arkadaşları, ülkelerinin geleceği için umutla çalışmaya devam ederler.

3. 2. Defenna'l-mâdî'de Şahıs Kadrosu

Romanda karakter analizine temel olarak Pospelov'un karakter sınıflandırması esas alınmıştır. Pospelov, roman kişilerini iki grupta değerlendirir: Esas karakterler (başat) ve yan karakterler. Esas karakterler, olay örgüsünün merkezinde yer alan, belirgin kişilik özelliklerine sahip figürlerdir. Yan karakterler ise genellikle ikincil düzeyde rol üstlenen; ancak baş karakterin gelişim, dönüşüm ve olgunlaşma sürecine doğrudan ya da dolaylı katkı sağlayan kişilerdir.²⁵ Bu bağlamda *Defenna'l-mâdî* romanındaki karakterler esas ve yan karakterler şeklinde sınıflandırılarak incelenecek; olayların akışını yönlendiren başat karakterlerin yapısal ve psikolojik özelliklerine daha ayrıntılı şekilde yer verilecektir.

3.2.1. Esas Karakterler

Romandaki karakter çözümlemesi, olay örgüsünün merkezinde yer alan esas karakterlerin anlatıdaki işlevleri üzerinden yapılandırılmıştır. Anlatının taşıyıcısı konumundaki başat karakterler, yalnızca bireysel yönleriyle değil, toplumsal ve tematik düzeydeki yansımalarıyla birlikte değerlendirilmiştir. *Defenna'l-mâdî*'de yer alan bu karakterler, dönemin toplumsal yapısına ve kimlik inşası sürecine ışık tutan temsil alanları üzerinden analiz edilmiştir.

el-Hâc Muhammed: Fas'ın köklü el-Tehâmî ailesinin reisi ve dini bütün otoriter babasıdır. Evleri ve arazileri olan bir tüccardır. Romanda sabit fikirliliği, yeniliklere kapalı olmasıyla geleneksel yapıyı temsil eder. Ailede çocuklarının yaşamları, evlilik tercihleri ve işleri konusunda son söz ona aittir. Yönetime bağlı bir vatandaştır ve oğlu Abdurrahman'ın isyankâr tutumlarından hoşnut olmaz. Yine el-Hâc Muhammed'e göre bir evlilik soyluluk ve mal varlığı için yapılır. Bu sebeptendir ki oğlu Abdülğani'nin eşine kimseye danışmadan kendisi karar verir. Baba el-Hâc'a

²⁵ Gennadiy N. Pospelov, *Edebiyat Bilimi*, çev. Yılmaz. Onay (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2005), 222-223.; Ramazan Korkmaz, *Sabahattin Ali- İnsan ve Eser* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997).

göre, insanların kendisi ve ailesi hakkındaki görüşleri çok önemlidir. Bu sebeple Abdurrahman'ın tutuklanması el-Hâc Muhammed'in yüzünü yere eğdirir.

Hadduc: Evin Hanımı ve el-Hâc'ın resmi eşidir. El-Tehâmî hanesini çekip çevirir. Açık fikirli değildir, kocasına Hristiyan bir doktorun elinin değmesini istemez. Batıl inançları vardır. Kocasının doktorun tedavisinden değil, türbeden alınan sudan şifa bulacağına inanır. Erken yaşta olmalarına rağmen çocuklarını evlendirmede aceleci davranır. Soyluluk onun için önemlidir, bu sebeple oğlunu babası soylu olsa da annesi hizmetçi olan bir kızla evlendirmek istemez. Kocasının sözünden çıkamayan ancak otoritesi olan, çocuklarını yetiştiren güçlü anneyi temsil eder. Ailesi onun her şeyidir. Nitekim kocası öldüğünde artık hayat ışığını kaybetmiştir.

Abdurrahman: el-Hâc Muhammed'in üç çocuğundan biri, evin asi karakterli, ilkleri yapan ve Fransız okulunda eğitim alan oğludur. Roman bu karakter üzerinde kurulmuştur. Anlatıcı türü zaman zaman üçüncü şahıs (ilahi) olurken, çoğu zaman birinci şahıs olarak Abdurrahman'ın ağzından duygu ve düşünce dünyası yansıtılır. Fransızcaya hâkim ve Fransız kültürüne, okulundaki öğretmenleri ve yerleşimci arkadaşları sayesinde aşinadır. Okula başladığı ilk dönemlerde Fas geleneklerini ve aile bireylerini küçümseme eğilimi gösterirken daha sonra güçlü millî duygulara sahip olur. Fas'ın bağımsızlık sürecinde babasının tüm menlerine rağmen önemli rol oynamış gençlerdendir. Davası uğruna hapislerde yatmış ve fedakarlıklarda bulunmuştur. Abdurrahman, hapis tecrübesi sonrasında daha güçlü bir karakter olarak karşımıza çıkar. Eve döndüğünde babasının ona karşı bakış açısı değişir, hatta kardeşleri üzerinde bile söz sahibi olur. Kardeşi Ayşe'nin istemediği biriyle evlenmesine engel olur. Mahmud'a kendilerinden bir farkı olmadığı, herkesin eşit olduğunu söyler ve ona özgüvenini kazanması konusunda destek verir. Romanın bir bölümünde Abdurrahman, Fransız yerleşimci bir kızla yakınlık yaşar. Fakat bu durumun kendisi ve ailesi için uygun olmayacağı düşüncesiyle Abdurrahman tarafından kısa kesilir. Sömürge yönetimi için çalışması sebebiyle Yasemin'den olma kardeşi Mahmud'la problemler yaşar. Bağımsızlık konusunda ev ahalisi ve bilhassa kardeşleriyle uzun tartışmalara girer. Abdurrahman, el-Tehâmî ailesinde bağımsızlık sözcüsü olma görevini üstlenmiştir.

Yasemin: Yasemin karakteri bu romanda 20. yüzyılın başlarında devam etmekte olan köle/hizmetçi sınıfını temsil eder. Çocukken kaçırılmış ve köle evine getirilmiştir. Köle evinden el-Tehâmî ailesine satılarak onların hizmetçisi olmuştur. Genç ve güzel bir kadındır. Ancak hizmetçiler, hizmet verdikleri evde isimleriyle var olmazlar. Zaten onlar doğduklarında kendilerine verilen isimle değil, *Dâru'n-nahhâs*, yani köle evinde kendilerine verilen isimleri kullanırlar. Yasemin gibi hizmetçiler bulundukları evin reisinin tüm isteklerini yerine getirmek zorundadır. Nitekim Yasemin, istemese de el-Hâc Muhammed'in çocuğunu doğurur. Çocuk doğurmak da onun evdeki konumunu yükseltmez ve evin hanımı tarafından hor görülmeye devam eder. Yasemin, evin küçük kızı Ayşe'nin erkeklere bakış açısını olumsuz yönde etkiler.

Çünkü ona göre erkekler, kadınlara yalnızca menfaat ve şehvet için yaklaşan varlıklardır. El-Tehâmî ailesinde Yasemin'e bu gözle bakmayan ve onu kendileriyle eşit gören tek kişi Abdurrahman'dır.

Mahmud: el-Hâc Muhammed'in hizmetçi Yasemin'den olan oğludur. Daha küçük yaşlarda kardeşleri tarafından dışlanır ve ikinci sınıf insan muamelesi görmeye başlar. Ailesi içinde başlayan dışlanmalar onun peşini küttapta da bırakmaz ve "hizmetçinin oğlu" yaftasını yer. Buradaki baskılara daha fazla dayanamaz, ağabeyi Abdurrahman'ın desteğiyle o da Fransız okuluna gider. Kısa sürede Fransız öğretmenler dahi onun sınıfsal bir ayrımcılığa maruz bırakıldığını fark ederler ve bu durumu lehlerine kullanırlar. Mahmud Fransız okuluna gittikten sonra potansiyelinin farkına varır ve kendisini her alanda ispatlamaya çalışır. Zamanla diğer kardeşlerinden hiçbir farkı olmadığını anlar. Okuldaki öğretmenlerinin yönlendirmesi ile kısa sürede sömürge yönetimine minnet duyan bir memur olur. İyi bir maaş karşılığında adeta Fransız yönetimi tarafından satın alınan Mahmud, iradesi dışında kararlar vermek zorunda kalır. Yönetimin isteklerini yerine getirdikçe terfi eden Mahmud, hakimlik görevinin sorumlulukları altında kalır. Evde ağabeyi Abdurrahman ile zıt fikirlere sahip olmasından dolayı çatışmalar yaşar. Verdiği kararlar ve sonuçlarını kaldıramayan Mahmud, kendi hayatına acı bir şekilde son verir.

Ayşe: el-Hâc Muhammed'in tek kızıdır. El-Tehâmî ailesinde kız çocukları erkek kardeşleri gibi okula gönderilmez. Geleneksek aileler kızlarına sadece dikiş nakış kursuna göndermektedir. Ayşe de çevresindeki diğer kızlar gibi iyi bir ev hanımı ve anne olmak üzere yetiştirilmektedir. Daha küçük yaşta iken ne zaman evleneceği sorulmaya başlar. Çok geçmeden el-Hâc Muhammed kızı Ayşe'yi hiç tanımadığı biriyle iyi konumda olduğu gerekçesiyle evlendirmek ister. Ağabeyi Abdurrahman müdahil olur ve bir ilki yaparak kardeşi Ayşe'nin düşüncesini sorar ve onu istemediği bu evlilikten kurtarır. Daha sonra Ayşe, ailenin tabularını yıkarak dengi olduğu düşünülmeyen bir öğretmenle kendi isteğiyle evlenir ve mutlu olur.

Abdülgani: El-Tehâmî ailesinin ilk çocuğu ve büyük oğludur. Abdurrahman ile taban tabana zıt karakterlidir. Hal ve tavırları ile babasını taklit etmeye çalışır ve babası el-Hâc Muhammed, onu kumaş dükkanlarının varisi olarak görür. Abdülgani ilk eğitimini küttapta almıştır. Abdurrahman'ın Fransız okuluna gitmesine de kâfir okulu olduğu gerekçesiyle ilk karşı çıkanlardan olmuştur. Abdülgani, para kazanmaya başlayınca ailede söz sahibi olmaya başlar. Ancak okuma-yazma ile alakası yoktur ve Abdurrahman'a göre dar kafalıdır. Annesi ve babasının kararı ile erken yaşta evlenir ve hayata atılması istenir. Abdülgani evleneceği kızı ilk defa düğün günü görür. Tıpkı babası el-Hâc Muhammed gibi her gün dükkâna gidip gelerek hayatını idame ettirir.

Bu bölümde incelenen karakterler, *Defenna'l-mâdî* romanının sosyo-kültürel ve ideolojik çatışmalarını yansıtan temsili figürlerdir. Özellikle Abdurrahman, Yasemin ve Mahmud

aracılığıyla eser, sömürge sonrası Fas toplumunda kimlik, aidiyet ve dönüşüm temalarını çok katmanlı bir yapıyla ortaya koymaktadır. Farklı değer sistemlerini temsil eden başat karakterler, anlatının bireysel ve toplumsal düzlemde derinlik kazanmasına katkı sağlamaktadır.

3.2.2. Yan Karakterler

Bu bölümde, söz konusu yan karakterler işlevleri, temsil ettikleri değerler ve anlatıdaki konumları doğrultusunda değerlendirilecektir.

Fransız hoca: Fransız sömürge yönetiminin Fas'ta açtığı modern okullarda görev yapan öğretmenlerdendir. Romanda çocuk Abdurrahman'ın bakış açısıyla oldukça atletik, açık fikirli, modern giyimli ve dost canlısı biridir. Genel olarak tüm öğrencilerin beğenisini toplar. Küttap hocasından her yönüyle farklıdır. Fransız hoca, öğrencileri hiçbir zaman azarlamaz ve onlara dersi anlaşılır ve eğlenceli hale getirmek için elinden geleni yapar.

Faslı hoca: Fransız okulunda Kuran derslerine giren geleneksel giyimli eğitmendir. Giyim kuşamı sebebiyle öğrencilerin alay konusudur. Giyim kuşamı gibi öğretim yöntemi de çocuk Abdurrahman'ın gözünde yetersiz ve sıkıcıdır. Fransız okulunda göstermelik olarak bulunmaktadır. Abdurrahman daha sonra, öğrettiği şeyler değerli olmasına rağmen hocayla neden alay ettikleri ya da hocalarının sarık ve cübbesinin kendilerine neden öyle gösterildiği konusunda aydınlanma yaşayacaktır. Faslı hoca geleneksel eğitimin eskiyen yüzünü temsil eder.

Madlin: Şehirdeki bankada çalışan Fransız kızdır. Abdurrahman onunla tesadüf eseri bankada tanışır. Zamanla onunla konuşmaktan ve vakit geçirmekten hoşlanır. Madlin yetişkin Abdurrahman'ın gözünde ırkçı düşüncelerden uzak, güzel ve temiz bir kızdır. Madlin, Abdurrahman'ı evine davet eder ve ailesiyle tanıştırır. Ailenin yaşam tarzı, meslekleri, ilgi alanları ve genç görünimleri Abdurrahman'ı etkiler. Onları kendi ailesiyle kıyaslar. Madlin her ne kadar entelektüel anlamda Abdurrahman'ı etkileyen biri olsa da kendisi ve ailesi için uygun biri olmadığını düşünür.

Abdülaziz: Abdurrahman'ın Fas şehrinden vatansever arkadaşıdır. Bağımsızlık sürecinde Abdurrahman'la birlikte önemli sorumluluklar alan güçlü bir karakterdir. Gruplara hitap ederek onlara hamasetle milli duygular aşılar. Birden çok kez hapishaneye girer. Çünkü katıldıkları faaliyetler ve söylemleri Fransız yönetimini tehdit etmektedir. Abdurrahman onu her yönden örnek alır, onunla davasına olan inancı tazelenir. Önder Abdülaziz karakteri, el-Ğallâb'ın diğer romanlarında da önemli yer tutar.²⁶

²⁶ Abdülkerim el-Ğallâb, *Muallim Ali* (Rabat: Menşûrâtü'l-meârif, 2015).

Mevlay Zekî: el-Hâc Muhammed'i ziyaret eden nadir arkadaşlarındandır. Belirli bir yaşta sonra dışarı ile bağlantısı kesilen el-Hâc Muhammed'in gözü kulağı olur. Olup biten hadiseleri el-Hâc Muhammed'e kendi düşüncelerini de araya sıkıştırarak anlatır. Mevlay Zekî'ye göre vatansever gençlerin yönetime karşı çıkması bir hatadır. İdam edilmeleri ise şaşılacak bir şey değildir.

Fas Paşası: Abdurrahman ve vatansever arkadaşlarının mahkemesini yapar. Yapılan mahkemenin hiçbir hukuki dayanağı yoktur. Fas paşası, Fransız yönetiminin aleyhine karar verememektedir, Fransız generalin gölgesindedir, pasif durumdadır.

Fransız General: Sömürge yönetiminin Fas'taki temsilcisidir. Yönetim ve mahkemede hemen Fas Paşasının yanındadır. Mahkemeden çıkacak kararlar paşanın kararları gibi görünse de aslında Fransız generalin emirleridir. Yargılama topluca ve özensiz yapılır. Fas'ta görevli olduğu dönemde isyanları kontrol altına almak için idam başta olmak üzere ağır kararlar almıştır. İdam cezası almayan Faslı gençlere ise en az ikişer yıl hapis cezası vermiştir.

Kadûr: Kadûr ve ailesi, toprakları borçları karşılığında ellerinden alınmış eski toprak sahipleridir. El-Tehâmî ailesinin, topraklarını ellerinden zorbaca aldığını düşünür. Kadûr ve ailesi, el-Hâc Muhammed'in hayvanlarını güderek ve topraklarını sürerek hayatını idame ettiren bedevî bir ailedir. El-Tehâmî ailesi her yılın nisan ayında Kadûr ve ailesinin topraklarına badiyeye göç eder. El-Hâc Muhammed onlara karşı güvensizdir ve mallarından kaçırdıklarını düşünür.

İncelenen yan karakterler, başat karakterlerin içsel çatışmalarını, değer dönüşümlerini ve toplumsal etkileşimlerini daha görünür kılmaktadır. Özellikle eğitimciler, sömürge yöneticileri, siyasi figürler ve halk temsilcileri aracılığıyla roman, sömürge sonrası Fas toplumunun çok katmanlı yapısını yan karakterler üzerinden derinleştirmektedir.

4. Defenna'l-mâdî'de Öne Çıkan Temalar

Defenna'l-mâdî romanı, yalnızca bireysel bir hikâyenin anlatısı değil, aynı zamanda sömürge dönemi Fas toplumunun kültürel, siyasal ve sosyal yapısını tematik düzlemde yansıtan güçlü bir kurmaca yapı sunar. Eserde yer alan temalar, yazarın sömürgecilğe, gelenek-modernite çatışmasına, eğitim politikalarına, yargı sistemine ve sınıfsal ayrımlara yönelik eleştirel bakışını açığa çıkarır. Bu bağlamda tematik çözümleme, romanın düşünsel arka planını, karakterlerin gelişimini ve dönemin sosyolojik dinamiklerini kavramada önemli bir işlev görmektedir. Zira edebî metinlerde tema, yalnızca konusal bir yapı değil, aynı zamanda yazarın ideolojik yönelimini ve dönemin entelektüel iklimini yansıtan temel bir unsurdur.²⁷ Aşağıda, romanın anlatı

²⁷ René Wellek ve Austin Warren, *Theory of Literature* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1949), 110.

bütünlüğünü kuran ve toplumsal hafızaya hitap eden başlıca temalar başlıklar hâlinde ele alınacaktır.

4.1. Kolonyal Eğitim

Fransız sömürge yönetimi, işgalin ardından Kuzey Afrika'daki kültürel hegemonyasını tesis etmek amacıyla ilk olarak eğitim alanına yönelmiştir. “Uygarlaştırma” iddiası çerçevesinde kurulan bu okullar, yerli halkları asimile etmeye, onların dilini, dinini ve kültürel kimliğini bastırmaya yönelik araçlar olarak kullanılmıştır. Başlangıçta Müslüman halk tarafından mesafeye karşılanan bu okullar, zamanla bağımsızlık mücadelelerinin yetiştirici zeminine dönüşmüş; Fransızca eğitim alan öğrenciler, sömürgecilik karşıtı hareketlerin öncüsü hâline gelmiştir.²⁸ *Defenna'l-mâdî* romanında kolonyal eğitimin bireysel ve toplumsal etkileri, modern okul ile geleneksel eğitim kurumları arasındaki karşıtlık üzerinden çok yönlü olarak ele alınır.

Romanın baş kahramanı Abdurrahman, Fransız okullarını ilk mahalle arkadaşından duyar. Fransız okullarından önce gittikleri mahalle mektebinden (küttap) farklı modern okul, tüm çocukların merakını celbeder. Ancak Abdurrahman böyle bir şeyi ailesinden istemeye cesaret edemez, çünkü Hristiyan bir öğretmenden ders alması ailesi tarafından hoş karşılanmayacaktır.²⁹

Babaları tüccar olan burjuva çocuklarının birbirlerinin etkisiyle Fransız okullarına gittikleri görülür. Önde gelen ailelerin çocuklarını birer birer Fransız okullarına göndermesi, burjuva arasında okullarının popülaritesini artırdığını ve zamanla Hristiyan öğretmen kaygısının kalmadığını göstermektedir.

Faslı çocuklar yaz sıcağında küttaba devam ederler ve en ufak ilgisizliklerinde fakihin falakasına maruz kalırlar. Bu öğrenme mekânı çocukların içinde özgürce hareket edemedikleri bir hapisaneyi andırmaktadır. Kaylûle vaktinde dahi rahat göremeyen çocuklar, bu okula bıkkınlık içerisinde devam etmektedir. Abdurrahman ve diğer çocuklar yazın bu durumda iken, Fransız okuluna giden arkadaşları üç ay yaz tatili yapmaktadır. Abdurrahman daha fazla dayanamaz ve o da Fransız okuluna gitmek istediğini babasına söyler.³⁰

Ortaokul çağındaki Abdurrahman'ın gözünden küttap bir hapisane, yaz tatili olan Fransız okulu ise bir cennettir. Fas'ta yayılmaya başlayan modern okullar burjuva için bir statü, çocuklar için kaçış imkânı olmuştur.

²⁸ Ousmane Barry, “Fransız Sömürgelerinde Eğitim Politikaları: Fransız Arap Mağrip Devletlerinin Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020), 15.

²⁹ Abdülkerim el-Ğallâb, *Defenna'l-mâdî* (Rabat: Menşûrâtü'l-meârif, 2017), 93-95.

³⁰ el-Ğallâb, *Defenna'l-mâdî*, 124-127.

Romanda 'Ebnâu'l-Âyân' adı verilen Fransız okulunda Fransızca dersler öğrenilirken, okuldaki Arap hoca tarafından verilen dersler anlaşılması zor ve ezberlenen derslerdir. Abdurrahman'ın bakış açısıyla anlatılan bu kısımda Fransız hoca farklı bir dilde anlattığı halde Arap hocaya göre daha anlaşılırdır. Arap hoca yerinden kalkmak için kendini yormaz ve çocukların gözlerine bakmazken, Fransız hoca sınıf içerisinde enerjik hareketleriyle, giyim kuşamıyla, basit anlatımıyla öğrencileri etkiler. Öğrenciler, Arap hoca sinirlendiğinde çoğu zaman Fransız hocaya sığınır. Görünüşe göre Fransız hoca, daha merhametlidir ve öğrencilerin yanında durmaktadır. Öğrenciler bu iki hoca arasında sürekli kıyas yapmaktadır ve Fransız hocayı rol model almaktadırlar.³¹ Fransız okullarında dahi olsa Arapça verilen derslerin ezbere dayanan ve düşünmeye sevk etmeyen dersler olduğu anlaşılmaktadır. Fransız hocayla alınan dersler ise çocukların seviyesinde verilen pozitif ilimlerdir. Fransız okullarında bir takım Arapça derslerin müfredata dahil edilmesi, Faslı ailelerin çocuklarını modern Fransız okullarına göndermede önyargılı olmamalarını sağlamıştır.

Abdurrahman Fransız hocayla Arap hocayı zihninde sürekli karşılaştırmaktadır. Kendisi de dahil olmak üzere öğrencilerin neden Arap hoca ile alay etme eğiliminde olduğunu, Fransız hocayı ise takdir etme eğiliminde olduklarını sorgulamaktadır. Fransız hoca onlara neden daha sevimli gelmektedir? Arap hocaya halk tarafından saygıda kusur edilmezken neden okul içerisinde öğrencilerden aynı saygıyı görmemektedir?³²

Burada el-Ğallâb, okuyucuyu düşünmeye sevk etmek istemektedir. Fransız okullarındaki bu durumun Faslı çocukların aklını karıştırdığı ve önlerindeki örneklerin onları nasıl şekillendirdiğini göstermek istemiştir. Fransız okullarında Arap hoca, çocuklar gözünde korkulması gereken ve geçmişte kalmış bir figürdür. Fransız hoca ise; modern giyimi, gençliği ve derslerinin hayatla iç içe olması yönleriyle çocukların olmak istedikleri bir figür haline gelmektedir. Burada el-Ğallâb, objektif bir şekilde hocaların çocukların gözünde nasıl bir izlenimlerinin olduğunu göstermiştir. el-Ğallâb, romanın ilerleyen bölümlerinde Abdurrahman'ın farkındalığı arttığında gerçekleri gördüğünü, Fransız okullarında yapılmak isteneni anladığını ifade etmiştir. Yazar Abdurrahman'ın daha sonraki sorgulamalarında şunları göstermek istemiştir; Arap hoca Fransız hocadan daha az zeki ya da daha az bilgili değildir. Fakat Arap hocanın görüntüsü dahil hal ve tavırları, yöntemleri eskimiştir. Arap hoca ve klasik Arapça eğitimi artık yetersizdir ve modern usullere ihtiyaç duyulmaktadır. Tüm bunlardan yazarın, batılılaşma fikrine değil, batının ülkesindeki varlığına karşı olduğu anlaşılmaktadır.

³¹ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdi*, 131-133.

³² el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdi*, 135-136.

4.2. Kolonyal Yönetim ve Ekonomi Politikası

Fransız sömürgeciliği, tarih boyunca en yayılcı ve sistemli kolonyal politikaları uygulayan örneklerden biri olarak öne çıkmıştır. İngiltere'den sonra en geniş sömürge ağına sahip olan Fransa, özellikle Afrika ve Asya'daki kolonilerde, siyasi kontrolün yanı sıra ekonomik kaynakların sömürülmesini esas alan çok yönlü bir yönetim mekanizması kurmuştur. Bu süreçte, kölelik ve zorunlu iş gücü sistemleri, sömürgecilik faaliyetlerinin temel dayanaklarından biri olmuştur.³³ *Defenna'l-mâdî* romanı da Fransa'nın Fas'taki kolonyal yönetimini ve uyguladığı ekonomi politikalarını, yerli halk üzerindeki etkileri üzerinden okuyucuya sunar.

Fransa sömürge yönetimi, çıkardığı bazı yasalar ile Fransız yerleşimcilere Fas'ta toprak edindirmeye, diğer alanlarda da iş imkânı sağlamaya çalışmıştır. Romanın, Kadûr ve ailesinden bahsedildiği küçük bir kesitinde bâdiyedeki yani kırsaldaki toprakların nasıl Faslıların elinden alıp Fransız yerleşimcilere verildiğinden bahsedilmektedir.³⁴

Romanda Fas'ta yaşayıp farklı meslek gruplarına sahip başka yerleşimcilerden de bahsedilmiştir. Bunlar Madlen ve babasıdır. Madlen şehirde bir bankada çalışmaktadır. Madlen'in babası ise boş zamanlarında sanat ve sporla uğraşan bir öğretmendir.³⁵ Fransız yerleşimcilerin kırsalda çiftçilik yaptıkları, şehirde ise banka ve okul gibi Fransız kuruluşlarında görev yaptıkları anlaşılmaktadır. Yazar, Abdurrahman'ın anlatımıyla bu aileye gıpta eder. Fransa yönetimi kendi kurum ve kuruluşlarında Fransızları ve ikincil olarak Fransızca bilen Faslıları çalıştırır. Bu görev dağılımı Fransızca bilmeyen Faslıları devlet dairelerinde ve Fransızların kontrolündeki iş kollarında saf dışı bırakır.

4.3. Kölelik Geleneği

Batı Afrika kıyılarında 19. yüzyıla dek süregelen kölelik kurumu, bölgedeki toplumsal ve ekonomik yapının ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. Avrupa'nın köleliğin sona erdirilmesine yönelik baskısına rağmen, kölelik özellikle Kuzey Afrika'nın stratejik bazı bölgelerinde kurumsallaşmış bir biçimde devam etmiştir. Bu sistem, yalnızca ticari kazançlarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumun hiyerarşik yapısını da belirlemiş; köleler hem tarımsal üretimde hem de siyasi ve askeri alanlarda istihdam edilmiştir. Kadın ve çocuk köleler genellikle zengin ailelerin hanelerini doldururken, erkek köleler askerlikten madencilikçe dek çeşitli işlerde kullanılmıştır. Köleliğin, "meşru ticaret" kisvesi altında iç pazara entegre edilmesi, bu uygulamanın yalnızca ihracat değil, aynı zamanda bölgesel üretim ve tüketim ekonomisiyle de

³³ Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995).

³⁴ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 121.

³⁵ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 263-268.

derinlemesine bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kölelik, hem geleneksel kinship (soy bağı) ilişkileriyle meşrulaştırılmış hem de siyasi elitlerin iktidarlarını tahkim etmelerinde bir araç olarak kullanılmıştır.³⁶

Romanda köle geleneği Yasemin karakteri ile anlatılır. Yasemin, Fas'ın Dekkâle bölgesinden kaçırılmıştır. Dâru İbn Kîrân denen yerde her yaşta çocuk, genç ve kadın, birilerinin gelip onları almasını beklemektedir. El-Hâc Muhammed bir gün karısı Haddûc'un isteği ile Dâru İbn Kîrân'a gelir. Esmer, genç ve güzel Yasemin'i beğenir, hiçbir pazarlık yapmadan alıp eve getirir.³⁷ Dâr İbn Kîrân anlaşıldığı üzere bir köle evidir. Kaçırılan ya da bulunan kız çocukları buraya getirilir ve hizmetçilik yapacakları evlere gitmeyi beklerlerdi. Yasemin'de esmer teni, patlak yuvarlak gözleri ve parlak yüzüyle el-Hâc Muhammed'in dikkatini çekmiş, el-Tehâmî ailesinin hizmetçileri arasında yerini almıştı.

El-Hâc Muhammed, Yasemin'den odalığı olmasını istemişti. Yasemin, bu emir karşısında duramamıştı. Hiçbir kölenin efendisinin emrine asi geldiği görülmemişti ve el-Hâc Muhammed, istediğini almıştı.³⁸ Bağımsızlık öncesi 20. Yüzyılın başlarına tekabül eden bu tarihlerde Fas'ta köleliğin devam ettiği ve bu durumun halk arasında kabul gören bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

Yasemin, köle evinde iken her gün onu satın almak için gelenleri, onu deneme süresi için sürekli farklı evlere götürdüklerini hatırladıkça artık oraya dönemeyeceğini düşünür. Nahnâs gelenlere onu: "Maharetli, itaatkâr, tüm bunlardan daha önemlisi ise güzel ve bakire" diye pazarlamaktaydı. Yasemin, el-Tehâmî ailesine geldikten sonra artık bakire değildir ve bu onun değerini düşürecektir.³⁹ Köle evlerindeki kızların hizmetçi ve odalık olarak satılması, kendi yaşamları üzerinde tasarruf haklarının olmadığını göstermektedir. Yasemin de kendi tercihleri dışında bir eve hizmetçi, yaşlı bir adama ise odalık yapılmıştı.

Yasemin, el-Hâc Muhammed'in çocuğunu taşıyan bir kadındır, bir eştir ama bu ilişkinin ne dinî ne de resmî bir kaydı bulunmaktadır. Evdeki konumu da ne soylu bir ev hanımı gibi ne de köle hizmetçiler gibidir. Onun toplumda belirli bir konumu yoktur. Sadece el-Hâc Muhammed'in oğlu Mahmud'un annesidir. Her ne kadar konum olarak Mahmud, el-Hâc Muhammed'in diğer

³⁶ Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, 2. bs. (Cambridge: The African Studies Centre, 2000), 165-167.

³⁷ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 33-34.

³⁸ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 33,44.

³⁹ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 48.

çocuklarından farksız olsa da esmer rengi onu ele vermektedir.⁴⁰ Yasemin ve Mahmud'un ten renkleriyle ayrıştırıldığı, köle sınıfın esmerliği ile ön planda olduğu görülmektedir.

Mahmûd, büyüdüğü evin hanımı Haddûc'un da etkisiyle ayrıştırılır ve hor görülür.⁴¹ Aile evinde başlayan bu ayırım, bir köle çocuğu olan Mahmud'un peşini okul ve çalışma hayatı boyunca bırakmaz. Romanda Yasemin ve Mahmud'un dramına genişçe yer verilmesi, yazarın kölelik gibi toplumsal bir soruna dikkat çekmek istediğini göstermektedir. Bu durum, o tarihlerde yazılan toplumsal gerçekçi romanların başat özelliklerindendir.

4.4. Modern ve Geleneksel Şifa Arayışı

El-Hâc Muhammed yaşlanıp elden ayaktan düştüğünde Abdurrahman doktor çağırmak ister. El-Hâc Muhammed'in durumu ne kadar ağır olursa olsun, eşi Haddûc ona Hristiyan bir doktorun dokunmasını istemez. Haddûc, türbelerin suyuyla ıslatılan bir mendilin el-Hâc Muhammed'e iyi geleceğini, ona Allah'tan başka kimsenin şifa veremeyeceğini söyler. Abdurrahman'ın tüm ısrarlarına rağmen eve Lalla Fâtıma adında bir şifacı çağırılır. Bir ot karışımı hazırlanır ve el-Hâc Muhammed'e içirilir. Kendine gelen el-Hâc Muhammed, Hristiyan bir doktorun kendisine asla dokunamayacağını sert bir dille söyler.⁴²

Modern hastane ve doktorların kolonyal yönetimle birlikte Fas'a girdiği anlaşılmaktadır. Eski nesili temsil eden Haddûc ve el-Hâc Muhammed geleneksel yöntemleri ve şifacıyı tercih ederken, oğulları Abdurrahman babasına modern tıbbın faydası olacağına inanmıştır. Yaşlı anne babanın önde gelen şeyhlerin türbelerinden medet umması, halk arasında batıl inançların yaygın olduğunu göstermektedir.

4.5. Faslı Gençler ve Millî Hareket

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fas'ta Fransız sömürge yönetimine karşı gelişen millî hareketin en etkili dinamiklerinden biri gençlikti. İstiklal Partisi'nin öncülüğünde şekillenen bu hareket, özellikle şehirli gençler arasında geniş karşılık buldu. Spor kulüpleri, sendikalar ve öğrenci yapılanmaları üzerinden yayılan milliyetçi fikirler, bağımsızlık talebini toplumsallaştırdı. Gençler, kitlesel gösteriler ve grevlerle Fransız yönetimine karşı halkın sesi olurken, aynı zamanda millî kimlik bilincinin oluşumunda da aktif rol oynadılar.⁴³ Romanın genç kahramanları da bu tarihsel arka plan içinde hem bireysel uyanışlarını yaşamakta hem de sömürge karşıtı mücadelenin parçası hâline gelmektedir.

⁴⁰ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 71-72.

⁴¹ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 73.

⁴² el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 345.

⁴³ C. R. Pennell, *Morocco: From Empire to Independence* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 55-162.

Abdurrahman, Fas'ın dar sokaklarında tanıştığı arkadaşı Abdülaziz aracılığıyla vatansever gençlerden olur. Abdurrahman henüz Fransız okuluna devam ederken evde vatan, dil, din birliği kavramları yankılanır. Vatanın tehlikede olduğunu Fransızların Fas'ı bölmeye çalıştığını söyler.⁴⁴ El-Hâc Muhammed, Karaviyyîn camiindeki dualara katılarak Müslüman kimliğiyle elinden geleni yaptığına inanır. Fakat yönetim ne derse onun yapılması gerektiğini de düşünür. El-Hâc Muhammed, olabilecek olaylardan ve dükkanlarının başına bir şeyler gelmesinden korkar.⁴⁵

El-Hâc Muhammed'in temsil ettiği dindar Burjuva sınıfının olaylar karşısındaki tepkilerine bakıldığında, devlet işleriyle alakadar olmayan, evi, işi ve camisi arasında gidip gelen bir portre görüyoruz. Abdurrahman ise vatan, millet, din ve dil birliğine önem veren ve mücadeleci bir karakterdir. Yazar, okuyucuya Abdurrahman'ın vatansever olduğunu açıkça bildirir.

Faslı gençler, protestolar ve toplu dualar organize ederek bir uyanış hareketi başlatmak istemiştir. Yönetim tarafından camilerin kapısına güvenlik güçleri konmuş, karşı çıkan gençler tutuklanmıştır. Karaviyyîn gibi köklü camilerde dua edilmesi dahi yasaklanmıştır. El-Hâc Muhammed beş vakit namazını Karaviyyîn camiinde kılamaz derslerine de gidemez hale gelir.⁴⁶

El-Hâc Muhammed ve onun yaşlıları için yönetime itaat dinin vecibelerindendir. Onlar yönetimin kararlarına sessizce uyarlar ve itiraz etmezler. Abdurrahman ve diğer vatanseverler için ise din, boyun eğmeyi değil, harekete geçmeyi emreder. Vatanseverlere göre Fransız kolonyal yönetimine karşı çıkmak ve ona karşı mücadele etmek dini bir vecibedir.

Abdurrahman, dışarıda olaylar cereyan ederken daha fazla duramaz. Çünkü binlerce vatansever hapsedilmiş ve niceleri de işkenceye maruz bırakılmıştır. Abdurrahman, ağabeyi Abdülğani gibi silik bir Faslı olmak istememektedir. Bu duygu ve düşüncelerle kendini Karaviyyîn camiinde bulur. "Yâ Latîf", "Sömürgecilere lanet olsun!", "Yöneticilerimizi serbest bırakın!" nidaları atarken Abdurrahman da tutuklanır.⁴⁷

Abdurrahman henüz lise öğrencisiyken tutuklanır. Sömürge karşıtı hareketin başını gençlerin çektiği, Abdurrahman ve arkadaşlarından anlaşılmaktadır. Yaşlılar ise olanlara karşı ihtiyatlıdır. Gençlerin bir heyecanla geleceği düşünmeden hareket ettiklerini düşünürler.

Vatansever gençlerin büyük çoğunluğu modern eğitim almış gençlerdir. El-Hâc Muhammed'e göre Ebnâ'ul-Âyân okulu Abdurrahman'ı önemli bir devlet adamı olmaya

⁴⁴ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdi*, 150-152.

⁴⁵ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdi*, 154-156.

⁴⁶ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdi*, 157.

⁴⁷ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdi*, 217-218.

götürecekken hapse götüren bir yol olmuştur. Şehirde olaylar tırmanırken sömürge valisi, vatansever gençlere göz açtırmamak için sıkı yönetim ilan etmiş ve radyodan tüm Fas halkına tehditler savurmuştur.⁴⁸

Abdurrahman'ın hapiste kaldığı sürede el-Hâc Muhammed'in fikirleri az da olsa değişmiştir. Abdurrahman'ın bağımsızlık söylemlerine artık rıza ile gülümsemektedir. Ama yine de Fransız sömürge yönetiminin onlara bağımsızlığı tattıracağına inanmaz. Vatansever gençlerin olmayacak bir hayalin peşinde koştuklarını düşünür. Abdurrahman, usanmadan babasına anlatır, onu ikna etmeye çalışır. Bilir ki babasını ikna etmek demek, toplumun kalıplaşmış fikirleri olan büyük bir bölümünü ikna etmek demektir.⁴⁹

Vatanseverlerin fedakarlıkları yıllar içerisinde meyvesini verdiği ve mücadelenin ülke geneline yayıldığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen eski kuşak; "Güçlü olan yönetir" ilkesi etkisinden sıyrılmakta zorlanmıştır.

4.6. Kolonyal Yargı ve Hapisler

Fransız himayesi altındaki Fas'ta kurulan kolonyal yönetim, yerel direnişi bastırmak ve toplumu denetim altında tutmak amacıyla hukuki düzenlemeyi kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmiştir. General Lyautey'nin öncülüğünde uygulamaya konan bu sistemde, geleneksel yapılar görünürde korunmuş, ancak yargı mekanizması etnik ve kültürel ayrımlara dayalı biçimde yeniden yapılandırılmıştır. Berberilerin İslam hukukundan ayrıştırılarak "geleneksel" hukuk çerçevesinde özel mahkemelere tabi tutulması, hem toplumsal ayrışmayı derinleştirmiş hem de kolonyal kontrolü pekiştirmiştir. Bu çerçevede Fransız yargı kurumları, yalnızca adalet dağıtma aracı değil, aynı zamanda bir cezalandırma ve sindirme mekanizması olarak işlerlik kazanmıştır.⁵⁰ Romanda da bu kolonyal baskının izleri, keyfî tutuklamalar, yargısız infazlar ve hapishanelerdeki uygulamalar üzerinden genç karakterlerin hayatına doğrudan etki eder; adaletin Fransız otoritesinin güdümünde nasıl bir şiddet aracına dönüştüğü anlatılır.

Romanda Fas yargısının durumu Abdurrahman'ın yargılaması esnasında karşımıza çıkar. Faslı paşa sözde yargılamayı sürdürürken, hemen yanında Fransız general oturmaktadır. Daha önce mahkemeye çıkarılanlar asıl kararı Fransız generalin verdiğini pekâlâ bilmektedir. Faslı paşa mahkeme salonunda otoritesini göstermek için Sözlerine; "Sizler! Edepsizler! Yönetime isyan etmekten ve fitne ateşi yakmaktan hiç utanmıyor musunuz!" cümleleriyle başlar. Ardından,

⁴⁸ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 220.

⁴⁹ el-Ğallâb, *Defennâ'l-mâdî*, 308-309.

⁵⁰ Pennell, Morocco, 138-142.

“Sizleri nasıl terbiye edeceğimi biliyorum” diye tehdit savurur. Mahkeme salonunda yargılanan herkese iki yıl hapis cezası verir.⁵¹

Fas’ta yargının, Fransız yönetiminden bağımsız olarak işleyemediği görülür. Yazarın anlatımına göre, kararları asıl olarak veren kişinin Fransız general olduğu açıktır. Fransa yönetimi tarafından desteklendiği düşünülen Paşa, kendi ülkesinin insanlarına yapılan zulümlere ortak olmakta, Fransa yönetimine karşı yapılan isyanları önemsiz göstermekte ve Fransa’yı çıkar ortağı olarak görmektedir. Fransa ile iş birliği yapan Paşa gibileri, vatanseverler için içerdeki düşmanlardır. Abdurrahman, genç yaşında üç kere hapse girer. Onun için hapse girmek olağan bir durum haline gelir. O kadar çok tutuklama yapılmıştır ki hapishanelerde sadece siyasi suçlu kabul edilen vatanseverler bulunmaktadır.⁵²

Bağımsızlık hareketinde diğer tutuklular Abdurrahman kadar şanslı değillerdir. Şehirde kontrolü sağlayamayan Fransız general, bir grup genci idam kararı almıştır. Bu gençler bir bayram günü kurşuna dizilerek idam edilmişlerdir.⁵³

Fransa’nın sömürge yönetimi, Fas’ın bağımsızlık mücadelesini bastırmak için askerî mahkemeler aracılığıyla birçok masum insanı idam etmiş ya da müebbet hapisle cezalandırmıştır. Gençlerin vatani için verdikleri mücadele, yönetim tarafından hem iç hem de dış güvenlik için bir tehdit olarak görülmüştür. Yazar, romanlarında dönemin gerçek kahramanlarının isimlerini vererek, tarihi tüm gerçekliğiyle yansıtmayı amaçlamıştır.⁵⁴

Sonuç

Abdülkerim el-Ğallâb’ın *Defenna’l-mâdî* romanı, hem yapı hem de konu bağlamında modern Fas romanının ilklerindendir. Yazarın toplumsal gerçekçi bakış açısıyla kaleme aldığı bu eser, mesaj kaygısını öne çıkararak romanı kitlelere tarihlerini ve unutulmaya yüz tutan değerlerini hatırlatmak için bir edebî araç olarak kullanmıştır. Eserde yoğun bir tarih ve kültür aktarımı mevcuttur. Okur, ayrıntılı incelenen temalar aracılığıyla Fas’ta eğitimden yargıya, ekonomiden dine, kölelikten gençlik hareketlerine dek pek çok konu hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

Yazar, her bir karaktere simgesel bir misyon yükleyerek bireysel hikâyeler üzerinden kolonyal dönem Fas toplumunun ideolojik, sınıfsal ve kültürel çözümlerini görünür kılmaktadır. Başta Abdurrahman karakterinin kimlik arayışı, geleneksel ve modern değerler arasındaki çatışmalar ve ailesine yönelik tutumu, romanın anlatı yapısına yön veren ana eksenini oluşturur.

⁵¹ el-Ğallâb, *Defennâ’l-mâdî*, 232-236.

⁵² el-Ğallâb, *Defennâ’l-mâdî*, 357-358.

⁵³ el-Ğallâb, *Defennâ’l-mâdî*, 391-396.

⁵⁴ İdris Veled el-Kâbile, “Mağârîbe fakadû hayâtehum min ecli’t-tağyîr ve min ecli ğadin efdal” (04.01.2020) <http://www.mafhoum.com/press7/225S28.htm>

Mahmud ve Yasemin karakterleri aracılığıyla kölelik kurumu, toplumsal dışlanma ve sınıfsal eşitsizlik gibi meseleler işlenirken; kolonyal eğitim ve yargı düzeni üzerinden Fransız sömürge sisteminin birey üzerindeki etkileri irdelenmiştir. Romanda ayrıca geleneksel şifa anlayışı ile modern tıbbın karşıtlığı, sembolik düzeyde gelenek-modernite gerilimini yansıtan dikkat çekici bir tema olarak işlenmiştir.

El-Ğallâb, “el-Hâc Muhammed” ve “Abdurrahman” karakterleri ile geçmiş ve geleceği temsil eden iki kuşağı karşı karşıya getirerek yeni bir toplumun inşasında kuşak çatışmasının kaçınılmaz olduğunu göstermiştir. Eser, Fas’ın dar sokaklarında başlayan küçük çaplı bağımsızlık söylemlerinin kitlesel bir harekete dönüşmesini betimlerken, tarihsel olayları kurguyla harmanlayarak sömürge dönemi belleğinin edebî temsiline imkân tanımaktadır.

Her ne kadar romanın adı *Geçmişî Gömdük* olsa da yazarın amacı geçmişî unutturmak değil, onu edebiyat aracılığıyla canlı tutarak gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bu yönüyle *Defenna'l-mâdî*, yalnızca bireysel bir gelişim hikâyesi değil, aynı zamanda bir toplumun özgürlük, kimlik ve direniş mücadelesinin anlatısıdır. Bu makale, Türkiye’de doğrudan el-Ğallâb ve bu eseri üzerine yapılan ilk akademik çalışma olması bakımından, Fas edebiyatının tanınırlığına katkı sunmayı ve Arap romanı bağlamında yeni bir perspektif açmayı amaçlamaktadır.

Kaynakça / References

- Abdelkrimghallab.info. “el-irsu’l-edebî ve’l-fikrî ve’s-siyâsî ellezî terakehû ‘Abdu’l-kerîm Gallâb”. 20.08.2024. <https://www.abdelkrimghallab.info/le-passe-enterre>
- Anar, Tanabayeva. “Abd al-Karim Ghallab One of the Greatest Critics in Arabic Maghreb and World Literature”. *Kazakh National University after al-Farabi, Oriental Faculty*.(03.07.2019) http://www.rusnauka.com/6_NITSB_2010/Philologia/59915.doc.htm
- Allen, Rogger. “Rewriting literary history: the case of Moroccan fiction in Arabic”. *The Journal of North African Studies* 16/3 (2011), 311-324. <https://doi.org/10.1080/13629387.2010.550725>
- Aydemir, Rukiye. *Abdülmeccîd B. Cellûn’un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve ‘Vâdî’d-Dimâ’ Adlı Eserinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bamia, Adib Aida. “Ghallab, Abd al-Karim”. *Encyclopedia of World Literature in the 20th Century* (Ed). Ed.Leonard S. Klein. (5/250-252). New York: The Continuum Publishing Company, 1993.
- Barry, Ousmane. “Fransız Sömürgelerinde Eğitim Politikaları: Fransız Arap Mağrip Devletlerinin Örneği.” Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020.

- Bozkurt, Eyüp. *Modern Fas Edebiyatında Kısa Öykü ve Muhammed Zafzâf'ın "Bâ'i'atu'l-verd" Adlı Öykü Koleksiyonunun Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Campbell, Ian. *Labyrinths, Intellectuals and the Revolution, The Arabic- Language Moroccan Novel, Studies in the History and Society of the Maghrib*. Leiden: Brill, 2013.
- Çaycı, Abdurrahman. *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Dağ, Sümeyye. *Modern Fas Romancısı 'Abdulkerim Ghallab ve Romanlarında Sömürge Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- el-Gallâb, Abdülkerim. *Defennâ'l-mâdî. Dâru'l-beydâ: Dâru's-sekâfe*, 1973.
- el-Gallâb, Abdülkerim. *Muallim Ali*. Rabat: Menşûrâtu'l-meârif, 2015.
- el-Gallâb, Abdülkerim. *Defennâ'l-mâdî*. Rabat: Menşûrâtu'l-meârif, 2017.
- el-Hatîbî, Abdülkerim. "er-Rivâyetü'l-Mağribiyye". çev. Muhammed Berade. *İttihâdu'l-kuttâbi'l-Arab*. 82 (1978), 105-130. <http://search.mandumah.com/Record/237848> (18.08.2019)
- el-Kâbile, İdris Veled. "Mağâribe fakadû hayâtehum min ecli't-tağyîr ve min ecli ğadin efdal". 04.01.2020. <http://www.mafhoum.com/press7/225S28.htm>
- el-Kaidi, Youssef. "The post-colonial novel and the re-construction of national identity in Morocco: conflicts and paradoxes". *The Journal of North African Studies*, 28/4 (2023), 915-930. <https://doi.org/10.1080/13629387.2022.2034503>
- Ennaji, Moha. *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. New York: Springer, 2005.
- Fazlıoğlu, Şükrân. *Arap Romanında Türkler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Gökgöz, Turgay. "Modern Fas Romanına Bir Bakış". Edid: Edebali İslamiyat Dergisi/ Edebali Islamic Journal 3/6 (Kasım/November 2019), 17-29.
- Kayyali, Abdulwahab M. *Why Parties in Morocco: Political Party Formation and Development Under Monarchy*. Colombia: The Faculty of The Columbian College of Arts and Sciences of The George Washington University, Doktora Tezi, 2018.
- Korkmaz, Ramazan. *Sabahattin Ali- İnsan ve Eser*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Laachir, Karima. "The aesthetics and politics of 'reading together' Moroccan novels in Arabic and French". *The Journal of North African Studies*, 21/1 (2016), 22-36. <https://doi.org/10.1080/13629387.2015.1084098>
- Lahmidânî, H. *er-Rivâyetü'l-mağribiyye ve ru'yetü'l-vâkı'l-ictimâî*. Dâru'l-beydâ: Dâru's-sekâfe, 1985.
- Lovejoy, Paul E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 2. baskı. Cambridge: The African Studies Centre, 2000.
- Pospelov, Gennadiy N. *Edebiyat Bilimi*, çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2005.

- Parrilla, Gonzalo. F. "Breaking the Canon: Zafzaf, Laroui and the Moroccan Novel". *From New Values to New Aesthetics: Turning Points in Modern Arabic Literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, (2011).75-84.
- Parrilla, Gonzalo. F. "The Novel in Morocco as Mirror of a Changing Society". *Contemporary French and Francophone Studies*, 20/1 (2016), 18-26. <https://doi.org/10.1080/17409292.2016.1120547>
- Pennell, C. R. *Morocco: From Empire to Independence*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Sever, Sümeyye. *Modern Fas Edebiyatında Abdülmecîd bin el-Celûn ve Fi't-Tufûle Adlı Romanı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sryfi, Mbarek. "The genesis of the Moroccan novel in Arabic: a review of the origins of the modern fusion of mature domestic and imported literary forms", *The Journal of North African Studies*, 25/3 (2020), 363-385. <https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1563542>
- Wellek, René ve Austin Warren. *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1949.



Kur'ân-ı Kerim'de Harf-i Cerlerin Hazfi

Mehmet Nafi ARSLAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Bölümü
ORCID: 0000-0003-4507-9499
E-mail: m.nafiarslan@siirt.edu.tr
ROR ID: 05ptwtz25

Faruk POLAT

Doktora Öğrencisi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Bölümü
ORCID: 0000-0001-5271-8549
E-mail: pltfarukplt@gmail.com
ROR ID: 05ptwtz25

Öz

Harf-i cerler, cümle öğelerini birbirine bağlayan, detaylı anlamları özlü bir şekilde sunan ve dili zenginleştiren kelimelerdir. Bu nedenle, dilcilerin ve gramercilerin ilgisini çekmiş ve haklarında birçok araştırma yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'deki harf-i cerler konusu da çeşitli çalışmalarda farklı yönleriyle ele alınmış olmakla birlikte bu edatların hazfedilmesi olgusu üzerinde yeterince durulmamıştır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfi konusuna odaklanan müstakil bir çalışma, Arapça ve Türkçe literatürde tespit edilememiştir. Mevcut çalışmaların bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almadığı görülmektedir. Bu eksiklikten hareketle çalışmamız, Arapça dilbilgisinde önemli bir yere sahip olan harf-i cerlerin Kur'an-ı Kerim'de hazfedilmesini konu almaktadır. Çalışmamızda, öncelikle harf-i cerler kavramsal olarak ele alınmış, sayıları, çeşitleri ve harf-i cerlerin hazfinin kısımları hakkında bilgi verilmiştir. Ardından, Kur'an-ı Kerim'de kıyasî (kurallı) ve semaî (kuralsız) olarak harf-i cerlerin hazfedildiği yerler tespit edilerek örneklendirilmiştir. Araştırma sonucunda, Kur'an-ı Kerim'de yedi harf-i cerin (إلى, الباء, على, عن, في, الهمزة, من) hem kıyasî hem de semaî olarak hazfedildiği belirlenmiştir. Bu haziflerin, dilde kolaylık sağlama, ifadenin vecizliğini artırma ve belagatli anlamlar katma gibi amaçlarla yapıldığı görülmüştür. Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfedilmesi konusunda detaylı bir inceleme sunarak, alandaki literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Harf-i Cer, Hazif, Kıyâsî Hazif, Semâî Hazif, Kur'an-ı Kerim.

Atıf / Cite As Arslan, Mehmet Nafi – Polat, Faruk. “ Kur'ân-ı Kerim'de Harf-i Cerlerin Hazfi”. *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2025), 105-134. <https://doi.org/bider.vi.1623368>

Makale Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Takvimi	Geliş Tarihi: 02.02.2025	Kabul Tarihi: 14.05.2025	Yayın Tarihi: 15.06.2025
Değerlendirme	Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem		
Benzerlik Taraması	Turnitin		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Telif Hakkı - Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır		
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50)	Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50)	Yazar-2 (%50)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50)	Yazar-2 (%50)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%50)	Yazar-2 (%50)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50)	Yazar-2 (%50)
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Şikayetler için: bider@beu.edu.tr		



The Elision of Prepositions (Hurûf Al-Jarr) in The Holy Qur'ân

Mehmet Nafi ARSLAN

Associate Professor, Siirt University Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric
ORCID: 0000-0003-4507-9499
E-mail: m.nafiarslan@siirt.edu.tr
ROR ID: 05ptwtz25

Faruk POLAT

PhD Student, Siirt University, Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric
ORCID: 0000-0001-5271-8549
E-mail: pltfarukplt@gmail.com
ROR ID: 05ptwtz25

Abstract

Arabic prepositions (hurûf al-jarr) are linguistic elements that connect sentence components, concisely convey detailed meanings, and enrich the language. Due to their significance, they have drawn the attention of linguists and grammarians, leading to numerous studies on the subject. The topic of prepositions in the Qur'an has been examined from various perspectives in different studies; however, the phenomenon of their deletion has not been sufficiently explored. In particular, no independent study focusing exclusively on the deletion of prepositions in the Qur'an has been identified in either Arabic or Turkish literature. Existing research does not seem to address this issue comprehensively. Based on this gap, our study investigates the deletion of prepositions in the Qur'an, an essential topic in Arabic grammar. First, prepositions are examined conceptually, providing information on their number and types. Subsequently, instances where prepositions are omitted in the Qur'an—both analogically (qiyāsī) and irregularly (samā'ī)—are identified and exemplified. The research findings indicate that seven prepositions (ilā, al-bā', 'alā, 'an, fī, al-lām, and min) are omitted both analogically and irregularly in the Qur'an. These deletions serve various purposes, such as facilitating linguistic ease, enhancing conciseness, and adding rhetorical depth. By offering a detailed examination of preposition deletion in the Qur'an, this study aims to contribute to the existing literature in the field.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Arabic Prepositions (Hurûf al-Jarr), Deletion Analogical Deletion, Irregular Deletion, al-Qur'an

Cite As / Atıf Arslan, Mehmet Nafi – Polat, Faruk. "The Elision of Prepositions (Hurûf Al-Jarr) in The Holy Quran". *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 105-134. <https://doi.org/bider.vi.1623368>

Article Type	Research Article		
Timeline	Received : 02.02.2025	Accepted: 14.05.2025	Publication Date: 15.06.2025
Peer-Review	Double anonymized – At Least Two External		
Plagiarism Checks	Turnitin		
Conflict of Interest	No conflict of interest has been declared.		
Copyright - License	The authors retain the copyright of their works published in the journal, and their works are published under the CC BY-NC 4.0 license.		
Author Contributions	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
Ethical Statement	This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography. For Complaints: bider@beu.edu.tr		

Giriş

Arap dilinde kelime, isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılır. Harf kelimenin kısımları arasında üçüncü kısım olarak zikredilir.¹ “Sözlükte ‘bir tarafa meyletmek, sapmak’ anlamına gelen harf masdarının isim şekli olup ‘taraf, uç, yan; zirve, tepe; kelime, kelâm’ vb. Anlamları ifade eder; çoğulu hurûf ve ahruftur. Kur’an’da ‘bir şeyin çeşitli yönlerinden biri’², ‘yedi harf’ hadisinde ‘lehçe’ veya ‘kıraat’³”⁴ anlamlarında kullanılmıştır.

Istılahta ise tek başına bir manaya delalet etmeyip, isim ve fiil sayesinde bir manaya delalet eden kelime olarak tarif edilmiştir.⁵ Harfler, kelimelerin oluşumunda yapı taşı vazifesi görmeleri bakımından hurûfü’l-mebânî, manaya delalet etmeleri bakımından hurûfü’l-meânî diye ikiye ayrılır.⁶ Meânî harflerin birçok çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan birisi de harf-i cerlerdir. Harf-i cerler diğer harflerle karşılaştırıldığında, dilde daha fazla istimal edilen, birçok manaları olan ve ince manaları daha etkili vurgulayan harfler olmaları hasebiyle diğer harflere üstünlük sağlamaktadırlar.

Istılahta bu harflere cer harfi denmesi iki sebepten ötürü olabilir. Birincisi bu harfler kendinden sonra gelen isimleri cer (kesre) yaptıkları için verilmiştir. Bundan dolayı bu harflere “hurûfu’l-hafd” ‘de denmiştir. İkinci sebep olarak, bu harflerin, kendilerinden önce gelen fiilin anlamını kendilerinden sonra gelen isme iletmeleri nedeniyle bu isimle anıldıkları belirtilmiştir. Sözelimi, “مَرَرْتُ بِسَعِيدٍ” örneğinde olduğu gibi, burada “مَرَرْتُ” fiili lâzım bir fiil olup kendi başına mef’ûlü bih alamadığından cer harfi sayesinde mef’ûl almıştır. Bu sebeple, bu tür harflere “hurûfu’l-izâfe” adı da verilmiştir.⁷

Nahiv âlimlerinin yaptıkları araştırmalara göre Arap dilinde yirmi tane harf-i cer bulunmaktadır. Bunlar; “رُبَّ – مُنْذُ – مُذْ – تَاءُ الْقَسَمِ – وَآوُ الْقَسَمِ – اللَّامُ – الْكَافُ – فِي – عَلَى – عَنِ – إِلَى – مِنْ – الْبَاءُ – نَعْلٌ – مَتَى – كَيْ – حَاشَا – عَدَا – خَلَا – حَتَّى” harfleridir.⁸ En sonda zikredilen “مَتَى” ile “نَعْلٌ” edatlarının harf-i cer olarak kabul edilmelerinde ihtilaf vardır. “مَتَى” sadece Hüzeyl kabilesine göre “نَعْلٌ” de sadece Ükayl kabilesine göre cer harfi olarak kabul edilmektedir.⁹

¹ Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*, thk. İmil Bedî’ Ya’kub (Beyrut: Dâru’Kutubi’l-‘ilmiyye, 2009), 12.

² el-Hac, 22/11.

³ Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 3, 5.

⁴ İsmail Durmuş, “Harf” TDV İslâm Ansiklopedisi. (Erişim: 28 Aralık 2024).

⁵ Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye fî ‘ilmi’l-nahv*, thk. Salih Abdulazîm eş-Şâ’ir (Kahire: Mektebetü’l-Îdâb, 2010), 51.

⁶ Mâriye Hasan Mansur Semmâre, *Sukûtu harfi’l-cerri fî’l-lugati semâen* (Filistin: Câmî’atu Necah Vatanî, Külliyyetu’d-Dirâseti’l-‘Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5.

⁷ Semmâre, *Sukûtu harfi’l-cerri*, 6.

⁸ Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, thk. Abdulmuhsin b. Muhammed Kâsım (Riyad: Dâru’t-Te’âvun, 2021), 208.

⁹ Alî b. Muhammed el-Üşmûnî, *Menhecû’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, 1998), 2/61. Mustafa el-Galâyînî, *Câmî’u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1993), 3/168.

Harf-i cerler, ismi zahir ve zamirlerde amel edip edememe bakımından iki kısma ayrılır. Birinci kısımdaki harf-i cerler sadece ism-i zâhirleri cer eden edatlardır. Bunlar sekiz harf olup “رُبَّ – مُنْذُ – مُنْذُ – مُنْذُ – مُنْذُ – مُنْذُ – مُنْذُ – مُنْذُ” harflerinden oluşmaktadır. İkinci kısımdaki harf-i cerler ise hem ism-i zâhir hem de zamirleri cer eden edatlardır. İlk kısımda zikredilenler dışında kalan harf-i cerler bu kısmın altına girmektedir.¹⁰

Harf-i cerler lafız olarak üç kısma ayrılır. Bunlardan bazıları hem harf hem de isim olarak kullanılmaktadır. Bunlar beş tane olup “عَنْ – عَلَى – مُنْذُ – مُنْذُ – مُنْذُ” harfleridir. Bazıları da hem harf hem de fiil olarak kullanılmaktadır. Bunlar da üç tane olup “خَلَا – عَدَا – حَاشَا” harfleridir. Bunların dışındakiler ise sadece harf olarak kullanılmaktadır.¹¹ Yapılan araştırmalara göre *Kur'an-ı Kerim*'de sadece 11 harf-i cerin geldiği tespit edilmiştir. Bunları alfabetik olarak şöyle sıralamak mümkündür:

إِلَى – الْبَاء – تَاء الْقَسَم – حَتَّى – عَلَى – عَنْ – فِي – ك – اللام – مِنْ – الْوَاو.¹²

Bu harf i cerlerden ise sadece 7 tanesi hazfedilmiştir. Bunlar “إِلَى – الْبَاء – عَنْ – عَلَى – فِي – ك – اللام” harfleridir.¹³

1. Harf-i Cerlerin Hazfî

Hazif (hazf) kelimesi sözlükte “kesmek, kısaltmak, kesip ayırmak, çıkarmak”¹⁴ anlamına gelir. Nahiv ıstılahında ise “bir ya da birden çok harfin veya kelimenin eksilmesiyle kelamın kısaltılmasına”¹⁵ denir.

Arap dilinde asıl olan harf-i cerlerin zikredilmiş olmalarıdır. Fakat bazı durumlarda harf-i cerler hazfedilmektedir. Bu da hazfedildiğinde karışıklığa sebebiyet vermemesi ve hazfedildiğine dair bir karinenin bulunması gibi belli şartların bulunması durumunda gerçekleşebilir.¹⁶

Harf-i cerlerin hazfedilmesinde yüksek belaği hikmetler bulunmakta ve bağlamlarında hoş anlamlar barındırmaktadır. Harf-i cerlerin hazfedilmesine dair birçok belaği hikmetin yanında özellikle şu iki noktaya dikkat çekilebilir: Birincisi, Arap dilinde harf-i cerler çokça kullanılmaktadır. Neredeyse harf-i cerin olmadığı bir Arap kelamı yoktur. Araplar kelimelerinde kolaylık olması (tahfiflik) için bazı durumlarda harf-i cerleri hazfederler. İkincisi ise, Araplar sözlerinin kısa ve vecîz olmasını isterler. Bunun için harf-i cerleri hazfederek bu maksatlarına

¹⁰ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 208.

¹¹ el-Galâyînî, *Câmi 'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 3/168.

¹² İsmail Ahmet Amayra, *Mucemu'l Edevat va'd Demair fil Kurani'l-Kerim* (Beyrut:Dâru'l-Fikir, 1988), 78-85.

¹³ Muhammed Abdulhalık Üzayma, *Dirâsâtün li-üslûbi'l-'Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs), 1/447.

¹⁴ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhü'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1341.

¹⁵ Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-funûn*, thk. Ali Dehrûç, (Beyrut: Mektebetu Lübnân. 1996), 1/632.

¹⁶ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 179.

ulaşmaya çalışırlar. Eğer hazfedilmesinde bu maksatlar yoksa o zaman hazfedilmesinde bir anlam olmayacağından harf-i cerler hazfedilmeden zikredilir.¹⁷

Muteaddi fiiller vasıtasız mef'ûl alabilmektedir. Fakat lazımî fiiller vasıtasız mef'ûl alamadıkları için harf-i cer vasıtasıyla mef'ûl alabilirler. Sözelimi, “مَرَرْتُ بِرَيْدٍ” örneğinde olduğu gibi. “مَرَّ” lazımî fiil olup “ب” cer harfi sayesinde mef'ûl almıştır. Fakat bazen harf-i cer hazfedilir ve zahiren vasıtasız bir şekilde mef'ûl almış gibi görünür. Sözelimi, “مَرَرْتُ رَيْدًا” örneğinde olduğu gibi.¹⁸ Harf-i cerin hazfinden sonra mef'ûlü bih'e benzediğinden mecrur isim mansub olur. Bu sebepten ötürü bu isimlere “Nez'u'l-hâfid” ile mansub olmuş isimde denir. Nitekim harf-i cer hazfedildiği için mecrur isim mansub olmuştur.¹⁹ Nez'u'l-hâfid isimlendirmesi Kûfe ekoluna ait bir nahiv terimidir.²⁰ Klasik ve modern dil âlimleri bu terimi harf-i cerlerin hazfi için yaygın olarak kullanmaktadırlar.²¹

Harf-i cerlerin hazfedilmesi de kıyâsî (kurallara bağlı olarak) ve semâî (kualsız) olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir.²²

1.1. Harf-i Cerlerin Kıyâsî (Kurallı) Olarak Hazfedildiği Yerler

Cümle içerisinde cer harflerinin hazfedilmemesi esas olmakla birlikte bazı yerlerde kıyâsî olarak hazfedilmiştir. Sekiz yerde kıyâsî olarak cer harfleri hazfedilir:

1. Masdariye “أَنَّ” harfinden önceki fiille kullanılan harf-i cerin hazfedilmesi kıyasidir.²³ Örneğin şairin şu sözünde olduğu gibi,

اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّا لَا نُحِبُّكُمْ وَلَا تَلَوْنَكُمْ أَنْ لَا تُحِبُّونَا

“Allah (c.c.) bizim sizi sevmediğimizi biliyor. Sizin bizi sevmemenizi kınamayız.”²⁴

¹⁷ Ömer Ali ed-Duleymî, “*Hazfu harfi'l-cer*”, Irak: Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye 1/24, 6. Tahanî Hasaneyn el-Buklî, “*Hazfu'l-harfi fi'l-kur'âni'l-kerîm*”, Mısır: Câmi'atu'l-Ezher, Havliyyetu Kulliyeti Usûlu'd-Dîn 32, 152.

¹⁸ Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid (Kahire: Dâru Mısır, 1980), 2/150.

¹⁹ el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 3/193.

²⁰ Semmâre, *Sukûtu harfi'l-cerri*, 6.

²¹ Abdulgafur Halabî, *Nahiv ile Belagatta Harf-i Cerlerin Hazfedilmesi Olgusu* (Mardin: Artuklu Üniversitesi Arap Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 44.

²² İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 179.

²³ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 179. Cemâluddîn İbn Hişâm Ensârî, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, thk. Abdulgani el-Dakr, (Suriye: Şeriketu'l-Muttehida li't-tevzî'), 418.

²⁴ Bu beyit Fadıl b. Abbas b. 'Ütbete b. Ebî Leheb'e (ö. 95/714) nispet edilmiştir. Emeviler döneminde yaşamış Hâşimoğullarının fesahatli şairlerindendir. Ferazdak ve Ahvaz ile aynı asırda yaşamıştır. Yaşadığı asırdaki ilk tabakadaki şairlerin derecelerine ulaşamamıştır. Emevi hükümdarlarını öven ilk Haşimî olarak bilinir. Abdülmelik b. Mervan için methiyeler söylemiştir. Emevi halifesi de ona ikramda bulunmuştur. Soyuna nispetle el-Ahdaru'l-lehebî olarak meşhur olmuştur. Velid b. Abdülmelik'in hilâfeti döneminde vefat etmiştir. Bk. Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melayin, 2002), 5/149. Muhammed b. İmrân el-Merzibânî, *Mü'cemü's-şü'arâ*, (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1982), 309.

Burada geçen “أَنْ لَا تُحِبُّونَا” aslında “عَلَى أَنْ لَا تُحِبُّونَا” idi. Araplar kolaylık (tahfif) sağlamak amacıyla “عَلَى” cer harfini hazfetmiştir.²⁵

2- “أَنْ” ‘den önceki fiille kullanılan harf-i cerin hazfedilmesi.²⁶ Sözelimi, “عَجِبْتُ أَنَّكَ قَائِمٌ” örneğinde olduğu gibi. Bu cümle aslında “عَجِبْتُ مِنْ أَنَّكَ قَائِمٌ” şeklinde iken, kıyasen kolaylık (tahfif) için “مِنْ” cer edatı hazfedilmiştir.²⁷

Yukarıda zikredilen “أَنْ” ile “أَنْ” ‘den önce cer harfinin kıyasen hazfedilebilmesi bunun her yerde yapılabileceği anlamına gelmez. Belli şartların bulunması halinde yapılabilmektedir. Bu şartlardan biri harf-i cerin hazfedilmesinin cümlede karışıklığa sebebiyet vermemesi gerektiğidir.²⁸ Eğer cer harfinin hazfedilmesi karışıklığa sebebiyet verecekse o zaman hazfedilemez. Sözelimi, “رَغِبْتُ أَنْ أَكُلَ السَّمَكَ” örneğinde cer harfinin hazfedilmesi caiz değildir. Çünkü bu sözden asıl maksat anlaşılmamaktadır. Nitekim bu örnekte “فِي” harf-i cerin hazfi caiz olduğu gibi “عَنْ” cer harfinin de hazfi caizdir. Çünkü “رَغِبَ” fiili hem “عَنْ” hem de “فِي” ile muteaddi olabilmektedir. Eğer “فِي” hazfedilmişse sözün aslı “رَغِبْتُ فِي أَنْ أَكُلَ السَّمَكَ” olup, bu durumda “balık yemeği seviyorum” anlamı kastedilmiş olur. Ancak, “عَنْ” hazfedilmişse, sözün aslı “رَغِبْتُ عَنْ أَنْ أَكُلَ السَّمَكَ” şeklinde olur ve bu durumda “balık yemeği sevmiyorum” anlamı kastedilmiş olur. Bu iki manada birbirine zıt olduğu ve hangisinin kasıt edildiği bilinmediği için bu örnekte cer harfinin hazfi caiz değildir. Fakat eğer manadan ne kasıt edildiğine dair bir karine varsa o zaman hazfedilmesinde bir sakınca yoktur.²⁹ İbn Mâlik (ö. 672/1274) *el-Elfiyye* adlı eserinde bu konuya şu beyitle temas etmiştir:

... وَفِي أَنْ وَأَنْ يَطْرُدَ مَعَ أَمْنٍ لَيْسَ...

“Karışıklıktan emin olunduğunda ‘أَنْ’ ve ‘أَنْ’ de cer harfinin hazfi kıyâsîdir.”³⁰

İbn Mâlik’in ifade ettiği gibi cer harfinin kıyas yoluyla hazfi karışıklığa sebebiyet vermediği takdirde caizdir. Fakat Nisâ suresinin 127 ayeti celîlesinde geçen “وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ”³¹ cümlesinde cer harfinin hazfi zahiren karışıklığa sebebiyet verdiği görülmektedir. Çünkü “رَغِبَ” fiili hem “فِي” hem de “عَنْ” ile muteaddi olabilmektedir. Burada iki cer harfinin de muhtemel olması müfessirlerin bu ayette hangisinin kast edildiği hususunda ihtilaf etmesinde büyük rol oynamıştır. Bazı âlimlere göre “أَنْ” den önce “فِي” cer harfi hazfedilmiştir. Ayeti celîleyi “وَتَرْغَبُونَ فِي أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ” olarak takdir etmişlerdir. Buna göre ayeti kerimenin manası şöyle olmaktadır; “kendileriyle evlenmeyi arzuladığınız yetim kadınlar”. Bazılarına göre ise “أَنْ” den önce “عَنْ” cer harfi

²⁵ el-Galâyînî, Câmi‘u‘d-durûsi‘l-‘Arabiyye, 3/193.

²⁶ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 179.

²⁷ ed-Duleymî, “*Hazfu harfi‘l-cer*”, 6.

²⁸ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 179.

²⁹ el-Galâyînî, Câmi‘u‘d-durûsi‘l-‘Arabiyye, 3/193.

³⁰ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 179.

³¹ Nisâ, 4/127.

hazfedilmiştir. Ayetin takdiri şöyle olmaktadır; “وَتَرْغَبُونَ عَنْ أَنْ تُنكِحُوهُنَّ” “kendileriyle evlenmeyi arzulamadığınız yetim kadınlar.”³²

Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirlere göre iki takdir de caizdir. “Güzel oldukları için nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlar”, “çirkin oldukları için nikâhlamak istemediğiniz yetim kadınlar”³³ olarak tefsir etmişlerdir. İbn Hişâm (ö. 761/1360) Muğni'l-lebîb adlı eserinde bu konudaki ihtilafları özetleyici bir şekilde şöyle dile getirmiştir: “Fakat ‘وَتَرْغَبُونَ عَنْ أَنْ تُنكِحُوهُنَّ’ ayetine gelince. Burada harf-i cer karineden dolayı hazfedilmiştir. Âlimlerin ayette iki harf-i cerin ((عَنْ - فِي hangisinin takdir edileceği hususunda ihtilaf etmeleri, nüzul sebebinde ihtilaf etmelerinden kaynaklanmaktadır. Hakikatte ihtilaf karinededir.” Sonuç itibariyle İbn Hişâm’ın da temas ettiği gibi ayeti celîlede bir karineye binaen harf-i cer hazfedilmiş olup karışıklığa sebebiyet verecek bir durum yoktur.³⁴

3- “كَيْ” nasbe edatından önce cer harfinin hazfi.³⁵ Sözelimi, “جَنَّكَ كَيْ تُكْرِمَنِي” örneğinde “كَيْ” nasbe edatı olup cer harfi olan “لَام” hazfedilmiştir.³⁶ İbn Hişâm, (ö. 761/1360) harf-i cerlerin kıyas yoluyla hazfedildiği yerler arasında “أَنْ - أَنْ - كَيْ” edatlarının olduğunu, genellikle nahiv âlimlerinin harf-i cerlerin kıyas yoluyla hazfedildiği yerler arasında “كَيْ” nasbe edatını zikretmeği ihmal ettiklerine değinmiştir.³⁷

Harf-i cerlerin kıyas yoluyla hazfedildiği yerler arasında zikredilen “أَنْ - أَنْ - كَيْ” edatlarına masdariyye edatları denir. Bu edatlar kendilerinden sonra gelen cümleyi masdar olarak tevil ederler. Cer harfi hazfedilmeden önce bu edatlardan sonra gelen cümleler masdara tevil edilip mehallen mecrur olurlar. Fakat harf-i cerlerin hazfinden sonra bu masdariyye edatlarından sonra gelen cümlelerin mehallinin durumu hakkında nahiv âlimleri ihtilaf etmiştir. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu cümleler mehallen mecrur olmaya devam ederler. Bazı âlimlere göre ise harf-i cer hazfedildiği için mansub olurlar.³⁸

4- Mef’ûlün leh’ten cer harfinin hazfi.³⁹ Mef’ûlü lehten harf-i cerin hazfedilip mansûb olarak gelebilmesi için o ismin dört şarta hâiz olması gerekir:

³² Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Berekât Yusuf Hubûd (Beyrut: Dâru'l-Fikir), 2/162.

³³ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavamizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekavîl fi vüçûhi’t-te’vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmet, (Kahire: Dâru’r-Reyyân, 1987), 1/570. Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed el-Maraşlî (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyye, 1418), 2/100.

³⁴ Cemâluddîn İbn Hişâm Ensârî, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’ârîb*, thk. Mazin el-Mubârek (Dimeşk: Dâru’l-Fikir, 6. Basım, 1985), 682.

³⁵ Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/162.

³⁶ Ahmet b. Ömer el-Hâzimî, *Şerhu’l-muhtasar alê nazmi’l-Âcrûmiyye*, 5/11.

³⁷ Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/162.

³⁸ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/193.

³⁹ Muhammed b. Abdulhalim el-Meylânî, *Şerhu’l-Muğni fi’n-nahf* (Diyarbakır: Seyda yayınları, 2022), 104. Takıyyüddin Mehmed Birgivî, *İzhârü’l-esrâr*, (İstanbul: eŞifa, 2020), 107.

- a. Masdar olması gerekir.
- b. İllet bildirmesi gerekir.
- c. İsim ile âmilin zaman bakımından bir olması gerekir.
- d. İsim ile âmilin fâil bakımından bir olması gerekir.⁴⁰

Bu şartlardan birisinin eksik olması durumunda illet harfiyle mecrûr olur.⁴¹ Bu dört şartı kendinde barındırıp mansub alarak gelen mef'ûlû leh'e sözgelimi, “جَنْتُ رَغْبَةً فِيكَ” (sana olan sevgimden ötürü geldim) örneği verilebilir. Burada geçen “رَغْبَةً” kelimesi masdar olup illet bildirmektedir. Kendisi ve âmili arasında zaman ve fâil birliği mevcuttur. Asıl itibariyle “جَنْتُ لِرَغْبَةٍ” olup dört şartı kendinde barındırdığı için “لام” cer harfi hazfedilmiştir.

5- Mef'ûlûn fih'ten “فِي” 'nin hazfi.⁴² Mef'ûlûn Fih, zaman zarfları ve mekân zarfları olmak üzere iki kısma ayrılır. Fiilin ne zaman işlendiğini gösterdiğinde zaman zarfı, nerede işlendiğini gösterdiğinde ise mekân zarfıdır. Zaman zarfı, ister mubhem (belirsiz) olsun ister muayyen (belirli) olsun devamlı “فِي” cer harfi hazfedilip mansub alarak gelebilir. Mekân zarfı ise muayyen (belirli) olduğunda “فِي” cer harfi ile mecrur olarak gelir. Sadece mubhem (belirsiz) olduğunda cer harfi hazfedilip mansub alarak gelir.⁴³ İbn Malik *elfiyye'*sinde bu konuya şöyle temas etmiştir:

وَكُلُّ وَقْتٍ قَابِلٌ ذَاكَ وَمَا يَقْبَلُهُ الْمَكَانُ إِلَّا مُبْهِمًا

“Bütün zaman zarfları böyle (mansub alarak) gelebilir. Mekân zarfları ise bunu (mansub alarak gelmeyi) ancak mubhem olunca kabul eder”⁴⁴

Muayyen zaman zarfına sözgelimi, “صُنْتُ رَمَضَانَ” örneği verilebilir. Buradaki “رَمَضَانَ” kelimesi aslında “فِي رَمَضَانَ” iken, muayyen zaman zarfı olduğundan “فِي” cer harfi hazfedilmiştir. Mubhem zaman zarfına “سِرْتُ يَوْمًا” örneği verilebilir. Cümlelin aslı “سِرْتُ فِي يَوْمٍ” iken, “فِي” cer harfi hazfedilmiştir. Mubhem mekân zarfına, “جَلَسْتُ أَمَامَكَ” örneği verilebilir. Buradaki “أَمَامَكَ” kelimesi aslında “فِي أَمَامِكَ” iken, muayyen mekân zarfı olduğundan “فِي” cer harfi hazfedilmiştir.⁴⁵

6- Kasem için kullanılan “الله” lafzından önce cer harfinin hazfi. Sözgelimi, “الله لأُخْدَمَنَّ الأُمَّةَ خِدْمَةً” örneğinde olduğu gibi. Buradaki cümlelin aslı “والله” iken, daha sonra cer edatı hazfedilmiştir.⁴⁶

7- “كَمْ” istifham (soru) edatının temyizinden önce cer harfinin hazfi. Burada hazfin gerçekleşebilmesi için “كَمْ” edatına bir harf-i cerin eklenmiş olması gerekir. Sözgelimi, “كَمْ دَرَاهِمٍ

⁴⁰ Abdullah b. Ahmet el-Fâkihî. *Mucîbu'n-nidâ ilâ şerhi Katri'n-nedâ*. thk. Mümin Ömer Muhammed el-Bedârîn (Umman: Dâru'l-Osmâniyye, 2008), 393-401.

⁴¹ el-Fâkihî. *Mucîbu'n-nidâ ilâ şerhi Katri'n-nedâ*, 393-401.

⁴² Birgivî, *İzhârü'l-esrâr*, 106.

⁴³ Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-nahf*, 100.

⁴⁴ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 189.

⁴⁵ Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-nahf*, 100. Üşmûnî, *Menhecü's-sâlik*, 1/487.

⁴⁶ el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 3/194.

İشتَرَيْتَ هَذَا الْكِتَابَ؟ örneğinde olduğu gibi. Buradaki cümlelerin aslı “بَكَمٍ مِنْ دَرْهَمٍ” iken, daha sonra cer edatı hazfedilmiştir.⁴⁷

8- Daha önce aynı harf-i ceri barındıran kelimadan sonra harf-i cer kıyasen hazfedilebilir.⁴⁸ Bu da beş kısımda değerlendirilmiştir:⁴⁹

- İstifhâmın (sorunun) cevabında harf-i cerin hazfedilmesi.⁵⁰ Örneğin “مِمَّنْ أَخَذْتَ الْقَلَمَ” (bu kalemi kimden aldın?) sorusuna “صَالِحٍ” diye cevap verilebilir. Asıl olarak “مِنْ صَالِحٍ” kastedilmiş olup “مِنْ” hazfedilmiştir.
- İstifham hemzesinden sonraki hazif. Örneğin “مَرَرْتُ بِخَالِدٍ” (Halit’in yanından geçtim) diyen bir kişiye “أَخَالِدُ ابْنُ سَعِيدٍ؟” (Sait’in oğlu Halit’in mi?) diye cevap verilebilir. Asıl olarak “بِخَالِدٍ” kastedilmiş olup “بِ” hazfedilmiştir.⁵¹
- Şart edatı “إِنْ” ‘den sonra.⁵² Sözelimi, “إِنْ فَارُوقُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ” (istediğin ile gidebilirsin. İster Faruk ister Abdurrahman’la) cümlesinde olduğu gibi. Buradaki cümlelerin aslı “إِنْ فَارُوقُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ” olup “بِ” harf-i cer kıyasen hazfedilmiştir.
- “هَلَّا” edatından sonra. Örneğin, “تَصَدَّقْتُ بِدَرْهَمٍ” (gümüş para sadaka verdim) diyen bir kişiye cevap olarak “هَلَّا دِينَارٌ” (altın para verseydin ya) denilebilir. Buradaki cümlelerin aslı “هَلَّا تَصَدَّقْتُ بِدِينَارٍ” olup “بِ” harf-i cer kıyasen hazfedilmiştir.⁵³
- Atıf harfinden sonraki hazif. Burada şu şartın gerçekleşmesi gerekir. Atıf harfinden sonra hazfedilen harf-i cerin zikredilmesi durumunda o öğeler cümle olmaya uygun olmalıdır. Sözelimi, “لَخَالِدٍ دَارٌ، وَسَعِيدٍ بُسْتَانٌ” örneğinde olduğu gibi. Buradaki cümlelerin aslı “لَخَالِدٍ دَارٌ، وَلِسَعِيدٍ بُسْتَانٌ” olup “لَام” harf-i cer kıyasen hazfedilmiştir.⁵⁴

1.2. Harf-i Cerlerin semâî (Kuralsız) Olarak Hazfedildiği Yerler

Harf-i cerler bazen semâî (kuralsız) olarak hazfedilir. Semâî hazif iki kısma ayrılır. Mensûr (düz yazı) ve manzum (şiir) kelimada caizi olarak yapılan hazif. Bu da Arapların bazen kendi başına muteaddi olarak bazen de cer harfi ile muteaddi olarak kullandıkları ve iki durumda da lafız ve mananın eşit olduğu fiiller de gerçekleşir.⁵⁵ İbn Mâlik bu kısım fiillerin kaynağının semâ’

⁴⁷ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/194.

⁴⁸ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Makâsidü’ş-şâfiyye fi şerhi’l-Hulâsati’l-kâfiyye* (Şerhu Recezi İbn Mâlik) (Mekke: Câmi’atu’l-Ummi’l-Kurâ, 2007), 3/711.

⁴⁹ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/194.

⁵⁰ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/194.

⁵¹ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/194.

⁵² el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/194.

⁵³ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/195.

⁵⁴ el-Galâyînî, *Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/195.

⁵⁵ İbrahim b. Süleyman el-Bu’aymî, *el-Mansûbu ‘alâ nez’i’l-hâfid fi’l-Kur’ân* (Medine: Câmi’atu’l-İslâm. 2002), 277.

olduğunu diğer fiillerin buna kıyas edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu fiilleri iki yönlü muteaddî fiiller olarak adlandırmıştır.⁵⁶

Nahiv âlimleri iki yönlü muteaddî fiillerin sayısı konusunda kesin bir rakam belirtmemişlerdir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu fiillerin sayısını otuz olarak zikretmiştir. Ancak bazı âlimler, bu sayıyı yüz on üçe kadar çıkarmışlardır. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise şu fiilleri zikretmiştir: “ أَنْصَت – قَام – فَزَعَ – فَرَق – طَوَخ – أَذَاع – حَل – بَات – دَخَلَ – نَزَلَ – كَفَرَ – عَزَم – جَاء – شَكَرَ – نَصَحَ ”
نفخ-مكن”⁵⁷.

Bu fiillere örnek olarak “نَصَحْتُ لَهُ” ile “شَكَرْتُهُ” verilebilir. Bu iki cümle asıl itibariyle “نَصَحْتُ لَهُ”, “شَكَرْتُ لَهُ” iken, cer harfi hazfedilmiştir. Arapların kullanımında ise yaygın olan “لام” cer harfinin hazfedilmemesidir.⁵⁸ Nitekim en fasih kelimeler olan Kur’an-ı Kerim’de de hazfedilmeden gelmiştir. Örnek olarak şu iki ayet verilebilir; “وَنَصَحْتُ لَكُمْ” “size öğüt verdim”⁵⁹ “(أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ) “Bana ve ana babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur.”⁶⁰ Bu ayetlerde “لام” cer harfi hazfedilmeden kullanılmıştır.

İkinci kısım ise sadece şiire has olan hazif. Örnek olarak şairin şu sözü gösterilebilir:

تَمْرُونَ الدِّيَارِ وَلَمْ تَعُوجُوا كَلَامُكُمْ عَلَيَّ إِذَا حَرَامٌ

“Şehirleri dolaşıp bizi ziyaret etmezseniz. O zaman sizinle konuşmak bana haramdır.”⁶¹ Burada asıl itibariyle “تَمْرُونَ الدِّيَارِ” olup mecrur olan “الدِّيَارِ” kelimesi cer harfi olan “ب” ‘nın hazfi ile mansub olmuştur.⁶²

Arap dilinde cer harfi hazfedildikten sonra mecrur isim fiile bağlanır ve fiil vasıtasız mef’ûl’de amel eder. Yukarıdaki örnekte (تَمْرُونَ الدِّيَارِ) olduğu gibi. Nahiv ilminde bu işleme “hazf ve îsâl” denir.⁶³

2. Kur’an-ı Kerim’de Harf-i Cerlerin Hazfi

2.1. Harf-i Cerlerin Kıyasen Hazfi

⁵⁶ Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, thk. Abdurrahman es-seyyid (Mısır: Dâru’l-Hicr, 1990), 2/151.

⁵⁷ Halabî, *Nahiv ile Belagatta Harf-i Cerlerin Hazfedilmesi Olgusu*.

⁵⁸ ed-Duleymî, “*Hazfu harfi’l-cer*”, 6.

⁵⁹ A’raf, 7/79.

⁶⁰ Lokman, 31/14.

⁶¹ Bu beyit Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (ö. 110/728 [?]) nispet edilmiştir. Kendisi Emevîler devri hiciv şairlerinden olup eski üslûbu devam ettiren üç büyük hiciv şairi arasında zikredilir. Cerîr’in divanının çeşitli baskıları mevcuttur (nşr. Muhammed Abdülmün’im eş-Şevâribî, I-II, Kahire 1313; Muhammed es-Sâvî’nin şerhi ve Muhammed b. Habîb’in notları ile, Kahire 1354; nşr. Kerem el-Bustânî, Beyrut 1379/1960). Kırtan fazla şairle nekâiz şeklinde atışmaları olmuştur. Fakat bunlardan sadece Ferezdak ve Ahtal ile olan atışmaları toplanabilmiş ve Nekâ’îzu Cerîr ve’l-Ferezdak (nşr. A. A. Bevan, I-III, Leiden 1905-1912; Kahire 1353/1935), Nekâ’îzu Cerîr ve’l-Ahtal (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî, Beyrut 1922) adlarıyla neşredilmiştir. Bk. ez-Ziriklî, el-A’lâm, 2/119. Zülfikar Tüccar, “Cerîr b. Atıyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12 Mayıs 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/cerir-b-atiyye>.

⁶² el-Galâyînî, *Câmi’u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 1/48.

⁶³ el-Galâyînî, *Câmi’u’d-durûsi’l-‘Arabiyye*, 3/196.

Harf-i cerlerin sekiz yerde kıyâsî olarak hazfedildiğini yukarıda ifade ettik. Bu çalışmada konu ile ilgili yapılan saha taramasında bu sekiz kısımdan sadece 5 tanesi Kur'an'ı Kerim'de tespit edilmiştir. Çalışmamızda, bu kısımları Kur'an-ı Kerim'den âyetlerle örneklendirerek, hazfin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışacağız.

2.1.1. “أَنْ - أَنْ” ’den Harf-i Cerin Hazfi

Kur'an'ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfedilmesi en çok “أَنْ - أَنْ” nasbe edatlarından önce gerçekleşmiştir.⁶⁴ Bu duruma dair birçok örnek bulunmaktadır. Bu nedenle “أَنْ - أَنْ” edatlardan önce hazfedilen bütün harf-i cerlerin örneklerini vermek konunun uzamasına sebep olacağından burada birkaç örnek ile yetinilecektir. “أَنْ - أَنْ” nasbe edatlarından önce sadece yedi harf-i cer kıyâsî olarak hazfedilmiştir. Bunlar “ عَلَى - إِلَى - فِي - عَنْ - مِنْ - اللام - الباء ” cer harfleridir. Bu harf-i cerlerin hazfedilmesine dair aşağıda örnekler verilmiştir.

2.1.2. “أَنْ - أَنْ” ‘den Önce “الباء” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek 1:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

“İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver.”⁶⁵

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce “ب” cer harfi hazfedilmiştir. Çünkü “بَشِّرَ” fiili iki mef’ûl alıp birinci mef’ûlü vasıtasız ikinci mef’ûlünü ise harf-i cer vasıtasıyla almaktadır. Delil olarakta “بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا” “Münafıklara haber ver ki, onlar için acı bir azap vardır!”⁶⁶ ayeti ile “يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ” “İnanan, hicret eden, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerin Allah katındaki mertebeleri pek büyüktür. Muradına erecek olanlar da onlardır.”⁶⁷ ayeti zikredebilir. Nitekim bu iki ayette “بَشِّرَ” fiili ikinci mef’ûlü sarahaten “ب” ile almıştır. Örnek verdiğimiz ayeti kerime ise cer harfi kıyâsî olarak tahfif (kolaylık) için hazfedilmiştir.⁶⁸

Örnek 2:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً

“Bir zaman Mûsâ kavmine, ‘Allah size bir inek kesmenizi emrediyor’ demiş”⁶⁹

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ب” hazfedilmiştir. Çünkü “يَأْمُرُ” fiili iki mef’ûl alıp birinci mef’ûlü vasıtasız ikinci mef’ûlü ise cer harfi vasıtasıyla almaktadır. Delil olarak da “اتَّأَمَّرُوا النَّاسَ بِالْبِرِّ” ayetini zikredebiliriz. Nitekim bu ayette “بَشِّرَ” fiili ikinci mef’ûlü

⁶⁴ Ahmet Halef ed-Derâcî “Delâletu hurufu’l-cerri fi siyâki’l-kur’ânî”. Irak: el-Câmi’atu’l-Mustansırıyye, el-Mecelletu’l-Arabiyyetu li’l-Dirâsati’l-İslâmiyyeti ve’s-Şer’iyye 4/11 (2020), 4.

⁶⁵ el-Bakara, 2/25.

⁶⁶ Nisâ, 4/138.

⁶⁷ Tevbe, 9/21.

⁶⁸ Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî, Cevâhirü’l-Kur’ân ve netâici’s-san’a, thk D. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Şam: Dâru’l-Kalem, 2019), 187.

⁶⁹ el-Bakara, 2/67.

sarahaten “ب” ile almıştır. Örnek verdiğimiz ayeti kerimede ise cer harfi kıyas yoluyla hazfedilmiştir.⁷⁰

Örnek 3:

“وَعَهْدَنَّا إِلَهُكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ”

“İbrâhim ve İsmâil’e de, “Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun” diye talimat verdik.”⁷¹

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ب” hazfedilmiştir. Aslında “بَنْ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi hazfedilmiştir.⁷²

Örnek 4:

“قُلْ إِنْ الْهُدَىٰ هِيَ اللَّهِ ۖ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ”

“De ki: ‘Doğru olan yol ancak Allah’ın gösterdiği yoldur. Birine, size verilenin benzeri veriliyor diye mi veya rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getirecekler diye mi (böyle davranıyorsunuz)?’”⁷³

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ب” hazfedilmiştir. Aslında “بَنْ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi hazfedilmiştir.⁷⁴

Örnek 5:

“وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ وَآجِزُوا لَطْفَ غُوتٍ”

“Andolsun ki biz her ümmete, ‘Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun’ diyen bir elçi gönderdik.”⁷⁵

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ب” hazfedilmiştir. Aslında “بَنْ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi hazfedilmiştir.⁷⁶

Örnek 6:

“فَلَمَّا أَتَىٰ هَا نُودِيَ ۖ يٰ-مُوسَىٰ ۖ (11) إِنْ يٰ أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلِي ۖ إِنَّكَ بَالِ وَأَدِ الْ-مُقَدَّسِ طُوًى (12)”

“(11) Onun yanına geldiğinde kendisine ‘ey Mûsâ!’ diye seslenildi.

(12) İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbimin; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadiye, Tuvâ’dasın.”⁷⁷

Bu ayeti kerimede “أَتَىٰ” kelimesinden önce cer harfi olan “ب” hazfedilmiştir. Aslında “بَاتَىٰ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi hazfedilmiştir.⁷⁸

⁷⁰ Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1431), 1/417. el-Bâkûlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, 191.

⁷¹ el-Bakara, 2/125.

⁷² El-Bâkûlî, *Cevâhirü’l-kur’ân*, 193.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/73.

⁷⁴ el-Bâkûlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, 198.

⁷⁵ Nahl, 16/36.

⁷⁶ Muhyiddîn Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ân ve beyânuhu*, 10 cilt, (Suriye: Dâru’l-İrşâd, 1995), 5/297.

⁷⁷ Tâ-Hâ, 20/11-12.

2.1.3 “أَنَّ - أَنْ” “den Önce “فِي” Harf-i Cerin Hazfî

Örnek 1:

“أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ”

“Şimdi (ey müminler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz?”⁷⁹

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi hazfedilmiştir.⁸⁰

Örnek 2:

“فَمَنْ حَاجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا”

“Dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.”⁸¹

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi hazfedilmiştir.⁸²

Örnek 3:

“لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ”

“Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur.”⁸³

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi hazfedilmiştir.⁸⁴

Örnek 4:

“وَلَا تَجْعَلُوا اللَّيْلَ عَرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ”

“Yeminlerinizden dolayı Allah’ı, iyilik etmeye, kötülükten sakınmaya ve insanların arasını düzeltmeye engel kılmayın.”⁸⁵

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi hazfedilmiştir.⁸⁶

Örnek 5:

“قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجَنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا”

⁷⁸ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 210.

⁷⁹ el-Bakara, 2/75.

⁸⁰ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 192.

⁸¹ el-Bakara, 2/158.

⁸² el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 193.

⁸³ el-Bakara, 2/198.

⁸⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 193.

⁸⁵ el-Bakara, 2/224.

⁸⁶ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 193.

“Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız?’ dediler.”⁸⁷

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.⁸⁸

Örnek 6:

“وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ”

“Üzerine Allah’ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki?”⁸⁹

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.⁹⁰

Örnek 7:

“لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ”

“Allah’a ve âhiret gününe iman edenler, kendilerini mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten muaf tutman için senden izin istemezler.”⁹¹

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “فِي” hazfedilmiştir. Aslında “فِي” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.⁹²

2.1.4. “den Önce” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek 1:

“بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ”

“Allah’ın, kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kışkırdıkları için Allah’ın indirdiğini inkâr ederek kendilerini harcamaları ne kötü!”⁹³

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ل” hazfedilmiştir. Aslında “ل” idi. Daha sonra “ل” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.⁹⁴

Örnek 2:

“أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ اتَّيَّهَ اللَّهُ الْمَلِكُ”

“Allah’ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi?”⁹⁵

⁸⁷ el-Bakara, 2/246.

⁸⁸ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 195.

⁸⁹ En’âm, 6/119.

⁹⁰ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 198.

⁹¹ et-Tevbe, 9/44.

⁹² el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 198.

⁹³ el-Bakara, 2/90.

⁹⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 192.

⁹⁵ el-Bakara, 2/258.

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ل” hazfedilmiştir. Aslında “لَانْ” idi. Daha sonra “ل” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.⁹⁶

Örnek 3:

ثِيَابَكَ تُفَطِّرُنَ مِنِّي هُوَ وَتَنْشَقُّ أَلْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَذَا (90) أَنْ دَعَوَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدَا (91) تَكَاذُ السَّمَاءُ

“(90) Öyle ki bundan dolayı neredeyse gökler çatlayacak, yer ortasından yarılacak, dağlar yıkılıp çökecek!

(91) Çünkü Rahmân'a çocuk yakıştırıyorlar.”⁹⁷

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ل” hazfedilmiştir. Aslında “لَانْ” idi. Daha sonra “ل” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.⁹⁸

Örnek 4:

عَتَلٍ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ (13) أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ (14)

“...huysuz ve kaba, üstelik karakteri bozuk kimselere, serveti ve çocukları var diye sakın boyun eğme.”⁹⁹

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ل” hazfedilmiştir. Aslında “لَانْ” idi. Daha sonra “ل” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹⁰⁰

Örnek 5:

عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ أَلْعَمَى (2)

“(1) Yüzünü ekşitip başını çevirdi. (2) Görme engelli o kişi geldi diye.”¹⁰¹

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “ل” hazfedilmiştir. Aslında “لَانْ” idi. Daha sonra “ل” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹⁰²

2.1.5. “أَنَّ - أَنْ” ‘den Önce “مِنْ” Harf-i Cerin Hazfî

Örnek 1:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا

“Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir siorisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez.”¹⁰³

Bu ayeti kerimede “أَنَّ” nasbe edatından önce cer harfi olan “مِنْ” hazfedilmiştir. Aslında “مِنْ” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹⁰⁴

⁹⁶ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 198.

⁹⁷ Meryem, 19/90-91.

⁹⁸ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 209.

⁹⁹ el-Kalem, 68/13-14.

¹⁰⁰ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 200.

¹⁰¹ el-Abese, 80/1-2.

¹⁰² el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 200.

¹⁰³ el-Bakara, 2/26.

Örnek 2:

“قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ”

“Mûsâ, ‘Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım!’ dedi.”¹⁰⁵

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “مِنْ” hazfedilmiştir. Aslında “مِنْ أَنْ أَكُونَ” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹⁰⁶

Örnek 3:

“فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِيَّاكَ وَضَوَّانِقُ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ”

“‘Ona bir hazine indirilse veya onunla beraber bir melek gelse ya!’ demelerinden dolayı canın sıkılarak sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terkedecek değilsin ya!”¹⁰⁷

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “مِنْ” hazfedilmiştir. Aslında “مِنْ أَنْ يَقُولُوا” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹⁰⁸

Örnek 4:

“قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ”

“Nûh dedi ki: ‘Ey rabbim! Ben, senden hakkında bilgi sahibi olmadığım bir şeyi istemekten yine sana sığınırım.’”¹⁰⁹

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “مِنْ” hazfedilmiştir. Aslında “مِنْ أَنْ أَسْأَلَكَ” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹¹⁰

2.1.6. “أَنْ - اَنْ” ‘den Önce “عَنْ” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek:

“وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ”

“Kendileriyle evlenmeyi arzulamadığınız yetim kadınlar.”¹¹¹

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “عَنْ” hazfedilmiştir. Aslında “وَتَرَعَبُونَ عَنْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ” iken, daha sonra “عَنْ” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir. Bazı âlimlere göre “أَنْ” nasbe edatından önce “فِي” cer harfi takdir edilebilir. Çünkü “رَغِبَ” fiili hem “فِي” hem de “عَنْ” ile muteaddi olabilir.¹¹² Buna göre ayeti kerimenin manası şöyle olmaktadır; “kendileriyle evlenmeyi arzuladığınız yetim kadınlar.”

2.1.7. “أَنْ - اَنْ” ‘den Önce “عَلَى” Harf-i Cerin Hazfi

¹⁰⁴ el-Bâkûlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 189.

¹⁰⁵ el-Bakara, 2/67.

¹⁰⁶ el-Bâkûlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 191.

¹⁰⁷ Hûd, 11/12.

¹⁰⁸ el-Bâkûlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 200.

¹⁰⁹ Hûd, 11/47.

¹¹⁰ el-Bâkûlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 204.

¹¹¹ en-Nisâ, 4/127.

¹¹² İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/162.

Örnek:

“وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِإِخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ”

“Kendinizin ancak içiniz çekmeye çekmeye alabileceğiniz âdi şeyleri hayır diye vermeye kalkışmayın.”¹¹³

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “عَلَى” hazfedilmiştir. Aslında “عَلَى أَنْ تُغْمِضُوا” iken, daha sonra “عَلَى” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹¹⁴

2.1.8. “أَنْ - أَنْ” ‘den Önce “إِلَى” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek:

“هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فَيُظِلَّ مِنْ أَلْغَمَامٍ وَالْمَلَأَهُمْ عَذَابًا وَفُضِيَ الْأَمْرُ”

“Kendinizin ancak içiniz çekmeye çekmeye alabileceğiniz âdi şeyleri hayır diye vermeye kalkışmayın.”¹¹⁵

Bu ayeti kerimede “أَنْ” nasbe edatından önce cer harfi olan “إِلَى” hazfedilmiştir. Aslında “إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ” iken, daha sonra “إِلَى” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹¹⁶

2.1.9. Nasb Edatı “كَيْ” ‘den Önce Harf-i Cerin Hazfi

Harf-i Cerin kıyâsî olarak hazfedildiği yerlerden birisi de nasbe edatlarından biri olan “كَيْ” ‘den önce hazfedilmesidir. Kur'an'ı Kerim'de “كَيْ” on yerde kullanılmıştır. Altı yerde “اللام” ile mecrur olarak kullanılmış, dört yerde ise “اللام” olmadan kullanılmıştır. Bu dört yerde de “كَيْ” nasbe edatı olup harf-i cer olan “اللام” hazfedilmiştir.¹¹⁷ Ayetleri aşağıda şöyle zikretmek mümkündür:

“وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي (32) كَيْ تُسَبِّحَكَ كَثِيرًا (33)”

“(32) Onu da görevime ortak et. (33) Ta ki seni bol bol tesbih edelim.”¹¹⁸

“فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ”

“Nihayet gözü gönlü şen olsun ve kederlenmesin diye seni annene kavuşturduk.”¹¹⁹

“فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ”

“İşte (böylece) onu anasına iaade etdik. Tâki gözü aydın olsun, tasalanmasın,”¹²⁰

“مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ آلِ قُرَيْشٍ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي آلِ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ آلِ آخِزِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ”

¹¹³ el-Bakara, 2/267.

¹¹⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 198.

¹¹⁵ el-Bakara, 2/210.

¹¹⁶ Üzayma, Dirâsâtün li-üslûbi'l-Kur'âni'l-kerîm, 1/447.

¹¹⁷ Bu'aymî, el-Mansûbu 'alâ nez'î'l-hâfid fi'l-Kur'ân, 297.

¹¹⁸ Tâhâ, 20/32-33.

¹¹⁹ Tâhâ, 20/40.

¹²⁰ Kasas, 28/13.

“Allah’ın (başka) beldeleer halkından alıp resulüne fey’ olarak verdikleri, Allah’a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir”¹²¹

Yukarıda zikredilen dört ayette “كَيِّ” nasbe edatı olup öncesinden “اللام” cer harfi hazfedilmiştir. Cümlelerin takdirleri şöyle olmaktadır; “لَكَيِّ تَقَرَّرَ عَيْنَهَا - لَكَيِّ لَا يَكُونُ”¹²²

2.1.10. Mef’ûlün Leh’ten “اللام” ’ın Hazfı

Örnek 1:

“بِنَسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ هُوَ بَعْثًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ”

“Allah’ın, kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kışkırdıkları için Allah’ın indirdiğini inkâr ederek kendilerini harcamaları ne kötü!”¹²³

Bu ayeti kerimede geçen “بَعْثًا” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِبَعْثٍ” idi. Daha sonra mef’ûlü leh’in mansup olarak gelebilmesi için taşıması gereken dört şartı barındırmış olup “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹²⁴

Örnek 2:

“وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا”

“Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın.”¹²⁵

Bu ayeti kerimede geçen “ضِرَارًا” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِضِرَارٍ” idi. Daha sonra mef’ûlü leh’in mansup olarak gelebilmesi için taşıması gereken dört şartı barındırmış olup “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiştir.¹²⁶

Örnek 3:

“وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ”

“Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu sütten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur.”¹²⁷

Bu ayeti kerimede geçen “أَوْلَادَكُمْ” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِأَوْلَادِكُمْ” idi. Daha sonra “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹²⁸

Örnek 4:

“أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا”

“Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?”¹²⁹

¹²¹ Haşr, 59/7.

¹²² Bu’aymî, el-Mansûbu ‘alâ nez’î’l-hâfid fi’l-Kur’ân, 297.

¹²³ el-Bakara, 2/90.

¹²⁴ Dervîş, İ’râbu’l-Kur’ân, 1/145.

¹²⁵ el-Bakara, 2/231.

¹²⁶ Dervîş, İ’râbu’l-Kur’ân, 1/342.

¹²⁷ el-Bakara, 2/233.

¹²⁸ Dervîş, İ’râbu’l-Kur’ân, 1/348.

Bu ayeti kerimede geçen “بُهْتَانًا” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِبُهْتَانٍ” idi. Daha sonra “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹³⁰

Örnek 5:

“وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً”

“Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz.”¹³¹

Bu ayeti kerimede geçen “بُهْتَانًا” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِبُهْتَانٍ” idi. Daha sonra “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹³²

Örnek 6:

“قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ”

“Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah’ın kendilerine verdiği rızkı, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır”¹³³

Bu ayeti kerimede geçen “افْتِرَاءً” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِافْتِرَاءٍ” idi. Daha sonra “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹³⁴

Örnek7:

“فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ”

“Yapıp ettikleri karşısında artık az gülsünler, çok ağlasınlar!”¹³⁵

Bu ayeti kerimede geçen “جَزَاءً” kelimesi mef’ûlü leh olup aslında “لِجَزَاءٍ” idi. Daha sonra “اللام” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹³⁶

2.1.11. Mef’ûlün Fih’ten “في” nin Hazfi

Mef’ûlün Fih, zaman zarfları ve mekân zarfları olmak üzere iki kısma ayrılır. İlk olarak Kur’an’ı Kerim’de geçen mekân zarflarının örnekleri verilip daha sonra zaman zarflarının örnekleri verilecektir.

2.1.11.1. Mekân Zarfları ile İlgili Âyetler

Örnek 1:

“فَإِنْ أَسَفْتَ فَإِنَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَىٰ بُنَىٰ”

“...eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin.”¹³⁷

¹²⁹ Nisâ, 4/20.

¹³⁰ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 2/189.

¹³¹ Nisâ, 4/92.

¹³² Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 2/294.

¹³³ En'âm, 6/140.

¹³⁴ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 3/248.

¹³⁵ Tövbe, 9/82.

¹³⁶ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 4/144.

¹³⁷ A'râf, 7/143.

Bu ayeti kerimede geçen “مَكَانَهُ” kelimesi zarfı mekân olup terkipte mef’ûlü fih’tir. Aslında ise “فِي مَكَانِهِ” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹³⁸

Örnek 2:

“أَقِمْ وَتَلُوا ۖ يَوْمَئِذٍ تُرْجَوْنَ أَرْضَ ٱلْأَعْرَافِ ۖ وَجَّهَ أَبْصَارَكُمْ ۖ

“Yûsuf’u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın!”¹³⁹

Bu ayeti kerimede geçen “أَرْضَ ٱلْأَعْرَافِ” kelimesi zarfı mekân olup terkipte mef’ûlü fih’tir. Aslında ise “فِي أَرْضِ ٱلْأَعْرَافِ” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹⁴⁰

Örnek 3:

“وَأَلْقَمَرَ قَدْرَ نَهْءِ مَنَازِلَ حَتَّىٰ ۖ عَادَ ٱلْأَعْرَافِ ۖ جَوْنِ ٱلْقَدِيمِ ۖ

“Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yılanmış sapı gibi olur.”¹⁴¹

Bu ayeti kerimede geçen “مَنَازِلَ” kelimesi zarfı mekân olup terkipte mef’ûlü fih’tir. Aslında ise “فِي مَنَازِلَ” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹⁴²

Örnek4:

“فَخَذَ أَحَدُنَا مَكَانَهُ ۖ إِنَّا نَرَىٰ ٱلْمُحْسِنِينَ ۖ

“Onun yerine içimizden birini alıkoym.”¹⁴³

Bu ayeti kerimede geçen “مَكَانَهُ” kelimesi zarfı mekân olup terkipte mef’ûlü fih’tir. Aslında ise “فِي مَكَانِهِ” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹⁴⁴

Örnek 5:

“بَلَىٰ ۖ ٱلْأَعْرَافِ ۖ إِنْسَانٌ لِّى فَرَجَ ٱلْأَمَامَةِ ۖ

“Fakat insanoğlu önündeki zaman içinde de günah işlemeye (bugünden) istekli durur.”¹⁴⁵

Bu ayeti kerimede geçen “أَمَامَةِ” kelimesi zarfı mekân olup terkipte mef’ûlü fih’tir. Aslında ise “فِي أَمَامِهِ” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi kıyasen hazfedilmiş olup mansup olarak gelmiştir.¹⁴⁶

Örnek 6:

“وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۖ

“Üstünüzde yedi kat sağlam göğü bina ettik.”¹⁴⁷

¹³⁸ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 3/449.

¹³⁹ Yusuf, 12/9.

¹⁴⁰ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 4/457.

¹⁴¹ Yâsin, 36/39.

¹⁴² Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 8/200.

¹⁴³ Yusuf, 12/78.

¹⁴⁴ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 5/31.

¹⁴⁵ Kiyamet, 75/5.

¹⁴⁶ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, 10/297.

Daha önce aynı harf-i ceri barındıran kelimadan sonra harf-i cer kıyasen hazfedilebilir. Daha önce de anlatıldığı gibi bunun beş kısmı vardır. Bu kısımlardan biriside atıf harfinden sonra harf-i cerin hazfedilmesidir. Buna şu ayeti kerime örnek verilebilir.

وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝ (4)

وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (5)

“4- Sizin yaratılışınızda ve yeryüzüne yaydığı diğer kımıldayan canlılarda bilenler için deliller mevcuttur.

5- Gece ile gündüzün yer değiştirmesinde, Allah’ın gökten indirdiği rızıkta (yağmurda) -ki, onunla öldükten sonra yere yeniden hayat vermektedir- rüzgârları çeşitli yönlerden estirmesinde düşünenler için alınacak dersler vardır.”

Bu ayeti kerimede geçen “وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ” kelimesi kendisinden önce gelen “فِي خَلْقِكُمْ” kelimesine ma’tuftur. “فِي خَلْقِكُمْ” kelimesi “فِي” harf-i cer ile mecrur olmuştur. “وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ” kelimesi kendisinden önce geçen harf-i cerin aynısı ile takdire mecrur olmuştur. Cümlelerin aslı “وَفِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ” olup “فِي” cer harfi hazfedilmiştir.¹⁵⁵

2.2. Harf-i Cerlerin Semâî (Kuralsız) Hazfi

Kur’an’ı Kerim’de bazen harf-i cerler semâî (kuralsız) olarak hazfedilmiştir. Konu ile ilgili yaptığımız saha taramasına göre Kur’an’ı Kerim’de semâî olarak sadece yedi harf-i cerrin hazfedildiğini tespit ettik. Bunlar “ فِي - اللام - إلی - عَنْ - مِنْ - عَلَى - الباء ” cer harfleridir.¹⁵⁶ Aşağıda, hazfedildiği tespit edilen harf-i cerlerin her birine âyetlerden örnekler verilip değerlendirmesi yapılacaktır.

2.2.1. “عَلَى” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek 1:

“وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ”

“Bekleme emri süresine ulaşmadıkça evlenme akdi yapmaya kalkışmayın.”¹⁵⁷

Bu ayeti kerimede “عُقْدَةَ” kelimesinin öncesinden “عَلَى” cer harfi hazfedilmiştir. Aslında “عَلَى” iken, daha sonra “عَلَى” cer harfi tahfif için hazfedilmiştir. Çünkü “عَزَمَ” fiili lazimi olup “عَلَى” ile müteaddi olur. Şairin şu sözü “عَلَى” ile müteaddi olduğuna delil olarak getirilebilir:

“عَزَمْتُ عَلَىٰ إِقَامَةِ ذِي صَبَاحٍ ... لِأَمْرِ مَا يُسَوِّدُ مَنْ يَسْوَدُ”

Beyitte “عَزَمَ” fiili “عَلَى” ile müteaddi olmuştur.¹⁵⁸

Örnek 2:

“قَالَ فِيمَ أَأَعْوَيْتَنِي لِأَفْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۝”

¹⁵⁵ el-Galâyîni, Câmi ‘u’d-durûsi’l-‘Arabiyye, 3/195.

¹⁵⁶ Üzayma, Dirâsâtün li-üslûbi-l-Kur’âni’l-kerîm, 1/447.

¹⁵⁷ el-Bakara, 2/235.

¹⁵⁸ el-Bâkûlî, Cevâhirü’l-Kur’ân, 194.

"İblîs dedi ki: 'Bundan böyle benim sapmama izin vermene karşılık, ant içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım.'"159

Bu ayeti kerimede "صِرَاطُكَ" kelimesinin öncesinden "عَلَى" cer harfi hazfedilmiştir. Aslında "عَلَى صِرَاطِكَ" idi. Daha sonra "عَلَى" cer harfi hazfedilmiştir.¹⁶⁰

Örnek 3:

"فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ"

"Siz de ortaklarınızı toplayıp ne yapacağınızı kararlaştırın..."¹⁶¹

Bu ayeti kerimede "أَمْرَكُمْ" kelimesinin öncesinden "عَلَى" cer harfi hazfedilmiştir. Aslında "عَلَى أَمْرَكُمْ" idi. Daha sonra "عَلَى" cer harfi sema'en hazfedilmiştir.¹⁶²

Örnek 4:

"لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا"

"Resulün çağrısını aranızda, birinizin diğerini çağırması gibi görmeyin."¹⁶³

Bu ayeti kerimede "بَعْضُكُمْ بَعْضًا" kelimesinin öncesinden "عَلَى" cer harfi hazfedilmiştir. Aslında "عَلَى بَعْضُكُمْ بَعْضًا" idi. Daha sonra "عَلَى" cer harfi sema'en hazfedilmiştir.¹⁶⁴

Örnek 5:

"فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسَبَّحَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"

"Oraya geldiğinde ona şöyle seslenildi: 'Ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin rabbi olan Allah, her türlü noksanlıktan uzaktır!'"¹⁶⁵

Bu ayeti kerimede "مَنْ" kelimesinin öncesinden "عَلَى" cer harfi hazfedilmiştir. Aslında "عَلَى مَنْ" idi. Daha sonra "عَلَى" cer harfi sema'en hazfedilmiştir. Başka bir ayeti kerime de "وَبَارِكْ نَا عَلَئِهِ" cer harfi olan "عَلَى" 'nın zahir olarak gelmesi "بَارَك" fiilinin "عَلَى" ile müteaddi olduğuna delildir.¹⁶⁷

2.2.2. "الباء" Harf-i Cerin Hazfi

Örnek 1:

"فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهِ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"

¹⁵⁹ A'râf, 7/16.

¹⁶⁰ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 205.

¹⁶¹ Yunus, 10/71.

¹⁶² el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 218.

¹⁶³ en-Nûr, 24/63.

¹⁶⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 227.

¹⁶⁵ en-Neml, 27/8.

¹⁶⁶ es-Sâffât, 37/113.

¹⁶⁷ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 217.

“Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”¹⁶⁸

Bu ayeti kerimede “خَيْرًا” kelimesinin öncesinden “ب” cer harfi hazfedilmiştir. Aslında “بخير” idi. Daha sonra “ب” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁶⁹

Örnek 2:

“إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَائِهِ”

“O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor.”¹⁷⁰

Bu ayeti kerimede “أَوْلِيَائِهِ” kelimesinin öncesinden “ب” cer harfi hazfedilmiştir. Aslında “بِأَوْلِيَائِهِ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁷¹

Örnek 3:

“يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ”

“Onlar, bıkip usanmaksızın gece gündüz Allah’ı tenzih ederler.”¹⁷²

Bu ayeti kerimede “اللَّيْلَ” kelimesinin öncesinden “ب” cer harfi hazfedilmiştir. Aslında “بِاللَّيْلَ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir. Delil olarak şu ayeti kerime “يُسَبِّحُ لَهُ”¹⁷³ zikredilir.¹⁷⁴

Örnek 4:

“فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا”

“Böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular.”¹⁷⁵

Bu ayeti kerimede “ظُلْمًا” kelimesinin öncesinden “ب” cer harfi hazfedilmiştir. Aslında “بِظُلْمٍ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁷⁶

Örnek 5:

“نَ شِئْ بِأَفْكَى فَتَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ آلَ دَاوُدَ”

“Siz de inkârda direnirseniz çocukları ihtiyarlatan o günden kendinizi nasıl -koruyacaksınız?”¹⁷⁷

Bu ayeti kerimede geçen “يَوْمًا” kelimesi aslında “بِیَوْمٍ” idi. Daha sonra “ب” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁷⁸

2.2.3. “مِنْ” Harf-i Cerin Hazfi

¹⁶⁸ el-Bakara, 2/184.

¹⁶⁹ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 228.

¹⁷⁰ Â-li İmrân, 3/175.

¹⁷¹ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 205.

¹⁷² el-Enbiyâ, 21/20.

¹⁷³ en-Nûr, 24/36.

¹⁷⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 219.

¹⁷⁵ el-Furkân, 25/4.

¹⁷⁶ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 200.

¹⁷⁷ el-Müzzemmil, 73/17.

¹⁷⁸ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 216.

Örnek 1:

“وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا”

“Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte buluşmak üzere kavminden yetmiş adam seçti.”¹⁷⁹

Bu ayeti kerimede geçen “قَوْمَهُ” kelimesi aslında “مِنْ قَوْمِهِ” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁸⁰

Örnek 2:

“وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا”

“Ey kavmim! Rabbinizden bağışlanmayı dileyin, sonra O’na tövbe edin ki üzerinize bolca yağmur göndersin”¹⁸¹

Bu ayeti kerimede geçen “السَّمَاءَ” kelimesi aslında “مِنْ السَّمَاءِ” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁸²

Örnek 3:

“وَفَجَّرْنَا آلَ أَرَضَ غِيُونَ فَآلَ تَقَىٰ آلَ مَاءَ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدَرٍ”

“Yerden de sular fışkırttık; derken sular önceden belirlenmiş bir iş için birleşti.”¹⁸³

Bu ayeti kerimede geçen “آلَ أَرَضَ” kelimesi aslında “مِنْ آلَ أَرَضَ” idi. Daha sonra “مِنْ” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁸⁴

2.2.4. “عَنْ” Harf-i Cerin Hazfî

Örnek 1:

“وَمَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ”

“Kim imanı küfre değişirse şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur.”¹⁸⁵

Bu ayeti kerimede geçen “سَوَاءَ” kelimesi aslında “عَنْ سَوَاءَ” idi. Daha sonra “عَنْ” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir. Delil olarak şu ayeti kerime “وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ”¹⁸⁶ zikredilebilir. “ضَلَّ” fiili “عَنْ” cer harfi ile müteaddi olmuştur.¹⁸⁷

Örnek 2:

“فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّىٰ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ”

¹⁷⁹ el-A’râf, 7/155.

¹⁸⁰ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 200.

¹⁸¹ Hûd, 11/52.

¹⁸² el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 204.

¹⁸³ Kamer, 54/11-12.

¹⁸⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 215.

¹⁸⁵ el-Bakara, 2/108.

¹⁸⁶ el-Mâide, 5/77.

¹⁸⁷ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur’ân, 193.

“Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey başılsanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir.”¹⁸⁸

Bu ayeti kerimede geçen “شَيْءٌ” kelimesi aslında “عَنْ شَيْءٍ” idi. Daha sonra “عَنْ” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir. “سَيَّرَ زَيْدٌ” örneğinde olduğu gibi burada da naibi fail olmuştur.¹⁸⁹

Örnek 3:

“قَالَ عَلَّمَهَا عَبْدُ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي”

“Mûsâ, ‘Onlar hakkındaki bilgi rabbimin katındaki bir kitaptadır; rabbim ne yanılır ne unuttur’ dedi.”¹⁹⁰

Bu ayeti kerimede geçen “رَبِّي” kelimesi aslında “عَنْ رَبِّي” idi. Daha sonra “عَنْ” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁹¹

2.2.5. “إِلَى” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek 1:

“إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” (6)

“Bizi dosdoğru yola ilet”¹⁹²

Bu ayeti kerimede geçen “الصِّرَاطَ” kelimesi aslında “إِلَى الصِّرَاطِ” idi. Daha sonra “إِلَى” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir. Delil olarak şü ayeti kerime “وَأَنْتَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”¹⁹³ getirilebilir. Bu ayette “هَدَى” fiili “إِلَى” cer harfi ile müteaddi olmuştur.¹⁹⁴

Örnek 2:

“قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِوَى رَثِّهَا آلَ أَوَّلَى”

“Allah, ‘Tut onu ve korkma, biz onu hemen eski haline döndüreceğiz’ buyurdu.”¹⁹⁵

Bu ayeti kerimede geçen “سِوَى رَثِّهَا” kelimesi aslında “إِلَى سِوَى رَثِّهَا” ya da “كَسِوَى رَثِّهَا” idi. Daha sonra “إِلَى” ya da “ك” cer harfi sema’ en hazfedilmiştir.¹⁹⁶

2.2.6. “فِي” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek:

“وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ”

“Kendine cahilce kötülük edenden başka kim İbrâhim’in getirdiği dini reddeder?”¹⁹⁷

¹⁸⁸ el-Bakara, 2/178.

¹⁸⁹ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 192.

¹⁹⁰ Tâhâ, 20/52.

¹⁹¹ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 205.

¹⁹² el-Fâtiha, 1/6.

¹⁹³ eş-Şûrâ, 42/52.

¹⁹⁴ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 187.

¹⁹⁵ Tâ-Hâ, 20/21.

¹⁹⁶ el-Bâkûlî, Cevâhirü'l-Kur'ân, 210.

¹⁹⁷ el-Bakara, 2/130.

Bu ayeti kerimede geçen “نَفْسَهُ” kelimesi aslında “فِي نَفْسِهِ” idi. Daha sonra “فِي” cer harfi sema'en hazfedilmiştir.¹⁹⁸

2.2.7. “اللام” Harf-i Cerin Hazfi

Örnek:

“ثُمَّ أَلْسَبِيْلَ يَسْرَدُ”

“Sonra ona yolu kolaylaştırdı.”¹⁹⁹

Bu ayeti kerimede geçen “أَلْسَبِيْلَ” kelimesi aslında “لِلْسَبِيْلِ” idi. Daha sonra “اللام” cer harfi sema'en hazfedilmiştir.²⁰⁰

Sonuç

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfi konusunu ele alarak, hem kıyasî (kurallı) hem de semâî (kuralsız) hazifleri detaylı bir şekilde incelemiştir. Çalışma kapsamında, harf-i cerlerin hazfi üzerine yapılan mevcut araştırmalar değerlendirilmiş ve bu konunun Arap dili ve belagatı açısından yeterince ele alınmadığı tespit edilmiştir. Araştırmanın temel bulgularına göre:

Kur'an-ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfi belirli gramatik kurallar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Kıyâsî hazifler belirli dil kurallarına bağlı olup sekiz farklı bağlamda gerçekleşirken, semâî hazifler ise dilin doğal akışı içinde ortaya çıkmıştır.

Kur'an'da yedi harf-i cerin hazfi tespit edilmiştir: إِلَى (ilâ), الْبَاء (bâ), عَلَى (alâ), عَنْ (an), فِي (fî), اللام (lâm) ve مِنْ (min). Bu hazifler, bazı durumlarda cümlede anlamın daha veciz hale gelmesini, bazı durumlarda ise belagat açısından derinlik kazandırılmasını sağlamaktadır.

Harf-i cer hazfinin temel nedenleri arasında şu unsurlar öne çıkmaktadır:

Tahfif (kolaylık): Kelamda kolaylık sağlamak amacıyla bazı harf-i cerler hazfedilmiştir.

Veciz ifade: Anlamı güçlendirmek ve belagatî etkiyi artırmak için hazif yöntemi kullanılmıştır.

Dilde yaygınlık: Harf-i cerler Arapça'da oldukça sık kullanıldığı için, belirli durumlarda hazif edilmesi hiçbir kaybına yol açmaz.

Kur'an-ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfi, belirli anlamları açığa çıkaran önemli bir dil unsuru olarak işlev görmektedir. Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de harf-i cerlerin hazfi konusunda kapsamlı bir inceleme sunarak, Arap dili ve belagatı literatürüne katkı sağlamaktadır. Özellikle dilbilgisi kuralları çerçevesinde kıyasî haziflerin belirlenmesi ve semâî haziflerin tespit edilmesi, hem klasik Arap grameri çalışmaları hem de Kur'an dilbilimi açısından önemli sonuçlar ortaya koymaktadır.

¹⁹⁸ el-Bâkûlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 192.

¹⁹⁹ Abese, 80/20.

²⁰⁰ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 10/385.

Sonuç olarak, harf-i cerlerin hazfi, Kur'an'ın dil yapısını daha iyi anlamak ve daha derinlemesine kavramak için incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bu çalışma, Kur'an'daki harf-i cer hazfi ile ilgili daha geniş kapsamlı araştırmalara zemin hazırlamakta ve Arapça gramerindeki eksik kalan bir alanı detaylandırarak ele almaktadır.

Kaynakça / References

- Amayra, Muhammed. *Mucemu'l edevat va'd demair fil Kuran'l-Kerim*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1988.
- Bâkûlî, Ali b. Hüseyin. *Cevâhirü'l-Kur'ân ve netâici's-san'a*, thk D. Muhammed Ahmed ed-Dâfî. Şam: Dâru'l-Kalem, 2019.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1418.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed. *İzhârü'l-esrâr*. İstanbul: Dâru's-Şifa, 2020.
- Bu'aymî, İbrahim b. Süleyman. *el-Mansûbu 'alâ nez'i'l-hâfid fi'l-Kur'ân*. Medine: Câmi'atu'l-İslâm. 2002.
- Buklî, Tahanî Hasaneyn. "*Hazfu'l-harfi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*", Mısır: Câmi'atu'l-Ezher, Havliyyetu Kulliyeti Usûlu'd-Dîn 32.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987).
- Derâcî, Ahmet Halef. "*Delâletu hurufu'l-cerri fi siyâki'l-kur'ânî*". Irak: el-Câmi'atu'l-Mustansırıyye, el-Mecelletu'l-Arabiyyetu li'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti ve's-Şer'iyye 4/11 (2020).
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*, 10 cilt, Suriye: Dâru'l-İrşâd, 1995.
- Duleymî, Ömer Ali. "*Hazfu harfi'l-cer*". Irak: Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye 1/24.
- Durmuş, İsmail. "HARF", TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harf--alfabe#1>.
- Ensârî, Cemâluddîn İbn Hişâm. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. thk. Abdulgani el-Dakr. Suriye: Şeriketu'l-Muttehida li't-Tevzî'.
Ensârî, Cemâluddîn İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. Thk. Mazin el-Mubârek. 4 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 6. Basım, 1985.
- Ensârî, Cemâluddîn İbn Hişâm. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Berekât Yusuf Hubûd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir.
- Ensârî, Cemâluddîn İbn Hişâm. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Thk. İmil Bedî' Ya'kub. Beyrut: Dâru'Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmet. *Mucîbu'n-nidâ ilâ şerhi Katri'n-nedâ*. thk. Mümin Ömer Muhammed el-Bedârîn. Umman: Dâru'l-Osmâniyye, 2008.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 28. Basım, 1993.

- Halabî, Abdulgafur. *Nahiv ile Belagatta Harf-i Cerlerin Hazfedilmesi Olgusu*. Mardin: Artuklu Üniversitesi Arap Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hâzîmî, Ahmet b. Ömer. *Şerhu'l-muhtasar alê nazmi'l-Âcrûmiyye*. <https://shamela.ws/book/36106/89>
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhâmid. 4 Cilt. Kahire: Dâru Mısır, 20. Basım, 1980.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Abdurrahman es-seyyid. 4 cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr. 1990.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Elfiyyetu İbn Mâlik*. thk. Abdulmuhsin b. Muhammed Kâsım. Riyad: Dâru't-Te'âvun, 4. Basım, 2021.
- İbnu'l-Hâcib, Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fî 'ilmi'l-nahv*. thk. Salih Abdulazîm eş-Şâ'ir. Kahire: Mektebetu'l-Êdâb, 2010.
- Merzibânî, Muhammed b. İmrân. *Mü'cemü's-şü'arâ*, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1982.
- Meylânî, Muhammed b. Abdulhalim. *Şerhu'l-Muğnî fî'n-nahf*. Diyarbakır: Seyda yayınları. 2022.
- Sâfî, Muhammed. *el-Cedvel fî i'râbi'l-kur'ân*, 17 cilt, Şam: Dâru'r-Reşîd, 1995.
- Semîn el-Halebî, Ahmet b. Yusuf. *Ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed el-Harrât. 11 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Semmâre, Mâriye Hasan Mansur. *Sukûtu harfi'l-cerri fî'l-lugati semâen*. Filistin: Câmî'atu Necah Vatanî, Külliyyetu'd-Dirâseti'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Makâsıdû's-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye (Şerhu Recezi İbn Mâlik)*. 10 cilt. Mekke: Câmî'atu'l-Ummi'l-Kurâ, 2007.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu istilâhâtu'l-funûn*. Thk. Ali Dehrûç. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân. 1996.
- Tüccar, Zülfikar. "Cerîr b. Atıyye" TDV İslâm Ansiklopedisi, Erişim 12 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cerir-b-atıyye>
- Üşmûnî, Alî b. Muhammed. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1998.
- Üzayma, Muhammed Abdulhalık. *Dirâsâtün li-üslûbi'l-Kur'âni'l-kerîm*. 11 cilt . Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmet. 4 cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 3. Basım, 1987.
- Zirikî, Hayruddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melayin, 15. Basım, 2002.



Mustafa Akgöz

Dr. TC. Diyanet İşleri Başkanlığı

ORCID: 0009-0004-1795-4270

E-mail: mumakgoz@gmail.com

ROR ID: 007x4cq57

Sünen Eserleri Bağlamında Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin İttifak Ettikleri Fıkḥî Görüşlerin Bir Kısımına Genel Bakış

Öz

Hicri III. yüzyılda hadis ilminin önemli isimlerinden olan Ebû Dâvûd ve Tirmizî, İslâmî ilimlerin birçok dalında temayüz etmiş alimler olarak öne çıkar. Bilhassa telif ettikleri sünenleri hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde kıymetli birer hadis eseri olarak dikkatleri çekmiştir. Bu iki musannif, hadis alanındaki ilmi birikimlerinin yanı sıra fıkḥ ilmiyle de ön plana çıkan fakîh muhaddislerden oldukları söylenebilir. Yaşadıkları asrın önemli simalarından olan bu muhaddisler, telif ettikleri sünenlerinde sadece hadisleri toplayıp bir araya getirmekle kalmamışlar, yeri geldikçe ilmi birikimlerinin neticesi olarak fıkḥî görüşlerini belli şartlar çerçevesinde eserlerine yansıtmaya çalışmışlardır. Tabii ki bu fıkḥî görüşlerini ortaya koyarken de eserlerini tamamen görüşleriyle doldurmaktan kaçınarak sünen türünün aslına sadık kalmaya çalıştıkları görülmektedir. Çalışmada bu iki muhaddisin ilmî birikimlerinin neticesi olarak eserlerinde ittifak ettikleri fıkḥî görüşlerin neler olduğu ve hangi usulle görüşlerini ortaya koydukları belirlendikten sonra bu görüşlerinin değerlendirilmesi yapılarak bir nevi ehl-i hadisin yapısal özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak çalışmada -makalenin sınırlılıklarından dolayı- bu iki muhaddisin ittifak ettikleri fıkḥî görüşlerin bir kısmına değinilmek zorunda kalınacağı bilinmelidir. Makale, geçmişten günümüze sünenleri üzerine çokça çalışmalar yapılan bu iki muhaddisin ittifak ettikleri fıkḥî görüşleri yan yana getirmesi açısından bir ilk olma özelliği taşıdığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku, Fıkḥ, Hadis, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Sünen

Atıf / Cite As Akgöz, Mustafa. "Sünen Eserleri Bağlamında Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin İttifak Ettikleri Fıkḥî Görüşlerin Bir Kısımına Genel Bakış". *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2025), 135-156.
<https://doi.org/bider.vi.1663844>

Makale Türü	Araştırma Makalesi
Süreç Takvimi	Geliş Tarihi: 23/03/2025
Değerlendirme	Kabul Tarihi: 23/05/2025
Benzerlik Taraması	Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem
Çıkar Çatışması	Turnitin
Telif Hakkı - Lisans	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Beyan	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
	Bu Makale, "Ebû Dâvûd'un Sünen'indeki Fıkḥî Görüşleri" başlıklı (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004)'ten üretilmiştir. Şikayetler için: bider@beu.edu.tr



Mustafa AKGÖZ

Dr., Directorate of Religious Affairs of Türkiye

ORCID: 0009-0004-1795-4270

E-mail: mumakgoz@gmail.com

ROR ID: 007x4cq57

An Overview of Selected Jurisprudential Agreements Between Abu Dawud and Tirmidhi in the Context of Their Sunan Works

Abstract

In the 3rd century AH, Abu Dawud and Tirmidhi emerged as two prominent scholars in the field of hadith, making notable contributions across various branches of Islamic sciences. Their sunan collections were highly esteemed both in their own time and in later generations, becoming foundational texts in hadith literature. In addition to their expertise in hadith, both scholars were also jurists who integrated legal perspectives into their compilations. While staying faithful to the core structure and purpose of the sunan genre, they occasionally included jurisprudential commentary, reflecting their scholarly insight without transforming their works into legal treatises. This study aims to examine a selection of the legal views upon which Abu Dawud and Tirmidhi agreed, as presented in their sunan, and to explore the methodology they employed in expressing these views. By doing so, the study sheds light on the legal reasoning approach of the ahl al-hadith tradition. Due to the scope of this article, only a limited number of these shared views will be discussed. This work is a pioneering effort to compile jurisprudential agreements in the sunan of two major hadith scholars.

Keywords

Islamic Law, Fiqh, Hadith, Abu Dawud, Tirmidhi, Sunan

Cite As / Atıf

Akgöz, Mustafa. "An Overview of Selected Jurisprudential Agreements Between Abu Dawud and Tirmidhi in the Context of Their Sunan Works". *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 135-156. <https://doi.org/bider.vi.1663844>

Article Type

Research Article

Timeline

Received : 23/03/2025 Accepted: 23/05/2025 Publication Date: 15/06/2025

Peer-Review

Double anonymized – At Least Two External

Plagiarism Checks

Turnitin

Conflicts of Interest

The aauthor(s) has no conflict of interest to declare.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography. This article is derived from the doctoral dissertation titled "The Juristic Opinions in Abū Dāwūd's Sunan" (PhD Dissertation, Ankara University, 2004). For Complaints: bider@beu.edu.tr

Giriş

İslam hukukunda kaynak değeri açısından Hz. Peygamber'in sünneti Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer alır. Dolayısıyla sahâbe döneminden itibaren sünnet, toplum nezdinde kendisine devamlı surette başvurulmuş bir kaynak olmuştur. Sahâbîler kendi aralarında çözemedikleri bir mesele ile karşılaştıklarında hemen konu hakkında Kur'an'ın bir hükmü varsa onu uygulamışlar, eğer bu sorunun çözümünü Kur'an'da bulamamışlar ise bu defa sünnete yönelerek orada hükmü aramışlardır. Daha ilk dönemlerden itibaren sünnetin bu özelliğinden kaynaklı olarak sahâbeden yazma faaliyetine başlayanlar olmuş ve daha sonra bu faaliyetler giderek artmıştır.¹

Hicri II. asırdan itibaren hadis ilminde belli alanlarda birçok türde eserler oluşturulmaya başlanmıştır.² İşte bu tasnif çeşitlerinden biri de sünen türü olarak ortaya çıkmıştır. Sünenler, müçtehit alimlerin fikhî görüşlerinin kaynağı olan ahkam hadislerinin bir araya getirildiği eserlerdir.³

Hicri II. yüzyılda tasnif edilmeye başlanılan bu tür hadis kitaplarının en güzel örnekleri bir asır sonra görülmeye başlanmıştır. Nitekim bu asırda sünenler oldukça yaygınlaşmış olmasına rağmen bilhassa Dârimî (ö. 255/869), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) telif ettikleri sünenler büyük bir şöhrete kavuşmuştur.⁴ Bu asır, hadis tarihinde bazı araştırmacılar tarafından "altın çağ" olarak adlandırılan hicri III. yüzyıl olmuştur. Bu dönemin bir diğer özelliği ise daha sonraları "Kütüb-i Sitte" olarak isimlendirilecek olan meşhur külliyyatın telif edilmesidir.⁵ Bu külliyyat içerisinde kendisine yer bulan bazı müellifler fikhî çıkarımlarını eserlerinde yer yer belirtmeye çalışmışlardır.⁶ Eserlerinde ortaya koydukları bu fikhî icthatlarından dolayı Kütüb-i Sitte müelliflerinin mezhebî bir mensubiyetlerinin olmadığını, dolayısıyla onların ehl-i hadis olarak her birinin muhaddis-fakîh olduğunu ifade edenler de olmuştur.⁷ Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) kendi fıkıh anlayışını bilhassa bab başlıklarında ortaya koyması,⁸ Ebû Dâvûd⁹ ve Tirmizî'nin¹⁰ fikhî görüşlerini sünenlerine belli usuller çerçevesinde

¹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1977), 30-68; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 2013), 36-43.

² Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 12-19; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 42-43.

³ Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, 242.

⁴ Bekir Kuzudişli, *Hadîs Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 191.

⁵ Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, 242-260; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 19-26; Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/157; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 209.

⁶ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 191.

⁷ M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/202.

⁸ Nureddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Müvâzenetü beyne Câmiihî ve beyne's-Sahîhayn* (y.y.: Matbaatü Lecne et-Te'lîf, 1390/1970), 49; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/115; Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 33.

yansıtması bu duruma örnek teşkil etmektedir. Kütüb-i Sitte müelliflerinin bu özelliklerinden dolayı hiçbir mezhebin mukallidi olmadığını savunanlar olmuştur.¹¹ Nitekim konu hakkında açıklama yapan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Buhârî ve Ebû Dâvûd'un müctehit alimlerden; Müslim (ö. 261/875), Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin ise ehl-i hadis alimlerden olduğunu ifade ederek bu müelliflerin fikhî yönleri hakkında açıklamada bulunmuştur.¹²

Muhaddis-fakîhler, eserlerini telif ederken sadece hadisleri bir araya getirme düşüncesiyle hareket etmemişlerdir. Onlar, re'y ve kıyasın çokça öne çıktığı kendi dönemlerinde hadislerle fıkıh geleneğini canlı tutmaya çalışarak bir nevi re'y taraftarlarına karşı hadise dayalı fikhî ön planda tutmaya çalışmışlardır.¹³ Bu şekilde tasnif edilen câmi' ve sünenler, hadis eserleri olarak kabul edilse de müellifinin fikhî görüşlerini barındırması açısından önemlidir. Ancak bazı musannifler kendi fikhî görüşlerinin eserlerinde geçmesini hoş karşılamamışlardır.¹⁴ Bundan dolayı fikhî istinbatta bulunurken kendine has yöntemler belirlemeye çalışmışlardır. Nitekim kitabın tertibini oluştururken veya hadislere bab başlığı belirlerken fikhî görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Muhaddis-fakîhlerden olan Ebû Dâvûd ve Tirmizî muasır iki muhaddis olarak sünen türü eser telifinde meşhur olan alimlerden olmalarının yanı sıra fikhî bilgilerini sünenlerine yansıtmışlardır. Bu muhaddisler, re'y ve kıyasa (fikhü'r-re'y) karşı fikhü'l-hadisi savunmuşlar¹⁵ ve eserlerinde yer yer hadislerden çıkarılacak hükümlere işaret etmişlerdir. Belirledikleri hükümleri ortaya koyarken de belli usuller çerçevesinde hareket etmeye çalışmışlardır. Böylece re'y düşüncesine sahip müctehitlerin kendi fikhî çıkarımları için delil gösterdikleri hadislerin hangi yönlerden zayıf olduklarını da belirtmekten geri durmayarak kuvvetli olan hadise göre hüküm verilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu makalede ehl-i hadis alimlerden olan zikrettiğimiz iki muhaddisin sünenlerinde ittifak ettikleri fikhî görüşlerin varlığı araştırılarak nasıl

⁹ Durak Pasmaz, "Ebû Dâvûd ve Sünen-i", *Diyanet ilmi Dergi* XXII/1 (1986), 32; Muhammed b. Lutfi es-Sabbağ, "Ebû Dâvûd Hayatühü ve Sünenühü", *Mecelletü'l-Bühûsi'l-İslamiye* 1/1 (1394), 320-322; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen-i -Kaynakları ve Tasnif Metodu-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 311-313; Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 197.

¹⁰ Hikmetullah Ertaş, *Fıkıh Mezhepleriyle Karşılaştırmalı Olarak Tirmizî'nin Hukukçuluğu* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 15-20; Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî'nin Cami'inde Fikhü'l-Hadis ve Fakih Muhaddisler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32-36, 48-54.

¹¹ Kandemir, "Tirmizî", 41/202.

¹² Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûu Fetâvâ* (Suudi Arabistan: y.y., 1425), 20/40.

¹³ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 137. Hicri III. asırda sünen türü hadis mecmualarının arttığı görülmektedir. Esasında bu durum re'y taraftarlarına karşı alınan bir tedbir durumu olduğu şeklinde açıklamalarda bulunan araştırmacılar olmuştur. Nitekim bu isimlerden olan Ali Yardım konu hakkında şu açıklamayı yapar: "Sünen'ler re'y taraftarlarına - bir nevi- reaksiyon olarak tasnif edildikleri için, plânları, fıkıh kitaplarının plânına göre tertib edilmiştir. Herhangi bir fıkıh kitabının fihrisi ile rastgele bir Sünen'in fihrisi karşılaştırılırsa, tertib ve muhtevâ bakımından her ikisinin de birbirinin aynı olduğu görülür. Ancak, fıkıh kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık; Sünenler, Hazreti Peygamber'in hadislerinin, kısmen de ashâb ve tâbi'ün fetvâlarının toplanmasından meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle; Sünenler, hadislerle yazılmış birer fıkıh kitabıdır." Ali Yardım, *Hadis* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1984), 2/78.

¹⁴ Yıldız, *Tirmizî'nin Cami'inde Fikhü'l-Hadis*, 32-33.

¹⁵ Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/547-548.

bir yöntemle fikhî ictihatta bulundukları saptanmaya çalışılacaktır. Böylece hadis ilimlerinde meşhur olan Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin fikhî yönleri incelenmiş ve hadis ilmi yanında fıkıh alanındaki görüşleri de ortaya konulmuş olacaktır.

1. Ebu Dâvûd'un Hayatı

Asıl adı, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî olan Ebû Dâvûd h. 202/ m. (817-818) tarihinde Sicistan'da doğdu. Kendisi Yemen'de bulunan Ezd kabilesine nispeti dolayısıyla Ezdî, doğduğu yere nispetinden kaynaklı olarak Sicistânî veya Siczî olarak adlandırılmıştır.¹⁶ Sicistan'da Ebû Dâvûd'un ailesine ait olan vakıfları bulunması da onun köklü ve zengin bir aileden geldiğini göstermektedir. Muhammed b. Eş'as ismindeki ağabeyi ile ilmi seyahatleri beraber gerçekleştirmişlerdir.¹⁷ Yine Ebû Bekr künyesiyle tanınan Abdullah isminde bir de oğlu olup kendi künyesine nispetle İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929) olarak kaynaklarda geçer.¹⁸

Ebû Dâvûd hadis ilmini tahsil için uzun yolculuklar yapmış, oğlu İbn Ebû Dâvûd ve Muhammed b. Eş'as'ı da yanına alarak hadis öğrenmelerini sağlamıştır. Bu ilmî seyahatlerinde bilhassa döneminin önde gelen ilim merkezleri olan şehirlerde uzun yıllar kalarak hadis çalışmalarında bulunmuştur. İlk ilim tahsiline ise İslam tarihi açısından önemli isimlerin yetiştiği bir bölge olan Sicistan'da başlamıştır.¹⁹ Kûfe'yi h. 221 tarihinde ziyaret eden Ebû Dâvûd burada hadis yazımında bulunmuştur. Bağdat'a çok defa seyahatte bulunmuş ve seyahatlerinden birinde Emîr Ebû Ahmed el-Muvaffak (ö. 278/891) kendisini ziyaret etmiştir. Emîr, onu Basra'ya davet ederek orayı ilmi yönden kalkındırmasını istemiştir.²⁰ Bağdat'ı ziyaretleri esnasında Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) fıkıh ve fıkıh usûlü konularında dersler almış ve bu derslerdeki meseleleri "*Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*" başlığı altında telif etmiştir. Emîr'in bu davetine kayıtsız kalamayan Ebû Dâvûd, Basra'ya gelerek vefatına kadar burada kalarak ilmî araştırmalarına devam etmiştir.²¹ Bu ziyaretlerinde en çok kaldığı yer Tarsus olup bu bölgede yirmi yıla yakın süre

¹⁶ Abdurrahman İbn Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Razi, *Kitabü'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1371/1952), 4/101-102; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medineti's-Selam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001), 10/75; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 12/268; Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbau ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü Sadr, 1972), 2/405

¹⁷ Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdât*, 10/75-81; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 13/203-221.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/235-236.

¹⁹ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/119-120.

²⁰ Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdât*, 10/77.

²¹ Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

ikamet ederek dört bine yakın hadis yazmıştır.²² Bu ilim merkezlerinin yanı sıra Şam ve Mısır'a da ilmi seyahatte bulunmuştur.²³ Kendisinden birçok alim faydalanmış, oğlu İbn Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894), Nesâî, Abdân el-Ahvâzî (ö. 306/918), Zekeriyâ b. Yahya es-Sâcî (ö. 307/920) ve Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923) gibi alimler ondan ilim tahsil etmişlerdir.²⁴

Ebû Dâvûd'un hadis ilmindeki şöhretini ve üstünlüğünü vurgulamak için alimler ona "el-imâm, el-hâfız, muhaddisü'l-Basra" gibi unvanlar vermiş, muasırı olan alimlerden olan muhaddis İbrahim b. Uvreme el-İsfahânî ve muhaddis-fakîh Ebû Bekr b. Sadaka onun hakkında övgüde bulunmuşlardır.²⁵ Yine döneminin önde gelen alimleri onun hadis ilminde üstün bir seviyeye ulaştığını ifade etmekten geri durmamışlardır. İlmi donanımının yanı sıra zühd ve takva hayatında önemli bir yer tutmuştur. O, bu özelliklerinden kaynaklı olarak *Sünen'* de rivayet ettiği hadisler arasından dört hadisin Müslüman şahsiyeti için yeterli olacağını ifade etmiştir.²⁶ İlmi seyahatlerinin son durağı olan Basra'ya yerleşen Ebû Dâvûd, burada 16 Şevval h. 275/m. 889 tarihinde vefat etmiştir.²⁷

1.1. Ebû Dâvûd'un Fıkî Görüşü

Ebû Dâvûd, İslâmî ilimler sahasında muhaddis kimliği ile tanınmış olmasının yanı sıra fıkî alanda da yetkin bir alimdir. Bunda etkili olan amil, ilmi seyahatleri çerçevesinde Bağdat'ı ziyaretinde Ahmed b. Hanbel'in ders halkasına devam etmesinden kaynaklıdır.²⁸ Bu derslerde bilhassa fıkîh ve fıkîh usûlünü hocasından okuyarak kendisini fıkîh ilimlerde ilerletmiştir. Nitekim "*es-Sünen*" eserini bir fıkîh kitabını andırır şekilde dakik bir şekilde telif etmesi onun fıkîh ilmini göstermesi açısından önemlidir.

Ebû Dâvûd hakkında araştırma yapan alimlerin genel olarak onun belli bir mezhebin mukallidi olduğuna işaret eden bir karinenin olmadığını belirtirken,²⁹ bunun aksi yönünde fikir beyan edenler de olmuştur. Bazı alimler onun Hanbelî, diğer bir kısım ise Şâfiî mezhebine bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), onu Hanbelî fakîhleri arasına dahil etmiştir.³⁰ Yine Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) de Ebû Dâvûd'un Hanbelî olduğunu kabul etmiştir.³¹ Ebû'l-Yümn el-Uleymî (ö. 928/1522) de onun, Ahmed b. Hanbel ile olan hoca-talebe

²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/226.

²³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/205-218.

²⁴ Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdât*, 10/75-76; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/205-206.

²⁵ Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdât*, 10/79.

²⁶ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 2/127-128; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120-121.

²⁷ Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdât*, 10/81.

²⁸ Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120.

²⁹ Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 10/120; Ahmet Ağırakça - Sait Kızılırmak, "Ebû Dâvud", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 2/157.

³⁰ Ebû'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371), 1/159-162.

³¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970), 171.

ilişkisinden kaynaklı olarak Hanbelî çizgide olduğunu savunmuştur.³² Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) ise onun Şâfiî alimlerinden olduğunu eserinde zikretmiştir.³³ Ancak şurası muhakkak ki muhaddis fakîhlerden biri olan Buhârî'yi de aynı şekilde dört mezhebin müntesipleri tarafından kendi mezheplerinden olduğunu kabul etmişlerdir.³⁴ Bununla beraber İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) bu iki muhaddis-fakîhi müçtehit alim olarak addetmesi konu hakkında önem arz etmektedir.³⁵ Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un mukallid bir alim olarak değerlendirilmesinin yerine telif ettiği "es-Sünen" zaviyesinden baktığımız zaman ehl-i hadis bir alim olduğu görülecektir.

1.2. Ebû Dâvûd'un Usûlü

Ebû Dâvûd'un yetişmesinde ona yön veren ve bilhassa fıkıh alanında yetkin bir konum elde etmesinde hocası Ahmed b. Hanbel'in çok büyük etkisi olmuştur.³⁶ Dolayısıyla fikhü'l-hadis olarak nitelendirilen bu ilim dalında söz sahibi bir alim olmuştur. *Sünen*'inde bu ilmin gereği olarak hadislerden elde ettiği hükümleri farklı şekillerde ortaya koymuştur.

Hicrî II. ve III. asır muhaddisleri, hadis ilimlerinin yanı sıra diğer ilim dallarında da etkili olmuşlardır. Bu durumdan kaynaklı olarak h. III. asr "muhaddis-fakîhler dönemi" olarak adlandırılanlar olmuştur. Muhaddis-fakîhler genel olarak re'y ve kıyastan uzak durarak meselelere Kur'an ve sünnet merkezli bakmışlar, bu da onları ahkam hadislerini bir araya getiren eserler telif etmeye yöneltmiştir. Böyle bir usul üzere hareket etmelerinde Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) farazi fıkı tasvip etmemeleri ile bazı ahkam hadisleri hakkında re'ye göre hüküm verilmesinin yanlış olacağını belirten ifadeleri etkili olmuştur. Bundan dolayı ehl-i hadis mensupları hadisin zahirine göre ve kıyastan uzak durarak hükmü elde etmeye çalışmışlardır. Onların nazarında naklî ilimler, aklî-edebi ilimlerden her zaman önceliklidir.³⁷ Bununla beraber ehl-i hadisin re'y ve kıyası tamamen reddettiği şeklindeki düşünce de asla kabul edilemez bir gerçekliktir.³⁸

Ehl-i hadis alimleri arasında zikredilen, Kütüb-i Sitte ve müellifleri içerisinde yer alan Ebû Dâvûd,³⁹ ehl-i hadis alimlerinin yolunu takip ederek Kur'an ve sünneti her zaman ön planda

³² Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Menhecü'l-Ahmed fî Terâcimi Ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dârü Sâder, 1997), 1/176-277.

³³ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (y.y.: Hicr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 1413/1992), 2/293-296.

³⁴ Sevgili, *İmâm Buhârî*, 36.

³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 20/40.

³⁶ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 182.

³⁷ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs (Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

³⁸ Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/510.

³⁹ Abdülaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sabık (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1426/2005), 1/255-259; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 108-118.

tutarak bu deliller çerçevesinde fikhî görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Hatta o, şiddetli zayıf olmayan ve amel edilmesinde sakınca bulunmayan hadisi re'y ve kıyasa öncelemiştir.⁴⁰

Ebû Dâvûd, *Sünen'*de fikhî görüşlerini genel olarak bab başlıklarında ortaya koymaya çalışmıştır. Bu başlıkları da belirlerken de “babu'n-nehy, babu terki, babu kerâhiyyeti” şeklinde yapılan işin caiz olmayacağını ifade eden lafızlar kullanmaya dikkat etmiştir.⁴¹ Bab başlıklarının yanı sıra bab içerisinde rivayet ettiği hadisler için yaptığı açıklamalarda o fikhî görüşlerini ortaya koymuştur.⁴²

2. Tirmizî'nin Hayatı

Asıl adı, Muhammed b. Îsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk olan Tirmizî, bazı kaynaklarda h. 210 senesinde doğduğu geçmekle beraber,⁴³ genel kanaate göre h. 209/m. 824 tarihinde Özbekistan'ın Tirmiz şehrinde doğmuştur. Doğduğu yer olan Tirmiz'de başladığı ilim tahsiline dönemin ilim merkezleri olan Horasan, Irak ve Hicaz bölgeleri başta olmak üzere çoğu ilim merkezini ziyaret etmiş, buralarda hadis alanında birçok hocadan ders almıştır. Kütüb-i Sitte müelliflerinin de hadis hocaları olan İbnü'l-Müsennâ (ö. 252/866), Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866), Ziyâd b. Yahyâ (ö. 254/868), Abbas b. Abdülazîm (ö. 246/861), Eşec el-Kindî (ö. 257/871), Fellâs el-Bâhilî (ö. 249/864), Yakub b. İbrahim (ö. 252/866), Muhammed b. Ma'mer (ö. 256/870), Nasr b. Ali el-Cehdamî (ö. 250/864) gibi dönemin önemli isimlerinden hadis almıştır.⁴⁴ Bu hocalarının dışında İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), İmâm Buhârî vd. hocalarının⁴⁵ yanında, Müslim ve Ebû Dâvûd da hocaları arasındadır.⁴⁶

Muhaddisler, Tirmizî'yi hadis terminolojisi açısından “sika” dan olduğunu kabul etmişlerdir. Hocası Buhârî, ondan bir (veya iki) hadis rivayetinde bulunmuş ve bu rivayetten dolayı kendisi çok hoşnut olmuştur.⁴⁷ Tirmizî'nin doğuştan âmâ olduğu şeklinde bilgiler mevcut olmasına rağmen Zehebî (ö. 748/1348) böyle bir bilginin yanlış olduğunu, onun hocalarından aldığı hadisleri yazdığını, ancak ömrünün sonlarında bu halin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Böyle bir hale düşmesine ise kendisinin çok içli ve mütevazî olmasından kaynaklı olarak göz yaşlarına

⁴⁰ Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, 1/258; Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, 10/120.

⁴¹ Sabbağ, “Ebû Dâvûd Hayatühü ve Sünenühü”, 320-321; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 237-238, 312-313.

⁴² es-Sabbağ, “Ebû Dâvûd Hayatühü ve Sünenühü”, 320-321.

⁴³ Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbau ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü Sadr, 1972), 4/195-196; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/270-271.

⁴⁴ Nureddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Müvâzenetü beyne Câmiühî ve beyne's-Sahîhayn* (y.y.: Matbaatü Lecne et-Te'lîf, 1390/1970), 9-12; Kandemir, “Tirmizî”, 41/202.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/271-272.

⁴⁶ İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 16-17; Kandemir, “Tirmizî”, 41/202.

⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, 4/195-196; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/272-273.

hakim olamaması gösterilir.⁴⁸ Tirmizî, Muharrem ayının 10'u h. 295'te⁴⁹ veya Receb'in 13'ü h. 279 tarihinde Tirmiz'de vefat etmiştir.⁵⁰ Genel kanaate göre ise h. 279 yılıdır.⁵¹

Tirmizî, hadisin altın çağı olarak adlandırılan h. III. asırda⁵² geride çok önemli bir hadis kaynağı bırakarak dünyadan göç etmiştir. Kendisinin bu eseri alimler tarafından birçok övgüye mazhar olmuş, hatta eserin bir evde bulunmasıyla Hz. Peygamber'in orada konuşmasına eş değer olacağını ifade etmiştir. Bu eserin, Buhârî ve Müslim'in câmi' türündeki eserlerinden daha faydalı olduğu şeklinde açıklama yapan alimler olmuş ve bu konuda birçok senâda bulunmuşlardır.⁵³

2.1. Tirmizî'nin Fıkḥî Görüşü

Ebû İsâ et-Tirmizî, ilim hayatına ilk olarak doğduğu yer olan Tirmiz'de başlamıştır. Buradaki tahsilinden sonra dönemin önde gelen ilim merkezlerine seyahat eden Tirmizî, bu seyahatlerde ilim halkasına talebe olduğu Buhârî'den uzun bir süre ders okumuş, bilhassa ondan çok sayıda hadis rivayet ettiği gibi fikhü'l-hadis ilmini de öğrenmiştir.⁵⁴ Tirmizî'nin, Buhârî ile olan bu hoca-talebe ilişkisi Ebû Dâvûd ile Ahmed b. Hanbel'in arasında olan hoca-talebe ilişkisine benzemektedir.

Buhârî'nin vefatıyla beraber Tirmizî'nin ilim, zühd ve takva yönünün Buhârî'ye benzetilmesi bu iki muhaddisi halef-selef konumuna getirmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla o, hocası gibi muhaddis-fakîh alimlerden olup *Sünen*'i de fikhü'l-hadis içeren bir eser olduğu çok açıktır. Her ne kadar bu iki muhaddis-fakîh, eserlerini istinbât merkezli olarak tasnif etmiş olsalar da aralarında metot ve usul olarak bazı farkların bulunduğu bir gerçektir. Nitekim Buhârî fikhî görüşlerini bab başlıklarında verirken, Tirmizî ise eserinde zikrettiği hadislerin hemen akabinde yaptığı açıklamalarla fikhî görüşünü belirtir. Dolayısıyla Tirmizî, ehl-i hadis bir alim olarak Kur'an ve sünneti vazgeçilmez birer kaynak olarak görür. Bu usûlünden kaynaklı olarak *Sünen*'de İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) veya İmam Mâlik'e (ö. 179/795) -delillerinin zayıflığından ötürü- fikhî görüşleri hususunda muhalefet ederek kendi delili olan hadise göre fikhî görüşünü ortaya koyar.⁵⁶ *Sünen* eseri bağlamında bakıldığı zaman görülecektir ki, Tirmizî muhaddis bir alim olarak Kur'an ve sünnet merkezli ictihatlarda bulunmaya çalışmıştır.

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/270; Itr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 11.

⁴⁹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, 4/196.

⁵⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/277.

⁵¹ Kandemir, "Tirmizî", 41/202.

⁵² Itr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 9.

⁵³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/273-277.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 2/154.

⁵⁵ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 2/154.

⁵⁶ Yıldız, *Tirmizî'nin Cami'inde Fikhü'l-Hadis*, 22-26.

2.2. Tirmizî'nin Usûlü

Tirmizî'yi usûlî açıdan anlayabilmek için *Sünen*'ini incelemek yerinde olacaktır. *Sünenü't-Tirmizî* ismiyle meşhur olan Tirmizî'nin bu eseri *Câmiu't-Tirmizî*, *Sahîhu't-Tirmizî*, *el-Câmiu's-Sahîh*, *el-Câmiu'l-Kebîr* gibi isimlerle de anılmıştır. Eserine ahkam hadislerinin yanı sıra "siyer, edeb, tefsir, akâid, fiten" gibi konulardaki hadisleri almasından dolayı eseri câmi' türü olarak da addedilmiştir.⁵⁷ Tirmizî'nin eseri, döneminde yazılan diğer hadis kitaplarından bazı özellikleri açısından farklılık arz eder. O, bir konu hakkında hadisleri rivayet ettikten sonra aynı konu hakkında sahâbî rivayeti varsa o sahâbîlerin isimlerini de verir. Rivayet ettiği hadislerin illetleri varsa onu açıkladığı gibi, hadislerin sıhhati hakkında dönemindeki muhaddislerin kullandığı kavramların dışında kendine has farklı kavramlarla açıklamada bulunur. Eserine aldığı mevkuf ve maktu haberler, merfu hadislerdeki hükümleri takviye için olup yer yer fakîhlerin görüşünü zikretmeye de çalışır.⁵⁸

Tirmizî'nin eseri, bu özelliklerinin yanında -kendisinin Buhârî ile olan hoca-talebe ilişkisinden dolayı- fikhî görüşlerini ortaya koyması açısından da önem arz eder.⁵⁹ O, fikhî görüşlerini ortaya koymak için bazı usullerle veya bab başlıklarını ifade tarzıyla bunu gerçekleştirmiştir. Bu tarzdaki usul, dönemin muhaddislerinin benimsediği bir yol olmuştur. Nitekim bab başlıklarında kullandığı "kerâhetün, kerâhiyyetün, et-terkü, en-nehyü" gibi kavramlarla babda rivayet ettiği hadislerden çıkarılacak hükmü ortaya koymuştur.⁶⁰ Böylece konu hakkındaki icthadını bu gibi kavramlarla ortaya koymaya çalışmıştır. Bir muhaddis-fakîh olan Tirmizî, her ne kadar İslam dünyasında daha çok muhaddis olarak tanınsa da hukukçu kimliği *Sünen*'inde kendini göstermiştir. Bu özelliğinden kaynaklı olarak fakîhlerin görüşlerini de eserine dahil etmiştir. Nitekim onun bu yönü şu şekilde vurgulanmıştır:

"Tirmizî, hadislerle ilgili yorumlarda kendi fikhîni genelde arka plana atmıştır. Görüşlerini bazen (ashâbunâ) diyerek belirtir, bazen tercihte bulunur, bazen de icmâ'yı naklederek bir anlamda söz konusu icmâ'ya katıldığını ortaya koyar. İşte onun bu özelliğinden dolayı yani her konuda kendi görüşünü açıkça ortaya koymaması nedeniyle geçmişten günümüze kadar o sadece bir hadisçi olarak değerlendirilmiştir. Ancak onun görüşlerini belirtmede kullandığı yöntem ve teknikler alışlagelmişin dışındadır. Onun görüşü bazen bâb başlığıdır. Bazen de yorumlar kısmındaki hadislerle ilgili değerlendirmesidir."⁶¹

3. Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin İttifak Ettikleri Bazı Fikhî Görüşler

Hiz. Peygamber kendisine gelen fikhî sorular hakkında hüküm vermiştir. Onun döneminden başlayarak sahâbe ve tâbiîn devrinde de toplumun bu konudaki ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır. Hüküm vermede Kur'an ve sünnet iki önemli asıl olarak görülmüştür. Ancak bu kaynaklarda

⁵⁷ İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 44-45; İsmail Lütfi Çakan, "el-Câmiu's-Sahîh (Tirmizî)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/129; Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 175.

⁵⁸ İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 43-48; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 283; Çakan, "el-Câmiu's-Sahîh (Tirmizî)", 7/129-130.

⁵⁹ Ertaş, *Tirmizî'nin Hukukçuluğu*, 5.

⁶⁰ Ertaş, *Tirmizî'nin Hukukçuluğu*, 15-20; Yıldız, *Tirmizî'nin Cami'inde Fikhü'l-Hadis*, 32-36.

⁶¹ Ertaş, *Tirmizî'nin Hukukçuluğu*, 18.

meselenin cevabı bulunamazsa icthâat mekanizması çalıştırılarak fikhî çalışmalar devam ettirilmiştir. Bu icthâdî çalışmalar bilhassa tâbiîn döneminde örnek alınarak hükümler belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece icthâat olgusu toplumun alışık olduğu bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Haddi zatında icthâatın ilk nüveleri Hz. Peygamber ile Muâz b. Cebel (ö. 18/639) arasında geçen diyalogta⁶² atıldığı söylenebilir.⁶³

İctihâat konusu, üzerinde en çok tartışılan meselelerin başında gelmektedir. Mezheplerin sistemleşmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren bu tür tartışmalar hep olmuştur. Bilhassa Hanefî fakîhler re'y ve icthâat konusunda çokça eleştiriye maruz kalmışlardır. Hicri III. asırda Ahmed b. Hanbel'in hadis merkezli fıkıh anlayışını kuvvetlendirmesi ile ehl-i re'y ve ehl-i hadis şeklinde iki ekol artık İslam dünyasına yön vermeye başlamıştır. Dolayısıyla bu dönemin muhaddis-fakîhlerinden olan Ebû Dâvûd ve Tirmizî de ehl-i hadis alimleri olarak ehl-i re'y karşısı tavırlarının neticesinde *Sünen* eserlerinde hadisler muvacehesinde fikhî görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu şekilde hareket etmeleri Kütüb-i Sitte alimlerinin mezhebi bir kaygı gütmeyerek,⁶⁴ tasnif ettikleri hadislerin hükümleri hakkında geniş malumata sahip olmalarından kaynaklıdır.

Ehl-i hadis alimlerinden olan Ebû Dâvûd ve Tirmizî fikhî görüşlerini *Sünen*'lerine belli usullerle yansıtmışlardır. Bu çalışmada -esasinda daha fazla görüşleri bulunmakla beraber makalenin sınırlılıklarından dolayı- bu iki muhaddisin ittifak ettikleri fikhî görüşlerin bir kısmına yer verilecektir.

3.1. Nebîz ile Abdest Almak

Kuru üzüm veya hurmadan imal edilen nebîz ile abdest alınması konusu fakîhler arasında tartışmalı konular arasındadır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Evzâî (ö. 157/774), nebîz ile abdest alınmasında bir sakınca olmadığını ve bu abdestin geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe bu fetvasını İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) rivayeti olan hadis⁶⁵ ile delillendirmeye çalışmıştır. İmam Muhammed (ö. 189/805) ise ihtiyatlı davranmanın daha iyi olacağını vurgulayarak teyemmüm de edilmesi gerekir, der. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise teyemmüm ayetinin (Mâide, 5/6) Medine'de nazil

⁶² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Yasir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436). Ebû Dâvûd, "Akdıye", 11, H. no: 3592.

⁶³ Mustafa Akgöz, *Ebû Dâvûd'un Sünen'indeki Fikhî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 129.

⁶⁴ Kandemir, "Tirmizî", 41/202.

⁶⁵ «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ قَالَ: نَبِيذٌ، قَالَ: «مَا فِي إِذَاوتِكَ؟»، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ لَيْلَةُ الْجَنِّ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41, H. no: 84.

olmasından dolayı nebîz ile abdestin nesh edildiğini kabul eder. Ancak Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Abbas (ö. 32/653) nebîz ile abdest almaya suyun olmadığı zaman cevaz vermişlerdir.⁶⁶

Ebû Dâvûd'un konu ile alakalı fıkhî görüşünü inceleyecek olursak o, bab başlığında herhangi bir kanaat belirtmezken babın içerisindeki hadisler incelendiği zaman fıkhî görüşü ortaya çıkmaktadır. Nitekim babda zikrettiği İbn Mes'ûd'un rivayeti olan hadisin hemen akabinde açıklamada bulunarak senet ve metnini tenkit etmiş ve bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶⁷ O, görüşünü delillendirmek için tâbiîn alimlerinden olan Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) sût ve nebîzle abdesti kerih gördüğünü ve teyemmüm etmenin ona daha iyi olacağı sözünü babda zikretmiştir.⁶⁸ Bu rivayete ek olarak yine tâbiîn alimlerinden Ebü'l-Âliye er-Riyâhî'ye (ö. 90/709) gusûl abdesti alması gereken bir kimse su bulamadığı takdirde nebîzle gusûl almasının caizliği sorulduğunda, buna cevaz vermediği hakkındaki rivayeti⁶⁹ de bu babda zikretmesi yine onun fıkhî görüşünün bir neticesidir, denilebilir. Dolayısıyla o, bu konuda merfu rivayete karşı tâbiîn fetvasını önceleyerek⁷⁰ fıkhî görüşüne dayanak yapmıştır. Zaten İbn Mes'ûd'un rivayeti olan 84. hadis hakkında muhaddisler de sıhhat şartlarını taşımadığını ifade etmişlerdir.⁷¹

Tirmizî, Ebû Dâvûd ile bu konuda aynı görüştedir. Nitekim o da bab başlığında herhangi bir fıkhî kanaati yansıtacak şekilde bab başlığını belirlememesine rağmen babda zikrettiği hadisler hakkında yaptığı açıklamalar onun fıkhî görüşünü ortaya koyar. Tirmizî, İbn Mes'ûd'un nebîz hakkındaki rivayetini zikrettikten sonra bu hadisin senedinin zayıf olduğunu⁷² dolayısıyla nebîz ile abdestin geçerli olmayacağı fıkhî kanaatini ortaya koymaya çalışmış ve bu açıklamasından sonra konu hakkında tâbiîn alimlerinin ve fakihlerin çoğunluğunun görüşlerini ifade ederek bu konudaki fetvaları zikretmiştir.⁷³ Tirmizî, nebîzle abdestin olmayacağını savunmuştur.⁷⁴ Nebîzle abdest konusunda iki muhaddis alim de hadisin senet ve metnini tenkit ederek fıkhî görüşlerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu iki muhaddise göre, hükmü ortaya koyan hadisin öncelikle sıhhat şartını taşıması gerekir.

⁶⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), 1/88-89; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*, thk. Abdülğaffâr Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 1/197-198; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 1/18-20.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41.

⁶⁸ «إِنَّ النَّيْمَ أَعْجَبَ إِلَيَّ مِنْهُ وَقَالَ: عَنْ عَطَاءٍ، أَنَّهُ كَرِهَ الْوُضُوءَ بِاللَّيْنِ وَالنَّيْبِ،» Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41, H. no: 86.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41, H. no: 87.

⁷⁰ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 341-342.

⁷¹ Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Hindistan: Merkez eş-Şeyh Ebü'l-Hasen en-Nedvî, 1427/2006), 1/450-451.

⁷² وَإِنَّمَا رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبُو زَيْدٍ رَجُلٌ مَجْهُولٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، لَا تُعْرَفُ لَهُ رِوَايَةٌ غَيْرُ هَذَا الْحَدِيثِ Tirmizî, "Tahâret", 65, H. no: 88.

⁷³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 1996). Tirmizî, Tahâret, 65.

⁷⁴ Ertaş, *Tirmizî'nin Hukukçuluğu*, 23-24; Yıldız, *Tirmizî'nin Cami'inde Fıkhü'l-Hadis*, 49.

3.2. Çoraba Mesh Edilmesi

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 159. hadisin metninde geçen "cevrah" ayağa giyilen bir mest olup, bu konuda fakîhler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷⁵ Nitekim Ebû Hanîfe, böyle bir çorabın mest özelliği taşıyabilmesi için belli şartları taşıması ve devamlı yolculuk yapılabilen bir tarzda olması gerektiğini vurgulayarak bu şekildeki bir meste mesh edilebileceğini savunur. Öte yandan kendisinin hastalığı zamanında kalın çoraba mesh ettiği de rivayet edilir. Ancak talebeleri -Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed- ise kalın olan çoraba mesh edilmesinde sakınca görmemişlerdir.⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, Sevrî ve İshâk b. Râhûye çoraba mesh edilebileceği konusunda cevaz verirlerken; İmam Mâlik, Evzâî ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise caizliğini kabul etmemişlerdir. İmam Şâfiî çorabın taban kısmının deri olması durumunda meshin caiz olacağını bildirmiştir.⁷⁷

Sünen'deki hadiste geçtiği üzere Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) şöyle rivayet etmiştir: "Rasûlullah (s) abdest alırken çorapları ve pabuçları üzerine mesh ederdi."⁷⁸ Ebû Dâvûd, bu hadisi rivayet ettikten sonra açıklama yaparak hadisin zayıf olduğunu belirtir.⁷⁹ Bu açıklamadan sonra çorap üzerine meshin caiz olduğu hakkındaki görüşünü delillendirmek için dokuz sahâbîyi tek tek sıralayıp -Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Berâ b. Âzib (ö. 71/690-91), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ebû Umâme (ö. 86/705), Sehl b. Sa'd (ö. 91/710), Amr b. Hureys (85/704), Ömer b. Hattâb ve İbn Abbas (ö. 85/704)- şeklinde isimlerini vererek bu sahâbîlerin çoraplara mesh ettiğini ifade etmiştir.⁸⁰ Sahâbe uygulaması olan bir konuda Ebû Dâvûd'un genel kanaati, uygulamayı esas alarak ona göre hareket etmesidir.⁸¹ Dolayısıyla o, çorabın üzerine mesh edilebileceğini savunur. Nitekim o, Hz. Peygamber'den gelen hadisler arasında teâruz olduğunda sahâbe amelinin tercih sebebi olduğunu vurgular.

Tirmizî ise bu konuda görüşünü çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, ilgili bab başlığını (بَابُ مَا جَاءَ وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ) şeklinde belirlemiştir. Her ne kadar bab başlığı konu hakkında bir fikir vermese dahi babda rivayet ettiği hadise yaptığı açıklama fikhî görüşünü vermesi açısından önemlidir. Hadis hakkında fikhü'l-hadis tabirini kullanarak açıklamada bulunması onun fakîh kişiliğini gösterir. Nitekim açıklamasını "çorap ve mest olmaksızın çıplak olan ayaklar üzerine mesh etmek caiz değildir"⁸² şeklinde yapması onun kanaatini gösterir. Dolayısıyla o, meshin ancak ayağa giyilen mest veya çorap üzerine olması gerektiği hakkında fikhî görüşünü

⁷⁵ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebû'l-Münzir Halid b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 1/373.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/101-102.

⁷⁷ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/63.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 60, H. no: 159.

⁷⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/63.

⁸⁰ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-'Azbu'l-Mevrûd* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351), 3/137-139.

⁸¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 115.

⁸² Tirmizî, "Tahâret", 31.

ortaya koyar.⁸³ Yine tâbiünden bazı alimlerin isimlerini vererek onların da çoraba mesh edilmesini caiz gördükleri hakkında açıklamada bulunması onun fikhî görüşünü belirten açıklamalarındandır.⁸⁴ Dolayısıyla Ebû Dâvûd ve Tirmizî her ikisi de hadisler hakkında açıklama yaparak fikhî görüşlerini ortaya koyma noktasında ittifak etmişlerdir. Tabii ki bunda etkili olan amil ikisinin de aynı ilim halkasından yetişmeleri ve ehl-i hadis alimlerden olmalarıdır, denilebilir.

3.3. Cuma Namazına Hazırlık: Gusûl Abdesti

Cuma namazı için gusûl abdesti alma konusunda varid olan hadislere göre bu abdest vaciptir. Konuyla alakalı hadiste geçtiğine göre, Ömer b. Hattâb bir gün cuma namazında hutbe irad ederken mescide bir kişinin⁸⁵ geldiği ve bu kişinin gusûl abdesti almayarak sadece namaz abdesti aldığını öğrenince, Hz. Peygamber'in cuma namazı için gusûl abdesti alması gerektiği konusunda o kişiyi uyarması, şeklindeki rivayettir.⁸⁶ Yine Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) ve Hz. Hafsa'dan (ö. 45/665) da bu minvalde rivayetler vardır.⁸⁷ Tirmizî'de geçen hadisler de Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği hadislerle benzerlik göstermektedir.⁸⁸

Cuma namazına hazırlık olarak gusûl abdestinin alınması gerektiğini vurgulayan bu hadis için yapılan açıklamalara göre, eğer böyle bir vucûbiyet olsaydı Hz. Ömer, bu kişiyi (Hz. Osman'ı) namaz kılmaktan men eder ve orada bulunan sahâbîler de bu durum karşısında sukut etmezler, şeklindedir. Konu hakkındaki hadislerden kaynaklı olarak bir kısım fakîh cuma için guslû farz olarak kabul ederken, ekseri ulemâ ise sünnet olduğunda fikir birliği etmişlerdir.⁸⁹ Nitekim Hanefîler, Hz. Ömer'in Hz. Osman'ı (ö. 35/636) geri çevirmemesini gerekçe göstererek farz olmadığı hükmünü vermişlerdir.⁹⁰

Ebû Dâvûd, konuyla alakalı ictihâdî görüşünü açık bir şekilde ortaya koymuştur.⁹¹ Bunu da babın 342. hadisinin peşi sıra yaptığı açıklamada ifade ederek şöyle demiştir: “Bir kimse fecrin doğmasından sonra cünüplük sebebiyle dahi gusletse, bu cuma için (alınan) guslûn yerine geçer.”⁹² Bu açıklaması hakkında şârihlerden İbn Reslân (ö. 844/1441) şöyle der: “Bir kimse fecir vaktinden sonra gusûl abdesti alır sonra bu abdestini bozup (normal) abdest alsın bu kişiye ilk aldığı gusûl abdesti kafidir. Çünkü abdesti bozmak küçük tahâreti bozarken, kastedilen gusûl abdesti (devam eder) bozulmaz.”⁹³ Dolayısıyla Ebû Dâvûd'a göre ilk alınan gusûl abdesti

⁸³ Ertaş, *Tirmizî'nin Hukukçuluğu*, 25.

⁸⁴ Tirmizî, “Tahâret”, 74.

⁸⁵ İsmi zikredilmeyen bu kişi kaynaklarda Hz. Osman olarak geçmektedir. (Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, c. I/106.)

⁸⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 127.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 127.

⁸⁸ Tirmizî, “Tahâret”, 243.

⁸⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/106.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/89-90.

⁹¹ Sabbağ, “Ebû Dâvûd Hayatühü ve Sünenühü”, 321-322.

⁹² إذا اغتسل الرجل بعد طُلُوعِ الْفَجْرِ أَجْزَأُهُ مِنْ غَسْلِ الْجُمُعَةِ، وَإِنْ أَجْنَبَ قَالَ أَبُو دَاوُدَ: Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 143.

⁹³ Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid er-Ribât (Mısır: Dârü'l-Felâh, 1437/2016), 2/659.

bozulmayıp devam etmekte ve sıhhatine zarar gelmemektedir. O, bu yaptığı açıklamayla konu hakkında çok açık bir şekilde fikhî hükmü *Sünen'*ine yansıtmaktadır.⁹⁴

Tirmizî de cuma için gusül abdesti hakkında Ebû Dâvûd'la aynı fikri benimser. Ona göre cuma için gusül almak vacip bir davranış değildir, ancak yapılması halinde faziletli bir ameldir. Bunu hadisler hakkında yaptığı açıklamada görmekteyiz. Nitekim o, görüşünü delillendirmek için şu açıklamayı yapmıştır: “Hz. Peygamber’in ashâbı ve daha sonra gelen ilim ehli bu hadise göre amel etmişlerdir. Onlar gusül almayı tercih etmelerine rağmen (bu guslün yerine namaz) abdesti almanın da yeterli olacağını bildirmişlerdir.”⁹⁵ Bu açıklamasına ek olarak Tirmizî görüşünü daha da kuvvetlendirme açısından İmam Şâfiî’nin konu hakkındaki görüşünü de açıklama kısmına getirmiştir. Nitekim Şâfiî, Hz. Ömer’in Hz. Osman’a gusül almamasından dolayı sert tutumunu dile getirerek eğer her iki sahâbî de guslün vacip olduğunu bilseydiler, Hz. Ömer’in Hz. Osman’ı geri göndererek gusül almasını isteyeceğini ve Hz. Osman’ın da böyle bir davranış içinde olmayacağını ifade ettikten sonra cuma için alınan guslün bundan dolayı vacip olmadığını, ancak alınması durumunda ise faziletli bir iş yapılmış olacağı fetvasını vermiştir.⁹⁶

Ebû Dâvûd ve Tirmizî, cuma namazı için alınan guslün vacip hükmünde olmayıp sünnet olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Dolayısıyla fakîhlerin çoğunluğu aynı fikri paylaşmışlardır. Bu konudaki hükmü belirleme şekilleri eserlerinde farklı usullerle ortaya koymaları da dikkat çekicidir. Bu da onların fikhî hükmü belirlemede usulleri açısından farklılıkların olduğunu göstermektedir.

3.4. Namazda Cemaatin İmama Uyması

Namazda imama ittiba eden cemaatin namazın intikalleri esnasında imama uyma zorunluluğu vardır. Hatta cemaatin bunu imamla aynı anda yapması dahi mekruh görülmüştür. Bundan dolayı cemaat, imamın rükû veya secdeye varmasından sonra rükû ve secdeye varması gerekir. Yine imamın rükû veya secde gibi rükûnları yerine getirdikten sonra cemaatin imamdan önce başını kaldırmaması lazımdır. Aksi halde İbn Ömer (ö. 73/693), Ahmed b. Hanbel ve Zâhiriler’e göre bu namaz geçersizdir. Hatta imam ile aynı anda veya daha önce selam verilmesi halinde namazın bozulacağını kabul eden fakîhler olmuştur.⁹⁷

Ebû Dâvûd’un *Sünen'*inde geçen rivayetlerde ise rükû ve secde ederken Hz. Peygamber’in arkasındaki cemaati uyarak kendisinden önce rükû ve secde etmemeleri gerektiğini söylemesi,

⁹⁴ Lütfü İmamoğlu, *Ebû Dâvud ve Süneni* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 125.

⁹⁵ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عَنِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ، اخْتَارُوا الْغُسْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَرَأَوْا أَنَّ يُجْزَى الْوُضُوءُ مِنَ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ
Tirmizî, *el-Câmi*, 1/506.

⁹⁶ Tirmizî, *el-Câmi*, 1/506.

⁹⁷ Hattâbî, *Me‘âlimü’s-Sünen*, 1/177; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013), 149.

yine sahâbenin Hz. Peygamber ile namaz kılarken ondan önce rükû ve secdeye varmadıkları, şeklinde geçmektedir.⁹⁸ Konu hakkındaki hadisleri incelediğimiz vakit Ebû Dâvûd, öncelikle merfu bir hadisle konuya giriş yaptıktan sonra sahâbenin uygulamasının nasıl olduğu hakkında hadisleri rivayet etmiştir. Bu şekilde konu hakkındaki fikhî görüşünü delillendirmeye çalışmıştır. Onun sahâbe uygulamasına verdiği değer hakkında şöyle denilmiştir: “Sahâbenin bir hükme medar olan sözü ve uygulaması, Ebû Dâvûd’a göre sünnet ifade eder ve bu husus, aynı zamanda onun sünnet anlayışını da yansıtmaktadır.”⁹⁹ Yani onun nazarında sahâbe uygulaması hüküm istinbatında kaynaklık teşkil eden önemli bir delildir.

Ebû Dâvûd, fikhî görüşünü delillendirmesinin yanı sıra imamdanda önce hareket etmenin kerâhet derecesinde bir amel olduğunu vurgulamak için bir sonraki bab başlığında dikkat çekici bir başlık seçmiş, bu da bir nevi konu hakkındaki fikhî görüşünü yansıtır surette olmuştur. Babın başlığı “imamdanda evvel başını kaldıran ve (önce secdeye) koyanları tehdit”¹⁰⁰ şeklindedir. O, bu şekilde konu hakkındaki fikhî kanaatini ortaya koymuş ve imamdanda önce intikalin yasaklığını belirtmiştir.

Tirmizî ise konuyla alakalı fikhî görüşünü *Sünen*’ine yansıtırken Ebû Dâvûd’un usulüne benzer bir metot uygulamıştır. Öncelikle babın başlığını “rükû ve secdede imamdanda önce (başını kaldırmada) acele etmenin kerâhiyeti hakkında bab”¹⁰¹ şeklinde belirlemiş ve fikhî kanaatini babın başlığına yansıtmıştır. Bunun yanında sahâbî uygulamaları hakkında Berâ b. Âzib’in rivayetini verdikten sonra konu hakkında diğer sahâbîlerden de bu minvalde rivayetlerin bulunduğunu ifade ederek¹⁰² görüşünü delillendirmiş ve en son olarak ilim ehli alimlerin bu konuda hiçbir şekilde ihtilafının olmadığını hadise yaptığı açıklamada dile getirmiştir.¹⁰³ Böylece alimlerin bu konudaki görüşünü babın içerisinde zikrederek kendi fikhî görüşünü kuvvetlendirmiştir.

Ebû Dâvûd ve Tirmizî, namazda cemaatin imama uyması konusunda fikhî görüşlerini *Sünen*’lerine farklı usullerle yansıtmış olsalar da cemaatin imamdanda önce intikalinin yasaklığı ve caiz olmadığı hususunda fikir birliği etmişlerdir. Bunda da etkili olan amil fakîh-muhaddislerden olmalarından dolayıdır, diyebiliriz.

3.5. Vitir Namazının Hükümü

Ebû Dâvûd, vitir namazı hakkında rivayet ettiği ilk hadiste Hz. Ali şöyle buyurmuştur: “Ey ehl-i Kur’ân vitir (namazını) kılınız. Hiç şüphesiz Allah tektir. Vitir (namazını) sever.”¹⁰⁴ Babın

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 75.

⁹⁹ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd’un Sünen’i*, 341.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 76.

¹⁰¹ Tirmizî, “Salât”, 93.

¹⁰² Tirmizî, “Salât”, 93.

¹⁰³ Tirmizî, *el-Câmi*, 1/314.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 334.

diğer hadisinde İbn Mes'ûd, Hz. Ali'nin rivayetini mana olarak rivayet etmiştir.¹⁰⁵ Babdaki son hadiste ise Hz. Peygamber, sahâbenin yanına gelerek şöyle demiştir: “Allah, size bir namazı artırdı. O, size kırmızı develerden daha hayırlıdır. O, vitirdir. Onu sizin için yatsı ile fecrin doğuşu arasına koydu.”¹⁰⁶ Ebû Dâvûd bu hadisleri rivayet ettiği babın başlığını fikhî kanaatini yansıtacak şekilde belirtmiştir. Dolayısıyla bab başlığında ilk olarak fikhî hükmü belirlemiştir, diyebiliriz. İlgili bab başlığı “vitir (namazı) müstehaptır”¹⁰⁷ şeklinde olup bu başlıkla hükmü ortaya koymuştur.¹⁰⁸

Hanefîler, vitir namazını müekked sünnet namazlara nazaran daha kuvvetli sünnet olarak kabul etmişler ve kılınmadığı takdirde mutlaka kaza edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu namazın kuvvetli sünnet olmasından kaynaklı diğer nafileler gibi oturularak kılınmayacağından ayakta kılınması gerekli olduğunu kabul etmişlerdir. Mezhep içerisinde daha çok Ebû Hanîfe'nin görüşü öne çıktığı için vitir namazı vacip hükmündedir.¹⁰⁹ Ancak cumhur-u ulemâ, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Ebû Yusuf ve İmam Muhammed aksi görüş belirterek kuvvetli sünnetlerden olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁰

Tirmizî de konu ile alakalı *Sünen*'de ilgili babda iki hadis zikretmiş ve bu hadisler mana yönünden Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde geçen hadislere benzemekle beraber vitir namazının vacip olmayan bir namaz olduğunu kesin dille ifade eder tarzdadır. Hatta Tirmizî rivayet ettiği ikinci hadisin ilk hadisten daha sahih olduğunu ve bu hadislerde kesin olarak vitir namazının sünnet şeklinde geçtiğini ifade eder.¹¹¹ Bu hadislerin kesin bir ifade ile sahih olduğunu *Sünen*'inde zikreden Tirmizî, dolayısıyla vitir namazının sünnet bir ibadet olduğunu kabul eder¹¹² ve bu görüşünü bab başlığında kesin bir tarzda verir. Nitekim bu başlık “vitir (namazı) vacip değildir”¹¹³ şeklindedir. Bu şekilde bab başlığında fikhî görüşünü ortaya koyar.¹¹⁴

Ebû Dâvûd ve Tirmizî, konu hakkında sahih hadisleri delil göstererek vitir namazının sünnet namazlardan olduğu fikhî kanaatine ulaşmışlardır. Böylece bu iki muhaddis, ehl-i hadis alimleri olarak hadis merkezli delillendirme yolunu tercih etmişlerdir.

Sünen eserleri tasnif eden bu iki müellif, yukarıda geçen fikhî görüşlerinin yanı sıra daha birçok konuda fetvalarında ittifak etmişlerdir. Nitekim abdest alırken başın mesh edilmesinin bir

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Salât”, 334.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 334.

¹⁰⁷ باب استحبَّ الوتر Ebû Dâvûd, “Salât”, 334.

¹⁰⁸ Esasen Ebû Dâvûd'un hemen babın başlığında net bir ifade kullanarak vitir namazının müstehap olduğunu ifade etmesi ehl-i re'y düşüncesine bir nevi reaksiyon tarzında hareket ettiği düşüncesini zihinlere getirmektedir.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/155; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/6.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/6, 92; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/592-595; İbn Rüşd, *Bidâye*, 193-197.

¹¹¹ Tirmizî, “Salât”, 216.

¹¹² Ertaş, *Tirmizî'nin Hukukçuluğu*, 41.

¹¹³ باب مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ Tirmizî, “Salât”, 216.

¹¹⁴ Itr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 341-342.

defa olacağı,¹¹⁵ namaz kılanın önünden geçen hiçbir şeyin namazı bozmayacağı,¹¹⁶ yine ihramlı kimsenin av eti yemesinde bir sakınca olmadığı¹¹⁷ ve abdest bozarken kibleye dönmenin yasaklığı hakkındaki görüşleri¹¹⁸ ittifak ettikleri fikhî görüşlere örnek olarak verilebilir. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Ebû Dâvûd görüşünü belirtirken, genelde kanaatini bab başlığına yansıtmaya çalışmış¹¹⁹ veya hadislere getirdiği açıklamalarda ictihadını ortaya koymuştur. Tirmizî de bazen bab başlığında veya hadisler hakkında yaptığı açıklamalarda söz konusu olan fikhî görüşlerini belirtmiştir.¹²⁰ Dolayısıyla bu muhaddis-fakîhler sünenlerini oluştururken sadece fakîhlerin delil olarak gösterdiği hadisleri bir araya getirmek amaçları olmamış, ictihâdî çalışmalara da girmişlerdir. Bu yönlerinden kaynaklı olarak muhaddis-fakîhlerin fikhî bir çalışma içerisine girerken neleri göz önüne aldığını da bilmek gerektiği hususu önem arz etmektedir. Nitekim H. Karaman'ın şu açıklaması konuya açıklık getirebilir:

“Meseleyi açıkça halleden bir ayet varsa onunla amel edilir. Âyetin manası ihtimalli ise sünnetin tercih ettiği ihtimâl kabul edilir. Âyet yoksa Rasûlullah'ın sünnetine uyulur. Sünnetin mütevatir veya âhâd olması, sahâbe ve fukahânın onunla amel etmiş veya etmemiş olmaları neticeyi değiştirmez. Hadîs bulununca ittiba edilir, buna muhalif re'y ve esere itibar edilmez. Olanca imkanlarıyla aradıktan sonra hadis de bulamazlarsa sahâbe veya tâbiûndan bir cemaatin meseleye ait hükümleri alınır. Bu cemaatin belli bir memleket veya medreseden olmasına bakılmaz. Bunlar arasında ihtilaf varsa ilim, takva şöhet gibi bazı kıstaslar ile tercihe gidilir. Bütün bunlarda bulunamazsa o zaman, Kitap ve sünnetin ruhuna, umûmî hükümlerine, îmâ ve iktizalarına bakılarak meselenin benzeri (nazîri) bulunur ve cevap ona göre verilir. Bu benzetme yapılırken önceden vazedilmiş bazı kaidelere değil, anlayışa ve kanâate dayanılır.”¹²¹

Sonuç

Hadisin “altın çağı” olarak nitelendirilen hicri III. asrın önde gelen muhaddislerinden Ebû Dâvûd ve Tirmizî, İslam dünyasında tasnif ettikleri sünen türü eserleriyle tanınan alimlerden olmayı başaramışlardır. Hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde sünenleri meşhur olmuş ve bilhassa kendi dönemlerinden başlayarak alimlerin övgüsüne mazhar olmuşlardır. Kendileri ve eserleri hakkında övgüde bulunan alimlerin genelde muhaddis-fakîhlerden olması da dikkat çekicidir. Bunda da etkili olan amil, tabii ki eserlerini fıkîh kitaplarının formatında oluşturmaları ve bunu başarılı bir şekilde yapmalarından kaynaklıdır. Bu özelliklerinin yanı sıra eserlerinin re'y ehline bir reaksiyon olarak meydana getirildiğini, böylece hadislerle fıkîh ilminin ortaya konulmaya çalışıldığını iddia edenler olmuştur. Ancak bu düşünceye karşı çıkarak sünen türünün hadis kitabı olduğunu vurgulayanlar da olmuştur. Her ne

¹¹⁵ Akgöz, *Ebû Dâvûd'un Fikhî Görüşleri*, 137-141; Tirmizî, “Tahâret”, 26.

¹¹⁶ Akgöz, *Ebû Dâvûd'un Fikhî Görüşleri*, 148-153; Tirmizî, “Salât”, 136.

¹¹⁷ Akgöz, *Ebû Dâvûd'un Fikhî Görüşleri*, 156-159; Tirmizî, “Hac”, 25.

¹¹⁸ Yıldız, *Tirmizî'nin Cami'inde Fikhü'l-Hadis*, 35-36; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 4.

¹¹⁹ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 312-313.

¹²⁰ Itr, *el-İmâmü't-Tirmizî*, 339-345.

¹²¹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 110-111.

kadar sünenler, hadis ilminin çatısı altında incelense de İmam Mâlik gibi muhaddis-fakîhlerin hadis kitapları fikhî ictihadın yer aldığı eserler olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Sünen türü eserler bilhassa fakîhlerin delil olarak kullandığı hadisleri bir araya getirmesinden dolayı bu eserleri tasnif eden müellifler genelde fikhî malumata sahiptir. Bu açıdan incelemede bulunduğumuz Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin muhaddis-fakîhlerden olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Dâvûd'un Bağdat'a yaptığı ilmi seyahatlerde Ahmed b. Hanbel'in sohbet halkasına katılarak ondan fıkıh ve fıkıh usûlü dersler okuması, onun fikhî alandaki bilgi birikimini artırmış ve *Sünen*'inde yeri geldikçe fikhî görüşlerini ortaya koymuştur. Tirmizî de hocası Buhârî'den fıkıh ilmini okumasından dolayı *Sünen*'inde hadislerin sıhhatini belirtmesinin yanında konu ile alakalı fakîhlerin görüş ve ictihatlarına da yer vermiştir. Bu alimler, eserlerinde ahkam hadislerini bir araya getirmelerinin yanı sıra muhaddis-fakîh olmaları açısından fikhî görüşlerini açıklamışlardır. Ancak bunu yaparken eserlerinin özelliğini bozmayacak tarzda bir usul belirlemişlerdir. Tamamen görüşleriyle dolu bir sünen türü meydana getirerek hadisleri geri planda bırakmak istemeyen bu muhaddisler, bab başlıklarında veya hadisler için yaptıkları açıklamalarda fikhî görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu şekilde hareket ederek onların nazarında en önemli iki kaynaktan biri olan hadislerle vurgu yapmışlardır. Makalede incelediğimiz görüşler çerçevesinde Ebû Dâvûd, fikhî kanaatini genel olarak bab başlıklarında, hadisler için yaptığı açıklamalarda ve sahâbe uygulamasına atıfta bulunarak belirtmiştir. Tirmizî ise, aynı yöntemleri kullanmakla beraber mezhep imamlarının ictihatlarını ve "ehl-i ilim" tabiriyle zikrettiği alimlerin görüşlerini, hadisleri destekler mahiyette zikrederek fikhî kanaatini belirtmiştir. Bu iki muhaddis-fakîhin fikhî hükümleri ortaya koyma usulleri genel manada bu şekildedir.

Ebû Dâvûd ve Tirmizî muasır iki muhaddis olmalarının yanı sıra Tirmizî, Ebû Dâvûd'un talebesidir. Bu ortak yönlerinden dolayı ilmî yönleri benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla fikhî bir hüküm vermede öncelikleri hadisin sıhhat şartları olmuş ve bu hadisi destekleyen sahâbe ve tâbîinden gelen uygulamalar da fikhî görüşlerinin çerçevesini oluşturmuştur. Bu muhaddislerin görüşleri sünenlerinin bab başlıklarında veya hadislerle yaptıkları açıklamalarda kendini göstermektedir. Yaptığımız makale çalışmasıyla söz konusu olan muhaddislerin ittifak ettikleri fikhî görüşlerden bir kısmını incelemeye çalıştık. Esasında ittifak ettikleri görüşleri daha çok olmasına rağmen makalenin sınırlılıkları nedeni ile bu kadarıyla iktifa ettik. Böylece bu muhaddis-fakîhlerin ehl-i hadis alimi olarak benzer fikhî görüşlerinin var olduğu ve daha geniş bir çalışmayla da bunun yapılabileceği imkanı gösterilmiş oldu.

Kaynakça / References

- Ağırakça, Ahmet - Kızılırmak, Sait. "Ebu Dâvud". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.
- Akgöz, Mustafa. *Ebû Dâvûd'un Sünen'indeki Fıkî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebü'l-Münzir Halid b. İbrahim. 1-7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı., 1420/1999.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı., 2009.
- Çakan, İsmail Lütfi. "el-Câmiu's-Sahîh (Tirmizî)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/129-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 12. Baskı., 2013.
- Dihlevi, Abdülaziz b. Şah Veliyyullah. *Hüccetullahi'l-Bâliğa*. thk. Seyyid Sabık. 1-2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1. Baskı., 1426.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Sünen'i -Kaynakları ve Tasnif Metodu-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1436/2015.
- Ebü'l-Yümn, Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Menhecü'l-Ahmed fî Terâcimi Ashâbi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 1-6 Cilt. Beyrut: Dârü Sâder, 1. Baskı., 1997.
- Ertas, Hikmetullah. *Fıkıh Mezhepleriyle Karşılaştırmalı Olarak Tirmizî'nin Hukukçuluğu*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış) Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât ev Medineti's-Selam*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1-17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı., 1422/2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed. *Meâlimü's-Sünen*. thk. Muhammed Râgib et-Tabbâh. 1-4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1351.
- İtr, Nureddin. *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Müvâzenetü beyne Câmihi ve beyne's-Sahîhayn*. y.y.: Matbaatü Lecne et-Te'lîf, 1. Baskı., 1390/1970.

- İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. 1-2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbau ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. 1-7 Cilt. Beyrut: Darü Sadr, 1972.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*. thk. Abdülğaffâr Süleyman. 1-12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 1-15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Baskı., 1417/1997.
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid er-Ribât. 1-20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Felâh, 1. Baskı., 1437/2016.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu Fetâvâ*. 1-37 Cilt. Suudi Arabistan: y.y., 1425/2004.
- İmamoğlu, Lütfü. *Ebû Dâvud ve Süneni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Dâvûd es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı., 2010.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Tarihi*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1977.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Baskı., 2019.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*. 1-4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pusmaz, Durak. "Ebû Dâvûd ve Sünen'i". *Diyanet ilmi Dergi* 22/1 (1986), 21-37.
- Sabbağ, Muhammed b. Lutfi . "Ebû Dâvûd Hayatühü ve Sünenühü". *Mecelletü'l-Bühûsi'l-İslamiye* 1/1 (1394), 261-340.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. 1-14 Cilt. Hindistan: Merkez eş-Şeyh Ebû'l-Hasen en-Nedvî, 1. Baskı., 1427/2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 1-30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 1-10 Cilt. y.y.: Hicr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 2. Baskı., 1413/1992.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd*. 1-10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1. Baskı., 1351.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1. Baskı., 1970.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi u's-Sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1-6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mağribî'l-İslâmî, 1. Baskı., 1996.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı., 1996.
- Yardım, Ali. *Hadîs*. 1-2 Cilt. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 1984.
- Yıldız, Oğuzhan. *Tirmizî'nin Cami'inde Fikhü'l-Hadis ve Fakih Muhaddisler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd, vd. 1-25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 9. Baskı., 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-Huffâz*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 1-4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1419/1998.



Mustafa AGAH

Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
ORCID: 0000-0002-4592-6160
E-mail: magah@bingol.edu.tr
ROR ID: 03hx84x94

Bünyamin ORTA

Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
ORCID: 0000-0002-4216-1748
E-mail: borta@bingol.edu.tr
ROR ID: 03hx84x94

Beyân Sanatlarının Psikolojik Yansımaları

Öz

İnsan merkezli bilim ve disiplinler, doğal olarak birbiriyle etkileşim halindedir. Belâgat ve psikolojinin birbiriyle olan ilişkisi bu anlamda en güzel örneklerdendir. Dolayısıyla belâgat ve psikoloji ilişkisi, inkâr edilemez bir gerçektir. Bu ilişki sürecini, insanlık tarihiyle başlatmak mümkündür. Çünkü belâgat ile psikolojiyi yan yana getiren unsurlar, zihin ve zihinsel süreçlerdir. Bu ortak noktayı daha da açmak gerekirse yetenek, yaratıcılık, zevk, estetik, etkinlik, iç güdü, hayal, ilham, duygu, düşünce ve ikna gibi insanla iltisaklı birçok zihinsel olgu belâgat ve psikolojiyi aynı paydada buluşturan unsurlardan bazılarıdır. Bu noktadan hareketle birden çok ortak paydaşları olan bu iki disiplinin ilişkisi, mahiyet, boyut ve kapsam olarak detaylı bir şekilde tetkik edilmesi iktiza eder. Bir edebî eserin ortaya çıkış sürecinde psikolojik faktörlerin rolü ve etkisi, aynı edebî eserin okuyucular üzerindeki psikolojik etkileri ve yansımaları, söz konusu ilişkinin eksenini oluşturur. Bu bağlamda ilgili çalışma, belâgat ve psikolojinin birbiriyle olan ilişkisini, etkileşimini ve yansımalarını ele almayı amaçlamaktadır. Ancak çalışmanın merkezinde teşbih, mecaz ve kinaye sanatlarıyla zengin olan beyân sanatlarının psikolojik etkileri ve yansımaları olacaktır. Söz konusu ifade türlerinin muhatap üzerinde yarattığı duygu, düşünce ve ikna süreçleri sanatsal örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Psikoloji, Beyân Sanatları, İfade Türleri, Etkinlik

Atıf / Cite As Agah, Mustafa – Orta Bünyamin. “Beyân Sanatlarının Psikolojik Yansımaları”. *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (June, 2025), 157-178. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1599994>

Makale Türü

Süreç Takvimi

Değerlendirme

Benzerlik Taraması

Çıkar Çatışması

Telif Hakkı - Lisans

Yazar Katkıları

Etik Beyan

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 12.12.2024

Kabul Tarihi: 30.05.2025

Yayın Tarihi: 15.06.2025

Çift Taraflı Körlük / En az İki Dış Hakem

Turnitin

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)

Veri Toplanması (CRediT 2)

Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)

Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)

Yazar-1 (%50)

Yazar-1 (%80)

Yazar-1 (%50)

Yazar-1 (%60)

Yazar-1 (%50)

Yazar-2 (%50)

Yazar-2 (%20)

Yazar-2 (%50)

Yazar-2 (%40)

Yazar-2 (%50)

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Bünyamin ORTA'nın Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalında, Prof. Dr. Mustafa AGAH danışmanlığında devam etmekte olan Belâgat ve Psikoloji ilişkisi adlı doktora tezinden üretilmiştir. Şikayetler için: bider@beu.edu.tr



Mustafa AGAH

Prof. Dr., Bingöl University, Theology Faculty
Department of Arabic Language and Litreatue
ORCID: 0000-0002-4592-6160
E-mail: magah@bingol.edu.tr
ROR ID: 03hx84x94

Bünyamin ORTA

Öğr. Gör., Bingöl University, Theology Faculty
Department of Arabic Language and Litreatue
ORCID: 0000-0002-4216-1748
E-mail: borta@bingol.edu.tr
ROR ID: 03hx84x94

Psychological Reflections of the Arts of Expression

Abstract

Human-centered sciences and disciplines naturally interact with one another. The relationship between rhetoric and psychology is one of the best examples of this. Therefore, the relationship between rhetoric and psychology is an undeniable fact. This relationship can be traced back to the history of humanity. The elements that bring rhetoric and psychology together are the mind and mental processes. To elaborate on this common point, many mental phenomena related to humans, such as talent, creativity, taste, aesthetics, activity, instinct, imagination, inspiration, emotion, thought, and persuasion, are some of the factors that unite rhetoric and psychology on a common ground. From this perspective, the relationship between these two disciplines, which share multiple common factors, requires a detailed examination in terms of nature, dimension, and scope. In the process of the emergence of a literary work, the role and impact of psychological factors, as well as the psychological effects and reflections of the same literary work on its readers, form the axis of this relationship. In this context, the study aims to address the relationship, interaction, and reflections between rhetoric and psychology. However, the central focus of the study will be the psychological effects and reflections of the rhetorical arts, rich with tropes, metaphors, and irony. The emotional, cognitive, and persuasive processes these figures of speech create on the recipient will be explained through artistic examples.

Keywords:

Arabic Language and Litreatue, Psychology, The arts of declaration, Expression Types, Efficiency

Cite As / Atıf Agah, Mustafa – Orta Bünyamin. "Psychological Reflections of the Arts of Expression". *Bitlis Theology Journal* 13 (Haziran, 2025), 157-178. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1599994>

Article Type	Research Article		
Timeline	Received : 12.12.2024	Accepted: 30.05.2025	Publication Date: 15.06.2025
Peer-Review	Double anonymized – At Least Two External		
Plagiarism Checks	Turnitin		
Author Contributions	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%20)	Author-2 (%80)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%30)	Author-2 (%70)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50)	Author-2 (%50)
Ethical Statement	This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography. This study is derived from the doctoral dissertation titled The Relationship Between Rhetoric and Psychology, being conducted by Bünyamin ORTA in the Department of Arabic Language and Rhetoric, Institute of Social Sciences, Bingöl University, under the supervision of Prof. Dr. Mustafa AGÂH. For Complaints: bider@beu.edu.tr		

Giriş

Dilin tarihi, insanlık tarihiyle eş zamanlıdır. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem dil olgusuyla yaratılmıştır. “*Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti.*”¹ mealindeki ayet, dil ve insanın tarihî birlikteliğini vurgulamaktadır. İlgili ayet bağlamında birçok düşünce ve fikir ortaya atılırken, ön plana çıkan kavramlar “Âdem/insan” ve “ta’lîmu’l-esmâ/dil” olmuştur. İnsanla dili birlikte yaratan Allah (c.c.), dilin kaderini insanın kaderine bağlamıştır. Böylece insan dile “varlık” kazandırırken dil de insana “değer” katmıştır.

Dil durmadan değişir, gelişir ve büyür. Dil asla değişmez bir nicelik değildir.² Dildeki değişimler, hiç şüphesiz insanın varlığı ve değişimiyle paralel hareket eder.³ Dili doğuran, besleyen ve zenginleştiren insan olduğu gibi onu zayıflatan ve yok eden de kendisidir. Dolayısıyla dilin insanla sıkı bir ilişkisi olduğu gibi din, inanç, kültür vb. insanın hayatında iz bırakan olgularla da yakın bir ilişkisi vardır. Ancak dilin ilişki yelpazesi bu kadar genişken psikolojinin geri planda kalması düşünülemez. Nitekim Georg von der Gabelentz’in şu sözü “dil-psikoloji” ilişkisine dikkat çekmektedir: “*İnsan, sadece bir şeyler anlatmak için değil, kendisini ifade etmek için de dili kullanır.*”⁴

Dilbilimi ile psikolojinin kesiştiği birçok ortak alan vardır. “Psikolinguistik”, “psikolojik dil”, “dil psikolojisi”, “psikodilbilim”, “sinir dili programlama”, “nörolinguistik”, “psikolojinin dili” ve “ruhsal dil bilim” gibi isimlerle her iki alanın ortak yönleri incelenmektedir.⁵ Belâgat/edebiyat ile psikoloji ilişkisini ise “Edebiyat Psikolojisi” terimiyle ifade etmek mümkündür.⁶ Edebiyat psikolojisi deyince yazarın nasıl bir insan olduğunun, bir edebî eserin nasıl yaratıldığının veya edebî eserlerde karşımıza çıkan psikolojik insan tipleri ile bunların davranış özelliklerinin ve nihayet, edebiyatın okuyucular üzerindeki etkilerinin incelenmesi anlaşılır.⁷

Belâgat ile psikoloji nasıl bir ilişkiye sahiptir? Belâgatin mi psikolojiye yoksa psikolojinin mi belâgata etkisi vardır? Hangi bilim dalı diğerine ihtiyaç duyar? Benzer soruları çoğaltmak mümkündür. Belâgat ile psikoloji iki farklı bilim dalı olmasına rağmen birbirleriyle iç içe geçmiş disiplinlerdir. Çünkü söz veya edebî sözün kaynağı insan olduğu gibi onun muhatabı da insandır. İki disiplin arasındaki ilişki inkâr edilmemekle birlikte, bu ilişkinin kesişim noktaları, çerçevesi, mahiyeti dikkate alınmaya ve incelenmeye değerdir.

¹ Kur’ân Yolu (Erişim 8 Kasım 2024), el-Bakara 2/31.

² Walter Porzığ, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 1/147.

³ Muhammed Çetkin, “Celâleddîn es-Suyûtî ve Dillerin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 135.

⁴ Ramazan Abduttevâb, *el-Medhal ilâ ilmi’l-luga ve menâhici’l-bahsi’l-lugavî* (Kahire: Mektebetu’l-hancî, 1417/1997), 137.

⁵ Ali Taştekin, “Dil Psikolojisinin İlgi Alanları”, *Journal of Turkish Studies* 11/4 (17 Ekim 2019), 91.

⁶ İsmet Emre, “Yeni Türk Edebiyatının Psikoloji Kaynakları”, *Journal of Turkish Studies* 4/1-1 (21 Ekim 2019), 327.

⁷ R. Wellek - A. Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev. Ahmet Edip Uysal (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 101.

Belâgat ile psikolojiyi yan yana getiren unsurlar, zihin veya zihinsel süreçlerdir. Bu ortak paydayı A. A. Roback'ın "*Hayal, fikir, duygu vb. olgular, belâgat ile psikolojinin ortak noktalarıdır.*"⁸ sözüyle açmak mümkündür. Bunun yanında C. G. Jung'un "*İnsan psişesi bütün bilim ve sanatların döl yatağıdır.*"⁹ sözünü de zikretmek faydalı olur. Ancak bu ortak noktayı daha da açmak gerekirse, "insan tabiatı", "yaratıcılık", "zevk", "güzellik", "estetik", "etkinlik", "hayal", "ilham", "duygu", "düşünce" ve "ikna" gibi birçok unsur bu ortak paydada zikredilebilir. Söz konusu unsurlar, belâgata etkinlik ve sanatsal bir kimlik kazandırırken, onu psikolojiyle de yakınlaştırmakta ve buluşturmaktadır.

Edebiyat biliminin psikoloji biliminden alacakları edebiyat biliminin ufkunu daha genişletip, onun hareket kabiliyetini daha üst boyutlarına taşıırken; psikolojinin de kendi alanını genişletmek ve hareket kabiliyetini arttırmak için edebiyat biliminden alacağı pek çok unsur vardır. Etkin bir sözün uyandırdığı his ve düşünceler psikolojik yorumda belâgatin vazgeçilmezliğini ortaya koyarken aynı sözün kaynağını sorgulamada psikolojinin de önemi inkâr edilemez. Nitekim insanın en samimi, en şeffaf ve en yoğun hislerini edebî eserler taşır. Edebî eserler, duyguların, düşüncelerin çok özel ve mahrem tarafların serpe serpe anlatıldığı üretimlerden biridir.¹⁰ Bu bağlamda etkin bir söz, muhatabı etkileyerek ikna ederken, aynı söze varlık ve etkinlik kazandıran da söz sahibinin zihinsel dünyasıdır.

1. Belâgatin Psikolojik Boyutu

Belâgatin insan psikolojisine olan etkisine klasik dilbilimcilerin ve belâgatçıların belâgat kelimesine ve kavramına yüklediği manalarla başlamakta yarar vardır. Bu bağlamda öncelikle belâgatin sözlük ve terim anlamlarına yer verilecektir.

B-l-ğ (ب - ل - غ) maddesi, sözlükte بَلَغَ - بُلُوغٌ - بُلُوغٌ şeklinde "ulaşmak" anlamına gelmektedir.¹¹ Kişiyi "gayesine ulaştıran şey" manasından¹² hareketle ilgili maddenin "maksada ulaştıran araç" karşılığında kullanıldığı da söylenebilir. "Yeterlilik", "olgunlaşmak", "kesin", "güçlü", "kararlı", "doruk", "zirve", "kemal" anlamlarıyla¹³ birlikte "iyi ve güzel"¹⁴ de maddenin diğer bazı anlamlarıdır.

⁸ İzzeddîn İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb* (Kahire: Mektebetu garib, ts.), 12.

⁹ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yayınları, 2006), 327.

¹⁰ İsmet Emre, *Edebiyat ve Psikoloji* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 262, 333.

¹¹ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh; Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009), 111; Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Mufredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1430/2009), 144; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8/419; Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Câbir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008), 157.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/419.

¹³ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 1/302; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/419-420; İsfahânî, *Mufredât*, 144.

¹⁴ Ebû Abdîrrahman b. 'Amr b. Temîm el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2003), 1/161; Cevherî, *es-Sihâh*, 112; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, 157.

Maddenin بَلَاغَة - يَبْلُغ - بُلُغ şeklindeki kullanımına da rastlamak mümkündür. بُلُغ الرَّجُل cümlesiyle “Belâgat kimliğini kazanan kimse” رَجُلٌ بَلِغٌ وَبَلُغٌ وَبَلُغٌ ifadesiyle de “güzel ve fasih sözlü kimse” kastedilir.¹⁵ “ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle.”¹⁶ mealindeki ayet bu minvaldedir. Bu formuyla, maddenin doğrudan “güzel ve etkili söz” anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Aşağıda terim anlamına yer verilecek olan belâgat kavramı, بَلَاغَة - يَبْلُغ - بُلُغ fiil kalıbının mastarı olarak yer almaktadır. Bu durumda “dilde yetkin olmak”, “belâgati karakter ve meleke” haline getirmek anlamlarında kullanılır. Çünkü فَعَّل kalıbı, genellikle bir eylemin tabiat ve karakter haline dönüştüğünü ifade eder.¹⁷ Ancak belâgat terimi, iştikak olarak بُلُغ fiil kalıbından türetilse de mana olarak hem bu kalıp hem de asıl kalıp olan بُلُغ fiilinin anlamlarıyla bağdaştırılabilir. Nitekim İbn Fâris, (ö. 395/1004) fasih ve güzel söz sahibi bir kimsenin belâgat vasfıyla nitelendirilmesini, birinci babın/kalıbın anlamıyla (ulaşmak) bağdaştırmıştır. Zira böyle bir kimse, belâgatiyle hedefine ulaşabilmektedir.¹⁸

Belâgatin terim anlamıyla ilgili, konusuna, mahiyetine ve gayesine göre birçok tanım zikredilmiştir. Öyle ki alanda söz sahibi olan herkesin mutlaka bir değerlendirmesi olmuştur. Ancak tanımların birçoğu “efrâdını câmi, ağyârını mâni” formundan uzaktır. Çalışmada bütün tanımlara yer vermek mümkün olmadığı için konuya ışık tutacak bazı tanımlar zikredilecektir.

Hâlid b. Safvân (ö. 135/752-53) belâgati, “Maksadın anlaşılması ve etkili bir ikna çabası”,¹⁹ Rummânî (ö. 384/994) ise “Mananın, en güzel lafız ve ifadelerle kalbe aktarılması”²⁰ şeklinde tanımlamıştır. Ebû Hilâl Askerî, (ö. 400/1009’dan sonra) “Kabul edilebilir bir şekil, güzel bir sunum ve üslupla manayı, -mütekellimin kalbine yerleştiği gibi- muhatabın kalbine ulaşmasını ve yerleşmesini sağlayan her şey” şeklinde kapsamlı bir tanımla birlikte şöyle bir tanıma da yer vermiştir: “Mananın açık ve anlaşılır kılınması, sözün de güzelleştirilmesidir.”²¹ İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ise, “Kolaylıkla ve zorlanmadan muhatabın durumuna göre konuşabilmek ve anlatabilmek”, “Manayı en güzel sözlerle kalbe aktarmak”²² tanımlarını naklederken, İbn Ebî'l-İsba' (ö. 654/1256) ise belagatle eş değer gördüğü “hüsnü'l-beyân”ı, “Manayı, anlaşılabilir en güzel şekillerde sunmak, onu en kısa ve en kolay yolla muhatabın anlayış ve idrakine ulaştırmak”²³ sözleriyle tanımlamıştır. Kazvîni'nin (ö. 739/1338),

¹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/161; Cevherî, *es-Sihâh*, 112; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/420.

¹⁶ en-Nisâ 4/63.

¹⁷ Ebû 'Amr Cemâluddîn Osman b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fî 'ilmeyi't-tas'rifi ve'l-hat*, thk. Hasan Ahmed el-Osmân eş-Şâfiyecî (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1435/2014), 110.

¹⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 1/302.

¹⁹ Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, thk. Mufid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1404/1983), 2/122.

²⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân (li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Curcânî)*, thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zeğlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 75-76.

²¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn; el-kitâbe ve's-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952), 10.

²² Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-cil, 1401/1981), 1/244, 246.

²³ Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm (Abdusselâm) b. Abdilvâhid İbn Ebî'l-İsba', *Bedî'u'l-Kuran*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (b.y.: Nahdatu Mısır, ts.), 204.

“Fasîh olmakla birlikte sözün muktezâ-i hâle uygun olması” şeklindeki tanımı ise belâgatın bilimsel tanımına en güzel örneklerden biridir.²⁴

Batılı bilginlerden La Harpe, “İçten ve samimi duyguların doğru bir şekilde ifade edilmesi”, Jean de La Bruyère de “Psikolojileri ele geçirmeye olanak sağlayan ruhsal bir bağış” şeklinde belâgat ile ilgili bazı tanımlar zikretmişlerdir.²⁵

Belâgata dair nakledilen tanımlara bakıldığında, merkeze “zihinsel ve psikolojik süreçler”in alındığı fark edilecektir. Nitekim ilgili tanımlar, “mana”, “kalp”, “muktezâ-i hâl”, “güzel ve etkili söz”, “üslup”, “etkinlik”, “ikna” vb. unsurlara dikkat çekmektedir.

Belâgatın terim anlamları incelendiğinde, kelimenin sözlük ve kök anlamı olan “ulaşmak” anlamının dikkate alındığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak sözlük anlamları içerisinde yer alan “olgunlaşmak”, “yeterlilik”, “zirveye ve kemale erişmek”, “iyi ve güzel” gibi manaların da terim anlamlar içerisinde kendine yer bulduğu söylenebilir. Nitekim belâgat sanatında mütakellim ile muhatap arasındaki ileti, uygun, güzel ve etkin sözlerden oluşmaktadır. Böylece muhatap sadece mesajı anlamakla kalmayıp psikolojik anlamda da haz veya acı hissetmektedir. Bu bağlamda belâgat terimini sözlük anlamıyla bağdaştırırken ön plana çıkan “ulaşmak” anlamını göz önünde bulundurup diğer anlamları göz ardı etmek uygun değildir. O halde zikredilen sözlük ve terim anlamları ışığında belâgatın şöyle bir tanımına da yer verilebilir: “İnsanların zihin ve kalplerine, yazılı veya sözlü olarak nüfuz edebilme yeteneği ve melekesidir.”²⁶

2. Dil ve Belâgatın Etkinliği

İnsanın mahiyetine dair tartışmaların merkezinde birçok unsurla birlikte dile de yer verilmektedir. Dilin bu tartışmalara konu olmasındaki en temel faktör, onun işlev ve rolüdür. Öyle ki toplumdaki pek çok problemin temelinde dil yattığı gibi birçok çözümün kaynağı da dildir. İnsanların bir an konuşma yetisinin kendilerinden alındığı varsayılırsa birçok sıkıntı ortaya çıkacağı gibi birçoğu da ortadan kalkar. Diğer bir ifadeyle insan hem konuşarak hem de susarak birçok sorun ortaya çıkardığı gibi birçok çözümü de beraberinde getirir. Bu anlamda dil, insanın içine yerleştirilmiş “etkin” bir araçtır.

Muhatabın zihinsel ve ruhsal dünyasına girmenin en etkili yollarından biri dildir.²⁷ Sigmund Freud’un dediği gibi “Söz bir insanın bir başkasını etkilemede başvurduğu en önemli çare, söylendiği

²⁴ Ebu’l-Me’âli Celâluddîn Muhammed b. Abdîrrahman el-Hafîb el-Kazvînî, *Telhîsu’l-Miftâh* (Karaçi: Mektebetu’l-buşrâ, 1431/2010), 10.

²⁵ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Difâ’un ‘ani’l-belâga* (Kahire: ‘Âlemu’l-kutub, 1976), 33-34.

²⁶ Zeyyât, *Difâ’un ‘ani’l-belâga*, 34.

²⁷ Bir filozof, sırtında “Köre yardım edin.” yazılı tabela bulunan kör bir dilenciye işlerin nasıl gittiğini sormuş. O da işlerin pek iyi gitmediğinden şikâyetle bulunmuş. Filozof, dilencinin sırtındaki tabelanın arkasını çevirip şunu yazmış: “Bahar geliyor, ama ben yine göremeyeceğim.” Birkaç hafta sonra dilencinin bulunduğu bölgeden geçerken tekrar hatırını soran filozofa dilenci çok teşekkür etmiş ve: “İşler açıldı, ne yazmıştın, ben de merak ediyordum.” demiş. Bk. Şükrü Ünalın, *Dil ve Kültür* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 23.

kimsede ruhsal değişikliklere yol açma bakımından eşi bulunmaz bir araçtır.”²⁸ Steven Pinker de dilin rolüne dair şunları söyler: “Yalnızca ağzımızla oluşturabileceğimiz seslerle birbirimizin zihninde yeni fikir oluşumları canlandırabileceğimizi biliyoruz.”²⁹ Dilin etkinliği noktasında onu insana bahşeden Allah’ın (c.c) buyrukları dikkate değerdir. Kur’an-ı Kerîm’de konuya dair birçok ayet yer almaktadır. Bunlardan bazılarının meali şöyledir: “Korku gidince de ganimete karşı aşırı düşkünlük göstererek sizi keskin dillerle incitirler.”³⁰ Bu ayette dil, demire benzetilmiştir. Çünkü zaman zaman dilin yarattığı etki demirin işleviyle eşdeğer hatta daha da etkilidir.³¹ “...ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.”³² İlgili ayette de sözün etkinliğine ve insanda uyandıracak hislere dikkat çekilmiştir.³³ Şüphesiz dilin bu etkinliği, dil-zihin arasındaki güçlü bağlardan kaynaklanmaktadır. Dili besleyen duygu ve düşünceler olduğu gibi muhatabın zihinsel süreçlerini tetikleyen de dildir. Özellikle muhatabın zihninde yankı uyandıran, sıradan bir iletişim dilinden çok estetik ve etkin hüviyetiyle ön plana çıkan edebiyat ve belâgat dilidir. Nitekim varlıklı insanlar, insanları/köleleri ekonomik gücüyle satın alırken belâğat kimseler muhataplarını dil ve belâğati ile satın alır.³⁴ Çünkü “Zarîfâne ifâdeler, nükteli sözler, nazikâne vü şîveli ta’bîrler, âhengdâr ibâreler, canlı timsâllerden hîçbir şey kendisine bî-gâne değildir.”³⁵ Ancak dile etkinlik katarak ona psikolojik roller yüklemek, diğer bir ifadeyle belâgat niteliği kazandırmak monoton, tekdüze ve alışlagelmişin aksine ifadelerle olur. Bu bağlamda “İncelik alışılmışta değil, alışılmışın dışındadır.”³⁶ ilkesi, belâgatin vazgeçilmez referansı haline gelmiştir. Günlük konuşma alışkanlığında gerçeklik algılarımız ve ona verdiğimiz tepkiler körleşir, bayatlar ve otomatikleşir. Edebiyat ve belâgat ise bizi dramatik bir dil farkındalığına iterek bu alışkanlık haline gelmiş tepkileri tazeler, nesneleri daha algılanabilir hale getirir. Dil alışlageldiğinden daha zorlu ve öz bilinçli bir biçimde ele alınınca o dilin içerdiği dünya da çok canlı bir şekilde yenilenir.³⁷ Böylece yeni bir çehreye bürünen dil, muhatabı etkisi altına alır ve onu ikna etmeye çalışır. Zira gündelik konuşmaya alışılmışın dışında bir hava vermek insanlar tarafından kabul görür ve benimsenir. İnsanlar, çarpıcı şeylerden hoşlanır, alışılmışın dışındaki şeyler onları çarpar.³⁸ Demokritos’un dediği gibi (MÖ 460-370) “Biraz çılgınlık olmadan şair olunamaz.”³⁹ Muhtemelen belagate “helal sihir” yakıştırması,⁴⁰ onun etkinliğinden mülhemdir. Bu bağlamda belâgat ve edebiyat zihinlere egemen olmanın en kısa, en hızlı, en etkili ve en masrafsız

²⁸ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınları, 1998), 44.

²⁹ Steven Pinker, *Dil İçgüdüü; Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir*, çev. Feray İlgün (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 11.

³⁰ el-Ahzâb 33/19.

³¹ İsfahânî, *Mufredât*, 222.

³² en-Nisâ 4/63.

³³ Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, thk. Halil Me’mûn Şiha (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1430/2009), 243.

³⁴ Fazl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; ‘İlmu’l-meânî* (b.y.: Dâru’l-furkân, 1417/1997), 13.

³⁵ Mahmûd Ekrem Recâizâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât*, haz. Furkan Öztürk (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2016), 268.

³⁶ Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 70.

³⁷ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 18.

³⁸ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 167.

³⁹ Afşar Timuçin, *Estetik Bakış* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2013), 97.

⁴⁰ Hasan Abbas, *el-Belâga; ‘İlmu’l-meânî*, 13.

yollarındandır. Bu nitelikleri kendisinde barındıran belâgat, bir iletişim aracından çok bir “sanat ve psikoloji” dilidir.

Belâgat, etkin ve estetik yapısıyla insanları daima etkilemiş ve onların ilgi odağı olmuştur. Öyle ki edebî dehanın mahiyeti bir tartışma konusu yapılmış ve eski Yunanlılardan bu yana nevroz hastalığından psikoza kadar uzanan bir çeşit delilik olarak kabul edilmiştir.⁴¹ Kendisini etkileyen ve büyüleyen varlık, şahsiyet ve unsurlara duyduğu ilgiyi zaman zaman abartarak bir takım söylem ve eylemlere yansıtan insan, bu ilgiyi şairlere de göstermiştir. Cahiliye döneminde Arap kabileleri içerisinde bir şair yetiştiğinde düğün vb. etkinliklerde olduğu gibi bir sevinç yumağı oluşturulur ve kutlamalar yapılır. Çünkü şair, etkin sözleriyle onların şerefini himaye eder, atalarını savunur, geleneklerini arşivler ve onları yüceltirdi.⁴² Bu ilginin bir sonucu olarak şairlerin, sıradan insan olmadıkları, cin, şeytan vb. varlıklarla ilişkisi olduğu ve bu varlıkların kendilerine ilham kaynağı olduğu inancı doğmuştur. Nitekim şairlerden biri bu anlamda şöyle demiştir:

“Benim ve her şairin (bir şeytanı var.) Onların şeytanı dişi, benim şeytanım ise erkektir.”⁴³

Hatta onlara deli, sihirbaz,⁴⁴ kâhin ve hayalperest,⁴⁵ yakıştırmaları yapılmıştır. Çünkü şair, hakikati bazen hayalde arar.⁴⁶ Bu anlamda şair, bir bakıma, diğer insanların hem üstünde hem altında, kendi dışında başka kuvvetlerin hâkimiyeti altında bulunan bir kimsedir. Onun şiirlerin kaynağı olan bilinçaltı, aynı zamanda hem akıl üstü hem de akıl dışı bir alandır.⁴⁷ Bunun yanında şairlerin toplum içerisindeki etkinliğinden ve şiirlerin dilden dile hızlıca yayılmasından dolayı insanlar hatta toplumun ileri gelenleri de şairlere sataşmak, onlarla uğraşmak ve şakalaşmaktan çekinmiştir. Onun vereceği tepki ve karşılık insanlar tarafından ciddiye alınıp yayılmasından endişe edilirdi. Hicivleriyle tanınan Di‘bil el-Huzâî (ö. 246/860) bu noktaya şöyle dikkat çekmiştir:

“Divanda mizah olarak arz edilen nice kafiye vardır ki istenmediği halde yayılmıştır.”

“İnanın tek bir beyit söylemeye kalkarsam o beytin kendisi kaldığı halde söyleyen de hedefteki kimse de ölür.”⁴⁸

Edebî ve belâgî sözlerin etkinliği, muhatapta uyandırdığı psikolojik tepkiler ve süreçler bağlamında Ebu'l-Hasen el-Enbârî'nin (ö. IV. y.y. sonları) Büveyhî vezirlerinden İbn Bakıyye (ö. 367/978) hakkındaki şu mersiyeleri örnek olarak zikredilebilir:

عَلَوْ فِي الْحَيَاةِ وَفِي الْمَمَاتِ لَحَقَّ أَنْتَ إِحْدَى الْمُعْجَزَاتِ

⁴¹ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 102.

⁴² İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 1/65.

⁴³ İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî*, 21.

⁴⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 1/197.

⁴⁵ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 104.

⁴⁶ İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî*, 36.

⁴⁷ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 102.

⁴⁸ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 1/77.

“Yaşarken de büyüktün, ölürlen de (şimdi de). Gerçekten sen mucizelerden bir mucizesin.”

كَأَنَّ النَّاسَ حَوْلَكَ حِينَ قَامُوا وَفُودُ نَدَاكَ أَيَّامَ الصَّلَاتِ

“Etrafında ayakta duran insanlar, bağış günlerinde cömertliğini bekleyen heyetleri andırır.”

كَأَنَّكَ قَانِمٌ فِيهِمْ خَطِيبًا وَكَأَنَّهُمْ قِيَامٌ لِلصَّلَاةِ

“Sanki sen onların içinde ayağa kalkmış bir hatipsin onlar da hep birlikte namaza durmuş.”

Büveyhî hükümdarı Adudüdddevle’ye (ö. 372/983) karşı büyük bir muhalefet içerisinde olan İbn Bakıyye, Adudüdddevle tarafından fillere ezdirilerek öldürülür ve asılır. Bunun üzerine Enbârî -yukarıda ilk beyitleri zikredilen- bir mersiye yazar. Safedî (ö. 764/1363), söz konusu mersiye için “Asılan bir kimse hakkında bundan daha güzel sözler duymadım.” diyerek beğenisini dile getirir. Rivayete göre Enbârî mersiyei çeşitli nüshalara yazarak Bağdat’ın sokaklarına atar. Nihayetinde edebiyatçıların eline geçecek kadar yayılan bu gelişme Adudüdddevle’ye ulaşır. Huzurunda okunun kasideyi çok beğenen Adudüdddevle, İbn Bakıyye’nin yerinde kendisinin olup mersiyein sahibi olmak ister. Tüm bu yaşananları öğrenen âlim, edip ve şair Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd, (ö. 385/995) Adudüdddevle’den Enbârî için teminat alır ve onu huzuruna getirir. Sâhib ondan o beyitleri tekrar okumasını talep eder. Enbârî mersiyei okuyup:

وَلَمْ أَرْ قَبْلَ جُدْعِكَ قَطُّ جُدْعًا تَمَكَّنَ مِنْ عِنَاقِ الْمُكْرَمَاتِ

“Senin darağacından önce hiçbir darağacının faziletlerine sınıksız sarıldığını görmedim.” beytine varınca Sâhib ona doğru ayağa kalkar, “ağzına sağlık” diyerek onu takdir eder.⁴⁹

3. Beyân Sanatlarının Yapısı

Beyân, “bir manayı -izah bağlamında- farklı ifade türleriyle anlatabilme sanatı” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁰ Tanımda kapalı halde zikredilen “farklı ifade türleri”, “teşbih”, “mecaz”, “kinaye” şeklinde açıklanmış ve söz konusu sanatlar, beyân ilminin temel başlıkları kabul edilmiştir.⁵¹

Kelamda asıl olan, “gayr-ı teşbih”, “hakikat” ve “sarih” ifadelerin kullanılmasıdır. “Teşbih”, “mecaz” ve “kinaye” sanatları ise gerektiğinde başvurulmuş ifade türleridir. Dolayısıyla beyân sanatları, “alışılmamış”, “sıra dışı” ve “gayr-ı tabii” söz sanatlarıdır. Bu bilgiler bağlamında herhangi bir şey, özünü kaybetmedikçe neden, nasıl ve niçin sorularıyla sorgulanmaz. Aksi halde söz konusu sorular gündeme gelir. Bu durumda beyân ilminin kelamın doğal yapısının aksine farklı ifade türlerini konu edinmesinin gerekçe veya gerekçeleri ne olabilir? Tanımda yer aldığı

⁴⁹ Mersiyein tamamı ve detaylı bilgi için bk. Ebu’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-e’yân ve enbâ’u ebnâ’i’z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1997), 4/118-122; Ebu’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1420/2000), 1/98-100.

⁵⁰ Ebû Yakub Sirâcuddîn Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, thk. Naim Zarzûr (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1407/1987), 162; Kazvînî, *Telhîs*, 81.

⁵¹ Kazvînî, *Telhîs*, 82; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî’* (Beyrut: el-Mektebetu’l-’asriyye, 1999), 218; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *’Ulûm’l-belâğa el-Beyân ve’l-meânî ve’l-bedî’* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1414/1993), 211.

gibi sadece bir manayı izah etmek için bu ifade türlerine başvurulduğunu söylemek eksik bir gerekçe olur. Çünkü beyân sanatları, çarpıcı, dikkat çekici ve sıra dışı özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Zikredilen formdaki ifadelerin insanları cezbediği, söze güç ve etkinlik kattığı bir gerçektir. Söz gelimi, *طَوِيلُ النَّجَادِ رَفِيعُ الْعِمَادِ كَثِيرُ الرَّمَادِ إِذَا مَا شَتَا* “Kılıç bağı uzun, çadır direği yüksek, kış mevsiminde külü çoktur.”⁵² şeklindeki kinayeli ifadeleri sadece “izah” bağlamında okumak eksik olur. “Kılıç bağı uzun” ifadesiyle “yiğitlik”, “çadır direği yüksek” sözüyle “konum ve liderlik”, “külü çok” lafzıyla da “cömertlik ve misafirperverlik” yönlerine dikkat çekilmiştir. Halbuki kastedilen manaların hakiki ve sarîh ifadeleri, kinayeli lafızlarından daha net ve açıktır.⁵³ Ancak kinayeli ifadelerle tasvir niteliğinde etkin bir yöntem tercih edilmiştir. Dolayısıyla beyân sanatlarının kapsamında muhatabı etkilemek, ona haz veya acı vermek, onu düşündürmek ve ikna etmek gibi olgular da yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle beyân sanatlarının temel işlev ve gayelerinin içerisinde izah yer almakla birlikte “etkinlik” de yer almaktadır. Zira dilin temel gayesi muhataba ileti sağlamak, belâgat ve beyânın işlevi ise mesajı uygun, farklı ve etkin bir formda sunmaktır. Ayrıca psikolojik temalardan uzak beyân sanatlarına rastlamak mümkün olmadığı gibi böyle ifadelerin belâğî bir değeri de yoktur. Konuyu daha da açmak adına *طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ* “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”⁵⁴ şeklindeki ayete de yer verilebilir. Ayette cehennemden, özellikle de Zakkum ağacından ve meyvelerinden bahsedilmiştir. Teşbih sanatı kullanılarak meyvelerin olumsuz tablosu, “şeytanların kafaları”na benzetilmiştir.⁵⁵ Ancak şeytanın fiziksel yapısı insanlar tarafından bilinmediği için ona dair bilgiler duyuşal değil zihinseldir. Ama şeytan Hz. Adem’den bugüne kadar kötülüğün, sapkınlığın ve batılın sembolü olarak bilinmektedir. Görülmeyen, duyulmayan, tadılmayan, koklanmayan ve temas edilmeyen bir varlığa yapılan benzetmelerin temel nedeni izahın ötesinde olmalıdır. Dolayısıyla burada temel gaye okuyucuyu duygu ve düşünce bağlamında etkilemek, ahirette söz konusu meyvelerin “duyuşal” acısını tattırmadan önce dünyada “duyuşal” acısını tattırarak onu verilen mesaja ikna etmektir. Yapılan değerlendirmeler ışığında ve beyân sanatlarının temel başlıkları göz önüne alındığında beyân ilmini, “sıra dışı, gayr-ı tabii ve alışlagelmişin aksine bir söz sanatı” olarak da tanımlamak mümkündür.

⁵² Abdulazîz ‘Atîk, *İlmu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’n-nahdati’l-‘Arabiyye, 1405/1985), 214.

⁵³ Mutlak anlamda hakikat, mecazdan daha açık ve daha yaygındır. Ancak bazı mecaz içerikli ifadeler, zamanla yaygınlık kazanarak hakikatten daha net olabilmektedir. İsti’âl/kullanım, bu noktada belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla hakikat ve mecaz içerikli ifadelerin delaletinin açık veya kapalı olması kullanım süreciyle paraleldir. Nitekim bazı mecaz ve kinayeli ifadeler zamanla hakikat ve sarîh ifadelerden daha açık ve net olabilmektedir. Hatta bazen temel anlam unutulup yok olabilmekte, -örfî ve kültürel bağlamda- hakikat mecazın, mecaz da hakikatin yerini alabilmektedir. Bk. Yahya b. Hamza el-‘Alevî, *et-Tırâz*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1423/2002), 1/54.

⁵⁴ es-Sâffât 37/65.

⁵⁵ Zikredilen değerlendirmeler, ayetteki “şeytanlar” ifadesinin hakiki manasında yorumlanması doğrultusunda yapılmıştır. Zira şeytanlar ifadesine dair farklı yorumlar da söz konusudur. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf-‘İsâm Fâris el-Harestânî (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1415/1995), 6/308.

4. Beyân Sanatlarının Psikolojik Yansımaları

Lafızlar delalet açısından hakikat ve mecaz şeklinde ikiye ayrılır. Hakikat, kelimenin ilk, temel ve gerçek anlamında kullanılmasıdır. Mecaz ise gerçek anlamın delaletine engel bir karinenin bulunmasıyla kelimenin sonradan kazandığı bir anlamda kullanılmasıdır.⁵⁶ Bu bilgiler ışığında beyânın, “mecaz eksenli” bir ilim olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü teşbihin hakikat kapsamında değerlendirilmesi yaygın bir kabul olsa da⁵⁷ istiare ve mecaz-ı mürsel mecaz kapsamında yer almaktadır. Bunun yanında “gerçek anlamın zikredilmesiyle birlikte lâzımî mananın kastedilmesi”⁵⁸ şeklinde tarif edilen kinaye de mecaz kabul edilir.⁵⁹ Çünkü kinayede zikredilen lafızlar hakiki olmakla birlikte lâzımî manalar kastedilir. Nitekim “külü çok” ifadesi, hakiki manadan çok lâzımî mana olan misafirperverliğe dikkat çekmektedir. Bu noktadan hareketle kinayenin hakikat ve mecaz arasında yer aldığı, ancak mecaza daha yakın olduğu söylenebilir. Zira kinaye vaz’ itibarıyla hakikiyken işlevi ve vurgulamak istediği mana hakiki değildir. Nitekim Arapların zaman zaman bir kimseyi -köpeği olmadığı halde- “köpeği korkak” şeklinde kinayeli ifadelerle methettiği gibi hakiki mana söz konusu değildir.⁶⁰

Beyân sanatları içerisinde mecazın hem “nicelik” hem de “nitelik” olarak etkin olması beyânın mecaz eksenli bir ilim ve sanat olduğunu gösterir. Gerek “mecaz” eksenli gerekse “sıra dışı”⁶¹ bir bilim ve sanat olması beyânı psikolojiyle buluşturan temel noktalar. Çünkü teşbih, mecaz ve kinaye gibi sıra dışı sanatlar kelama derinlik, zenginlik, etkinlik katmakta ve doğrudan insan psikolojine hitap etmektedir. Nitekim edebî metinlerde muhatabın duyu organları ve zihni doğal ifadeler yerine çarpıcı ve sıra dışı ifadeler arar.⁶² Ayrıca mecaz hakikatin aksine çok işlevli bir niteliğe sahiptir. İbnu’l-Esîr’in (ö. 637/1239) dediği gibi: “Her hakikat, mecazın işlevini yerine getirmeyebilir, ancak mecaz hakikati de içinde barındırır.”⁶³ Çünkü mecaz, hakikat üzerine inşa edilir. Diğer bir ifadeyle mecazın bir hakikat geçmişi vardır. Ancak hakikatin mecaz geçmişi olmayabilir.⁶⁴ İbn Cinnî de (ö. 392/1002) mecazın ittisâ/ ifade zenginliği, tekit/vurgu ve teşbih şeklinde üç temel işlev ve gayesinin bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim “وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...” *Bulunduğumuz kente*

⁵⁶ Ebu’l-Me’âlî Celâluddîn Muhammed b. Abdîrahman el-Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1424/2003), 202-204.

⁵⁷ Teşbih sanatının hakikat mı ya da mecaz mı olduğu tartışılmıştır. Ancak hakikat kapsamında olduğu fikri daha çok kabul görmüştür. Bk. ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/135, 137; Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetu’l-icâz fî dirâyeti’l-i’câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), 126-127.

⁵⁸ Kazvîni, *el-Îzâh*, 241.

⁵⁹ Kemâluddîn Abdülvahid b. Abdîlkerim İbnu’z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî ‘ulûmi’l-beyân; el-Mutlî ‘alâ i’câzi’l-Kuran*, thk. Ahmed Matlûb-Hatice el-Hadîsî (Bağdat: Matbaatu’l-Ânî, 1382/1964), 37; ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/185, 190.

⁶⁰ Sa’duddîn Mes’ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî* (Karaçi: Mektebetü’l-bușrâ, 1431/2010), 2/191.

⁶¹ Beyan sanatları, “sıra dışı söz sanatları” bağlamında değerlendirildiğinde teşbih, mecaz ve kinaye olmak üzere bütün sanatlar bu kapsamın altına girer. Fakat “mecaz merkezli” ele alınırsa teşbih sanatı geri planda kalır. Ancak bu durumda da teşbih sanatının etkisiz bir sanat olduğu sonucu çıkmaz.

⁶² Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2018), 109.

⁶³ Ebu’l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnu’l-Esîr, *el-Meselu’s-sâir fî edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*, thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru nahdati Mısır, ts.), 1/88.

⁶⁴ ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/54.

(*halkına*) sor..."⁶⁵ şeklinde yer alan ayette mecazın söz konusu işlevlerini görmek mümkündür. Zira "kentle" konuşulmadığı halde insana benzetilerek muhatap kabul edilmesi, kendisiyle konuşulması ve ona bir şeyler sorulması talep edilmiştir. Diğer bir ifadeyle insana ait özellikler onun dışındaki varlıklara verilmiştir. Böylece dile *وَسَلِّ الْقَرْيَةَ* ve *وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ مَسْئُولَةٍ* şeklinde mecaz içerikli ifadeler kazandırılmıştır. Söz konusu ayette yer alan mecaz, ifade zenginliği ve teşbih ile tekit ve mübalağa işlevi de görerek adeta şöyle bir manaya zemin hazırlamıştır: "*Dilersen kaldığımız kente sor, o sana doğruyu söyleyecektir.*"⁶⁶ İlgili ayetin Hz. Yakup ve oğulları arasında vuku bulan kıssayı anlattığı düşünülürse ifade daha da anlamlı ve anlaşılır bir hale gelmiş olur. Şöyle ki Hz. Yakup daha önce oğullarının kurduğu bir planla Hz. Yusuf'u kaybetmişti. Yıllar sonra aynı şekilde teslim ettiği diğer oğlu Bünyamin'i de kaybedince çocuklarına olan öfkesi daha da artmış ve onlara duyduğu güven daha da zayıflamıştı. Bünyamin'in kaybında babalarına masumiyetlerini inandırmanın güç olduğunu anlayan oğullar, "*(Bize inanmıyorsan) bulunduğumuz kente (halkına) ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.*" şeklinde muktezâ-i hâli dikkate alarak onu inandırıp ikna edebilecek mecaz içerikli bir ifade kullanmışlardır. Mecazla birlikte sözün etkinliği artmış, muhatapın ilgisi çekilmiş ve söze ikna edici bir yapı kazandırılmıştır.

Beyân sanatlarına zengin, güçlü ve etkin bir yapı kazandıran başlıca unsurlar arasında tasvir, îcâz, mübalağa, garabet ve semboller gelir. Çalışmanın bundan sonraki aşamasında zikredilen unsurlar, ayrı başlıklar halinde zikredilerek beyân sanatlarının muhatapta uyandırabileceği psikolojik yansımaları değinilmeye çalışılacaktır.

4.1. Tasvir

Beyân sanatlarını etkinleştiren unsurların başında tasvir gelir. Diğer bir ifadeyle beyân sanatları, tabiatı gereği gücünü bir metafordan alan söz sanatlarıdır.⁶⁷ Tasvir ve metaforik anlatımın insan psikolojisine olan etkileri yadsınamaz. Muhataba düşünme, kurgulama ve benzetme gibi olanaklar sağlayan tasvir, manaları adeta görselleştirerek, film, sinema ve tiyatro formatında sunmaktadır. Hayal ve düşünce özgürlüğü kazanan okuyucu, kurgulanan sahneleri zihninde canlandırarak onları adeta yaşamaktadır. Bu da kendisine doyulmaz hazlar verirken ikna zemini de hazırlamaktadır. Ayrıca beyân sanatları tasvir hüviyetiyle zihinlere adeta kulak ve göz kanalıyla hitap etmektedir. Kulağa hitap ederken zihinde görsel tablolar oluşturması sözün etkinliğini arttırmaktadır. Nitekim hitap edilen duyuların sayısı artıkça etkinlik daha da artmakta ve ikna zemini oluşmaktadır. Hatta kimileri "*En güzel tasvir, kulağı göze çevirendir.*"⁶⁸ diyerek tasvirin etkin ve görsel boyutuna dikkat çekmiştir. Daha önce zikredilen "*Kılıç bağı uzun...*" sözüne bu bakış açısıyla tekrar yer vermek faydalı olacaktır. Söz konusu kinayeli ifadelerle kişinin

⁶⁵ Yûsuf 12/82.

⁶⁶ Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008), 2/208-211.

⁶⁷ Celal Demir - Özge Karakaş Yıldırım, "Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (30 Aralık 2019), 1092.

⁶⁸ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/295.

yiğitliğine, konumuna ve misafirperverliğine dikkat çekilmiştir. Ancak kinayeli ifadeler yerine “yiğit”, “lider” ve “cömert” şeklinde sarıh ifadeler kullanılsaydı aynı etkinliğe sahip olamazdı. Nitekim muhatap zikredilen kinayeli ifadelerle kendini bir tasvir, düşünce ve hayal dünyasında bulmakta, asırlar öncesine; çöl hayatına yolculuk yapmaktadır. Yoğun kalabalıklara ev sahipliği yapan yüksek ve geniş bir çadırı, ocağında ateşi sönmeyen bir misafirperveri ve uzun kılıcını kuşanarak çarpışmaya giden yiğit bir karakteri zihninde canlandırmaktadır. Okuyucuların düşünce ve zihinsel dünyasında bu şekilde hareketli, renkli ve canlı manzaraları tasvir eden sır, kullanılan kinaye sanatında saklıdır. Seçilen üslup ve yöntem sonucunda övülen kimse muhatapın zihninde özel bir konuma yerleşmekte ve ona karşı güzel intibalar uyanmaktadır.

4.2. İcâz

İtnâb sanatı, her zaman daha çok izah ve açıklama anlamına gelmez. Zaman zaman icâz sanatı, itnâb sanatından daha çok açıklama barındırır. Bunun yanında itnâb sanatının aksine icâz sanatı söze daha çok etkinlik kazandırır. Beyân sanatları da yapısı itibarıyla sözü icâz bir forma dönüştürür. Dolayısıyla beyân sanatlarına etkinlik kazandıran unsurların başında icâz gelir. Zira kelamın boyutu kısaldıkça hem etkisi ve nüfuzu artmakta hem de söze derinlik ve tasvir kazandırılmaktadır. Söz gelimi, *خَالِدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ* “Halit, cesaretle aslan gibidir.” ifadesinde bütün ilke ve esasların zikredildiği bir teşbih sanatı kullanılmıştır. Ancak bütün ilkeler zikredilerek kelam uzatıldığı halde basit ve sıradan bir teşbih meydana gelmiştir. Aynı muhtevayı, *خَالِدٌ كَالْأَسَدِ* “Halit, aslan gibidir.” şeklinde vech-i şebehten yoksun dile getirmek veya *خَالِدٌ أَسَدٌ فِي الشَّجَاعَةِ* “Halit, cesaretle aslandır.” ifadesinde olduğu gibi edatsız zikretmek sözü kısaltırken etkinliği de artırmaktadır. Daha da icâza giderek *خَالِدٌ أَسَدٌ* “Halit, aslandır.” şeklinde hem vech-i şebek hem de edattan bağımsız bir teşbih ise sözü daha çok kısaltırken manaya da genişlik, tasvir ve etkinlik katmaktadır. Böyle bir teşbih sanatına “teşbih-i belîğ” adının verilmesi de herhalde bundan kaynaklanır. Çünkü edatın zikredildiği bir teşbih sanatında müşebbehün bih daha güçlü müşebbeh ise daha zayıf gösterilerek dikkatler müşebbehe çekildiği kadar müşebbehün bihe de çekilir. Ancak edat hafzedildiğinde müşebbehün bihin meziyet ve üstünlüğü nispeten arka plana atılıp müşebbeh ön plana çıkarılır.⁶⁹ Mütakellim adeta “Halid’in aslan olduğunu” iddia ederek mübalağa yapmakta ve muhatapın zihinsel dünyasında müşebbehi özel bir yere konumlandırmaktadır. Ayrıca vech-i şebek zikretmek müşebbehi sadece söz konusu noktada müşebbehün bihe benzetme imkânı sunar. Dolayısıyla muhataba diğer açılardan benzetmede bir sınırlama getirmektedir.⁷⁰ Ancak vech-i şebek hafzedildiğinde muhataba Halid’i birçok yönden ve istediği gibi aslana benzetme imkânı vermektedir. Doğal olarak böyle bir teşbihin tasvir sahası genişlemekte ve ikna gücü de artmaktadır. Kazvînî de bu noktaya temas ederken teşbihin güç ve

⁶⁹ Muhammed b. Ali el-Curcânî, *el-İşârâtü ve’t-tenbîhât fî ‘ilmi’l-belâğa*, thk. Abdulkadir Huseyn (Mektebetü’l-âdâb, 1418/1997), 180.

⁷⁰ Curcânî, *el-İşârâtü ve’t-tenbîhât*, 180.

etkinliğini rükünlerinin tamamının veya bir kısmının zikredilmesiyle bağdaştırmaktadır.⁷¹ Subkî (ö. 773/1372) ise teşbihin mübalağa, güç ve etkinliğinin teşbih rükünlerinin tamamının veya bir kısmının zikredilmesiyle değişkenlik gösterdiğini belirtirken buna bağlı olarak on sekiz teşbih versiyonu zikretmektedir. Ancak sonunda teşbih sanatının etkinliğini, “edat ve vech-i şebihin” hazfedilmesine bağlamaktadır. Dolayısıyla edat ve vech-i şebih beraber hazfedildiğinde en üst düzeyde etkinliğin meydana geldiğini, hazif oranı azaldıkça etkinliğin azaldığını ve nihayet son bulup tüm ilkelerin zikredildiğinde etkinliğin de son bulduğunu ifade etmektedir.⁷²

4.3. Mübalağa

Bir şeyi mahiyetinin çok üstünde veya çok altında göstermek suretiyle mübalağa yapmak zihinlere davetiye çıkarmaktır. Mübalağa yoluyla etkinleştirilen söz, yüklendiği mesaja karşı körelen zihinleri uyandırma, duyarlılık, düşündürme ve ikna etme gibi çeşitli rollere sahip olur. Çünkü insan tabiatı, ölçülü mübalağalara, sıra dışı söz ve eylemlere meyillidir. Ancak sıra dışı olgular karşısında ortaya çıkan zihinsel hareketlilikler, duyuşal hassasiyetler ve duyarlılık hisleri zamanla körelebilir. Nitekim “dağ gibi”, “dev gibi” ve “ateş gibi” mübalağalı ifadeler ilk kullanımları kadar ilgi ve dikkat çekici değildir.

Beyân sanatlarının mübalağa işlevini ve mübalağanın söze kattığı etkinliği görmek adına cömertlik manası ele alınabilir. Bu bağlamda bir kimseyi, “O cömerttir.” cümlesiyle nitelendirmek beyân sanatıyla ilgisi olmayan, sıradan ve günlük bir konuşma dilidir. Nitekim böyle bir cümle karşısında zihinlerin, verilen mesajı anlama ve algılamaktan başka bir tepkisi olamaz. Dolayısıyla haz alma, düşünme ve ikna gibi psikolojik süreçler söz konusu değildir. Ancak Mütenebbî’nin (ö. 354/965) teşbih içerikli şu sözü zihinleri uyandırır mahiyettedir:

كَالْبَحْرِ يَقْدِفُ لِلْقَرِيبِ جَوَاهِرًا جُودًا وَيَبْعَثُ لِلْبَعِيدِ سَحَابًا

“O, cömertliğiyle etrafındakilere inciler saçan, uzaktakilere de bulutlar gönderen deniz gibidir.”⁷³

Teşbihin etkin bir sürümünü (teşbih-i belîğ) barındıran Ebû Temmâm’ın (ö. 231/846) bu sözü de zihinlere ayrı bir hareketlilik kazandırır:

هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النَّوَاحِي أَتَيْتَهُ فَلَجَّتْهُ الْمَعْرُوفُ وَالْجُودُ سَاجِدًا

“O bir denizdir, hangi kıyıdan yanaşırsan yanaş. Dalgası bağış, cömertliği de kıyıdır.”⁷⁴

Mütenebbî’nin aşağıda zikredilen istiare içerikli sözü ise daha da dikkat çekicidir:

تَعَرَّضَ لِي السَّحَابُ وَقَدْ قَفَلْنَا فَقُلْتُ إِنَّكَ إِنَّمَا مَعِيَ السَّحَابَا

“Dönerken bir bulut göründü bana. Ona dedim ki: Uzak dur! Zira yanımda bulut var.”⁷⁵

⁷¹ Kazvînî, *el-Îzâh*, 202.

⁷² Ebû Hamid Bahâuddîn Ahmed b. Ali es-Subkî, ‘*Arûsu’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-miftâh*, thk. Albdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1423/2003), 2/114-117.

⁷³ Ebu’t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *Divan* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1403/1983), 111.

⁷⁴ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 295.

Mübalağa arayışı içerisinde olan edebiyatçılar, zaman zaman beyân sanatlarını sıra dışı bir şekilde kullanabilmektedir. Bu bağlamda başvurdukları sanatlardan biri de “teşbih-i mablûb” sanatıdır. Söz konusu sanatla müşebbeh, müşebbehün bih, müşebbehün bih de müşebbeh şeklinde gösterilerek vech-i şebihin taşıdığı anlam ve muhtevanın müşebbehte daha çok ve yoğun olduğu vurgulu ve mübalağalı bir şekilde gösterilerek muhatap ikna edilmeye çalışılmaktadır. Kimilerine göre şu ayet-i kerimede teşbih-i mablûb mevcuttur:⁷⁶

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.

“Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah (c.c.) alışverişini helal, faizi haram kılmıştır.”⁷⁷

İlgili ayette teşbih-i mablûb sanatı kullanılarak alışverişin faize benzetildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle faiz asıl ve müşebbehün bih, alışveriş ise fer’ ve müşebbeh şeklinde zikredilmiştir. Zira cahiliye toplumu faizi o kadar içselleştirmişlerdi ki onların inancına göre faiz meşru ve doğal bir kazanç yoluydu. Bu bağlamda ayet-i kerimede mübalağa yoluyla onların faize olan bakışına yer verilmiştir.⁷⁸

Zikredildiği gibi teşbih-i mablûb, teşbih sanatının genel yapısından farklıdır. Teşbih sanatı, basit ve alışlagelmiş kelamın aksine bir ifade türü olduğu gibi söz konusu sanat da teşbih sanatı içerisinde aynı özelliklere sahiptir. Zira zikredilen sanat, bilinen teşbih sanatından farklıdır. Şüphesiz bu durum, kelama yeni bir hava ve etkinlik katar.

4.4. Garabet

Beyân sanatlarına günlük dilde de sıkça rastlamak mümkündür. Öyle ki söz sahibi bu sanatları kullanmak için çoğu zaman bir gayret sarf etmediği gibi kullandığının da farkında değildir. Zira sıkça kullanılarak günlük dilin bir parçası olmuştur. Türkçede kullanılan “ağır başlı”, “eli açık” ve “vurdumduymaz” şeklindeki beyân içerikli ifadeler, bunlardan bazılarıdır. Böyle ifadeler kâğıt üstünde beyân vasfını taşısa da etkinliğini kaybetmiştir. Diğer bir ifadeyle sanatsal değerini yitirmiştir. Bu hakikatten yola çıkarak belâgat ve beyân sanatlarının temel bir özelliği de günlük dilden sıyrılarak kelama yenilik, değişiklik ve garabet katmaktır. Elbette söz konusu sanatlarda “deniz”, “güneş”, “ay”, “aslan” gibi sembolleşen ve sürekli kullanılan bazı

⁷⁵ Mütenebbî, *Divan*, 216.

⁷⁶ Kur’an-ı Kerim’de “teşbih-i mablûb” ile ilgili örneklerin var olup olmadığı tartışılmıştır. Teşbih-i mablûba dair örneklerin bulunmadığı söyleminden hareketle söz konusu ayette normal ve doğal bir teşbih mevcuttur. Bu durumda faiz asıl ve müşebbehün bih alışveriş ise fer’ ve müşebbeh bir konumda gelmiştir. Zira cahiliye toplumunun inanç ve zihniyetine göre faiz meşru kabul edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise zikredilen teşbih içerikli ifadeler, faizi meşru görenlere aittir. Kur’an-ı Kerim ise sadece bu durumu aktarmıştır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 153-154; Curcânî, *el-İşârâtü ve’t-tenbihât*, 171-172; Fazl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ*; ‘İlmü’l-beyân ve’l-bedî’ (b.y.: Dâru’l-furkân, 2005), 10-110.

⁷⁷ el-Bakara 2/275.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 154.

figürler vardır. Ancak bunları sürekli yenilemek, farklı üslup, nazım ve sözdizimleriyle okuyucuya sunmak gerekir. Hiç şüphesiz bu da mütekellimin belâgat yeteneğine kalmıştır. Bu noktada Mütenebbî'nin şu sözü zikredilmeye değerdir:

وَأَقْبَلَ يَمْشِي فِي الْبَسَاطِ فَمَا دَرَى إِلَى الْبَحْرِ يَسْعَى أَمْ إِلَى الْبَدْرِ يَرْتَقِي

“Yaygıda yürüyerek (ona doğru) ilerledi. Denize doğru mu yöneldiğini yoksa dolunaya mı yükseldiğini bilemedi.”⁷⁹

Mütenebbî, zikredilen beyitte Seyfuddevle'yi denize ve dolunaya benzeterek övmüştür. Aslında seçtiği semboller sık sık kullanılmakta ve bilinmektedir. Ancak aynı semboller üzerinden - güçlü bir nazımla- etkin bir istiare sanatına ve dikkat çekici ifadelere yer vererek okuyucunun körelen duygu ve düşüncelerini harekete geçirmiştir.

Beyân sanatlarının bıktırmamak, rahatsız etmemek ve anlaşılmayacak derecede kapalı olmamak kaydıyla yeni, dikkat çekici ve garip ifadelerden oluşması söze güç katar. Diğer bir ifadeyle fesahat ve belâgatin ilkelerine bağlı kalarak söz konusu arayışlara girişmek hoş karşılanmakta ve benimsenmektedir. Ancak yenilik ve garabet edasıyla zikredilenin aksine bir yol izlenmesi, mütekellim ile muhatap arasında iletişim kopukluğu meydana getirir. Hâlbuki dil ve edebiyata başvururken taraflar arasında iletişim kopukluğuna sebebiyet vermemeli ve iletişim bağı güçlü tutulmalıdır. Dolayısıyla mütekellim edebiyatın güçlü simaları tarafından kabul görmüş, okuyucular tarafından da karşılık bulmuş sembol ve sözdizimlerini açık ve net kullanarak birtakım yeniliklere başvurmalıdır.

Beyân sanatları, basit ve sadelikten uzak okuyucuyu düşündürecek ve zihinsel aktivite yaptıracak nitelikte derin ve zengin ifadelere sahip olmalıdır. Okuyucuyu etkin sözler ve engin manalar dünyasına dâhil edecek bazı ipuçları barındırmalıdır. Başka bir deyişle muhataba, mütekellimin zihinsel dünyasına girecek anahtar, meşale ve gedikler bırakmalıdır. Nitekim belâgat, “Ani bir kıvılcım ve anlamlı bir bakıştır.”⁸⁰ Bu noktadan hareketle ortak yönleri bulunmayan taraflar arasında teşbih yapmak garipsendiği gibi her açıdan aynı olan taraflar arasında da teşbih yapmak basit bir teşbih addedilmesinden dolayı hoş karşılanmamıştır. Bu durumda teşbih sanatında her iki tarafın ortak yönlerinin bulunması gerektiği gibi ayrıldığı noktalar da olmalıdır.⁸¹ Ancak farklılık gösteren taraflar birbirlerine ne kadar çok yabancı, garip ve uzak olursa daha etkili bir teşbih ortaya çıkar.⁸² Söz gelimi, “Muhammed cömertlikte Ahmet gibidir.” şeklindeki bir benzetme, belâgat değeri olmayan sıradan bir teşbihtir. Ancak “Muhammed cömertlikte deniz

⁷⁹ Mütenebbî, *Divan*, 347.

⁸⁰ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el- 'Umde*, 1/242.

⁸¹ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-si'r*, thk. Muhammad Abdu'l-Mun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.), 124; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed (İbn Sinan) el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1402/1982), 246.

⁸² Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Ebû Fihîr Mahmud Muhammed Şakir (Kahire-Cidde: Matbaatu'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, 1413/1992), 450; Râzî, *Nihâyetu'l-icâz*, 125; 'Alevî, *et-Tırâz*, 1/145; Ali el Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâziha*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-fecr, 1435/2014), 123.

gibidir.” ya da “Muhammed denizdir.” şeklinde bir benzetme, zihinlerin dikkatini çeker. Aynı durum diğer sanatlar için de geçerlidir. Nitekim istiare sanatı, teşbih sanatının sağladığı derinlik ve zenginliği daha da üst seviyeye çıkartmaktadır. Böylece istiare daha da etkin bir pozisyonda yer almaktadır. Ona bu niteliği kazandıran etkenlerin başında da teşbihin iki tarafından birinin atılmasıdır. Ancak taraflardan birinin atılmasıyla kelama kapalılık ve derinlik katılırken geride bıraktığı ipuçlarıyla okuyucuya anlama ve düşünme yolu sunulmaktadır. Bu noktada Mütenebbi’nin zikredilen sözünü irdelemek yerinde olur. Nitekim şair, *فَمَا دَرَى إِلَى الْبَحْرِ يَسْعَى أَمْ إِلَى*... *وَأَقْبَلَ يَمْشِي* diyerek garip ve ilginç bir istiareye yer vermiştir. Söz konusu garabetin sebebi, *فَمَا دَرَى إِلَى الْبَحْرِ يَسْعَى أَمْ إِلَى* şeklindeki lâzım içerikli ifadelerdir. Zira yaygı ve kilim bir yerleşim ortamına delalet etmektedir. Bu da deniz ve dolunayın gerçek anlamlarında kullanılmadığını gösterir. Böylece ortaya garip, kapalı ve düşündürücü ifadeler çıkmış oldu. Sözün garip, kapalı ve düşündürücü olmaya başladığı yerde etkinlik ve belâgat ortaya çıkmıştır.

4.5. Sembolizm

Beyân sanatları, çoğu zaman işlev ve gayesini birtakım semboller üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim teşbih ve istiare sanatlarında benzetme yapılırken vurgulanmak istenen manada ön plana çıkan “aslan” (cesaretlilik), ve “deniz” (cömertlik) gibi semboller kullanılır. İçeriklerin uygun ve benimsenen semboller üzerinden dile getirilmesi, beyân sanatlarına etkinlik kazandırır. Çünkü birey ve toplumun zihinsel dünyasında özel ve etkin bir yere sahip olan sembollerin mütekellimin dilinde hayat bulması muhatapla mütekellimi ortak noktada buluştururken duygusal ve düşünsel süreçlerle birlikte ikna zemini de hazırlar. Belâgat kaynaklarında yer alan “Müşebbehün bih, vech-i şebah konusunda müşebbehten daha açık, üstün ve etkin olmalıdır.” sözü, sembollerin beyân sanatlarındaki önemine dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle mütekellim, hangi maksatla teşbih sanatına başvuracaksa o nitelikler müşebbehün bihte daha çok ön plana çıkmalıdır. Dolayısıyla müşebbehün bih, vech-i şebah noktasında yaygınlık kazanmalı ve sembolleşmelidir. Aksi halde teşbih sanatı hoş karşılanmadığı gibi işlev ve gayesinde de başarısız olur.⁸³ Şu ayeti kerimede bu anlamda bir teşbih sanatı görmek mümkündür:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

“Denizde akıp giden dağlar gibi yüksek gemiler de O’nundur.”⁸⁴

Zikredilen ayette yer aldığı gibi gemilerin büyüklüğü yüksek dağlara benzetilmiştir. Denizdeki gemiler karadaki dağları andırmaktadır.⁸⁵ Denizde devasa bir manzara oluşturan gemiler, büyüklük ve yücelikte sembolleşen dağlara benzetilmiştir. Daha önce zikredilen “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”⁸⁶ şeklindeki ayeti kerimede de şeytanın kafası, cehennem

⁸³ İbnu’l-Esîr, *el-Meselu’s-sâir*, 2/124-127; ‘Atîk, *İlmu’l-beyân*, 119, 129.

⁸⁴ er-Rahmân 55/24.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1427/2006), 20/131.

⁸⁶ es-Sâffât 37/65.

meyvelerinin sembolü olarak kullanılmıştır. Nitekim şeytan, tarih boyunca insanların -özellikle de Müslümanların- hafızalarında kök salarak kötülüğün ve sapkınlığın sembolü olmuştur. Hal böyleyken Allah (c.c.), cehenneme karşı nefret uyandıracak en etkili sembolü tercih etmiştir.

Kalıplaşmış ve özdeşleşmiş ifadeler, deyim ve atasözleri de bu bağlamda zikretmek yerinde olur. Nitekim kinaye sanatında belli bir mana ve içerikle özdeşleşmiş kalıplardan hareketle melzûmdan lâzıma ulaşılmaya çalışır. Aynı şeyleri “teşbih-i zimmî” için de söylemek mümkündür. Adından da anlaşılacağı gibi teşbih-i zimmîde açık bir teşbih söz konusu değildir. Verilmek istenen mesajdan sonra konuyla bağlantılı atasözü ve deyim gibi toplum tarafından kabul görmüş ifadelere yer verilmektedir. Zikredilen bu ifadeler ise adeta verilen mesajın bir kanıt ve delili olarak muhataba sunulur ikna zemini hazırlanmaktadır. Ebu’l-Atâhiye’nin (ö. 210/825 [?]) şu şiiri teşbih-i zimmîye örnek olarak zikredilebilir:

تَرْجُو النَّجَاةَ وَلَمْ تَسْأَلْكَ مَسَالِكَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبْسِ

“Kurtuluş bekler amma yollarını takip etmezsin, Gerçek şu ki gemi karada yüzmeyiz.”⁸⁷

Şair, “gemi karada yürümez” şeklinde hikmetli sözden güç alarak muhatabını “Hedefine varmak istiyorsan hedefine giden yolu takip etmeli ve gereklerini yapmalısın.” mesajına ikna etmeye çalışmıştır.

Sonuç

Belâgat ve psikoloji ya da edebiyat ve psikoloji ilişkisini, edebiyat psikolojisi terimiyle ifade etmek mümkündür. Edebiyat psikolojisiyle yazarın nasıl bir insan olduğunun, bir edebî eserin nasıl ortaya çıktığının veya edebî eserlerde karşımıza çıkan psikolojik insan tipleri ile bunların davranış özelliklerinin ve nihayet, edebiyatın okuyucular üzerindeki etkilerinin incelenmesi anlaşılır.

Belâgat ve psikolojiyi buluşturan temel nokta zihin ya da zihinsel süreçlerdir. Bu bağlamda tabiat, yaratıcılık, zevk, duygu, düşünce, hayal, ilham, lafız-mana ilişkisi, estetik, etkinlik ve ikna gibi birçok unsur hem psikolojinin belâgata hem de belâgatin psikolojiye etkisi bağlamında zikredilebilir.

Belâgatin özellikle duygu, düşünce, davranış ve ikna süreçleri noktasında insan psikolojisine yön vermede önemli bir etkisi vardır. Bu anlamda beyân sanatları -mecaz ve sıra dışı nitelikleriyle- belâgat sanatlarının başında gelir. Beyân sanatlarını etkinleştiren ve onu psikolojik süreçlerin uyarıcısı pozisyonuna getiren başlıca unsurlar tasvir, îcâz, mübalağa, garabet ve sembollerdir. Tasvir, zihinde canlı imgeler oluşturarak muhatabın metinle duygusal ve duygusal bir yakınlık kurmasını sağlar. Îcâz ise derin anlamlar barındırarak dikkatleri yoğunlaştırır. Aktif bir yoğunlaşmayla derin düşünme, yorumlama ve analiz zemini hazırlar. Duygusal etki ve yabancılaştırma efekti katan mübalağa ve garabet de içeriklere sıra dışılık hissi vererek şaşkınlık,

⁸⁷ İsmail b. el-Kasım Ebu’l-Atâhiye, *Divan* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1406/1986), 230.

hayranlık ve merak uyandırır. İletileri somut imgelerle temsil eden semboller, imgelerin ardında birden fazla anlam barındırarak metni zenginleştirir. Ayrıca zihinde yer edinen semboller, muhatabın metinle güçlü bir bağ kurmasını sağlar. İlgili çalışmada değerlendirilmeye çalışıldığı gibi zikredilen unsurlar, estetik ve etkin bir şekilde dilin biçimsel sınırlarını daraltıp ama anlamsal çerçevesini genişleterek muhatabı karşılar. Böylece muhatap, bir takım psikolojik deneyimler yaşar ve mesaja ikna süreci kolaylaşır.

Kaynakça/ References

- Abduttevvâb, Ramazan. *el-Medhal ilâ ilmi'l-luga ve menâhici'l-bahsi'l-lugavî*. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1417/1997.
- 'Alevî, Yahya b. Hamza el-. *et-Tırâz*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1423/2002.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 16. Baskı., 2018.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-. *Kitâbu's-sinâ'ateyn; el-kitâbe ve's-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. b.y.: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952.
- 'Atîk, Abdulâzîz. *İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1405/1985.
- Cârim, Ali el- - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâziha*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-fecr, 1435/2014.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh; Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahman el-. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Ebû Fihri Mahmud Muhammed Şakir. Kahire-Cidde: Matbaatu'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, 1413/1992.
- Curcânî, Muhammed b. Ali el-. *el-İşârâtü ve't-tenbîhât fî 'ilmi'l-belâga*. thk. Abdulkadir Huseyn. Mektebetu'l-âdâb, 1418/1997.
- Çetkin, Muhammed. "Celâleddîn es-Suyûtî ve Dillerin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 131-150. <https://dergipark.org.tr/buifd/issue/24353/258154>
- Demir, Celal - Yıldırım, Özge Karakaş. "Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (30 Aralık 2019), 1085-1096. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.599335>
- Eagleton, Terry. *Edebiyat Kuramı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı., 2014.
- Ebu'l-Atâhiye, İsmail b. el-Kasım. *Divan*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1406/1986.
- Emre, İsmet. *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı., 2006.
- Emre, İsmet. "Yeni Türk Edebiyatının Psikoloji Kaynakları". *Journal of Turkish Studies* 4/1-1 (21 Ekim 2019), 319-355. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.547>

- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecduddin Muhammed b. Yakub el-. *el-Kamûsu'l-muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.
- Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınları, 2. Baskı., 1998.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed (İbn Sinan) el-. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1402/1982.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman b. 'Amr b. Temîm el-. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2003.
- Hasan Abbas, Fazl. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'*. b.y.: Dâru'l-furkân, 2005.
- Hasan Abbas, Fazl. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; 'İlmu'l-meânî*. b.y.: Dâru'l-furkân, 1417/1997.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed el-. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. thk. Mufîd Muhammed Kamîha. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1404/1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1429/2008.
- İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm (Abdusselâm) b. Abdilvâhid. *Bedî'u'l-Kuran*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. b.y.: Nahdatu Mısır, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-e'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1997.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasen. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1401/1981.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâluddîn Osman b. Ömer. *eş-Şâfiye fî 'ilmeyi't-tasr'ifi ve'l-hat*. thk. Hasan Ahmed el-Osmân eş-Şâfiyecî. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1435/2014.
- İbnu'z-Zemlekânî, Kemâluddîn Abdulvahid b. Abdilkerim. *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-beyân; el-Mutli' 'alâ i'câzi'l-Kuran*. thk. Ahmed Matlûb-Hatice el-Hadîsî. Bağdat: Matbaatu'l-'Ânî, 1382/1964.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-. *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1430/2009.
- İsmail, İzzeddîn. *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb*. Kahire: Mektebetu garib, ts.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınları, 2. Baskı., 2006.
- Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahman el-Hatîb el-. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2003.

- Kazvîni, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn Muhammed b. Abdîrrahman el-Hatîb el-. *Telhîsu'l-Miftâh*. Karaçi: Mektebetu'l-buşrâ, 1431/2010.
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec. *Nakdu's-şî'r*. thk. Muhammad Abdu'l-Mun'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1427/2006.
- Merâgî, Ahmed Mustafa el-. *'Ulûm'l-belâga el-Beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Mütenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Divan*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1403/1983.
- Pınker, Steven. *Dil İçgüdüüsü; Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir*. çev. Feray İlgin. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Baskı., 2020.
- Porzığ, Walter. *Dil Denen Mucize*. çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı., 1985.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004.
- Recâizâde, Mahmûd Ekrem. *Ta'lîm-i Edebiyyât*. haz. Furkan Öztürk. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-. *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân (li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Curcânî)*. thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zeğlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Safedî, Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Turkî Mustafa. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1420/2000.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 15. Baskı., 2018.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Sirâcuddîn Yusuf b. Ebî Bekr es-. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naim Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1407/1987.
- Subkî, Ebû Hamid Bahâuddîn Ahmed b. Ali es-. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-miftâh*. thk. Albdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1423/2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf-'Îsâm Fâris el-Harestânî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1415/1995.
- Taştekîn, Ali. "Dil Psikolojisinin İlgi Alanları". *Journal of Turkish Studies* 11/4 (17 Ekim 2019), 987-1000. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9075>
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-. *Muhtasaru'l-meânî*. Karaçi: Mektebetu'l-buşrâ, 1431/2010.
- Timuçin, Afşar. *Estetik Bakış*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Ünalan, Şükrü. *Dil ve Kültür*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 4. Baskı., 2010.

Wellek, R. - Warren, A. *Edebiyat Biliminin Temelleri*. çev. Ahmet Edip Uysal. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı., 1983.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mûn Şîha. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1430/2009.

Zeyyât, Ahmed Hasan ez-. *Difâ'un 'ani'l-belâga*. Kahire: 'Âlemu'l-kutub, 1976.



Mehmet KELEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
ORCID: 0000-0003-0984-3875
E-mail: mkeles@agri.edu.tr
ROR ID: 054y2mb78

Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılamaması Problematiği

Öz

Kuran Âyetlerinde varid olan bazı kelimelerin telaffuzundaki farklılıkları ifade eden kıraat ihtilafları, genellikle “usûl” ve “ferşü'l-huruf” şeklinde iki temel başlıkta ele alınmaktadır. Usûl farklılıkları, istiâze, idğâm vb. kaidelerin bir düzen çerçevesinde icra edilmesiyle ilgili olup manayı ciddi oranda etkilemezken ferş-î farklılıklar da dağınık olarak, belli bir sistem takip edilmeksizin düzensiz olarak gelen ve kısmen manayı değiştirip etkili olan ihtilaflar için kullanılmaktadır. Kur’ân’ın bilinmesi amacıyla yazılan meal ise Arapça dışında herhangi bir dille yaklaşık olarak âyetlerin çevrilmesini ifade etmektedir. Özellikle Arapça bilmeyen kimselerin Kur’ân’ı anlayabilmeleri, ilâhî emirlerin geniş kitlelere ulaştırılabilmesi ve âyetlerin zenginliğinin yansıtılabilmesi için çokça mealler telif edilmiştir. Ancak telif edilen meallerin ekseriyetinin kıraat farklılıklarını göz önünde bulundurmadan kaleme alınmış olması, meselelerin tam anlaşılmasında kafa karışıklığına ve bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu araştırmanın konusu, kıraat farklılıklarının meallere yansıtılması problemini sahih ve şâz kıraatlerden bazı örnekler çerçevesinde ortaya koymaktır. Araştırmada öncelikle sahih kıraatlerle istidlalde bulunan bazı âyet örnekleri verilerek mealler incelenmiştir. Akabinde aynı yöntemle anlamı daha iyi ifade etmesi sebebiyle şâz kıraatlerle istidlalde bulunan mealler de bazı örnekler çerçevesinde tespit ve tayini yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kıraat, Farklılık, Meal, Yansıtma, Problematik.

Atıf / Cite As Keleş, Mehmet. “Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılamaması Problematiği”. *Bitlis İlahiyat Dergisi* 13 (Haziran, 2025), 179-196.

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Süreç Takvimi

Geliş Tarihi: 26.10.2024

Kabul Tarihi: 30.12.2024

Yayın Tarihi: 15.06.2025

Değerlendirme

Çift Taraflı Körlüme / En az İki Dış Hakem

Benzerlik Taraması

Turnitin

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Telif Hakkı - Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. “Bu araştırma 2024 yılında VIII. Uluslararası Ahmed-İ Hânî Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan “Örnek Âyetler Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Problematik” başlıklı bildiriden üretilmiştir. Daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.” Şikayetler için: bider@beu.edu.tr



Mehmet KELEŞ

Assist Prof, Ağrı İbrahim Çeçen University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies.

ORCID: 0000-0003-0984-3875

E-mail: mkeles@agri.edu.tr

ROR ID: 054y2mb78

The Problematic of The Failure to Reflect The Differences Of Qiraat in Translations

Abstract

Qiraat differences, which express the differences pronunciation of some words Quranic, are generally addressed under two main headings as “usûl” and “farşü'l-huruf”. Usûl differences are related to the implementation of rules such as istiâze, idğâm, etc. within a regular framework not seriously affect the meaning, while ferş-î differences are used for disagreements that come a scattered manner, without following a certain system, and partially change the meaning and have an effect. The translation written for the purpose making the Quran refers the translation approximately in any language other than Arabic. Many translations have been compiled especially those who do not know Arabic can understand the Quran, fact that the majority of the compiled translations the recitation differences has paved the way confusion and the emergence of some problems in fully understanding the issues. The subject of research problematic reflecting the differences in recitation translations within the framework of some examples from the authentic and irregular recitations. In the research, firstly, the translations were examined by giving some examples of deduced from authentic recitations. Then, with same method, the translations that were deduced from irregular recitations were also tried determined and determined within framework examples because express the meaning better.

Keywords:

Qiraat (Recitations), Difference, Meal, Reflection, Problematic

Cite As / Atıf

Keleş, Mehmet. “The Problematic of The Failure to Reflect The Differences Of Qiraat in Translations”. *Bitlis Theology Journal* 13 (June, 2025), 179-196.

Article Type

Research Article

Timeline

Received : 26/10/2024

Accepted: 30/12/2024

Publication Date: 15.06.2025

Peer-Review

Double anonymized – At Least Two External

Plagiarism Checks

Turnitin

Conflicts of Interest

The aauthor(s) has no conflict of interest to declare.

Copyright & License

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

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, as it is based on data obtained through literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, and all referenced works are cited in the bibliography. “ This research is derived from the paper titled “The Problematic of Reflecting Qirā’āt Variations in Qur’anic Translations in the Context of Selected Verses,” which was presented orally at the 8th International Ahmed-i Hânî Symposium in 2024. It has not been published elsewhere previously.” For Complaints: bider@beu.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in anlam yönünün çeşitlenmesinde Arap dil gramerinin yapısı, ihtiva ettiği kelimelerin genellikle birçok farklı manayı ifade etmesi ve bunlarla ilintili olarak beşeriyeti aciz bırakan belagat yönü büyük bir rol oynamaktadır.¹ Bu meyanda kıraat ihtilafları da mevzu bahis mana çeşitliliğine katkı sağlayan bir diğer husus olarak dikkat çekmektedir. Nazil olduğu ilk andan itibaren çağımıza kadar Kur'ân'ın doğru bilinmesi ve sosyal hayata yansıtılması için farklı tefsirlerin kaleme alındığı bilinmektedir. Söz konusu tefsir çalışmalarının bir kısmı Türkçeye çevrilmiş olsa da geriye kalan bazı tefsirlerin halen orijinal (Arapça) haliyle okutulduğu görülmektedir. Âyetlerin anlam çerçevesini tefsir çalışmaları aracılığıyla bilmeye gayret etmenin çokça zaman alması ve bu ciltler dolusu yorumların genelini okumak için Arap dil bilgisine vakıf olmanın gerekli görülmesi bu hususta alternatif arayışlara yol açmaktadır. Kur'ân'ın pratik ve hızlı olarak anlaşılması noktasında meallerin alternatif bir yöntem olarak sunulması mevzu bahis arayışın sonuçlarından biri olarak değerlendirilmelidir. Bu bakımdan âyetlerin muhtevasının anlaşılması ihtiyacına cevap olması, âyetlerin mana derinlikleriyle daha çok kimsenin rahat bir şekilde ulaşması vb. gerekçeler sebebiyle çağımızda artarak devam eden meal çalışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde özet olarak denilebilir ki; meal çalışmalarının esas gayesinin ilâhî emir ve yasakların sahih bir şekilde bilinmesine katkı sağlamaktır.

Meal çalışmalarında önemli görülen durumlardan bir tanesi de âyetlerin doğru bilinebilmesi için öncelikle ihtiva ettiği manaların Türkçeye doğru bir şekilde çevrilmesi hususudur.² Bu da meal müellifinin başta Kur'ân ilimleri ve Arap dil grameri olmak üzere muhtelif konularda bilgi sahibi olmasını gerektirmektedir. Bu hakikatten yola çıkarak Kur'ân'ın kapsamlı ve doğru bir çevirisini yapmak için meal müellifinin birçok hususa riayet etmesi gerektiğini ifade edebiliriz ki bu hususlardan bir tanesi de kıraat ihtilaflarıdır. Sahih ya da şâz kıraat imamlarına ait her okuyuşun manayı doğrudan etkilediği söylenemezse de bazı kıraat vecihlerinin anlam çeşitliliğine ve yorum zenginliğine etki ettiği malumdur. Bu bakımdan söz konusu kıraat farklılıklarının meal çalışmalarında mümkün mertebe dikkate alınarak çevrilere aktarılması, âyetlerin kapsamlı olarak tetkik edilmesi hususunda önem arz etmektedir.

Bu araştırmada örnek âyetler bağlamında mana zenginliğine katkı sunan bazı kıraat ihtilafları tahlil edilmiş ve bunların telif edilen meallere ne ölçüde aktarıldığı belirtilmeye çalışılmıştır. Literatürü incelememiz sonucunda geçmişten günümüze kadar konuyla alakalı bazı meal çalışmalarının yapıldığı müşahade edilmiştir. Ancak yapılan çalışmaların genellikle sahih

¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1983), 202-208.

² İlhami Günay, *Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2016), 65.

kıraatler çerçevesinde ele alındığı görülmüştür.³ Araştırmamızda ise hem sahih hem de şâz kabul edilen bazı kıraat farklılıklarına göre meallere yansımaları, örnek âyetler bağlamında ele alınarak diğer çalışmalardan farklılık arz etmiştir. Bu araştırmada dikkat edilen bir diğer husus ise ele alınan âyet örneklerinin mealleri verilirken öncelikle resmi hüviyete sahip ve ciddi incelemeler sonucunda kurullarca kabul edilen Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan meallerin tercih edilmiş olmasıdır. Araştırmamızda kıraat farklılıkları hakkında genel bazı bilgiler verildikten sonra sahih ve şâz kıraatlerin meallere yansımaları ile ilgili örnek âyetlerin tahlil edilmesini karşılaştırmalı analiz metodu kullanılarak verilmiştir.

1. Kıraat Farklılıkları

Lügat olarak kıraat, “bakarak veya ezberden bir şeyler telaffuz etmek,⁴ okumak, bir araya getirip toplamak”⁵ gibi manalara gelir. Ayrıca kıraat lafzı, Türkçede de “okumak” manasında kullanılmaktadır. Türkçede ifade edilen “kıraat yapmak/etmek” şeklindeki tabir, “herhangi bir şeyi okumak, Kur’ân âyetlerini bazı kurallar ve işaretler çerçevesinde telaffuz etmek”, aynı şekilde kıraathane ifadesinin “müşterilerin okuyabilmeleri için kitap, dergi ve gazete bulunduran temiz, ferah, geniş, temiz ve güzel bir şekilde döşenmiş kahvehane”⁶ manasında olması, kıraat kavramının sözlük manalarından hareketle kullanıldığını göstermektedir.

Kıraat ve tecvid ilmi literatüründe ise bu terim hakkında çokça tanımlar⁷ bulunmakla birlikte bunlardan en çok öne çıkan ve genel kabul gören İbnü’l-Cezerî’ye ait olan “Kur’an lafızlarının eda keyfiyetini ve ravilerine isnat ederek bu lafızların çeşitli okunuşlarını konu edinen ilim”⁸ şeklindeki tanım olmuştur.

Temel kaynaklar olarak addedilen kıraat ilmi eserlerine bakıldığında kıraatlerin genellikle iki kısma ayrılarak ele alındığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, anlam üzerinde ciddi bir etkisi

³ Alanda yapılmış bazı çalışmalar için bk. Süleyman Ateş, “Kıraatlarda Tevatür Meselesi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002); Emin Aşıkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb’a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme”, *Kur’an Araştırmaları-IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002); Abdulhamit Bırışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014); Hacı Önen, “Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansımaları: Hasan Basri Çantay ve Kur’an Yolu Mealleri Örneği”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 54, (2017), 153-163.

⁴ Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm Halîl b Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü’l-Âlemi, 1998), 5/204-205; Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 402; Cemalüddîn Muhammed b. Mükrem b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1707), 12/50; Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Naim Arksüsi vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1/49; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’t-Tevfikîyye li’t-Türâs, 2011), 1/410.

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru’l-Misriyye, 1964), 9/209-212. İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-luğa ve sıhahu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1990), 9/209-212.

⁶ Hasan Eren vd. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 2/853.

⁷ Söz konusu tanımlardan bazısı için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1972), 1/319; Ahmed b. Muhammed Abdülgani ed-Dimyâtî, *İthâf’ü fîdalâ’il-beşar fî’l-kıraati’l-erbeate aşer*, thk. Muhammed İsmail Şaban (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1987), 6; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/412; İbn Abdülganî b. Muhammed Kadî Abdulfettah, *el-Büdü’r-’z-zâhira fî’l-kıraati’l-aşerati’l-mütevâtirâ* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1981), 7/421.

⁸ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriin ve mürşidü’t-talibin* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 9.

bulunmayan ve daha çok fonetik çerçevede değerlendirilen med, izhâr, idğam, imâle, ihfâ, tahfif, teşdîd, tefhim, terkîk, ravm, işmâm, vakf, vasl, ihtilâs, iskat, kasr, tevassut, tahkik, sekte, hâ-i sekt vb. konularda gelen usûl farklılıkları; ikincisi ise harf veya harekelerin farklı okunmasıyla kıraat imamlarının tercihte bulunduğu ve kimi yerde manaya da etkisi bulunan ferşî ihtilaflardır.⁹

Kıraat imamlarından sahih ve şâz olarak nakledilen ferşî ihtilaflardan manaya etki eden vecihlerin iki ayrı kategoride ele alınarak meallere yansımalarını örnekler bağlamında vermenin konunun daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacağı ve yeni yazılacak meal çalışmalarına az da olsa katkı sunacağı kanaatindeyiz. Söz konusu örnekleri verirken kıraatlerin ne ölçüde meallere yansıtıldığı hususuna da işaret edilmeye çalışılacaktır.

2. Sahih Kıraatlerin Meallere Yansıtılması

Kıraat-ı seb'a olarak addedilen yedi kıraat imamına üç imamın daha ilave edilmesiyle on imam (aşere) sayısına ulaşan kıraatler, sahih okuyuşlar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Söz konusu imamların tercih ettiği vecihlerden bazısının meallere doğru bir şekilde yansıtıldığı görülürken kimi zaman da eksik ya da hatalı kullanıldığı müşahede edilmiştir. Meselenin tam anlaşılması bakımından şimdi bunlardan bazılarını örnekler çerçevesinde ele alarak inceleyelim:

Örnek 1

“وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ”/Hani, biz Musa ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz.”¹⁰ âyetinde geçen “وَاعَدْنَا” lafzını cumhur, herhangi bir değişiklik yapmadan okurken; Ebû Amr, Ebû Cafer ve Yakub el-Hadramî ise “و” harfinin önünde yer alan harfi meddin hafızıyla “وَاعَدْنَا” şeklinde okumuşlardır.¹¹

Âyette, kıraat farklılığı sebebiyle ortaya çıkan vecihlerden birincisi “sözleşmek”¹² manasına gelirken; ikinci okuyuş çeşidi ise “söz verdik”¹³ anlamında gelir.¹⁴ Bu iki sahih kıraati nazarı dikkate alan müellifler bunu, meal çalışmalarına şu şekilde yansıtmışlardır:

“Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik...”¹⁵

⁹ Muhammed Salim b. Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezherî, 1984), 96; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed b. Hasan ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/205; Dimyâtî, *İthâf*, 1/74; Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kirâât* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1986), 1/355; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/359; Hasan Tahsin Feyizli, *Kirâât-ı Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 16-27; Mehmet Keleş, “Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 152-177.

¹⁰ Bakara 2/51.

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Marife, 1980), 155; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212.

¹² Muhammed Fahd el-Hârûf, *et-Teshîl li kirââtî't-tenzîl* (Şam: Dâru'l-Beyrutî, 1999), 8.

¹³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 2/222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/461.

¹⁴ “Sözleşmek” ile “söz vermek” tabirleri yakın anlamlı görülseler de aslında farklı manaları muhtevi iki kullanım çeşididir. Zira “söz vermek”, bir şeyi yapacağını kesin bir dille ifade etmek; “sözleşmek” ise belirli bir zaman diliminde ve belirli bir yerde görüşmeyi karara bağlamak manasına gelmektedir. Bk. D. Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1994), 712.

¹⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 12.

“Hani Musa ile kırk gece (“Tur” da kalmak ve ondan sonra kendisine Tevrat verilmek üzere) vaidleşmişdik (sözleşmiştik)...”¹⁶

“Ve bir vakit Mûsa ile kırk geceyi vadeleştirmiştik...”¹⁷

“Yine biz vaktiyle (Sina dağında kendisine vahiy etmek üzere) Musa ile kırk geceliğine sözleşmiştik...”¹⁸

“Musa’yı (Sina Dağı’nda) kırk gece tuttuğumuz...”¹⁹

“Hani bir zamanlar Musa’ya kırk gecelik vaad (söz) verdik...”²⁰

Yukarıda verilen bazı meallerde de görüldüğü üzere genel olarak müellifler, “sözleşmiştik” anlamındaki birinci kıraat vechine göre çeviride bulunmuşlardır. Fakat tespitlerimize göre az da olsa meal çalışmalarında “söz verdik” manasındaki ikinci kıraat çeşidinin tercih edildiği de görülmüştür.

Örnek 2

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ” Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm’a) girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır.”²¹ âyetinde geçen “السِّلْمِ” kelimesini sahih kıraat imamlarından Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb, Yakub el-Hadramî ve Halef b. Hişâm “س” harfini kesra ile “السِّلْمِ” şeklinde okurken; Nâfî, İbn Kesîr, Kisâî ve Ebû Cafer ise “س” harfini fetha ile “السَّلمِ” diye okumuştur.²²

Tefsirlerde “barış”,²³ “İslam, selamet” ve “itaat”²⁴ anlamlarında kullanılan bu kavramı, kıraat imamları iki farklı vecihle okumuş ve meallere yansımaları da farklı olmuştur. “السِّلْمِ” okuyuşunu esas alan müelliflere göre kelimeye “barış”²⁵ anlamında meal verilirken; “السَّلمِ” okuyuş vechine göre ise “İslam, selamet ve barış”²⁶ manasında meal verildiği görülmüştür. Sahih kabul edilen her iki kıraat vechine göre mevzu bahis meallerden bir kısmının yansımaları şu şekilde olmuştur:

¹⁶ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 1/22.

¹⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîmin Meâli Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayınları, ts.), 1/90.

¹⁸ Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 40.

¹⁹ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal - Tefsir*, çev. Cahit Koytak vd. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 111.

²⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/76.

²¹ el-Bakara, 2/208.

²² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 180-181; Ebû Amr Osman b. Said b. Ömer ed-Dânî, *et-Teyâsîr fi’l-kırââtî’s-seb’a* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1984), 18-25; Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, 76; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî, *el-Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’an min kitâbi’l-bedî* (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.), 95.

²³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 3/597; Ebû’l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hâkâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vûcûhi’t-tevîl*, thk. Yusuf Hammâdî (Mekke: y.y., 1949), 3/177; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb (et-Tefsîru’l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1999), 5/352.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/177.

²⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/597; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/177; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 5/352.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/177.

“Ey iman edenler! Hep birden barışa girin...”²⁷

“Ey imana ermiş olanlar! Allah’a kendinizi tam olarak teslim edin...”²⁸

“Ey iman edenler! Kâffeten müsalemete giriniz...”²⁹

“Ey iman edenler, hep birden sulh-u selâma girin...”³⁰

“Ey o bütün iman edenler! kâffeten silme girin...”³¹

“Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm’a) girin...”³²

“Ey iman edenler! hep birlikte teslimiyet yoluna girin...”³³

Yukarıda örnek olarak gösterilen meallerden yalnızca diyanet mealinin her iki kıraat vechini göz önünde bulundurarak çeviri yaptığı görülmektedir. Ayrıca verilen diğer meal örneklerinde de müşahade edildiği üzere genellikle meal çalışmalarında kıraat ihtilaflarından kaynaklanan mana zenginliği ve çeşitliliği aynı cümlede aktarmak yerine, iki vecihten bir tanesi temel alınarak tercih edilmiştir. Bu durum da tetkiki yapılan âyetin ihtiva ettiği mana zenginliğinin meal çalışmalarına eksik olarak aktarılmasına yol açmıştır.

Örnek 3

“إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ”/Onlar, istiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım, demişlerdi.”³⁴ âyetinde varid olan “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” kısmını sahih kıraat imamlarının çoğu gâib kalıbında okurken; yalnızca Kisâi, bunu muhatap kipinde “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde okumuştur.³⁵

Sahih kıraat imamlarına göre okunan bu vecihlerden gâib kalıbındaki okuyuşa göre Hz. İsa’ya Havarîler, “Senin Rabbin gökten bize bir sofraya indirebilir mi?” şeklinde bir mana ortaya çıkarken; sahabeden bazı kimselerin de tercihte bulunduğu muhatap kalıbındaki okuyuşa göre ise Havarîler, Hz. İsa’ya “Rabbinden bize gökten bir sofraya indirmesi için istekte bulunabilir misin?” şeklinde bir mana anlaşılır.³⁶ Her iki okuyuşun da muteber görüldüğü kıraatlerden genellikle gâib

²⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an-ı Yolu Meâli*, 37.

²⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, 111.

²⁹ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/207.

³⁰ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/40.

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/729.

³² Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 40.

³³ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gereçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 270.

³⁴ el-Mâide 5/112.

³⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât*, 249; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255; Dimyâtî, *İthâf*, 1/257; Kadî Abdulfettah, *el-Büdü’r-ü’z-zâhira*, 1/99.

³⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1/259.

kalındaki okuyuşun meallere yansıdığı görülmüştür.³⁷ Ancak nadiren de olsa muhatap kipine göre de meal verenler olmuştur.³⁸

Örnek 4

“وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِيُبَيِّنَ لَهُ الْقَوْمُ يَعْلَمُونَ”/Onlar, “Sen iyi ders almışsın” desinler diye ve bir de bilen bir toplum için onu (Kur’an’ı) açıklayalım diye âyetleri değişik biçimlerde işte böylece açıklıyoruz.”³⁹ âyetinde zikredilen “دَرَسْتَ” kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr “دَارَسْتَ”; İbn Âmir, Yakup el-Hadramî “دَرَسْتُ” ve geriye kalan kıraat imamları ise herhangi bir değişiklik yapmadan malum şekilde okurlar.⁴⁰

Burada ortaya çıkan kıraat farklılıkları çerçevesinde çeşitli yorumlar yapılmış olmakla birlikte birinci kıraat vechi, “sen bunu Ehl-i kitaptan müzakere ederek öğrenmişsin”; ikinci kıraat vechi, “sen bunu evvelkilerin masalları/hikayelerinden iyice ezberlemişsin” ve üçüncü kıraate göre ise yukarıda verilen mealde de görüldüğü üzere “sen iyi ders çalışmışsın” şeklindeki manaları ihtiva eder.⁴¹ Söz konusu anlamları göz bulundurarak bunlardan birini tercih etmek suretiyle çeviride bulunulduğu görülmüştür.⁴²

Örnek 5

“إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ”/Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, (senin) onlarla hiçbir ilişiğin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra (O), yapmakta olduklarını kendilerine haber verecektir.”⁴³ âyetinde geçen “فَرَّقُوا” kelimesini sahih kıraat imamlarının geneli “ر” harfinin şeddesiyle⁴⁴ okurlarken; Hamza b. Habîb ve Kisâî ise bunu “فَارَّقُوا”⁴⁵ şeklinde şedde olmaksızın okumuşlardır.

Söz konusu kıraat ihtilaflarından birinci okuyuş vechi, “bir şeyi parça parça etmek, birbirinden ayırmak” manasına gelirken; ikinci okuyuş çeşidi ise “bir şeyden ayrılmak, onu terk etmek” manasına gelir.⁴⁶ Bu iki sahih kıraat vechini referans alarak meal çevirisinde bulunan müelliflerin âyete mana vermeleri şu şekilde olmuştur:

³⁷ Söz konusu meallerden bazıları için bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meâli*, ed. Mehmet Okuyan (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 691; Karaman vd., *Kur’an-ı Yolu Meâli*, 134; Esed, *Kur’an Mesajı*, 289; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/307; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/120.

³⁸ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 159.

³⁹ el-En’âm 6/105.

⁴⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kirâât*, 264; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; Dimyâtî, *İthâf*, 1/271; Kadî Abdulfettah, *el-Büdü’r-ı-zâhira*, 1/108.

⁴¹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/106.

⁴² İlgili meallerden bazıları için bk. Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 153; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/201; Esed, *Kur’an Mesajı*, 318; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/934; Karaman vd., *Kur’an-ı Yolu Meâli*, 149; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meal-Tefsir*, 244.

⁴³ el-En’âm 6/159.

⁴⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/266; Dimyâtî, *İthâf*, 1/278.

⁴⁵ Dâni, *et-Teyisr*, 89; Kadî Abdulfettah, *el-Büdü’r-ı-zâhira*, 1/113.

⁴⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/300.

“Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya...”⁴⁷

“Şüphesiz o kimseler ki, dinlerini tefrikaya düşürdüler ve muhtelif fırkalara ayrıldılar.”⁴⁸

“Dinlerini bölüp gruplara ayrılanlar var ya...”⁴⁹

“İnançlarının bütünlüğünü bozarak gruplara, fırkalara ayrılanlara gelince...”⁵⁰

“Dinlerini (bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmek suretiyle) parça parça edenler...”⁵¹

“Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya...”⁵²

Yukarıda örnek olarak gösterilen meallere bakıldığında müelliflerin, her iki sahih okuyuştan birini veya her ikisini esas alarak çeviri yaptıkları görülmüştür. Bu da kıraatlerin meallere çeşitlilik ve yorum zenginliği noktasında katkı sunduğunu bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Örnek 6

“هٰذَاكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلِيَهُمْ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ/Orada herkes daha önce yaptığı şeyleri yoklayacak (ve kendi akıbetini öğrenecek), hepsi de gerçek sahipleri olan Allah’a döndürülecekler ve (ilâh diye) uydurdukları şeyler (onları yüzüstü bırakıp) kendilerinden kaybolup gidecektir.”⁵³ âyetinde buyrulan “تَبْلُوا” lafzını cumhur, malum şekilde okurken; Hamza b. Habîb, Kisâî ve Halef b. Hişâm ise “تَبْلُوا” şeklinde “ب” harfi yerine “ت” harfini takdir ederek okumuşlardır.⁵⁴

Âyette, kıraat ihtilafları sebebiyle ortaya çıkan vecihlerden birincisi “yaşadıkları imtihanın karşılığını görmek, akıbetini öğrenmek, yoklamak, anlamak”⁵⁵ gibi manalara gelirken; ikinci okuyuş çeşidi ise “okumak”⁵⁶ anlamında gelir. Bu iki sahih kıraati nazarı dikkate alan müellifler bunu, meal çalışmalarına şu şekilde yansıtmışlardır:

“Orada herkes evvelden ne gönderdiyse onun imtihanını verecek...”⁵⁷

“İşte o gün her şahıs, dünyada yaptığığın karşılığını görececek...”⁵⁸

“O an ve işte orada herkes geçmişte yapıp ettiğiyle sorgulanacak...”⁵⁹

“İşte o an ve orada herkes geride bıraktıklarından sınav verir, (yaptıklarının sonucunu görür)...”⁶⁰

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/68.

⁴⁸ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/350.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur’an-ı Yolu Meâli*, 158.

⁵⁰ Esed, *Kur’an Mesajı*, 336.

⁵¹ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/213.

⁵² Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, 162.

⁵³ Yûnus 10/30.

⁵⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât*, 325; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/344; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 17/246.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 17/246.

⁵⁷ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/311.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur’an-ı Yolu Meâli*, 221.

⁵⁹ Esed, *Kur’an Mesajı*, 490.

“İşte o gün orada herkes dünyada iken yaptığı işleri amel defterinden okuyacak...”⁶¹

Burada verilen bazı meallerde de görüldüğü üzere genel olarak müellifler birinci kıraat çeşidine göre çeviride bulunmuşlardır. Ancak tespitlerimize göre nadiren de olsa meal çalışmalarında ikinci okuyuş çeşidinin tercih edildiği de görülmüştür.⁶²

3. Şâz Kıraatlerin Meallere Yansıtılması

Kıraat-ı aşere olarak isimlendirilen on imam dışında kalan kıraat okuyuşları, genellikle şâz kıraatler bağlamında değerlendirilmektedir. Şâz kıraatlerin namaz ve benzeri ibadetlerde kullanılması Cumhura göre haram olmakla birlikte bazı meselelerin delillendirilmesi veya âyetlerin tefsir edilmesinde yorum zenginliği ve anlam çeşitliliği için tercih edildiği bilinmektedir.⁶³ Bu bakımdan mevzu bahis okuyuşlardan bazısının sahih kıraatlere tercih edilerek meallere yansıtıldığı görülmürken kimi zaman da her iki kıraati bir arada sunacak şekilde kullanıldığı müşahade edilmiştir.⁶⁴ Konunun daha iyi anlaşılması yönünden bunlardan bir kısmının örnekler bağlamında ele alınmasında faydalı olacağı düşünülmektedir.

Örnek 1

“إِنَّمَا نَذَلَكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ”/O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mümin iseniz, benden korkun.”⁶⁵ âyetinde geçen “يُخَوِّفُ” lafzını İbn Abbas, âyetin devamını göz önünde bulundurarak “يُخَوِّفُكُمْ”⁶⁶ şeklinde okunması gerektiğini nakletmiştir.⁶⁷ Sahih kıraate göre kelime “korkutuyor” anlamında iken; şâz kıraate göre ise “sizi korkutuyor”⁶⁸ manasına gelmektedir.

İkrime’nin tercihte bulunduğu ve aynı zamanda şâz kabul edilen⁶⁹ bu okuyuş çeşidini genel olarak müellifler meallerine yansıtmamaya çalışmışlardır. Ancak tespitlerimize göre bir mealde âyet “Şeytan sizi kendi yandaşlarıyla korkutmaya çalışır. Ama eğer siz gerçekten müminseniz onlardan değil benden korkun”⁷⁰ şeklinde çevrilerek şâz kıraat çerçevesinde mana verildiği görülmüştür.

⁶⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meal-Tefsir*, 377.

⁶¹ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 249.

⁶² Sahih kıraat vecihleri çerçevesinde verilen örnekler dışında daha birçok örnekle kıraatlerin meal çevirilerine olan etkilerine işaret edilebilir. Ancak araştırmamın kapsamından uzaklaşmama ve bilgi tekrarına düşmemek için ele alınan örneklerle yetinilmiştir.

⁶³ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fezâilü'l-Kur’ân*, thk. Mervân el-Atiyye (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999), 328-329.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/185.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/175.

⁶⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 1/232.

⁶⁷ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/545.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/416; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 9/435.

⁶⁹ Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhtesib fi tebyîni vüücûhi's-şevâzi'l-kirâât ve'l-izâhi anha* (Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 1994), 1/177.

⁷⁰ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 109.

Örnek 2

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ/De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum. De ki: Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?"⁷¹ âyetinde varid olan "مَلَكٌ" kelimesini İkrime, Saîd b. Cübeyr, Cahderî ve Abdullah b. Mes'ud, "مَلِكٌ" şeklinde okurlar.⁷² Söz konusu kıraat vecihlerinden birincisi, "melek"; ikinci okuyuş ise "krallık" anlamında kullanılmıştır.⁷³

Meal çalışmalarının tamamında sahih olan okuyuşa göre çeviri yapılırken;⁷⁴ nadiren de olsa anlam çeşitliliği ve yorum zenginliğini ortaya koymak için dipnotta İkrime, Saîd b. Cübeyr, Cahderî ve Abdullah b. Mes'ud'a ait olan şâz okuyuşa⁷⁵ göre "...Ben krallık iddiasında da bulunmuyorum..."⁷⁶ şeklinde atıfta bulunulduğu da müşahede edilmiştir.

Örnek 3

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ/Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız."⁷⁷ âyetinde zikredilen "الْجَمَلُ" lafzını Mücâhid, İbn Abbas, İbn Ya'mer, Ebû Rezin, Ebân b. Yezid, İbn Muhaysın ve Katâde "الْجَمَلُ" veya "الْجَمْلُ" şeklinde okurlar.⁷⁸

Kıraat vecihlerinden birincisi, "deve"; ikinci vecih ise "büyük/kaba halat" manasında gelir.⁷⁹ Genel anlamda meallerde "deve" anlamı tercih edilerek çevirilerde bulunulurken bazen de şâz okuyuş olarak geçen "halat" anlamıyla birlikte mana verilerek meallere yansıtıldığı müşahede edilmiştir. Bu meallerden bazıları şu şekildedir:

"...deve iğne deliğine girinceye kadar..."⁸⁰

"...halat iğne deliğinden geçmedikçe..."⁸¹

"...deve iğne deliğine girinceye kadar..."⁸²

"...halatın iğne deliğinden geçebilmesinden daha kolay..."⁸³

⁷¹ el-En'âm 6/50.

⁷² Ebü'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1987), 440.

⁷³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/164.

⁷⁴ İlgili meallerden bazıları için bk. Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 145; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1/189; Esed, *Kur'ân Mesajı*, 304; Karaman vd., *Kur'ân-ı Yolu Meâli*, 141.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 440.

⁷⁶ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 168.

⁷⁷ el-A'râf 7/40.

⁷⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 1/283.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 497.

⁸⁰ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*, 84.

⁸¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân Gereğeli Meal-Tefsir*, 270.

⁸² Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1/221.

“...gemilerde kullanılan halat...”⁸⁴

“...deve iğne deliğinden geçinceye kadar...”⁸⁵

“...deve (veya halat) iğne deliğinden geçinceye kadar...”⁸⁶

“...deve iğnenin deliğine girinceye kadar...”⁸⁷

Yukarıda verilen meal örneklerinde de görüldüğü üzere kimi müellif, sahih kıraat kimisi şâz kıraat bağlamında; bazısı da her iki okuyuşu cemedecek şekilde çeviride bulunmuştur. Bu da şâz dahi olsa kıraatlerin meallerde yorum zenginliği ve anlam çeşitliliğini ortaya çıkartmasındaki katkısını göstermiştir.

Örnek 4

“ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِّيًا”/Sonra Allah’a karşı gelmekten sakınanları kurtarıyoruz da zalimleri orada diz üstü çökmüş hâlde bırakırız.”⁸⁸ âyetinde varid olan “ثُمَّ” ifadesini Hz. Ali, İbn Abbas, Cahderî, İbn Mes’ud, İbn Ebî Leylâ ve Übey b. Ka’b “ثُمَّ” şeklinde okumuşlardır. Şâz olarak kabul edilen bu okuyuşa göre mana “sonra” yerine “orada” olarak gelir.⁸⁹

Genel olarak meallerin tamamına yakınında sahih okuyuş çeşidi, nazarı dikkate alınarak çeviri yapılmıştır.⁹⁰ Nadiren de olsa şâz kıraatin esas alınarak çeviri yapıldığı da görülmüştür.⁹¹ Bu da yukarıda belirtildiği üzere bazen anlamın farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesine katkı sunması niyetiyle var olan muhtelif kıraatlerden mümkün mertebe istifade edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Örnek 5

“يَوْمَ تَرَوْنها تَذْهَلْنَ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَئِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ”/Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah’ın azabı çok şiddetlidir.”⁹² âyetinde geçen “وَتَرَى” malum ifade kipini sahih kıraat imamlarının aksine İbn Ya’mer, Dahhâk ve İkrime, “وَتَرَى” olarak meçhul kalıbında okumuşlardır.⁹³ Sahih kıraat

⁸³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 349.

⁸⁴ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 192-193.

⁸⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Yolu Meâli*, 164.

⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/176.

⁸⁷ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/494.

⁸⁸ Meryem, 19/72.

⁸⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît*, nşr. Ömer el-Esad (Beyrut: y.y., 1995), 6/211.

⁹⁰ İlgili meallerden bazısı için bk. Altuntaş - Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 336; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/560; Esed, *Kur’ân Mesajı*, 751; Karaman vd., *Kur’ân-ı Yolu Meâli*, 324; İhsan Atasoy vd., *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2012), 262.

⁹¹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 355.

⁹² el-Hac 22/2.

⁹³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât*, 434; Dimyâtî, *İthâf*, 1/252; Kadî Abdulfettah, *el-Büdü’rû’z-zâhira*, 1/107.

şartlarını taşımadığı için⁹⁴ şâz olarak değerlendirilen bu okuyuş vechine göre “şahit olunur, görülür” anlamı ortaya çıkar.⁹⁵ Söz konusu okuyuşların meallere yansımaları ise şu şekilde olmuştur:

“...sarhoşlarmış gibi gözüdürler...”⁹⁶

“...sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi göreceksin...”⁹⁷

“...sarhoş bir halde görürsün...”⁹⁸

“...sarhoş gibi kendilerini kaybettiklerine şahit olunacak...”⁹⁹

“...insanları sarhoş (olmuş gibi) görünün...”¹⁰⁰

Verilen bazı meal örneklerinde de müşahade edildiği üzere her iki kıraat vechinin göz önünde bulundurularak çevirilerin yapıldığı görülmektedir.

Örnek 6

“وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ ۚ ذَٰلِكَ صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”/Şüphesiz o Kıyametin (kopacağına) bir bilgisidir.

Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur.”¹⁰¹ âyetinde buyrulan “لَعِلْمٌ” kelimesini kıraat imamlarının tamamı herhangi bir değişiklik yapmadan bulunduğu hal üzere okumuşlardır. Ancak şâz kıraat imamlarından A’miş, söz konusu kelimeyi “ع” ve “ج” harfinin fethasıyla “لَعْلَمٌ” şeklinde okumuştur.¹⁰² Birinci okuyuş vechine göre kelime “bilgi” anlamında iken, şâz olan ikinci okuyuşa göre ise “âlemet, işaret” manasına gelmektedir.¹⁰³ Her iki kıraat çeşidinin meallere yansımaları ise şu şekilde olmuştur:

“Bilin ki, o kıyamete ait bir bilgidir...”¹⁰⁴

“Bakın, bu (İlahî kelâm) Son Saati(n geleceğini) bildiren bir araçtır...”¹⁰⁵

“Şüphesiz Kur’ân, kıyametin kopacağını bildirir...”¹⁰⁶

“Hiç şüphesiz Kur’an, kıyametle ilgili kesin bir bilgidir...”¹⁰⁷

⁹⁴ Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me’âni’l-kirâât* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 51; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirâseti’l-Kur’ânî (Medine: Mücemmâü’l-Melik Fehd li-Tibââtî’l-Mushafi’ş-Şerif, ts.), 1/164; Mehmet Keleş, *Şevkânî, Fethu’l-Kadîr Adlı Eseri ve Kıraatleri Ele Alma Yöntemi* (İstanbul: Kitap Dünyası 2024), 152.

⁹⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 948.

⁹⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 811.

⁹⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Yolu Meâli*, 347.

⁹⁸ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Meâli*, 639.

⁹⁹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 380.

¹⁰⁰ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/599.

¹⁰¹ ez-Zuhurf, 43/61.

¹⁰² Dimyâtî, *İthâf*, 1/496.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/279.

¹⁰⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Yolu Meâli*, 522.

¹⁰⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1179.

¹⁰⁶ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Meâli*, 342.

“Şüphesiz ki o”, Miat (in) ilmi (kendisiyle bilinenlerden) dir...”¹⁰⁸

“İyi bilin ki Kur’an, kıyâmet hakkında kesin bilgiler veren bir kitap ve onun yakın olduğunu gösteren bir alâmettir...”¹⁰⁹

“Gerçekten o (İsa’nın nüzûlü), kıyamet için (yaklaştığını bildiren) bir beyandır, alâmettir...”¹¹⁰

Yukarıda verilen bazı meal örneklerinde de fark edildiği üzere genellikle sahih kıraat çeşidine göre çeviriler yapılırken, nadiren de olsa şâz olarak addedilen A’mes’in kıraatine göre de çevirilerin yapıldığı görülmektedir.¹¹¹

Sonuç

“Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılamaması Problematiği” isimli araştırmamızda alanda yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak sahih kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatlerin de meal çevirilerinde ele alındığına dikkat çekmek üzere her iki okuyuş çeşidiyle ilgili örnekleri inceleyerek söz konusu durumları göstermeye çalıştık.

Örnek olarak seçilen bazı âyetler çerçevesinde tetkik edilen meallerde, genel olarak birtakım lafızlara hem ilahi buyruğun bağlamını daha isabetli aktarması hem de Yüce Allah’ın buyruklarından kastedilen anlamı daha güzel belirtmesi hasebiyle Âsım kıraatinden başka bir okuyuş çeşidine göre anlam verildiği görülmektedir. İlgili lafızların çevirilerindeki bu keyfiyetin de bazen dipnot kısımlarında işaret edildiği müşahade edilmektedir. Bilhassa genel kabul gören yaklaşımdan bağımsız olarak başka bir okuyuş vechi esas alındığında buna dipnot bölümünde işaret edilmesi, bazı müelliflerin anlam takdirinde alternatif bir kıraatle okuyucuyu aydınlatmaya çalıştığını göstermektedir.

Meal çalışmalarında dikkati celbeden bir diğer husus da müelliflerin sahih kıraatler yerine kimi yerde yalnızca şâz kıraatleri kullanmış olmalarıdır. Hatta bazı meallerde yapılan tercüme hatalarına bakıldığında sahih ya da şâz kıraatlere uygunluk göstermediği anlaşılmaktadır. Bu durum ise içinden çıkılmaz bir problem haline gelebilmektedir. Özellikle dipnotta söz konusu eksikliği belirtmeyen müelliflerin, en iyi ihtimalle bunu gözden kaçırmış olabilecekleri veya Arapça dil bilgilerinin zayıf olma ihtimalinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Aksi takdirde yapılan meallere iyi niyetle bakmak mümkün görülmemektedir.

Meallerde, müelliflerin kıraat çeşitlerinden istifade etme yöntemleri, çoğunlukla lügavi tefsirlerin farklı okuyuşlara olan yaklaşımlarıyla benzerlik göstermekle birlikte genel olarak sahih kıraat çeşitlerinden yararlanılarak istidlalde bulunulduğu görülmektedir. Bu bakımdan kimi

¹⁰⁷ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 552.

¹⁰⁸ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/900.

¹⁰⁹ Ömer Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 4/404.

¹¹⁰ Ali Fikri Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlîsi* (İstanbul: Alperen Yayınları, 1967), 432.

¹¹¹ Buraya kadar ele alınan şâz kıraatlerin meal çevirilerine olan yansımaları hakkında verilen örneklerden başka daha birçok örnek verilebilir. Ancak araştırmamızın kapsamını göz önünde bulundurarak ve aynı zamanda tekrara düşmeme adına aktarılan örneklerle iktifa edilmiştir.

zaman sahih okuyuş vecihleri arasında tercihte bulunularak bunlardan yalnızca birisi çeviriye yansıtılmıştır. Kimi zaman da başka okuyuş çeşidinin ifade ettiği anlam çerçevesinde alternatif bir çeviri dipnot kısmında dikkate sunulmuştur. Bazen de sahih okuyuşlar arasında herhangi bir kıraatle yetinilmeyip veya öne çıkarılmayıp hepsinin manasını ifade edecek şekilde kıraatleri camederek meallere yansıtıldığı tespit edilmiştir.

Sahih okuyuş farklılıklarının gerektirdiği hassasiyetin göz önünde bulundurularak, meallerde şâz ihtilafların sahih olanlara tercih edilmesi yerine; sahih farklılıkların ifade ettiği anlamın çevirilere aktarılıp, şâz okuyuşların anlamına da dipnot bölümünde değinilmesi, problem oluşturmaması yönünden daha uygun olacağı düşünülmektedir. Benzer şekilde sahih farklılıklar arasında birini tercihte bulunmak yerine bunların alternatif okuyuşlar olarak çevirilere yansıtılması anlam çeşitliği ve yorum zenginliği açısından daha kapsayıcı bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Nihai olarak şunu da belirtelim ki, son zamanlarda ülkemizde yazılan meallerde genel itibariyle kıraat çeşitlerinden yeterli miktarda yararlanılmadığı ya da âyetlere daha çok hâkim olduğu düşünülen okuyuş farklılığı çerçevesinde anlam verildiği müşahade edilmektedir. Söz konusu eksikliğin giderilmesi adına ilim ehli tarafından yapılacak kapsamlı meal çalışmalarının, Kur'ân âyetlerinin daha doğru anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça / References

- Altuntaş - Şahin, Halil - Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Aşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme", *Kur'an Araştırmaları-IV*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Atasoy vd., İhsan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2012.
- Ateş, Süleyman. "Kıraatlarda Tevatür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. ed. Mehmet Okuyan. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Yayınları, ts.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1983.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Ömer. *et-Teysîr fi'l-kırââtî's-seb'a*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1984.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Abdülgani. *İthâf'ü fûdalâ'il-beşar fi'l-kırââtî'l-erbeate aşer*. thk. Muhammed İsmail Şaban. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Doğan, D. Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. nşr. Ömer el-Esad. Beyrut: y.y., 1995.
- Eren vd., Hasan. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal - Tefsir*. çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Mısriyye, 1964.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm Halîl b Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi, 1998.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâât-ı Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naim Arksüsi vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Günay, İlhamî. *Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2016.
- Harûf, Muhammed Fahd. *et-Teshîl li kırââtî't-tenzîl*. Şam: Dâru'l-Beyruti, 1999.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Muhtesib fi tebyîni vücûhi's-şevâzi'l-kırâât ve'l-izâhi anha*. Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 1994.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1707.
- İbn Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezherî, 1984.

- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmi. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Marife, 1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed b. Hasan ed-Dabbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-talibin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Ragıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Kadî Abdulfettah, İbn Abdülganî b. Muhammed. *el-Büdûrû'z-zâhira fi'l-kırââtî'l-aşerati'l-mütevâtirâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an-ı Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd b. Miskîn el-Herevî. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999.
- Kastallânî, Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1986.
- Keleş, Mehmet. *Şevkânî, Fethu'l-Kadîr Adlı Eseri ve Kiraatleri Ele Alma Yöntemi*. İstanbul: Kitap Dünyası 2024.
- Keleş, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 152-177. <https://doi.org/10.31121/tader.1406627>.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Önen, Hacı. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Meâlleri Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 54, (2017), 153-163.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'ânî. Medine: Mücemmâü'l-Melik Fehd li-Tıbbâti'l-Mushafî's-Şerif, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Yavuz, Ali Fikri. *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlisi*. İstanbul: Alperen Yayınlan, 1967.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vûcûhi't-tevîl*. thk. Yusuf Hammâdî. Mekke: y.y., 1949.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1972.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Tevfikiyye li't-Türâs, 2011.