

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Dergi Hakkında

Dergi Adı	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	The Journal of Near East University Faculty of Theology
p-ISSN / e-ISSN	2148-6026 / 2687-4121
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydoguilaf
Yayına Başlangıç	15.01.2015
Editör	Doç. Dr. Ahmet KOÇ
Yayıncı	Yakın Doğu Üniversitesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. İrfan Suat GÜNSEL
Yayımlandığı Ülke	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazıları yayınlamaktadır. Yayın içeriği özellikle sosyal ve beşerî bilimler/din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır.
Okur Kitlesi	Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin her alanı ile meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.
Yayın Dili	Türkçe ve İngilizce
	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmalarını Türkçe ve İngilizce dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir.

Hakkında	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, TR Dizin, ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) ve EBSCO tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.
Ücret Politikası	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İlk Karar Süresi	Ortalama 10 gün
Kabul/Red Süresi	Ortalama 73 gün
İntihal Kontrolü	Turnitin
Etik Bildirim	info.jtf@neu.edu.tr

Editörler | Editorial Board

Yakın Doğu Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi | Owner on behalf of the Near East University

Prof. Dr. İrfan Suat GÜNSEL

Near East University

Chairman of the Board of Trustees

irfan.irfangunsel@neu.edu.tr

 0000-0001-9231-4485

Baş Editör | Editor in Chef

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mehmetmahfuz.soylemez@neu.edu.tr

 0000-0002-8966-5716

Editör | Editor

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

mustafa.kelebek@neu.edu.tr

 0000-0001-8857-6431

Etik Editörü | Ethics Editor

Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

yusuf.suicmez@neu.edu.tr

 0000-0001-8967-9766

Yazım Editörü | Spelling Editor

PhD Student Merve ŞENOĞLU

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

mrvsenoglu@gmail.com

 0009-0009-4786-6833

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Lecturer Servet Ebrar BAYRAM

Hitit University | Rectorate Distance

Education Center

sebrarbayram@hitit.edu.tr

 0000-0003-2177-8113

Dil Editörü | Language Editor

Res. Assist. M. Salih YILDIZ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

msy@istanbul.edu.tr

 0009-0007-5180-9896

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Lecturer Meryem SEZGİN

Near East University | Faculty of Theology

Department of Qur'an and the Science of

meryem.sezgin@neu.edu.tr

 0000-0002-5756-4195

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric

Assoc. Prof. Sultan ŞİMŞEK

İstanbul University | Faculty Theology

Department of Basic Islamic Studies

sultan.simsek@istanbul.edu.tr

0000-0002-8800-2064

Kapsam: Din Felsefesi

Scope: Philosophy of Religion

Assist. Prof. Merve KOYUNCU ALBAYRAK

Çukurova University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

koyuncum@cu.edu.tr

0000-0002-6021-2529

Kapsam: Din Sosyolojisi

Scope: Sociology of Religion

Assist. Prof. M. Furkan Ören

Trakya University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

mforen19@gmail.com

0000-0002-7568-4166

Kapsam: İslam Felsefesi

Scope: Islamic Philosophy

Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ

Süleyman Demirel University | Faculty of

Theology Department of Philosophy and Religion

haticetoksoz@sdu.edu.tr

0000-0002-0459-3152

Kapsam: Kelam

Scope: Kalam

Assoc. Prof. Fikret SOYAL

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

fikret@istanbul.edu.tr

0000-0001-5549-9791

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism

Prof. Dr. Halil BALTACI

Erzincan Binali Yıldırım University | Faculty of

Theology Department of Basic Islamic Studies

hbaltaci@erzincan.edu.tr

0000-0001-6163-8938

Kapsam: Türk İslam Edebiyatı

Scope: Turkish-Islamic Literature

Assist. Prof. Mehmet Şamil BAŞ

Recep Tayyip Erdoğan University | Faculty of

Theology Department of Turkish Islamic Literature

mehmetsamil.bas@erdogan.edu.tr

0000-0002-3171-4909

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Education of Religion

Assoc. Prof. Umut KAYA

Marmara University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

umut.kaya@marmara.edu.tr

0000-0002-3237-8150

Kapsam: Din Psikolojisi

Scope: Psychology of Religion

Prof. Dr. Ümit HOROZCU

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

umit.horozcu@istanbul.edu.tr

0000-0002-0916-0313

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith

Assoc. Prof. M. Celil ALTUNTAŞ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

mcaltuntas@istanbul.edu.tr

0000-0003-1975-5799

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law

Assist. Prof. Samire HASANOVA

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

samira.hasanova@neu.edu.tr

0000-0002-1595-6107

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâat İlmi

Scope: Qur'an and the Science of Recitation

Assoc. Prof. Mustafa KILIÇ

Marmara University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

mustafa.kilic@marmara.edu.tr

0000-0001-9669-4745

Kapsam: Tefsir

Scope: Tafsir

Prof. Dr. Şevket KOTAN

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

sevket.kotan@istanbul.edu.tr

0000-0002-6491-7235

Danışman Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

 0000-0001-5130-8564

Assoc. Prof. Abdulrahman HELLİ

Qatar University | College of Sharia and
Islamic Studies
ahelali2000@gmail.com

 0000-0001-7247-1870

Prof. Dr. Ömer ÖZSOY

Goethe-Universität Frankfurt |
Stellvertretender Direktor des Instituts für
Studien der Kultur und Religion des Islam
oezsoy@em.uni-frankfurt.de

 0000-0001-8223-7009

Assoc. Prof. Ioan Dura

Köstence Ovidius University | Faculty of
Theology Department of Philosophy and Religion
dura.ioan@univ-ovidius.ro

 0000-0003-2377-7982

Dr. Andreas Georke

Edinburgh University | Center of Islamic
and Middle Eastern Studies
a.georke@ed.ac.uk

 0000-0002-3241-2048

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT

Marmara University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mehmet.umit@marmara.edu.tr

 0000-0003-1964-1492

Prof. Dr. Jameleddine Ben ABDELJELİL

Ludwigsburg University of Education |
Pädagogische Hochschule | Institut für
Theologie

benabdeljelil@ph-ludwigsburg.de

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Sebahattin Zaim University | Faculty of
Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Studies
kamil.yilmaz@izu.edu.tr

 0000-0003-2203-2831

Prof. Dr. Hakan OLGUN

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
holgun@istanbul.edu.tr

 0000-0001-7441-0799

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of
Theology Department of Basic Islamic Studies
icelebi@29mayis.edu.tr

 0000-0003-3215-2909

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
sgunduz@istanbul.edu.tr

 0000-0003-3393-7302

Dr. Hüseyin UÇAN

Osnabrück University | Islam Kolleg
huseyin.ucan@islamkolleg.de

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editorial Yetkili

Adı Soyadı: Doç. Dr. Ahmet KOÇ

E-posta: ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Etik Editörü

Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

yusuf.suicmez@neu.edu.tr

Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

ROR  02x8svs93

Crossref: 10.32955/neu.ilaf.

E-posta: info.jtf@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen info.jtf@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan info.jtf@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes

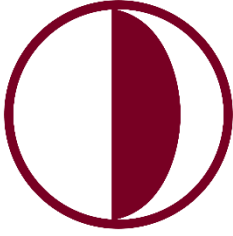


Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

The Journal of Near East University Faculty of Theology has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021

Diğer Ulusal ve Uluslararası Dizinler | Other National and International Indexes





Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
The Journal of Near East University Faculty of Theology

2148-6026 / 2687-4121

İçindekiler

Table of Contents

Cilt/Sayı: 11/1

Volume/Issue: 11/1

30 Haziran 2025

30 June 2025

Sayfa No Araştırma Makaleleri / Research Articles

1-23

Dr. Öğr. Üyesi Kenan YENİCELİ – Öğr. Gör. Dr. Ahmet GÜR

Romantik Harabeler: İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl Şiirinde Aşk, Zaman ve Doğa İmgeleri
Romantic Ruins: Images of Love, Time and Nature in Ibrâhîm Nâjî's Poem al-Atlâl
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.01>

24-56

Dr. Tuba KURT – Doç. Dr. Recep UÇAR

Lisansüstü Eğitim Alan Diyanet Personelinin Akademik Eğitim İhtiyaçları
Academic Training Needs of Religious Affairs Staff Receiving Postgraduate Education
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.02>

57-77

Dr. Hasan NAS

Kur'an Meallerinde Göz Ardı Edilen Bir Yerel Motif: Tâhâ 20/102 Âyeti Örneği
A Local Pattern That Is Ignored In Quran Translations: The Example Of Verse 102 Of Surah Taha
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.03>

78-97

Ar. Gör. Mehmet DEMİRBİLEK

Dîvânu Lüğâtî't-Türk'te Arap Atasözlerinin Kullanımı
The Use of Arabic Proverbs in Dîwân Lugât at-Turk
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.04>

98-121

Dr. Öğr. Üyesi Abdülbaki DENİZ

İslam Hukukunda Haram Mal Teorisi ve Pratik Çerçevesine Dair Yaklaşımlar
Theory Of Haram Property In Islamic Law And Approaches To Its Practical Framework
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.05>

122-144

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AYDIN

Tecvid İlmindeki Bazı Mertebelerin Güncel Zaman Ölçülerinden “Saniye”ye Göre Belirlenebilirliğiyle İlgili Bir İnceleme
A Study on the Determinability of Some Levels in the Science of Tajwid According to The Current Time Measurement of ‘Seconds’
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.06>

- 145-169 Öğr. Gör. Dr. Süheyla NURDUHAN**
Nüzûl Tertibini İncelemede Oryantalist Perspektif ve İslâm Dünyasına Tesirleri (Muhammed İzzet Derveze Örneği)
The Orientalist Perspective in the Study of the Chronological Order of Qur'anic Revelation and Its Influence on the Islamic World The Quran's of Its Reflections on The Muslim World (The Case of Muhammad Izzat Darwazah)
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.07>
- 170-197 Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TURHAN**
Aile İçi Şiddetin Estetik-Etik İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of Domestic Violence in Terms of Aesthetics-Ethics Relationship
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.08>
- 198-222 Dr. Öğr. Üyesi Hande Nur BOZBUĞA**
Postmodern Düşüncede Ateizmin Evrimi: Büyük Anlatılardan Çoğulculuğa
The Evolution of Atheism in Postmodern Thought: From Grand Narratives to Pluralism
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.09>
- 223-252 Dr. Bilge KILIÇ**
Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûlî'l-fıkh İsimli Eseri Bağlamında Haber Kavramı ve Haberin Nakli -Hadis Usûlü Açısından Bir Değerlendirme-
The Concept of Khabar and Its Transmission in the Context of Fakhr al-Dîn al-Râzî's al Mahsûl fî 'ilm usûl al-fıqh -An Evaluation from the Perspective of Ḥadīth Methodology-
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.10>
- 253-284 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Salih İDİS**
İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Reddettiği Tasavvufî Meseleler
The Issues of Sufism Rejected by Ibn Qayyim al-Jawziyyah
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.11>
- 285-315 Doç. Dr. Yaşar AKASLAN**
Kırâat İlminde "Râ" Harfinin Telaffuz Keyfiyeti Etrafında Ezrak Tarîkinin Terkikâtı
The Study of the Pronunciation of the Letter "Râ" in the Science of Qiraat and the Methodology of al-Azrak Tareeq
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.12>
- 316-335 Dr. Özcan SARIDOĞAN**
İbn Sînâ'da Ölümlük ve Ötesi
Deaty and Beyond in Avicenna
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.13>
- 336-371 Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK**
Haklarında Âyet(ler) Nazil Olan Münâfık Şahıslar
Hypocrites about Whom a Verse(s) Were Revealed
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.14>
- 372-393 Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ**
Ravi Tasarrufu Olarak Tecvidu'l-hadis
Tajwid al-Ḥadīth as a Form of Transmitter Intervention
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.15>

Romantik Harabeler: İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl Şiirinde Aşk, Zaman ve Doğa İmgeleri

Kenan Yenice	 0000-0002-2468-2072	kenanyeniceli@gmail.com
Dr. Öğr. Üyesi	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı	Niğde, Türkiye
	ROR  : 03ejnre35	
Ahmet Gür	 0000-0003-4273-4742	saadetasri2020@gmail.com
Öğr. Görevlisi	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı	Kilis, Türkiye
Dr.	ROR  : 048b6qs33	

Öz

İbrâhîm Nâcî, 1898 tarihinde Mısırlı kültürlü bir ailede dünyaya gelmiş şair, edip ve tabiptir. Yaşadığı dönemde kendine has üslûbuyla söylediği şiirlerle, Modern Arap şiirinde romantik şairler içinde en özgün şairler arasında kabul edilmiştir. İbrâhîm Nâcî şiirlerinde kökleri klasik Arap mirasına dayanan geleneksel tema ve imgeleri ustaca kullanmıştır. Erken yaşlarda şiirlerini okuduğu Câhiliye şairlerinden büyük oranda etkilenmiştir. İbrâhîm Nâcî hem klasik Arap şiirinden hem de Batı romantizminden büyük ölçüde etkilenmiş ve sonuçta okuyucularda yankı uyandırmaya devam eden geleneksel ve modern tarzların benzersiz bir karışımını sunan eserler ortaya koymuştur. İbrâhîm Nâcî'nin şiirlerinde en çok işlenen temel konulardan biri aşk temasıdır. İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl adlı şiiri, aşk, yalnızlık, zaman ve doğa imgeleri gibi temaları ele alarak Modern Arap şiirinin romantik anlayışını temsil eden en önemli eserlerden biridir. O, Aşk temalı şiirlerinde insanların dile getiremediği duyguları sanata dönüştürerek ustaca ifade etmiştir. İbrâhîm Nâcî'nin hislerini büyük bir coşkunlukla şiirine katması, şiirlerinin akıcılık ve ahengini artırmıştır. Duygularını yapmacılıktan uzak durarak dile getirmesi sonucu, edebiyat eleştirmenleri tarafından şiiri tamamen samimi ve orijinal olarak değerlendirilmiştir. Şiirinin tematik zenginliği onu, Arap romantik şiirinin köşe taşlarından biri haline getirmiş olup duygusal derinliği ile o, modern dünyada bireylerin karşılaştığı varoluşsal ikilemleri yansıtmaktadır. Bu çalışmanın amacı, İbrâhîm Nâcî'nin edebi kişiliği ile ünlü eseri el-Atlâl şiirinin Arap edebiyatındaki konumunu ortaya koyarak bu şiirdeki aşk, zaman ve doğa imgeleri gibi temaların nasıl işlendiğini analiz etmektir. Bu analiz yapılırken de şairin edebî kişiliği, üslûbu ve el-Atlâl'in Arap edebiyatındaki konumu üzerine yoğunlaşmıştır. Diğer yandan şiirin tematik zenginliği ve Modern Arap şiirine olan katkıları temel alınarak eserin Arap Edebiyatı içerisindeki önemi üzerinde durulmuştur. Çalışma, bu temaların şiirde nasıl bir araya getirilip işlendiğini ve şairin duygusal yolculuğunda şiir imgelerinin rolünü incelemiştir. İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl isimli şiirinden örnekler verilerek Nâcî'nin romantik ve duygu yüklü üslûbunun analizi yapılmıştır. Diğer yandan şiirin tematik zenginliği ve

Modern Arap şiirine olan katkıları temel alınarak eserin Arap edebiyatı içerisindeki önemi üzerinde durulmuştur. İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl isimli şiirinden örnekler verilerek Nâcî'nin romantik ve duygu yüklü üslubunun analizi yapılmıştır. Çalışma sonucunda İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl adlı şiirinin Modern Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olduğu ve aşk, zaman, yalnızlık gibi evrensel temaların derin bir şekilde işlendiği görülmüştür. Şair, bu şiirinde romantik akımın etkisiyle bireyin içsel dünyasını zengin imgeler ve duygusal bir dille sunmayı başarmıştır. Şairin aşka bakışı, şiirdeki doğa imgeleri ve zamanın döngüsel yapısı, onun şiirinin geneline hâkim olan melankolik bir bakış açısını yansıtmıştır. Bu bağlamda el-Atlâl şiiri, Arap edebiyatının en önemli romantik şiirlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Şiiri, İbrâhîm Nâcî, el-Atlâl, Romantizm

Atıf Bilgisi

Yeniceli, Kenan – Gür, Ahmet. “Romantik Harabeler: İbrâhîm Nâcî'nin el-Atlâl Şiirinde Aşk, Zaman ve Doğa İmgeleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 1-23. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.01>

Geliş Tarihi	08.01.2025
Kabul Tarihi	09.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar Kenan Yeniceli tarafından araştırma, literatür tarama, yazım aşamaları gerçekleştirilirken, ikinci yazar Ahmet Gür tarafından çerçeve belirleme, revizyon ve yazım aşamaları gerçekleştirilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Romantic Ruins: Images of Love, Time and Nature in Ibrāhīm Nājī's Poem al-Atlāl

Kenan Yeniceleli	 0000-0002-2468-2072	kenanyeniceli@gmail.com
Dr. Öğr. Üyesi	Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences	Niğde, Türkiye
	ROR  : 03ejnre35	
Ahmet Gür	 0000-0003-4273-4742	saadetasri2020@gmail.com
Öğr. Görevlisi	Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences	Kilis, Türkiye
Dr.	ROR  : 048b6qs33	

Abstract

Ibrāhīm Nājī is a poet, writer and physician who was born in 1898 in a cultured Egyptian family. During his lifetime, he was recognized as one of the most original poets among the romantic poets in Modern Arabic poetry with his unique style. In his poetry, Ibrāhīm Nājī skillfully used traditional themes and images rooted in classical Arabic heritage. He was greatly influenced by the poets of Jāhiliyyah, whose poetry he read at an early age. Ibrāhīm Nājī was heavily influenced by both classical Arabic poetry and Western Romanticism, resulting in works that present a unique blend of traditional and modern styles that continue to resonate with readers. One of the most common themes in Ibrāhīm Nājī's poetry is the theme of love. Ibrāhīm Nājī's poem al-Atlāl is one of the most important works representing the romantic approach of Modern Arabic poetry, dealing with themes such as love, loneliness, time and images of nature. In his love-themed poems, he skillfully expressed the emotions that people could not express by transforming them into art. Ibrāhīm Nājī's incorporation of his feelings into his poetry with great enthusiasm increased the fluency and harmony of his poems. As a result of his articulation of his feelings without artifice, his poetry has been evaluated by literary critics as completely sincere and original. The thematic richness of his poetry has made him one of the cornerstones of Arabic romantic poetry, and his emotional depth reflects the existential dilemmas faced by individuals in the modern world. The aim of this study is to reveal the literary personality of Ibrāhīm Nājī and the position of his famous poem al-Atlāl in Arabic literature and to analyze how themes such as love, time and nature images are treated in this poem. This analysis focuses on the poet's literary personality, style and the position of al-Atlāl in Arabic literature. On the other hand, based on the thematic richness of the poem and its contribution to Modern Arabic poetry, the importance of the work in Arabic Literature is emphasized. The study examines how these themes are brought together and processed in the poem and the role of poetic imagery in the poet's emotional journey. By giving

examples from Ibrāhīm al-Nāji's poem al-Atlāl, al-Nāji's romantic and emotion-laden style is analyzed. On the other hand, based on the thematic richness of the poem and its contribution to Modern Arabic Poetry, the importance of the work in Arabic Literature is emphasized. By giving examples from the couplets of al-Atlāl, al-Nāji's romantic and emotional style is analyzed. As a result of the study, it is seen that Ibrāhīm Nāji's poem al-Atlāl has an important place in Modern Arabic literature and that universal themes such as love, time, and loneliness are dealt with in a deep way. In this poem, the poet, under the influence of the romantic movement, has succeeded in presenting the inner world of the individual with rich imagery and emotional language. The poet's view of love, the images of nature in the poem and the cyclical structure of time reflect a melancholic perspective that dominates his poetry in general. In this context, al-Atlāl is considered one of the most important romantic poems in Arabic literature.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Poetry, Ibrāhīm Nāji, al-Atlāl, Romanticism

Citation

Yeniceli, Kenan – Gür, Ahmet. "Romantic Ruins: Images of Love, Time and Nature in Ibrāhīm Nāji's Poem al-Atlāl". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 1-23. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.01>

Date of Submission	08.01.2025
Date of Acceptance	09.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	While the research, literature scanning and writing stages were carried out by the corresponding author Kenan Yeniceli, the framework determination, revision and writing stages were carried out by the second author Ahmet Gür.
Conflicts of Interest	The authors has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Modern Arap şiirinin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İbrâhîm Nâcî, edebiyat dünyasında derin izler bırakmış bir şair, edip ve tabiptir. 19. yüzyılın sonlarında Kahire’de dünyaya gelen Nâcî, hem Batı’nın romantik akımlarından hem de Arap şiirinin zengin geleneğinden beslenerek özgün bir şiir dünyası oluşturmuştur.

Nâcî’nin hayatı, edebiyat ve tıp arasında ilginç bir denge üzerine kurulmuştur. Tıp fakültesini tamamlayıp doktor olarak görev yapsa da asıl tutkusu her zaman şiir olmuştur. Babasının geniş kütüphanesi sayesinde erken yaşta edebiyata ilgi duyan şair, Ahmed Şevkî (ö. 1932), Hâfız İbrâhîm (ö. 1932) ve Halîl Mutrân (ö. 1949) gibi dönemin önemli şairlerinin eserlerini okuyarak yetişmiştir. Batı edebiyatına olan ilgisi ise, İngilizce ve Fransızca dillerine hâkim olması sayesinde daha da derinleşmiştir. Apollo Cemiyeti gibi edebiyat çevrelerinde aktif rol alarak Modern Arap şiirinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle romantik akımın etkisiyle, şiirlerini daha duygusal ve içsel bir yolculuğun getirmiş olduğu aşk, yalnızlık ve ölüm gibi evrensel temaları kendi özgün tarzıyla işleyerek okurların kalplerine dokunmayı başarmıştır.¹

İbrâhîm Nâcî’nin *el-Atlâl* şiiri, Modern Arap şiirinin romantik anlayışını temsil eden önemli eserlerden biridir. Bu makale, şairin edebî kişiliğini ve şiir üslûbunu ele alarak *el-Atlâl*’ın tematik analizini sunmaktadır. Makalenin amacı, Mısırlı şair İbrâhîm Nâcî’nin hayatını, edebî kişiliğini, *el-Atlâl* adlı şiirinin Arap edebiyatındaki yerini ve şairin aşka bakışını, zamanın işleyişinin şair üzerindeki etkilerini ve şiirde doğa imgelerinin nasıl ele alındığını incelemektir. Araştırmada nitel bir yöntem kullanılarak şiirin ana temaları olan aşk, zaman ve doğa imgeleri üzerinde durulmaktadır. Bu nitel yöntemle şiirde tasvirî ve yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiş ve bu doğrultuda şiirin tahlili yapılmıştır. Zira İbrâhîm Nâcî’nin en önemli şiirlerinden biri olan *el-Atlâl*, hüznü atmosferi ve çarpıcı imgeleriyle Modern Arap şiirinin zirvelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şair, bu şiirde aşkın hem güzelliğini hem de yıkıcı gücünü, geçmiş, şimdi ve geleceğin iç içe geçtiği zaman döngüsünü ve insanın doğa karşısındaki çaresizliğini derinlemesine işlemiştir. Mesela şiirde geçen “*Ey hiç kimsenin olmadığı harabe! Ey umutsuz yalnız hayat!*” beyti, Nâcî’nin iç dünyasının derinliklerini ve geçmişin hala şimdiki zaman üzerindeki etkilerini göz önüne sermektedir. Diğer yandan özellikle *el-Atlâl*’daki doğa imgeleri, şairin iç dünyasının aynası gibidir. Rüzgârın şiddeti, ateşin tutkusu ve kuşların özgürlüğü gibi imgeler, şairin ele aldığı aşk acısı, yalnızlık ve zamanın akışı gibi temalarını daha da güçlendirmektedir. Makale, iki kısımdan meydana gelmektedir: İlk kısımda şairin hayatı ve edebî kişiliği işlenmiştir. Diğer

¹ Şevkî Dayf, *el-Edebü’l-Arabiyyi’l-mu’âsir fî Mısır* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1961), 154-155; Bk. Faruk Şirin, “Mısırlı Romantik Bir Şair: İbrâhîm Nâcî”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/53 (2021), 327-360.

kısımda ise *el-Atlâl* şiirinde öne çıkan aşk, zaman olgusu ve doğa temaları şiirde geçen örnek beyitlerle tahlil edilmiştir.

1. İbrâhîm Nâcî'nin (ö. 1953) Hayatı ve Edebî Kişiliği

1.1. Hayatı

Modern Arap şiirinin önemli şairlerinden biri olan İbrâhîm Nâcî'nin tam adı, İbrâhîm Nâcî b. Ahmed Nâcî b. İbrâhîm el-Kasabcî'dir. İbrâhîm Nâcî, Kahire'nin Şubrâ Mahallesi'nde 31 Aralık 1898 tarihinde Mısırlı köklü bir ailede dünyaya gelmiş şair, edip ve tabiptir.² Akranları gibi ilkokula başlamadan önce mahallî bir okula gitmiştir.³ 1911 yılında ilkokulu ve 1916 yılında da liseyi bitirmiştir.⁴ Temel eğitiminin ardından tıp fakültesine başlamış ve 1923 yılında tıp fakültesinden mezun olduktan sonra Mısır'daki çeşitli bakanlıklarda doktor olarak görev yapmıştır. Tıp fakültesinden mezun olduğunda İngilizceyi iyi derecede bilmekte olup Fransızca'yı da öğrenmeye devam etmiştir.⁵ Bir dönem Kahire'de özel bir muayenehane açmış ve burada ihtiyaç sahiplerini ücretsiz muayene edip onlara aynı şekilde ücretsiz ilaç vermesiyle meşhur olmuştur.⁶

İbrâhîm Nâcî 1931 senesinde Kahire'ye tayin edilmesinden sonra buranın valisinin kızıyla oldukça geç bir yaşta evlenmiştir. Nüfuzlu bir ailenin kızıyla yapmış olduğu bu evlilik sayesinde etkili bir çevrede yaşamaya başlamıştır. Devlet teşkilatında görevli üst düzey kişilerle dostluk kurmuş ve bunlardan kimileri için methiyeler söylemiştir.⁷ Kayınpederinin nüfuzu sayesinde taşraya tayin edilmekten kurtulmuş ve Mısır Vakıflar Bakanlığı'nda üst düzey görevler icra etmiştir. Daha sonra Kahire'de bohem bir hayat tarzı yaşamaya başlayan İbrâhîm Nâcî, 1952 senesinde farklı nedenlerden erken emekliliğe mecbur edilmiştir. Başta şeker hastalığı olmak üzere bir dizi sağlık sorunları sonucu 25 Mart 1953 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.⁸

² Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/76; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Şam: Mü'essesetü'r-Risâle, 1957), 1/77; Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fi Mısır*, 154; Hüsnü Tevfîk, *İbrâhîm Nâcî el-A'mâlu's-şi'riyye'l-muhtâra* (Katar: el-Meclisü'l-Vatânî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve't-Türâs, 2003), 25.

³ Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fi Mısır*, 154.

⁴ Faruk Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14.

⁵ Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fi Mısır*, 154.

⁶ Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 15.

⁷ Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 16-17.

⁸ Muhammed b. 'Abdilmün'im Hafâcî, *Dirâsât fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve medârisih* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 2/106; Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fi Mısır*, 155; Tefvîk, *İbrâhîm Nâcî el-A'mâlu's-şi'riyye'l-muhtâra*, 31; Derya Adalar, "Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiir Ekolü", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007), 71.

İbrâhîm Nâcî'nin kültürlü biri olarak yetişmesinde özellikle de edebiyata ilgi duymasında babasının önemli bir rolü olmuştur. Zira babası İngilizce ve Arapça eserlerle dolu büyük bir kütüphaneye sahip olup edebî eserleri okumaya arzulu bir kimsedir. Oğluna bu kitaplardan ilgi çekici olanları önermiş ve onunla birlikte bu eserleri okuyup tahlil etmiştir. İbrâhîm Nâcî, erken yaşlarda Ahmed Şevkî (ö. 1932), Hâfız İbrâhîm (ö. 1932) ve Halîl Mutrân (ö. 1949) gibi Mısırlı meşhur şairlerin dîvânlarını, İngiliz yazar Charles Dickens'in (ö. 1870) eserlerini babasıyla birlikte okumuştur. Babası bu eserlerde ona kapalı gelen yerleri açıklayarak bu edebiyatçıların üslupları hakkında bilgiler vermiştir. Okumaya tutkun olan İbrâhîm Nâcî'ye İngilizce ve Fransızca'yı iyi bir şekilde bilmesi ona büyük bir ufuk açmış ve onun Batı edebiyatından özellikle de Romantizm akımından en iyi şekilde faydalanmasına imkân sunmuştur.⁹

Babası onu Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), Ahmed Şevkî ve Hâfız İbrâhîm gibi meşhur şairlerin şiirlerini okumaya yönlendirmiştir.¹⁰ İbrâhîm Nâcî'nin erken bir yaşta şairlik yeteneği ortaya çıkmış ve 12 yaşında şiir yazmaya başlamıştır. Başta Ebû Nüvâs (ö. 198/813 ?), İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), el-Mütenebbî (ö. 354/965) olmak üzere Arap şiirinin meşhur temsilcilerinin dîvânlarını okumuş, arûz ve kâfiye dersleri almıştır.¹¹ Onun şiire yönelmesinde ve edebiyat tutkusunun gelişmesinde babası etkili olmuştur.

1.2. Edebî Kişiliği

İbrâhîm Nâcî, edebî hayatına Nahda Topluluğuna mensup şairlerin şiirlerini öğrenerek başlamıştır. Modern Arap şiirinin önde gelen temsilcilerinden olan Halîl Mutrân'ın hayranı olup onun şiirlerini ezberlemiştir. Özellikle de onun lirik şiirlerini çok beğenmiştir. Daha sonra İbrâhîm Nâcî, Halîl Mutrân'ın da beslenmiş olduğu Batı edebiyatının kaynağına yönelmiştir. O, Romantizm akımına mensup Batılı yazarların şiirlerini ve eserlerini okumaya kendini vermiştir.¹²

İbrâhîm Nâcî'nin şiirinin olgunlaşmasında ve edebî hayatının şekillenmesinde 1927-1931 yılları arasında doktor olarak görev yaptığı Mısır'ın Mansûre şehrinin önemli bir yeri vardır. Zira burada Muhammed el-Hemşerî (ö. 1938), Ali Mahmûd Taha (ö. 1949) ve Salih Cevdet (ö. ?) gibi ileride kendisinin de bir üyesi olacağı Apollo Grubu'nu oluşturacak genç şair ve ediplerle tanışmıştır. Burada ismi zikredilen şairlerle birlikte Batı edebiyatının meşhur edip ve şairlerinin eserlerini tetkik etme fırsatı bulmuştur. İbrâhîm Nâcî, ilk defa

⁹ Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fi Mısır*, 154.

¹⁰ Kâmil Muhammed 'Uveyda, *İbrâhîm Nâcî şâ'iru'l-atlâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 6-7.

¹¹ Cevâd Sa'dûn Zâde - Hüseyin 'Âşûr Kâzım el-Buhâtî, "es-Sûratu's- Şi'riyye fi Kasîdeti'l-Atlâl İbrâhîm Nâcî", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslâmiyyeti'l-Câmia* 75/1 (Aralık 2023), 760-761; Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 13.

¹² Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fi Mısır*, 156.

1930 yılında *es-Siyâsetü'l-'Usbûyye* isimli haftalık bir dergide *Sahratü'l-Mültekâ* adlı kasidesini yayımlayarak edebiyat dünyasına adım atmıştır.¹³

İbrâhîm Nâcî'nin edebî hayatının dönüm noktalarından biri de Apollo Cemiyeti'nin kurulmasıyla başlamıştır. Modern Mısır şiirinin yenileşme sürecinde kritik bir dönüm noktası olan Apollo Cemiyeti, 1932 yılında Mısırlı şair ve eleştirmen Ahmed Zekî Ebû Şâdî'nin (ö. 1955) girişimleriyle kurulmuştur. Başkanlığını Ahmed Şevkî, genel sekreterliğini Ahmed Zekî Ebû Şâdî'nin yaptığı bu cemiyette İbrâhîm Nâcî, Alî Mahmûd Tâhâ (ö. 1949), Muhammed 'Abdülmu'tî el-Hemşerî gibi dönemin genç şair ve edebiyatçılarından oluşan bu cemiyet, Eylül 1932'de Apollo dergisinin birinci sayısını çıkartmıştır. Ebû Şâdî'nin (ö. 1955) en büyük destekçilerinden biri olan İbrâhîm Nâcî bu grubun başkan vekilliğine getirilmiştir. İbrâhîm Nâcî'nin şiirlerinin ve edebî çalışmalarının Apollo Dergisi'nde yayımlandığı zamanlar, onun en mutlu olduğu dönemlerden biri olarak görülmüştür. O, Ebû Şâdî ile birlikte bu derginin çıkarılmasında ve yayımlanmasında aktif bir rol oynamış ve bu derginin öne çıkan yazarlarından biri olmuştur.¹⁴ Apollo Cemiyeti romantik bir edebiyat anlayışını benimsemiş olup bu cemiyete mensup şairler, Modern Arap şiirinde yeniliğe, kasidede konu bütünlüğüne, geleneksel kalıp ve lafızlardan kaçınmaya, imkân dâhilinde eski şiir konularından, siyasi ve toplumsal münasebetlerden uzak durmaya çağırmışlardır.¹⁵ İbrâhîm Nâcî, Apollo Cemiyeti'nin politikaya mesafeli duran ve sosyal konulara ilgi göstermeyen karakteristik bir temsilcisi olmuştur.¹⁶ Apollo Cemiyeti'nin dağılmasından sonra İbrâhîm Nâcî, Râbitatü'l-Üdâba'yı kurmuş ve vefat edene kadar burada edebî faaliyetlerini sürdürmüştür.¹⁷

İbrâhîm Nâcî 1934 yılında yayımlanan ilk şiir divânı *Verâü'l-gamâm* (Bulutların Ardında) adlı eseri ile büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Bu dîvândaki şiirlerin çoğunluğunu Apollo Dergisi'nde daha önceden yayımladığı şiirler oluşturmuştur. Bu şiirlerde romantik akımın izleri açıkça görüldüğünden o, modern romantik ekol şairlerinin öncülerinden sayılmıştır. Bu dîvânın yayımlanması sonucu birtakım eleştirmenler İbrâhîm Nâcî'nin şahsında bu akıma hücum etmişler ve dîvânını sert şekilde eleştirmişlerdir.¹⁸ İbrâhîm Nâcî'nin ikinci dîvânı ise 1944 yılında yayımladığı *Leyâlî'l-Kâhire* (Kahire Geceleri) adlı eseridir. Bu dîvâna

¹³ Tevfik, *İbrâhîm Nâcî el-A'mâlû's-Şi'riyye'l-muhtâra*, 32; Şirin, "Mısırlı Romantik Bir Şair: İbrâhîm Nâcî", 334; 'Uveyda, *İbrâhîm Nâcî şâ'iru'l-atlâl*, 10.

¹⁴ 'Uveyda, *İbrâhîm Nâcî şâ'iru'l-atlâl*, 10; Adalar, "Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiir Ekolü", 62; Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 17.

¹⁵ Mehdi Mumtahn, "Tecdidü'l-Mûsikâ 'Inde İbrâhîm Nâcî" *Mecelletü Idâetü'n-Nakdiyye fi'l-Edebeyni'l-'Arabî ve'l-Fârisî* 2/8 (Kış 2012), 151.

¹⁶ Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 19.

¹⁷ Zâde - el-Buhâtî, "es-Sûratu's-Şi'riyye fi Kasîdeti'l-Atlâl İbrâhîm Nâcî", 762.

¹⁸ İbrâhîm Nâcî, *Dîvânü İbrâhîm Nâcî* (Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1980), 347; Hafâcî, *Dirâsât fi'l-edebî'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve medârisih*, 1/107.

eserine isim olarak verdiği *Kahire Geceleri* kasidesi ile başlamıştır.¹⁹ İbrâhîm Nâcî'nin üçüncü dîvânı ölümünün ardından bir araya getirilmiş olup *et-Tâiru'l-cerîh* (Yaralı Kuş) ismini taşımaktadır. 1953'te yayımlanan bu dîvânda yer alan şiirlerde, şairin tüm ümidini yitiren bir karaktere dönüştüğü görülmektedir. İbrâhîm Nâcî'nin ismi zikredilen şiir dîvânları Mısır Kültür Bakanlığı tarafından 1961 senesinde tek bir kitap halinde yayımlanmıştır.²⁰ Şair kimliğiyle meşhur olan İbrâhîm Nâcî, manzum ve mensur olmak üzere ardından birçok eser bırakmıştır.²¹

İbrâhîm Nâcî'nin edebî gelişiminde eski ve yeni Arap şiiriyle olan güçlü ilişkisi ve bunlara vukufiyeti önemli bir rol oynamıştır. Zira o, hem İmru'ülkays (ö. 540 tah.), 'Antere b. Şeddâd el-Absî (ö. 614/?), Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968) gibi eski Arap şiirinin meşhur şairlerinin hem de Mahmûd Sâmi el-Bârûdî, Ahmed Şevkî ve Halîl Mutrân gibi yeni Arap şiirinin önemli temsilcilerinin şiirlerini okumuş ve onların şiirlerinden etkilenmiştir.²² Bununla birlikte o, yaşadığı dönemde kendine has üslûbuyla söylediği şiirlerle Mısır edebiyatında romantik şairler içinde özgün şairler arasında kabul edilmiştir. Aynı şekilde onun Batı kültürüne olan vukufiyeti de edebî sahada iyi yetişmesinde etkili olmuştur. Shakespeare (ö. 1616), Thomas Gray (ö. 1771), Keats (ö. 1821), Wordsworth (ö. 1850) ve Shelley (ö. 1851) gibi Batı edebiyatının meşhur edip ve şairlerinin eserlerini okuyup tahlil etmiştir.²³ İngilizce ve Fransızca'yı iyi bir şekilde bilmesi neticesinde Batı edebiyatına ait bazı eserlerden birtakım çeviriler yapmıştır. Fransız yazar ve şair Alphonse de Lamartin'e (ö. 1869) ait ünlü "Le Lac" (Göl) adlı şiiri, yine Romantizmin temsilcilerinden Fransız şair ve yazar Alfred de Vigny'e ait bir şiiri Fransızcadan, İngiliz şair ve yazar Thomas Hood'un (ö. 1845) "The Bridge of Sighs" (Ah Çekişler Köprüsü) adlı şiirini İngilizceden Arapçaya çevirmiştir.²⁴ Ayrıca Romantik akımın en önemli şairlerinden biri olan Sheely'nin, "Ode to the West Wind" (Batı Rüzgârına Övgü) şiirini çevirmiştir.²⁵ İbrâhîm Nâcî, yapmış olduğu bu çevirilerle Batılı yazar ve şairleri Arap edebiyat dünyasına tanıtmıştır.

İbrâhîm Nâcî, *Leyâlî'l-Kâhire* isimli dîvânının önsözünde şiirin kendi anlam dünyasında hangi manaya geldiğini şöyle izah etmiştir: "Bana göre şiir, hayata açılan ve sonsuzluğa hatta sonsuzluğun ötesine baktığım bir penceredir. Şiir soluduğum havadır. Dertler bana

¹⁹ Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fî Mısır*, 155.

²⁰ Şirin, "Mısırlı Romantik Bir Şair: İbrâhîm Nâcî", 347.

²¹ Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tevfik, *İbrâhîm Nâcî el-A'mâlu's-si'riyye'l-muhtâra*, 331-350; Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 33-35.

²² Nâcî, *Dîvânü İbrâhîm Nâcî*, 346-347; 'Uveyda, *İbrâhîm Nâcî şâ'iru'l-atlâl*, 80-81.

²³ 'Uveyda, *İbrâhîm Nâcî şâ'iru'l-atlâl*, 81; Şirin, "Mısırlı Romantik Bir Şair: İbrâhîm Nâcî", 335.

²⁴ Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 15-16.

²⁵ Adalar, "Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiir Ekolü", 74.

ağır geldiği zaman; onunla ruhumun yaralarını tedavi ettiğim merhemdir. İşte bu şiirimdir.”²⁶

Tıp tahsili görüp ömrünü doktorluk yaparak geçiren İbrâhîm Nâcî, doktorluk ve şairliği aynı anda başarılı bir şekilde sürdürmüştür. Bu hususta kendisi şöyle demektedir: “Biri tabiplik diğeri de şairlik olmak üzere iki kalple yaratıldım.”²⁷ *Verâu'l-Gamâm* isimli dîvânının yayımlanması akabinde, arkadaşları tarafından 1934 yılında düzenlenen bir kutlama töreninde söylediği kasidede geçen aşağıdaki beyitlerde tıp ile şiiri karşılaştırarak şiiri, ruhların devası tıbbî da bedenlerin devası olarak şöyle tasvir etmiştir:²⁸

وَالنَّاسُ تَسْأَلُ وَالْمَوَاجِسُ جَاءَ طِبٌّ وَشَعْرٌ كَيْفَ يَنْفَتَانِ؟
الْشَّعْرُ مَرْحَمَةُ النُّفُوسِ وَسِرُّهُ هَبَّةُ السَّمَاءِ وَمَنْحَةُ الدِّيَانِ
وَالطَّبُّ مَرْحَمَةُ الْجِسْمِ وَنَبْعُهُ مِنْ ذَلِكَ الْفَيْضِ الْعَلِيِّ الشَّانِ

İnsanlar sayısız kuşlarla soruyor: Tıp ve şiir birbirine nasıl uyar?

Şiir, ruhların rahmeti ve sırrıdır; gökyüzünün ihsanı, Allah hediyesidir.

Tıp, kaynağı Şanı Yüce Allah'tan taşan bedenlerin merhametidir.

İbrâhîm Nâcî, şiirin kaynağı olarak ruhunu ve gönlünü görmekte ve şiirin kalbinden dilediği şekilde taşıp aktığını şöyle ifade etmektedir:²⁹

يَا أَيُّهَا الشَّعْرُ الَّذِي نَطَقْتُ بِهِ رُوحِي وَفَاضَ كَمَا يَشَاءُ جَنَانِي
يَا سَلُوتِي فِي الدَّمْرِ يَا قِيْثَارِي مَا لِي أَرَاكَ عَبِيسَةَ الْأَلْحَانِ؟

Ey ruhumun söylediği ve gönlümden dilediği gibi taşan şiir;

Ey yaşamdaki avuntum! Ey gitarım! Ne haldeyim, seni melodilere tutsak görüyorum?

Yine başka bir kasidesinde şiiri, farklı müzik aletlerine benzeterek onu önceki ümmetlerin yaşadıklarını bize anlatan, mazinin sırlarını fısıldayan bir vasıta olarak görmektedir. Şiiri yaşamın bir şarkısı olarak tasavvur ederek melodilerden taşıp aktığını ifade etmektedir. Ayrıca onun için şiir, hayatın sevincini ve hüznünü tadan şairin inlemelerini dile getirmektedir. Bütün bunları aşağıdaki şiirinde şöyle belirtmiştir:³⁰

²⁶ İbrâhîm Nâcî, *Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1996), 7.

²⁷ Zâde - el-Buhâtî, “es-Sûratu's-Şi'riyye fî Kasîdeti'l-Atlâl İbrâhîm Nâcî”, 761.

²⁸ Nâcî, *Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile*, 183.

²⁹ Nâcî, *Dîvânü İbrâhîm Nâcî*, 318.

³⁰ Reşîd Alî el-'Ubeydî, *el-Edebü ve mezâhibü'n-nakd fih* (Bağdat: Matba'atu't-Tefîd, 1954), 59.

إِنَّمَا الشَّيْءُ مَعْرُومٌ مَزْمُورٌ قَدْ حَكَا قِصَّةَ الْأُمَمِ
هُوَ قَيْئَارُهُ الزَّمَا نِ وَيَجْهَوَاهُ مِنْ قَدَمِ
هُوَ أَنْثَى دُودُهُ الْحَيَا وَفَيْضُ مَنْ النَّعْمِ
هُوَ أَهَاتُ شَاعِرٍ عَرَفَ الْخَبِ وَأَلَمَ

Şiir, milletlerin hikâyesini anlatan bir teftir.

O, zamanın bir gitarı ve geçmiş zamanların fısıltısıdır.

O, hayatın şarkısı ve nağmelerden bir akıştır.

O, aşkı ve acıyı bilen şairin iniltileridir.

Aşağıdaki beyitte ise şiiri adeta meyveleri olgunlaşmış güzel bir bahçeye benzeterek onun hoş kokusunun cennet kokularından olduğunu şöyle dile getirmiştir:³¹

الشَّيْءُ رَوْضٌ يَزِيعُ وَعَبِيرُهُ سَارَ إِلَيْنَا مِنْ عَبِيرِ الْجَنَّةِ

Şiir, (meyvesi) olgunlaşmış bir bahçe ve güzel kokusu cennet rayihalarından bize gelir.

Aşk şairi olarak da tanınan İbrâhîm Nâcî'nin şiirlerinde en çok işlenen konulardan biri aşk teması olmuştur. Şiirinin çoğunluğunu kendi aşk deneyimleri oluşturmuştur. Aşk şiirlerinde ona ün kazandıran temel husus, aşk duygusunu özgürce dile getirmesi ve kadın özlemi olmuştur. Aşk temalı şiirlerinde gençlerin dile getiremediği duyguları sanata dönüştürerek ifade etmiştir. Hassas bir kişiliğe sahip olan şairin bu niteliği şiirlerinin ahengine önemli bir katkı sağlamıştır. Hislerini büyük bir coşkunlukla şiirine katması, şiirlerinin akıcılık ve ahengini artırmıştır. Şiirlerinde duygularını dizginlememesi, onun duygu boyutunda hakikate ulaşmasını sağlamıştır. Yapmacılıktan uzak bir şekilde dile getirdiği duyguları, şiirini tamamen samimi ve orijinal kılmıştır.³²

İbrâhîm Nâcî şiirlerinde kökleri klasik Arap mirasına dayanan geleneksel tema ve imgeleri ustaca kullanmıştır. Erken yaşlarda şiirlerini okuduğu Câhiliye şairlerinden büyük oranda etkilenmiştir. Zira eski Arap şiirinde sıkça rastlanan دُرُون (Durun) lafzını şiirlerinde görmekteyiz.³³ Aynı şekilde Câhiliye şiirinde kasidenin giriş bölümünde yer alan أَطْلَال (Kalıntılar) kelimesi adeta İbrâhîm Nâcî ile özdeşleşmiştir. Öyle ki o, شَاعِرُ الْأَطْلَال (Kalıntılar Şairi) adıyla anılır olmuştur. Bunun nedeni ise bu çalışmada değerlendireceğimiz *Leyâlî'l-*

³¹ Ahmed Hamîd Kerîm, "el-Hüznü ve't-Teşëümü fî Şi'ri İbrâhîm Nâcî", *Mecelletü Külliyyeti'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 41/1 (Mart 2015), 542.

³² Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 24-25.

³³ Nâcî, *Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile*, 188.

Kâhire isimli dîvânında yer alan *el-Atlâl* isimli meşhur şiiridir.³⁴ Bu şiir müzisyen Riyâd es-Sunbâtî (ö. 1981) tarafından bestelemiş olup İbrâhîm Nâcî'nin vefatından 13 yıl sonra 1966 yılında Mısırlı meşhur sanatçı Ümmü Külsûm (ö. 1975) tarafından giriş bölümü değiştirilip kısaltılarak seslendirilmiş ve Arap dünyasında büyük bir yankı uyandırmıştır.³⁵ İbrâhîm Nâcî'nin sadece *el-Atlâl* şiiri şarkıya dönüştürülmemiştir; bazı diğer şiirleri de bestelenmiş ve ünlü sanatçılar tarafından seslendirilmiştir. Vefatından sonra Mısırlı meşhur müzisyen Muhammed 'Abdülvehhâb (ö. 1991) الحريف (Sonbahar) kasîdesinden bazı beyitleri seçerek القيثارة (Gitar) ismiyle 1954 yılında seslendirmiştir. Yine Mısırlı ünlü sanatçı Necât Alî Sıyâm, onun الوداع (el-Vedâ') kasidesinden bestelenen bazı beyitleri 1954 yılında şarkı olarak söylemiştir.³⁶

Modern Mısır şiirinin romantik şairlerinin öncülerinden olan İbrâhîm Nâcî, Mısır'da şiirin dilini sadeleştirerek yenileştirmiştir. Onun ellerinde şiir, yeniliğe ve sadeliğe kavuşmuştur. Serbest nazımdan yana bir tavır sergilemiş olsa da klasik Arap şiirinden bütünüyle kopamamış ve tüm şiirlerini kafiyeleli bir şekilde yazmıştır. Doğaçlama şiirlerinde dahi kafiyeleli vazgeçmemiştir. Şiirlerinin hepsi kaside formunda olmayıp onlar arasında rubâ'îler ve kafiye çeşitlemesine dayanan şiirler de bulunmaktadır.³⁷

İbrâhîm Nâcî çeşitli münasebetlerle mersiye, methiye, hiciv, tebrik ve mizah temalı şiirler söylemiştir. Bunlar genellikle yaşadığı dönemdeki şairler, edipler ve devlet teşkilatı içindeki yüksek makamlı kişiler hakkındadır. 'Abdûlmu'tî el-Hemşerî, 'Abdûlvâhid el-Vekîl, Muhammed b. Hüseyin el-Hirâvî, Antûn b. Cümeyyil, Ahmed Şevkî, Halîl Mutrân gibi şiirlerinden etkilendiği ve sevdiği şairler için mersiyeler söylemiştir.³⁸ Mısır Sağlık Bakanı İbrâhîm 'Abdülhâdî gibi üst düzey yöneticiler, Doktor Alî İbrâhîm, 'Abdülhamîd Bâşâ 'Abdülhak gibi meslektaşları ve şairler hakkında methiyeler söylemiştir.³⁹ Şairin 'Abdülhamîd isimli bir kişi olmak üzere, bir şairin hicvi başlıklı bir de bir kadının kocasına yazmış olduğu az sayıda hiciv tarzında söylenmiş şiiri vardır.⁴⁰ İbrâhîm Nâcî farklı temalı bu şiirlerinin bir bölümünü toplantılarda, törenlerde ve çeşitli vesilelerle düzenlenen özel günlerde söylemişken bir bölümünü de Apollo Dergisi'nde kaleme almıştır.⁴¹

³⁴ Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 26.

³⁵ Gâzî 'Abdurrahmân el-Kasayyubî, *Mea Nâcî ve Meahâ* (Amman: Matba'atu'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1999), 13; Zâde - el-Buhâtî, "es-Sûratu's- Şi'riyye fî Kasîdeti'l-Atlâl İbrâhîm Nâcî", 760.

³⁶ Zâde - el-Buhâtî, "es-Sûratu's- Şi'riyye fî Kasîdeti'l-Atlâl İbrâhîm Nâcî", 763.

³⁷ Dayf, *el-Edebü'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir fî Mısır*, 161; Şirin, *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*, 32.

³⁸ Nâcî, *Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile*, 117-118, 119, 121-122, 129-130, 407-408, 529.

³⁹ Nâcî, *Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile*, 123, 125-127, 131-133.

⁴⁰ Nâcî, *Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile*, 189, 191, 413.

⁴¹ Şirin, "Mısırlı Romantik Bir Şair: İbrâhîm Nâcî", 350.

2. el-Atlâl Şiirinin Ele Aldığı Ana Temalar

İbrâhîm Nâcî'nin *Leyâlî'l-Kâhire* isimli dîvânında geçen *el-Atlâl* şiiri, toplam 130 beyitten oluşmaktadır. Şiirde aşkın şair tarafından nasıl algılandığı, zaman olgusunun nasıl ilerlediği ve doğa imgelerinin nasıl işlendiği temaları öne çıkmaktadır.

2.1. Aşk

Şair, *el-Atlâl* şiirinde aşkın daha çok trajik yönlerine odaklanmaktadır. Onun şair için ifade ettiği duygular, aşkın acımasız ve talihsiz sonuçlarını ön plana çıkarmaktadır. Aşk, bu şiirde idealize edilmekten çok insanı tüketen, bazen ona anlamsız gelen bir deneyim olarak tasvir edilmektedir. Şiirde geçen ifadeler, aşkın getirdiği hayal kırıklığı, pişmanlık ve elem duygularını vurgulamaktadır. Aşkın kaçınılmaz acısı, belirsizliği ve insana yaşattığı karmaşık hisler şiirin önemli bir teması olarak kendini göstermektedir. Şu beyitler konuya ışık tutması açısından misal olarak verilebilir:⁴²

كَانَ صَرْحاً مِنْ خَيَالِ فَهْوَى	يَا قُودِي رَجِمَ اللَّهُ الْهَوَى
وَإِوِ عَيِّي طَالَمَا الدَّمْعُ رَوَى	إِسْقِي وَاشْرَبْ عَلَى أَطْلَالِهِ
هَمَّ تَوَارَوْا أَبَدًا وَهُوَ انْطَوَى	وَبَسَاطاً مِنْ نَدَامَى حُلَى
خَطَّتْ تَاجِي وَهَدَّتْ مَغْبَدِي	وَيُحْهَا لَمْ تَذَرْ مَاذَا خَطَّتْ
يَا يَبَاباً مَا بِهِ مِنْ أَحَدٍ	يَا حَيَاةَ الْيَائِسِ الْمُنْفَرِدِ
إِنِّي أُعْطِيتُ مَا اسْتَبَقْتُ شَيْءٍ	أَعْطِني حُرَّتِي أَطْلِقْ يَدَيَّ
لَمْ أَبْقِيهِ وَمَا أَبْقَى عَلَيَّ	أَوْ مِنْ قَيْدِكَ أَذْمَى مِغْصَمِي
وَالْأَمَّ الْأَشْرُ وَالْذُّنْيَا لَدَيَّ	مَا اخْتِطَاطِي بِغُهُودٍ لَمْ تَصُنْهَا
وَإِهْيَاتِ كَحَيُوطِ الْعَنْكَبُوتِ	وَرَأَتْ عَيْنِي أَكْاذِيبَ الْهَوَى
وَعَلَى نَابِكَ آمَالُ ثَمُوتِ	عِنْدَ أَقْدَامِكَ ذُنْيَا تَنْهَى
جَدَّ بِالْيَدِّ الْغَارِ جُرْحِ	وَإِذَا مَا أَلْتَأَمَ جُرْحِ
رُدَّ مَفْهُوراً وَبِالْحِظِّ ارْتَطَمَ	يَا نِدَاءَ كَلَمَا أُرْسَلْتُهُ

⁴² Nâcî, Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile, 42-47.

عَادَ لِي وَهُوَ نَوَاحٍ وَنَدَمَ

وَوَافاً مِنْ أَعْرَافِ الْمَيِّ

Ey kalbim! Allah merhamet etsin o aşka. Hayalden bir saraydı, yıkıldı gitti.

Aşkın kalıntıları üzerine beni sula ve gözyaşların aktığı sürece anlat bana.

Onlar sonsuza kadar kayboldu, o da içine kapandı. Bir hayalin pişmanlıklarıyla dokunmuş bir kilim gibi.

Yazık ki neyi paramparça ettiğini bilmedi, tacımı kırdı ve mabedimi yıktı.

Ey umutsuz yalnız hayat! Ey hiç kimsenin olmadığı harabe!

Bana özgürlüğümü ver, ellerimi serbest bırak, ben her şeyi verdim ve hiçbir şey bırakmadım.

Ah! Bu (aşk) zinciri bileğimi kanatıyor. Neden o beni bırakmadığı halde ben onu bırakıyorum?

Korumadığın sözlere neden bağlı kalayım ki? Esaret, nereye kadar ve dünya benim olsa ne yazar!

Gözlerim örümcek ağları gibi aşkın zayıf yalanlarını gördü.

Ayaklarının önünde dünya sona eriyor ve kapıda umutlar ölüyor.

Bir yara kapansa bile, hatıralarla yeniden açılır başka bir yara.

Ey her çağrımda mağlup bir halde geri dönen ve kadere çarpan ses!

Ey bana bir ağıt ve pişmanlık olarak geri dönen arzu nağmelerinin haykırışı!

Aşkın kalıntıları üzerine beni sula ve gözyaşların aktığı sürece anlat bana. dizesiyle şair, aşkın sona ermesiyle beraber iç dünyasında bıraktığı yıkımı ifade etmiştir. Bu dizede, aşkın sona ermesine rağmen etkisinin devam ettiği vurgulanmıştır. Burada aşkın, şair üzerinde geride bıraktığı hatıralarla yaşadığına dair bir vurgu bulunmaktadır. Hatıralar, zamanla silinmek yerine sürekli bir elem kaynağı hâline gelmiştir. Şair, sevdiği kişiye kavuşamamanın acısını hissetmekle kalmamış aynı zamanda geçmişin gölgesinde de sıkışıp kalmıştır. Bu dizeyle bağlantılı olarak şu beyit de dikkat çekicidir: *Bir yara kapansa bile, hatıralarla yeniden açılır başka bir yara.* Bu beyit, aşkın bireyde açtığı duygusal yaraların kalıcı olduğunu, zamanın onları iyileştirmek yerine daha da derinleştirdiğini vurgulamaktadır.

Diğer yandan şair, aşkın ona verdiği iç dünyasındaki yıkıcı hasarı şu dizelerle açıkça dile getirmiştir: *Yazık ki neyi paramparça ettiğini bilmedi, tacımı kırdı ve mabedimi yıktı.* Bu dizede kullanılan “tac” ve “mabet” metaforları son derece anlamlıdır. Zira tac metaforu, bireyin onurunu, gücünü ve değerini temsil ederken mabet metaforu ise insanın ruhsal dünyasını ve inançlarını simgelemektedir.

Şairin aşkı, bir esaret olarak algıladığı şu dizelerde açıkça görülmektedir: *Bana özgürlüğümü ver, ellerimi serbest bırak, ben her şeyi verdim ve hiçbir şey bırakmadım. / Ah! Bu (aşk) zinciri bileğimi kanatıyor. Neden o beni bırakmadığı halde ben onu bırakıyorum?* Bu beyitlerde, aşkın birey üzerinde nasıl bir esaret yarattığı ifade edilmektedir. Aşk, bireyin

tüm benliğini ele geçiren, onu kendinden koparan bir bağ hâline gelmiştir. Şair, özgürlüğünü istemekte ancak duygusal bağılılığından kurtulamadığını vurgulamaktadır. Bu çelişkili durum, aşkın birey üzerindeki sevilenden uzaklaşmanın imkânsız oluşu ile ona duyulan bağılılığın büyük bir acı kaynağına dönüşmesi arasındaki tutarsızlığı ortaya koymaktadır.

Şiirin ilerleyen bölümlerinde aşkın aldatıcı ve sahte bir yapıya sahip olduğu ise şöyle vurgulanmaktadır: *Gözlerim örümcek ağları gibi aşkın zayıf yalanlarını gördü. / Ayaklarının önünde dünya sona eriyor ve kapında umutlar ölüyor.* Bu dizelerde aşk, geçmişte kutsal bir duygu olarak görülse de sonradan yalanlarla dolu olduğu fark edilen bir olgu hâline gelmiştir. Aşka duyulan inanç, bir noktada yerini hayal kırıklığına bırakmıştır. Zira aşka dair umutlar, sevginin kapısında ölüp gitmektedir. Bu noktada, şairin aşkın gerçek doğasını sorguladığını söylemek mümkündür. Aşk, bir zamanlar kutsal ve erişilmez bir his olarak kabul edilirken zamanla onun hakikatte zayıf ve geçici olduğu anlaşılmıştır.

Şairin aşkı genel olarak bu şekilde tasvir etmesi, onun güzelliği ve büyüğü kadar, beraberinde getirdiği zorluklar ve acılarla da yüzleşmemiz gerektiğini göstermektedir. Aşk, şiirde bir ideal olarak değil, daha çok bir gerçeklik ve insan ruhuna ızdırap veren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşkın yüceltilmesinden ziyade, şairin aşkın elem verici yönünü ve duygusal yükünü ele alıp onun insan hayatındaki karmaşık ve çoğu zaman üzücü, keder ve acı ile dolu etkilerini anlatması, şiire derin bir melankoli havası katmaktadır.

2.2. Zaman

Şiirde zamanın akışı, geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasındaki karmaşık ve acı verici bir ilişki üzerinden işlenmektedir. Şair, zaman kavramını duygusal bir derinlikle ele alarak hem zamanın geçişinin acılarını hem de geleceğin belirsizliğini vurgulamaktadır. İşte şiirde bu üç zaman dilimi arasındaki ilişki, zamanın ileriye doğru giden klasik seyriyle değil daha çok içerisinde acı ve hüznü barındıran döngüsel yapısıyla tasvir edilmektedir. Bu temaya şu beyitler örnek olarak verilebilir:⁴³

كَانَ صَرْحاً مِنْ خَيْالٍ فَهَوَى

يَا فُؤَادِي رَحِمَ اللَّهُ الْهَوَى

أَيْنَ مَعْضِي هَارِبٌ مِنْ ذِمِّهِ

لَيْتَ شِعْرِي أَيْنَ مِنْهُ مَهْرِي

بِمِ عَذَابِ الْمَنَادَةِ رَقِيقٌ

لَيْتَ أَنْسَاكَ وَقَدْ أَغْرَيْتَنِي

بِالذِّمِّ الشُّبَّهِ فَأَذْمَنْتُ الطُّمُوحَ

لَيْتَ أَنْسَاكَ وَقَدْ أَغْرَيْتَنِي

⁴³ Nâcî, Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile, 42-47.

يَا هَا مِنْ قِمَمٍ كُنَّا بِهَا	تَلَّاقَى وَيَسْرُرُنَا نُبُوحُ
نَسْتَشْفُ الْعُيُوبَ مِنْ أُتْرَاجِهَا	وَرَى النَّاسَ ظِلَالًا فِي السُّمُوحِ
أَلَمَخِ الدُّنْيَا بِعَيْنِي سَمِيمٍ	وَأَرَى حَوْلِي أَشْبَاحَ الْمَلِكِ
دَهَبَ الْعُمُرُ هَبَاءً فَادَّعَى	لَمْ يَكُنْ وَعْدُكَ إِلَّا شَبَحَا
صَفْحَةً قَدْ دَهَبَ الدُّفْرُ بِهَا	أُتْبِتَ الْحُبَّ عَلَيْهَا وَنَحَا
أَيْنَ مِنْ عَيْنِي حَبِيبَ سَاحِرٍ	فِيهِ نُبْلٌ وَجَلَالٌ وَحَيَاءُ
أَيْنَ مِنِّي مَجْلِسَ أَنْتَ بِهِ	فِتْنَةٌ تَمُتُ سَنَاءً وَسَيِّئُ
وَمِنْ الشُّوقِ رَسْمَ بَيْنَنَا	وَلَدَيْتُمْ قَدَمَ الْكَاسِ لَنَا
أَمَرْتَنَا فَعَصَيْنَا أَمْرَهَا	وَأَبَيْنَا الدُّلَّ أَنْ يَغْتَشَى الْجِبَاهُ
حَكَمَ الطَّاعِي فَكُنَّا فِي الْعُصَاةِ	وَطَرِدْنَا خَلْفَ أَشْوَارِ الْحَيَاةِ
يَا لَمَنْفِيئَيْنِ ضَلَالًا فِي الْوُغُورِ	دَمِيًا بِالشُّؤْكِ فِيهَا وَالصُّخُورِ
يَا حَبِيبَا زُرْتُ يَوْمًا أَنْكَهَ	طَائِرَ الشُّوقِ أُنْغِي أَلَمِي
وَأَنَا مُرْتَقِبٌ فِي مَوْضِعِي	مُرْتَفِعُ السَّمْعِ لِيَوْفِعَ الْقَدَمِ
هَذَا أَنَا جَعْتُ دُمُوعِي فَاغْدُ عَنْهَا	إِنَّمَا قُبْلَكَ لَمْ تُبْدَلْ لِحَيِّ
لَيْتَ شِعْرِي أَيُّ أَخْدَاتٍ جَرَتْ	أَنْزَلْتَ رُوحَكَ سَجْنًا مُوَصَّدَا
وَرَأَيْتُ عَيْنِي أَكْاذِيبَ الْهَوَى	وَإِهْيَاتِ كَخِيوطِ الْعَنْكَبُوتِ
عِنْدَ أَقْدَامِكَ دُنْيَا تَنْتَهِي	وَعَلَى بَابِكَ آمَالُ تُثَوِّتُ
وَلَكَ الْحَقُّ لَقَدْ غَابَ الْهَوَى	فِي طِلْأٍ وَنَا لَمْ يَغْمَلِ
يَسْمَعُنِي لِي وَفَائِي عَوْدَةً	وَالْهَوَى الْمَجْرُوحُ يَأْنِي أَنْ نَعُودَا
أَيْهَا الْجَبَّارُ هَلْ	تُصْنَعُ مِنْ أَجْلِ امْرَأَةٍ

ذَاتِ يَوْمٍ بَعَثْنَا عِزَّ الْقَاءِ

رَجَا بَعَثْنَا أَفَادَارَنَا

Ey kalbim! Allah merhamet etsin o aşka. Hayalden bir saraydı, yıkıldı gitti.

Keşke bilseydim ondan kaçacak yeri, zamanı ve kanından nasıl kaçıp gideceğimi.

Seni unutmayacağım! Beni baştan çıkardın tatlı ve güzel sözlerinle.

Seni unutmayacağım! Beni baştan çıkardın, yüksek zirvelerle hırs bağımlısı oldum.

Ne güzel zirvelerde buluşuyorduk ve sırlarımızı birbirimize fısıldıyorduk.

O zirvelerden geleceği sezerdik ve insanları vadilerde gölgeler gibi görürdük.

Etrafımda sıkıntı hayaletleri görüyorum. Dünyaya yorgun gözlerle bakıyorum.

Git artık! Verdiğin söz sadece bir hayaldi. Ömür, boşuna geçti.

Zamanın geçip gittiği bir sayfa ve üzerinde silinmiş bir aşk kalmış.

Gözlerimde büyüleyici bir sevgili nerede? Onun içinde asalet, ihtişam ve hayâ vardı.

Senin bulunduğun o meclis benden ne kadar da uzak! Bir güzellik ki tamamlanmış, parlaklık ve ışık dolu.

Aramızda özlem bir elçiydi ve kadehi bize sunan bir arkadaştı.

Alçaklığın alınımıza vurulmasına izin vermedik. Bize emretti, biz emrini çiğnedik.

Zalim hükmetti, biz de asi olduk ve hayat duvarlarının ardına sürüldük.

Ey engebeli arazilerde kaybolmuş iki sürgün! Aksın kanınız dikenler ve kayalar içinde

Ey sevgili! Bir gün bir çalılığa gittim ve özlem kuşu acımı şarkıya döktü.

Ben de yerimde bekliyorum ve adımlarını dikkatlice dinliyorum.

Senden önce kimseye akmamıştı. İşte gözyaşlarım kurudu ve affet onları.

Keşke ne olduğunu bilseydim, ruhun kapalı bir hapiste mi?

Gözlerim örümcek ağıları gibi zayıf aşkın yalanlarını gördü.

Ayaklarının önünde dünya sona eriyor ve kapıda umutlar ölüyor.

Haklısın! Aşk, bende çocukça yaşadı ve akılsızca büyüdü.

Yara almış aşk ise istemiyor dönmemizi. Sadakatimin dönmesini diliyor.

Ey kudretli insan! Bir kadın için mi yıkılacaksın?

Belki de kaderlerimiz bir gün bizi bir araya getirir, görüşmenin zorlaştığı o gün.

Ey kalbim! Allah merhamet etsin o aşka. Hayalden bir saraydı, yıkıldı gitti. / Git artık! Verdiğin söz sadece bir hayaldi. Ömür, boşuna geçti. gibi beyitlerdeki ifadelerle, şair geçmişe yönelik bir

hayal kırıklığı ve pişmanlık duygusunu dile getirmektedir. Geçmiş, şairin gözünde harap olmuş ve boşa harcanmış bir zaman dilimi olarak görülmektedir. Burada geçmiş, umutların ve hayallerin gerçekleşmediği acı dolu bir dönem olarak betimlenmektedir. Şiirde şimdiki zaman ise, genellikle bir boşluk ve anlamsızlık hissiyle tasvir edilmektedir. Mesela *Ey engebeli arazilerde kaybolmuş iki sürgün! / Aksın kanınız dikenler ve kayalar içinde*. beytinde geçen *kaybolmuş iki sürgün* metaforu, şairin şu anki varoluşunu yalnızlık içinde ve kaybolmuş bir şekilde yaşadığını göstermektedir. *Keşke ne olduğunu bilseydim, ruhun kapalı bir hapiste mi?* beyti, şairin şimdiki zamandaki ruh halini tanımlamaktadır. Bu ruh hali, şairin şu anki varoluşunu, zamanın anlamını yitirdiği ve kendisinin dış dünyadan yalıtılmış olup olmadığına karar veremediği bir dönem olarak tanımlanmaktadır. *Senin bulunduğun o meclis benden ne kadar da uzak!* beytinde ise şair, geçmişte yaşananların şimdiki zamanda hala devam eden bir etkisi olduğunu ifade etmektedir. Yani geçmişte olanlar, şimdiki zamanı şekillendirmeye devam etmektedir. Şairin gelecek zamana bakışı ise içerisinde biraz umut barındırır da bu umut, belirsizliklerin gölgesinde kalmaktadır. Mesela *Belki de kaderlerimiz bir gün bizi bir araya getirir, görüşmenin zorlaştığı o gün*. beytinde böyle bir durumdan bahsetmek mümkündür. *Ey kudretli insan! Bir kadın için mi yıkılacaksın?* beytiyle de şair burada kendisine hitap ederek aşkın geçmişten gelen acı, ızdırap ve yıkıcı etkisinin geleceğini karartmasına izin vermemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasındaki ilişki, zamanın acıyı ve yalnızlığı sürekli kıldığı bir kısır döngü gibi görünmektedir. Şair, geçmişin gölgesinde yaşarken, şimdiki zaman ve gelecek, bu gölgenin bir uzantısı olarak varlığını hissettirmektedir. Şiirde zaman, hem geçmişteki kayıpların anısı hem de gelecekteki belirsizlikler nedeniyle şairin altında ezildiği bir yük olarak tasvir edilmektedir. Zamanın bu şekilde ele alınışı, şairin umutsuzluğunu ve hayatının anlamsızlığını daha da vurgulamaktadır. Sonuç olarak zamanın akışı şiirde yoğun bir melankoliyle işlenmekte ve bu üç zaman dilimi arasındaki ilişki, şairin yaşamındaki acının sürekliliğini gösterecek şekilde kurulmaktadır.

2.3. Doğa İmgeleri

Diğer yandan şiirde kullanılan doğa imgeleri, şiirin anlamına derinlemesine katkıda bulunmakta ve şairin his dünyasını yansıtarak okuyucuya yoğun duygu ve düşünceler aktarmaktadır. Doğa, şiirde hem şairin içsel durumunu hem de hayatın geçiciliğini, yalnızlığını ve kederini simgelemektedir. Misal olarak şu beyitleri vermek mümkündür:⁴⁴

نَصَبَ الزُّنْتُ وَمَصَّبَاجِي انْطَفَا

بَارِئًا لَيْسَ يَنْهَدَا عَصْفُهَا

الْأَقْدَامُ أَشْوَاكَ الطَّرِيقُ

أَوْ يَا قِيْلَةَ أَقْدَامِي إِذَا شَكَبَتْ

وَوَرَى النَّاسَ ظِلَالًا فِي السُّمُوحِ

تَسْتَشِفُّ الْعَيْبَ مِنْ أَتْرَاجِهَا

⁴⁴ Nâcî, Şi'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlü'l-Kâmile, 42-47.

أَنْتِ حَسَنٌ فِي ضَحَاهُ لَمْ يَزَلْ
 وَنَمَانَا الظَّلِي مِنْ رَكْبِ رَحَلْ
 وَبَرَانِي النَّاسُ رُوحاً طَائِراً
 يَا قَفَّاراً لَافِكَاتٍ مَا يَحَا
 أَنْتِ قَدْ صَيَّرْتِ أَمْرِي عَجَبَا
 وَهَبِ الطَّائِرَ عَنْ غَيْثِكَ طَارَا
 هَذِهِ الدُّنْيَا فُلُوبٌ جَدَّتْ
 وَإِذَا مَا قَبَسَ الْقُلُوبَ عَدَا
 كُنْتُ تَدْعُونِي طِفْلاً كَلَّمَا
 لِي نَحْوُ اللَّهَبِ الْأَذَاكِي بِهِ
 نَحْتِ رِيحٍ صَمُوتَتْ
 نَوُوحَتْ لِلدَّكْرِ
 صَلَّ فِي الْأَرْضِ الَّذِي
 أَيُّ رُوحَانِيَّةٍ تُعْصَرُ
 أَيُّهَا الرِّيحُ أَجَلُ لَكِنَّمَا
 هِيَ فِي الْعَيْبِ لِقَلْبِي خِلْتُ

وَأَنَا عِنْدِي أَخْرَانُ الطَّمَلْ
 وَخَبُوطُ النُّورِ مِنْ نَجْمِ أَقْلْ
 وَالْجَوَى يَطْخَعُنِي طَحْنُ الرِّعَى
 مِنْ نَجْمِي يَا سُكُونُ الْأَبَدِ
 كَثُرَتْ جَوْنِي أَطْيَارُ الرُّبَى
 جَعَلْتَ الْمُدْرَانُ وَالْتَّلُجُ أَغَارَا
 خَبَتِ الثُّغْلَةُ وَالْجَمْرُ تَوَارَى
 مِنْ رَمَادٍ لَا تَسْأَلُهُ كَيْفَ صَارَا
 نَارٌ حَيَّيْ وَتَنَدَّتْ مُقْلِي
 لَقِئَةُ الْعُودِ إِذَا صَارَ وَفُودَا
 لَا تَزْتَقَاصِي الْمَطَرِ
 وَشَكَّتْ لِلْقَمَرِ
 يَنْتَشِدُ أَبْنَاءَ السَّمَاءِ
 مِنْ طَبِئِينَ وَمَاءِ
 هِيَ حَيَّيْ وَتَعْلَانِي وَيَأْسِي
 أَشْرَقَتْ لِي قَبْلُ أَنْ تُشْرِقَ نَمْيِي

Ey dinmeyen fırtınalarıyla esen rüzgârlar! Yağım bitti ve lambam söndü.

Ah ayaklarımın tabanlarında toplanan sular! Yolun dikenleri ayaklarımı incittiğinde.

O zirvelerden geleceği sezerdik ve insanları vadilerde gölgeler gibi görürdük.

Sen güneş ışığında asla kaybolmayan bir güzelliğin ve ben bir çocuğun üzüntülerini taşıyorum.

Bir yolcunun kalan gölgesi ve sönmekte olan bir yıldızın ışıkları var.

İnsanlar beni özgür bir kuş misali ruh gibi görüyor, oysa keder beni değirmen taşı gibi öğütüyor.

Ey kurtulanı olmayan yakıcı çöl! Ey sonsuzluğun huzuru!

Sen işimi hayret verici kıldın ve etrafımda tepelerin kuşları çoğaldı.

Kuş yuvasından uçu, göl kurudu ve kar yağdı.

Bu dünyada kalpler donmuş, alev sönmüş ve közler gizlenmiş.

Kalp eğer bir kıvılcım bulursa, külünden nasıl çıktığını sorma!

Beni çocukça çağırırdın her zaman aşkım alevlendiğinde ve gözlerim dolduğunda.

Parlayan ateşe doğru, sanki bir odun parçası gibi yakacak haline geldiğinde.

Yağmur damlalarını dans ettiren şiddetli bir rüzgâr altında.

Hatırlanmak için inledi ve aya şikâyet etti.

Yeryüzünde kayboldu, gökyüzünün evlatlarını arayan.

Hangi maneviyat toprak ve sudan sıkılmış?

Ey rüzgâr! Evet, sen güçlüsün ama benim sevgim, yorgunluğum ve ümitsizliğim senden daha güçlü.

Kalbim gizlilikte yaratıldı ve güneşim doğmadan önce bana doğdu.

Ey dinmeyen fırtınalarıyla esen rüzgârlar! Yağım bitti ve lambam söndü. / Şiddetli bir rüzgâr altında, yağmur damlalarını dans ettiren ve Ey rüzgâr! Evet, sen güçlüsün ama benim sevgim, yorgunluğum ve ümitsizliğim senden daha güçlü. beyitlerinde rüzgâr ve fırtına, şiirdeki en belirgin doğa imgelerindendir. Rüzgâr, genellikle değişim, belirsizlik ve hayatın kontrol edilemez yönlerini simgelemektedir. Fırtına ise bu güçlerin daha şiddetli ve yıkıcı yanını temsil etmektedir. Şair, bu imgeleri kullanarak iç dünyasında yaşadığı çalkantıları, kararsızlıkları ve duygusal savrulmaları vurgulamaktadır. Aynı zamanda, rüzgârın gücüne karşı koyan bir sevgi ve ümitsizlik duygusu da ifade edilmektedir. Bu da şairin aşk ve umutsuzluk arasında gidip gelen duygusal durumunu yansıtmaktadır.

Bu dünyada kalpler donmuş, alev sönmüş ve közler gizlenmiş. / Kalp eğer bir kıvılcım bulursa, külünden nasıl çıktığını sorma! / Beni çocukça çağırırdın her zaman aşkım alevlendiğinde ve gözlerim dolduğunda. ve Parlayan ateşe doğru, sanki bir odun parçası gibi yakacak haline geldiğinde. beyitlerinde ateş; tutku, arzu ve hayat enerjisini simgelerken, aynı zamanda yakıcı ve yıkıcı bir güç olarak da karşımıza çıkmaktadır. Şair, aşkı bir yandan hayat veren bir alev gibi betimlerken, diğer yandan tüketici ve yok edici bir güç olarak da tasvir etmektedir. Alevlerin sönmesi, aşkın ya da yaşamın son bulmasını, umudun tükenmesini anlatmaktadır. Bu imgeler, şairin aşkın iniş çıkışlarına karşı hissettiği karmaşık duyguları ortaya koymaktadır.

O zirvelerden geleceği sezerdik ve insanları vadilerde gölgeler gibi görürdük. / Sen, güneş ışığında asla kaybolmayan bir güzelliğin ve ben bir çocuğun üzüntülerini taşıyorum. / Bir yolcunun kalan gölgesi ve sönmekte olan bir yıldızın ışıkları var. gibi beyitlerde geçen gölge ve ışık imgeleri; varlık ile yokluk ve umut ile umutsuzluk arasındaki ikilemi simgelemektedir. Şair, gölge imgeleriyle hayatın belirsizliğini, geçiciliğini ve zamanın kaçınılmaz etkilerini ifade

ederken; ışık imgeleriyle anlık aydınlanmalar ve ümit kırıntılarını anlatmaktadır. Işığın kaybolması, umudun yitilmesi ya da yaşam enerjisinin sönmesi anlamına gelirken; ışığın varlığı, umut ve dirilişin bir işareti olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanlar beni özgür bir kuş misali ruh gibi görüyor, oysa keder beni değirmen taşı gibi öğütüyor. / Sen işimi hayret verici kıldın, etrafımda tepelerin kuşları çoğaldı. ve Kuş yuvasından uçtu, göl kurudu ve kar yağdı. beyitlerinde geçen kuşlar; özgürlük ve içsel arayışı temsil etmektedir. Şair, kuş imgelerini kullanarak bir yandan özgürlüğe duyduğu özlemi, diğeryandan bu özgürlüğün getirdiğı yalnızlık ve bilinmezliğı anlatmaktadır. Kuşların uçması, özgürlüğe kavuşmayı ve belki de ölümlle gelen bir kurtuluşu simgelerken; doğadaki diğeryimgeler, yaşamın sürekliliğini ve insanın bu döngü içindeki yerini sorgulamaktadır.

Şair, doğanın gücüyle içsel dünyasını ifade ederek okuyucuya etkili bir deneyim sunmaktadır. Hayatın geçiciliğı, arzuların tatminsizliğı ve insanın doğa karşısındaki acizliğı şiirin derinlerinde yankılandığı bu imgelerle daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İbrâhîm Nâcî, Modern Mısır şiirinin önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmekte olup kültürlü bir ailede yetişmiştir. Erken bir yaşta şairlik yeteneğı ortaya çıkan İbrâhîm Nâcî'nin edebiyata yönelmesinde babasının mühim rolünün olduğu görülmektedir. Babası onu hem Klasik Arap şiirinin önemli şairlerinin dîvânlarını hem de Batı edebiyatının seçkin edip ve şairlerinin eserlerini okumaya yönlendirmiştir. Böylece o, Doğı ve Batı edebiyatının temel kaynaklarından beslenmiştir.

İbrâhîm Nâcî'nin edebî hayatının dönüm noktalarından biri de Apollo Cemiyeti'nin kurulmasıyla başlamıştır. Modern Mısır şiirinin yenileşme sürecinde kritik bir dönüm noktası olan Apollo Cemiyeti, romantik bir edebiyat anlayışını benimsemiştir. İbrâhîm Nâcî, Apollo Cemiyeti'nin politikaya mesafeli duran ve sosyal konulara ilgi göstermeyen karakteristik bir temsilcisi olmuştur. İbrâhîm Nâcî'nin şiirlerinin ve edebî çalışmalarının Apollo Dergisi'nde yayımlandığı zamanlar, onun en mutlu olduğu dönemlerden biri olarak görülmüştür. Apollo Dergisi'nin çıkarılmasında ve yayımlanmasında aktif bir rol oynamış olup bu derginin öne çıkan yazarlarından biri olmuştur.

Diğeryandan çalışmanın önemli bir kısmını oluşturan *el-Atlâl* isimli şiirde şair, imgelerle dolu bir dünya var etmeye çalışmış ve okuyucuyu da bu dünyanın içine çekmeyi başarmıştır. Nâcî'nin şiirindeki aşk, zaman olgusu ve doğa imgeleri gibi temel konular, onun şiirine hâkim olan ana temalardır. Şiirde kullanılan bu temalar, şairin duygusal durumunu ve içsel çatışmalarını güçlü bir şekilde yansıtmıştır. Zira şairin zihin dünyasında aşk denilince hayal kırıklığı ve yoğun bir pişmanlık hissi uyanmaktadır. Ayrıca şiirde zaman olgusu, geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın birbirine karıştığı bir sarmal olarak betimlenmektedir. Şiirde kullanılan doğa imgeleri ise onun iç dünyasındaki savrulmaları ve çatışmaları sembolize etmektedir. Mesela kuş teması, şairin özgürlük özlemini vurgularken, fırtına ve rüzgâr gibi dinamik doğa olayları, duygusal kargaşayı ve sürekli

değişen hisleri simgelemektedir. Hassas bir kişiliğe sahip olan şairin duygularını özgürce dile getirmesi şiirlerinin ahengine önemli bir katkı sağlamıştır.

İbrâhîm Nâcî, kendine özgü üslûbu ile Mısır'da şiirin dilini sadeleştirerek yenileştirmiştir. Onun ellerinde şiir, yeniliğe ve basitliğe kavuşmuştur. Serbest nazımdan yana bir tavır sergilemiş olsa da Klasik Arap şiirinden bütünüyle kopamamış ve tüm şiirlerini kafiyele bir şekilde yazmıştır. Doğaçlama şiirlerinde dahi kafiyele vazgeçmemiştir. Şiirlerinin hepsi kaside formunda olmayıp onlar arasında rubâîler ve kafiye çeşitlemesine dayanan şiirler de bulunmaktadır.

Kaynakça | References

- Adalar, Derya. “Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiir Ekolü”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007), 61-81.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebü'l-‘Arabîyyi'l-mu‘âsir fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, 2. Basım, 1961.
- Hafâcî, Muhammed b. ‘Abdilmün‘im. *Dirâsât fî'l-edebi'l-‘Arabîyyi'l-hadîs ve medârisih*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- el-Kasayyubî, Gâzî ‘Abdurrahmân. *Mea Nâcî ve Meahâ*. Amman: Matba‘atu'l-Câmi‘ati'l-Ürdüniyye, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu‘cemü'l-mü‘ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-‘Arabîyye*. Şam: Mü‘essesetü'r-Risâle, 1957.
- Kerîm, Ahmed Hamîd. “el-Huznû ve't-teşüümü fî şî'ri İbrâhîm Nâcî”, *Mecelletü idâetü'n-NakdiyyeKülliyeti'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 41/1 (Mart 2015), 539-569.
- Mumtahin, Mehdi. “Tecdîdü'l-mûsîkâ ‘inde İbrâhîm Nâcî” *Mecelletü idâetü'n-Nakdiyyeidâetü'n-Nakdiyye fî'l-Edebeyni'l-‘Arabî ve'l-Fârisî* 2/8 (Kış 2012), 149-162.
- Nâcî, İbrâhîm. *Dîvânü İbrâhîm Nâcî*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1980.
- Nâcî, İbrâhîm. *Şî'ru İbrâhîm Nâcî el-A'mâlû'l-Kâmile*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996.
- Şirin, Faruk. “Mısırlı Romantik Bir Şair: İbrâhîm Nâcî”, *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/53 (2021), 327-360. <https://doi.org/10.32330/nusha.1002975>
- Şirin, Faruk. *İbrâhîm Nâcî'nin Münâsebât Şiirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. Erişim 20 Ocak 2025. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/69740>
- Tevfik, Hüsnü. *İbrâhîm Nâcî el-A'mâlû's-şî'riyye'l-muhtâra*. Katar: el-Meclisü'l-Vatânî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve't-Türâs, 2003.
- el-'Ubeydî, Reşîd Alî. *el-Edebü ve mezâhibü'n-nakd fih*. Bağdat: Matba'atu't-Tefîd, 1954.
- 'Uveyda, Kâmil Muhammed. *İbrâhîm Nâcî şâ'iru'l-atlâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1993.
- Zâde, Cevâd Sa'dûn - el-Buhâtî, Hüseyin 'Âşûr Kâzım “es-Sûratu's-Şî'riyye fî Kasîdeti'l-Atlâl İbrâhîm Nâcî”, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslâmiyyeti'l-Câmia* 75/1 (Aralık 2023), 757-782.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Lisansüstü Eğitim Alan Diyanet Personelinin Akademik Eğitim İhtiyaçları

Tuba Kurt
Dr.

 0000-0003-1653-6312
Millî Eğitim Bakanlığı
ROR : 00jga9g46

tuba_ordinaryus@hotmail.com
Konya, Türkiye

Recep Uçar
Doç. Dr.

 0000-0003-0520-577X
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din
Eğitimi Anabilim Dalı
ROR : 04asck240

recep.ucar@inonu.edu.tr
Malatya, Türkiye

Öz

Bu araştırmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çeşitli pozisyonlarda görev yapan ve lisansüstü eğitim alan din görevlilerinin akademik eğitim ihtiyaçlarını, beklenti ve görüşlerini incelemektir. Mevcut literatürde Diyanet personelinin lisansüstü eğitimdeki akademik ihtiyaçlarını derinlemesine ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Yapılan bu çalışma, literatürdeki boşluğu doldurmayı ve bu ihtiyaca katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin lisansüstü eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesinin, günümüz toplumunda nitelikli din hizmeti sunulması ve insan kaynağı kalitesinin artırılması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmada, Diyanet İşleri Başkanlığı personeli için lisansüstü eğitimin öneminin vurgulanması, bu eğitime ilişkin ihtiyaçların çerçevesinin belirlenmesi ve çözüm önerilerinin geliştirilmesine bilimsel katkıda bulunması amaçlanmaktadır. Ayrıca, personel görüşleri doğrultusunda lisansüstü eğitim veren ilahiyat fakültelerinin programlarının gözden geçirilmesinin Diyanet İşleri Başkanlığının hizmet alanlarına olumlu katkılarda bulunacağı öngörülmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışmasının iç içe geçmiş tek durum deseni kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu maksimum çeşitlilik örneklemesine göre belirlenen, Diyanet İşleri Başkanlığında görev yapan ve lisansüstü eğitim alan personelden 18 kişi oluşturmaktadır. Araştırmaya ilişkin veriler pilot uygulaması ve geçerlik güvenirlik çalışması yapılan yarı yapılandırılmış görüşme formuyla elde edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre Diyanet personelinin kişisel gelişimi sağlamak, mesleğe bağlılık ve hizmet kalitesini artırmak gibi gerekçelerle lisansüstü eğitimi tercih ettikleri belirlenmiştir. Diyanet personeli için lisansüstü eğitime teşvikin sağlanması bireysel ve kurumsal düzeyde önemli bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Personelin almış olduğu lisansüstü eğitim, beklentilerini karşılamaktadır. Lisansüstü eğitim veren kurumlar ile Diyanet arasında güven ve iletişimin olduğu görülmüştür. Lisansüstü eğitimin katılımcıların bireysel beklentilerine, mesleki ihtiyaçlarına ve eğitim aldıkları kuruma bağlı olarak farklı algılandığı belirlenmiştir. Diyanet personelinin almış olduğu lisansüstü eğitimin kişisel

gelişimlerine katkılarının olduğu görülmüştür. Eğitim sürecinde öğrendikleri yöntemler ve öğretim biçimleri öğrencilerin lisansüstü eğitim derslerinden aldıkları verimi etkilemektedir. Ayrıca Diyanet personelinin lisansüstü eğitimde fiziksel, kurumsal ve zamana bağlı sorunlar yaşadıkları görülmüştür. Bu sorunların çözümünde kurumsal ve mevzuata bağlı düzenlemelerin yapılması gerektiği ortaya konulmuştur. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre ilahiyat fakültesi lisansüstü eğitim programlarının ve ders içeriğinin, Diyanet İşleri Başkanlığı ile iş birliği içerisinde personelin hizmet alanlarına katkıda bulunacak şekilde yapılandırılması gerektiği önerilmektedir. Ayrıca yapılacak bilimsel çalışmalarda toplumu dinî konularda aydınlatma ve rehberlik hizmetlerinde teorik-pratik dengesinin gözetilmesi, beklenti ve ihtiyaçların göz önünde bulundurulması tavsiye edilmektedir. Diyanet personeline lisansüstü eğitimin yaygınlaştırılması amacıyla bazı teşviklerin ve imkânların sunulması, nitelikli din görevlilerinin istihdam edilmesi için personelin mesleki yeterliklerini geliştirmeye yönelik performans ve kariyer sisteminin geliştirilmesi de öneriler arasında yer alabilir. Diyanet personelinin lisansüstü eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesinin, günümüz toplumunda nitelikli din hizmeti sunulması ve insan kaynağı kalitesinin artırılması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Diyanet Personeli, Lisansüstü Eğitim, Akademik İhtiyaç

Atıf Bilgisi

Kurt, Tuba – Uçar, Recep. “Lisansüstü Eğitim Alan Diyanet Personelinin Akademik Eğitim İhtiyaçları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 24-56. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.02>

Geliş Tarihi	12.01.2025
Kabul Tarihi	25.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu, 19.04.2024 ve 37 karar no. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu Yazar: Tuba KURT Fikir ve Planlama Yazar 1, %50, Yazar 2 %50 Literatür Taraması ve Veri Toplama Yazar 1, %50, Yazar 2 %50 Analiz ve Yazım Yazar 1, %50, Yazar 2 %50 Toplam Yazar 1, %50, Yazar 2 %50
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Academic Training Needs of Religious Affairs Staff Receiving Postgraduate Education

Tuba Kurt
Dr.
ID 0000-0003-1653-6312
The Ministry of Education
ROR [00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)
tuba_ordinaryus@hotmail.com
Konya, Türkiye

Recep Uçar
Assoc. Prof.
ID 0000-0003-0520-577X
Inonu University Faculty of Theology,
Department of Religious Education
ROR [04asck240](https://orcid.org/04asck240)
recep.ucar@inonu.edu.tr
Malatya, Türkiye

Abstract

The aim of this study is to examine the academic education needs, expectations and opinions of religious officials who work in various positions within the Presidency of Religious Affairs and receive postgraduate education. In the existing literature, it is seen that studies that address the academic needs of Religious Affairs personnel in postgraduate education in depth are limited. This study aims to fill this gap in the literature and contribute to this need. It is thought that determining the postgraduate education needs of the personnel of the Presidency of Religious Affairs is important in terms of providing qualified religious services and increasing the quality of human resources today. In this context, the study aims to emphasize the importance of postgraduate education for the staff of the Presidency of Religious Affairs, to determine the framework of the needs for this education and to make a scientific contribution to the development of solution suggestions. In addition, it is foreseen that reviewing the programs of the faculties of theology providing postgraduate education in line with the opinions of the personnel will make positive contributions to the service areas of the Presidency of Religious Affairs. In the study, the nested single case design of the case study, one of the qualitative research methods, was used. The study group of the research consists of 18 people working in the Presidency of Religious Affairs and receiving postgraduate education, determined according to maximum diversity sampling. The data related to the research were obtained through a semi-structured interview form that was piloted, and validity and reliability studies were conducted. Content analysis method was used to analyze the data. According to the results of the study, it was determined that Religious Affairs personnel prefer postgraduate education for reasons such as ensuring personal development, commitment to the profession and improving service quality. Providing incentives for postgraduate education for Religious Affairs personnel was seen as an important need at individual and institutional level. The postgraduate education received by the staff meets their expectations. It has been observed that there is trust and communication between the institutions providing postgraduate education and Diyanet. It has been determined that postgraduate education is perceived differently depending on the

individual expectations of the participants, their professional needs and the institution where they receive education. It has been observed that the postgraduate education received by religious personnel contributes to their personal development. The methods and teaching styles they learn during the education process affect the efficiency of the postgraduate education courses. In addition, it has been observed that Religious Affairs personnel experience physical, institutional and time-related problems in postgraduate education. It was revealed that institutional and legislative arrangements should be made to solve these problems. According to the results obtained in the research, it is recommended that the graduate education programs and course content of the Faculty of Theology should be structured in cooperation with the Presidency of Religious Affairs in a way that will contribute to the service areas of the personnel. In addition, in scientific studies, it is recommended that the theoretical-practical balance should be observed in the services of enlightening and guiding the society on religious issues, and expectations and needs should be taken into consideration. Some incentives and opportunities should be offered to Diyanet personnel to expand postgraduate education, and a performance and career system should be developed to improve the professional competencies of the personnel to employ qualified religious officials. Determining the postgraduate education needs of Diyanet personnel is important in terms of providing qualified religious services and increasing the quality of human resources in today's society.

Keywords

Religious Education, Religious Personnel, Postgraduate Education, Academic Need

Citation

Kurt, Tuba – Uçar, Recep. “Academic Training Needs of Religious Affairs Staff Receiving Postgraduate Education”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 24-56. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.02>

Date of Submission	12.01.2025
Date of Acceptance	25.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Ethical Statement	İnönü University Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee, 19.04.2024 and 37 decision no. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Author Levels	Corresponding Author: Tuba KURT Idea and Planning Author 1, 50%, Author 2, 50% Literature Review and Data Collection Author 1, 50%, Author 2, 50% Analysis and Writing Author 1, 50%, Author 2, 50% Total Author 1, 50%, Author 2, 50%

Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Bilginin ve değerlerin hızla üretildiği ve tüketildiği bir toplumda, değişim, karşılıklı etkileşim, bütünleşme ve yenilenme süreçleri kaçınılmaz hâle gelmektedir. Bu değişme ve yenilenmeyi doğru okuyabilmek, iyi yönetebilmek ve bu konuda öncü olabilmek için, var olan bilgilerin sürekli güncellenmesine, üretilmesine, yayılmasına ve hayata aktarılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.¹ Bilgi, iş ve meslek hayatında kesintisiz öğrenmeyi ve bireylerin kendilerini sürekli geliştirerek alanlarında uzmanlaşmalarını gerekli kılmaktadır. Bu durum, içinde bulunduğumuz yüzyılda bireyleri yaygın eğitime veya lisansüstü eğitim yapmaya teşvik eden unsurlar arasındadır.

Üniversiteler, nitelikli bireylerin yetiştirilmesi, teknolojik ve sosyal gelişmelere bilimsel çalışmalarla katkıda bulunulması ve bu katkıların topluma aktarılması konusunda önemli sorumluluklar üstlenmektedir.² Lisans eğitiminin ardından sunulan yüksek lisans ve doktora programları, bilgi üretimine ve akademik gelişime bilimsel katkılarda bulunarak yaşam boyu öğrenme motivasyonuna sahip nitelikli insan kaynağının yetiştirilmesine olanak tanımaktadır. Bu durum, günümüzde bireylerin mesleki gelişimlerini sürdürme, alanlarında uzmanlaşma ve akademik kariyer yapma gibi pek çok nedenle lisansüstü eğitime yönelmelerini açıklamaktadır.³ Lisansüstü eğitim hizmetlerinin başarısında öğrencilerin özellikleri, teknolojik olanaklar, danışmanlık hizmetleri ve öğretim elemanlarının akademik yeterlilikleri gibi faktörlerin belirleyici olduğu düşünülmektedir.⁴ Bu etkenler, yalnızca akademik başarıyı desteklemekle kalmayıp, aynı zamanda toplumun farklı kesimlerinde hizmet veren meslek gruplarının, örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki din görevlilerinin de bilgi ve donanım açısından sürekli gelişimlerini sağlamaktadır.⁵ Din görevlilerinin temel görevi, dinin doğru anlaşılmasını ve yaşanmasını temin etmek olduğundan, onların mesleki yeterlilikleri ve destekleyici eğitim olanakları, hizmet kalitesinin belirleyici bir parçası hâline gelmektedir. Böylece hem lisansüstü eğitimde hem de dinî hizmetlerde, nitelikli insan kaynağının yetiştirilmesi ve destekleyici alt yapının oluşturulması, hizmet sunumunun etkinliğini artıran ortak dinamikler olarak öne çıkmaktadır.

¹ Hanifi Parlar, “Bilgi Toplumu, Değişim ve Yeni Eğitim Paradigması”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2013), 194.

² Eda Akdoğan - Vicdan Altınok, “Türkiye’de Yükseköğretimin Misyonu ve Etkililiği”, *Eğitim Yönetimi ve Politikaları Dergisi* 4/2 (2024), 18.

³ Ayşe Bağrıaçık Yılmaz vd., “Lisansüstü Eğitim Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 37/1 (2017), 2.

⁴ İsmail Güven - Binali Tunç, “Lisansüstü Öğrencilerin Akademik Sorunları (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Örneği)”, *Milli Eğitim Dergisi* 35/173 (2007), 157.

⁵ Ramazan Buyrukçu, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 100.

Din hizmetlerinde verimliliğin artırılmasında din görevlilerinin dinî, kültürel ve mesleki alanda bilgi, beceri ve davranışlarında yetkinleşmeye ihtiyacın olduğu düşünülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı 2004 yılından itibaren bünyesinde çeşitli alanlarda çalışan imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz, murakıp, müftü vb. personelin bu görevini etkin, nitelikli ve donanımlı bir şekilde yürütebilmesi için çalışmalarını sürdürmektedir.⁶ Böylelikle din görevlilerinin kendilerini çok yönlü, sürekli ve planlı şekilde geliştirmeleri hedeflenmektedir. Dini Yüksek İhtisas Eğitim merkezleri ve Diyanet Akademi başkanlık bünyesinde faaliyet gösteren ve başkanlık bünyesinde yer alan ya da alacak olan personelin daha nitelikli yetişmesine yönelik eğitim öğretim faaliyetlerine devam eden kurumlar arasındadır. Ayrıca lisansüstü eğitimin bireylerin kendilerini akademik ve kişisel olarak geliştirmenin yanı sıra mesleki gelişimlerine katkı açısından da önemli bir faaliyet olduğu düşünülmektedir.⁷ Lisansüstü eğitimin kalitesi, üniversitelerin ve toplumun kalitesine etki etmektedir. Ülkelerin kalkınmaya ve gelişmeye yönelik hedeflerini gerçekleştirebilmesi için bilim ve eğitimin senkron bir şekilde tüm kurum ve kuruluşlarla etkin olarak kullanılması gerekmektedir.⁸

DİB'in çeşitli hizmet birimlerini kapsayan görev alanında, yüksek nitelikli ve mesleki anlamda yetkin personel ihtiyacını, üniversitelerin lisansüstü eğitim almış bireylerinden temin etmesi, eğitim ve bilim arasındaki dengeyi koruma, dinî hizmetler bağlamında toplumun sorunlarını doğru bir şekilde anlama ve etkili çözüm önerileri geliştirme açısından kritik bir öneme sahiptir. Lisansüstü eğitimin, toplumsal sorun ve beklentilerin doğru bir şekilde algılanması ve tanımlanması, bu sorunlara çözüm önerileri sunarak toplumsal faydayı öncelmesi, bireylere akademik beceriler kazandırması, eleştirel düşünme ve muhakeme yeteneğini geliştirmesi, bilgiyi anlamaya yönelik bir yaklaşımı teşvik etmesi, sorumluluk bilincini güçlendirmesi ve verimli çıktılar elde etmeye yönelik bir şekilde yapılandırılması gerektiği düşünüldüğünde lisansüstü eğitim, din görevlilerinin mesleki ve kişisel gelişimini destekleyerek yeterliklerini artırmak, toplumsal ve kurumsal statülerini güçlendirmek, karşılaşılan mesleki sorunlara çözüm odaklı stratejiler geliştirmek ve görevlerini daha bilimsel yöntemlerle yerine getirmelerini sağlamak açısından önemlidir.

Lisansüstü eğitim programlarında da diğer eğitim düzeylerinde olduğu gibi eğitim programlarının yapısı ve çalışma koşulları gibi konularda çeşitli sorunların ortaya çıkma olasılığı bulunmaktadır. Literatürde bu sorunlara ilişkin farklı meslek gruplarına yönelik

⁶ Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2012), 84.

⁷ Osman Aktan, "Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 10/3 (2021), 597.

⁸ Osman Türköz vd., "Lisansüstü Eğitim Alan Öğrencilerde Gelecek Kaygısı", *Bucak İşletme Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 135.

bazı çalışmalara rastlanmakla birlikte,⁹ din görevlilerinin akademik eğitim ihtiyaçlarının, beklentilerinin ve görüşlerinin incelenmesi konusunun yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışmada “Lisansüstü eğitim alan Diyanet personelinin akademik eğitim ihtiyaçları nelerdir ve mevcut programlar bu ihtiyacı ne ölçüde karşılamaktadır?” sorusu, araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, DİB bünyesinde çeşitli pozisyonlarda görev yapan ve lisansüstü eğitim alan din görevlilerinin akademik eğitim ihtiyaçlarını, beklenti ve görüşlerini incelemektir. DİB personelinin lisansüstü eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesinin, günümüz toplumunda nitelikli din hizmeti sunulması ve insan kaynağı kalitesinin artırılması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda, bu çalışma, Diyanet personeli için lisansüstü eğitimin önemini, bu eğitime ilişkin ihtiyaçları genel çerçevede belirlemeyi ve çözüm önerilerinin geliştirilmesine bilimsel açıdan katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, personel görüşleri doğrultusunda lisansüstü eğitim veren ilahiyat fakültelerinin programlarının gözden geçirilmesinin, Diyanet İşleri Başkanlığının hizmet alanlarına olumlu katkılarda bulunacağı öngörülmektedir.

Literatür incelendiğine Diyanet personelinin lisansüstü eğitim çalışmalarına yönelik yapılan çalışmaların özellikle Diyanet Akademisinin faaliyetleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Diyanet Akademisinin personelin mesleki bilgi ve becerisini artırmak amacıyla düzenlediği eğitim programlar bağlamında Akademiye ilişkin yapılan çalışmalar, akademik ihtiyaçların belirlenmesinde önemli bir kaynak oluşturmaktadır.¹⁰ Ayrıca DİB personelinin yeterlikleri konusunda ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin yeterliliğini inceleyen,¹¹ din görevlilerin iş stresi, iş doyumu, tükenmişlik ve işten ayrılma niyetlerine ilişkin durumu belirlenmeyi amaçlayan,¹² Türkiye’de din görevlisi yetiştirme problemini inceleyen,¹³ Diyanet hizmetleri açısından ilahiyat fakültesinin programlarını araştıran¹⁴ çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar Diyanet personelinin akademik gelişimini desteklemek ve din hizmetlerinin etkinliğini artırmak için önemli bilgiler içermektedir. Ancak mevcut literatürde Diyanet personelinin lisansüstü eğitimdeki akademik

⁹ Sedat Karaman - Fehim Bakırcı, “Türkiye’de Lisansüstü Eğitim: Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2010), 94-114; Fatma Avcı - Ekrem Cengiz Akdeniz, “Lisansüstü Eğitimlerine Devam Eden Okul Öncesi ve Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime İlişkin Görüşleri, Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2021), 122-141.

¹⁰ Tuncay Ceylan, “Eğitim Görevlilerinin Diyanet Akademisine İlişkin Görüşleri”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2024), 145-187.

¹¹ Furat, “Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği”.

¹² Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.

¹³ Buyrukçu, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”.

¹⁴ Özdemir, “Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program (lar)ı”.

ihtiyaçlarını derinlemesine ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Yapılan bu çalışma, literatürdeki mevcut boşluğu doldurmayı ve bu ihtiyaca katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın amacı doğrultusunda şu sorulara yanıt aranmaktadır:

- Diyanet personelinin lisansüstü eğitimi tercih etme nedenleri nelerdir? Diyanet personelinin lisansüstü eğitimden beklentileri nelerdir?
- Lisansüstü eğitimin Diyanet personelinin mesleki gelişime etkisi nedir?
- Lisansüstü eğitimin Diyanet personelinin kişisel gelişimine ve din anlayışına katkısı nedir?
- Diyanet personelinin lisansüstü eğitimde alınan dersler ve bu derslerin işleniş biçimi hakkındaki görüşleri nedir?
- Diyanet personelinin lisansüstü eğitim süresince yaşadığı zorluklar nelerdir?
- Diyanet personelinin lisansüstü eğitim süresince yaşadığı zorluklara yönelik çözüm önerileri nelerdir?
- Lisansüstü eğitim alınan kurumun Diyanet personeline yaklaşımı nedir?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Bu araştırma lisansüstü eğitim alan Diyanet personelinin lisansüstü eğitim alma nedenlerini ve lisansüstü eğitimden beklentilerine yönelik düşünce ve görüşlerini ortaya koyarak akademik ihtiyaçlarını belirlemek amacıyla nitel araştırma desenine uygun şekilde tasarlanmıştır. Bu yöntem insanların deneyimlerini nasıl yorumladıklarını, dünyalarını nasıl yapılandırdıklarını ve bunlara ne tür anlamlar yüklediklerini araştırmaktadır.¹⁵ Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışmasının iç içe geçmiş tek durum deseni kullanılmıştır. Durum çalışması, bir olayı meydana getiren nedenleri açıklamak, değerlendirmek, tanımlamak ve değerlendirmek amacıyla kullanılır.¹⁶ İç içe geçmiş tek durum deseninde ise bir durumun içinde olabilecek birden fazla alt birime yönelme durumu söz konusudur.¹⁷ Bu çalışmada Diyanet personelinin lisansüstü eğitim süreci tek bir durum olarak ele alınmış, bu süreçte yaşanan sorunlar, çözüm önerileri, lisansüstü eğitimden beklentiler, bu eğitimin mesleki alana olan katkısı ile ilgili görüşler de alt durumlar olarak ele alınmıştır.

¹⁵ S.B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 14.

¹⁶ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 288.

¹⁷ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 327.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu Malatya, Kayseri, Konya, İstanbul, Elâzığ ve Ankara’da lisansüstü eğitim alan Diyanet personeli olarak belirlenmiştir. Araştırmada çalışma grubuna dâhil edilen lisansüstü öğrencileri belirlemek amacıyla nitel araştırmalarla özdeşleşmiş amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örneklemesinden yararlanılmıştır. Maksimum örneklemede amaç, araştırmacının kendi yargısını kullanarak farklılıkları belirlemek için çeşitlilik gösteren geniş çaplı durumlar arasında ortak olgular olup olmadığını bulmak ve problemi çeşitli açılardan incelemektir.¹⁸ Araştırmada çeşitlilik açısından temsil ettiği düşünülerek farklı illerde DİB’de halihazırda görev yapan ve lisansüstü eğitim almış ya da bu eğitime devam etmekte olan personelin durumuna bakılarak çeşitlendirme yapılmıştır. Örneklem tekniğine uygun olarak, katılımcılardan elde edilen verilerin birbirini tekrarlamaya başladığı noktada veri toplama işi sonlandırılmıştır. Buna bağlı olarak DİB’de görev yapan ve lisansüstü eğitim alan personelden 18 kişi çalışmaya katılımcı olarak seçilmiştir. Araştırmada kişisel verilerin korunması amacıyla, katılımcıların isimleri K1, K2 gibi harf ve rakamlarla kodlanmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde gönüllülük esasına uygun hareket edilmiştir. Araştırmanın katılımcıların ilişkin özellikler Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubu ve Özellikleri

Katılımcılar	Yaş	Cinsiyet	Lisansüstü Eğitim Durumu	Mesleki Kıdem	Kurum İçi Unvan	Bölüm
K1	33	E	Doktora	12 Yıl	Müezzin-Kayyım	Din Eğitimi
K2	38	E	Doktora	18 Yıl	Murakıp	Din Eğitimi
K3	27	E	Yüksek Lisans	3 Yıl	Müezzin-Kayyım	İslam Hukuku
K4	47	K	Doktora	17 Yıl	Vaiz	Hadis
K5	34	K	Doktora	9,5 Yıl	Vaiz	Din Eğitimi
K6	40	E	Yüksek Lisans	20 Yıl	İmam-Hatip	Dinler Tarihi
K7	41	K	Yüksek Lisans	13 Yıl	İl Müftü Yardımcısı	Tefsir
K8	37	K	Yüksek Lisans	13 Yıl	Vaiz	Tefsir
K9	29	E	Yüksek Lisans	5 Yıl	Memur	Arap Dili ve Belagati
K10	34	K	Yüksek Lisans	13 Yıl	Kur’an Kursu Öğreticisi	Din Eğitimi
K11	33	E	Doktora	11 Yıl	İmam-Hatip	Din Eğitimi
K12	29	K	Yüksek Lisans	5 Yıl	Vaiz	Din Psikolojisi

¹⁸ Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, 249.

K13	33	K	Yüksek Lisans	6 Yıl	Kur'an Kursu Öğreticisi	Manevi Danışmanlık ve Rehberlik
K14	37	E	Doktora	17 Yıl	Murakıp	İslam Mezhepleri Tarihi
K15	29	E	Yüksek Lisans	5 Yıl	Müezzin-Kayyım	Din Eğitimi
K16	38	E	Yüksek Lisans	18 Yıl	Vaiz	Arap Dili ve Belagatı
K17	32	K	Yüksek Lisans	6 Yıl	Kur'an Kursu Öğreticisi	Din Eğitimi
K18	29	K	Doktora	5 Yıl	Kur'an Kursu Öğreticisi	Tefsir

1.3. Veri Toplama Aracının Hazırlanması

Araştırmaya başlamadan önce İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilim Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından 19.04.2024 tarih ve 37 sayılı onay yazısı ile gerekli yasal izinler alınmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu hazırlanırken öncelikle konu ile ilgili literatür incelenmiş ve araştırmacının amacına uygun olarak on sorudan oluşan taslak görüşme formu hazırlanmıştır. Taslak görüşme formu için din eğitimi alanında uzman iki öğretim üyesinin görüş ve önerilerine başvurulmuştur. Uzman görüşlerinden sonra iki Diyanet personeli ile pilot görüşmeler yapılarak soruların anlaşılabilirliği sınanmıştır. Uzman görüşleri ve pilot uygulamanın sonrasında üç ana temaya ayrılmış nihai görüşme formunun sekiz sorudan oluşmasına karar verilmiştir. Hazırlanan görüşme formu iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda katılımcıların yaş, cinsiyet, lisansüstü eğitim düzeyi ve kıdem gibi demografik bilgiler, ikinci kısımda ise görüşme soruları yer almıştır.

Katılımcılardan görüşme formunu doldurmadan önce bilgilendirilmiş onamları alınmış ve katılımcılar çalışmaya gönüllü olarak katıldıklarını elektronik ortamda beyan ettikten sonra görüşme formlarını doldurmuşlardır.

1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Böylelikle konuyu açıklamaya yardımcı olacak kavram ve içeriğe ulaşabilmek hedeflenmiştir.¹⁹ Araştırmacılar tarafından, Diyanet personeli ile birebir ve yüz yüze görüşmeler yapılmış, görüşme sonucu elde edilen veriler deşifre edilmiştir. Katılımcılardan elde edilen veriler kodlanmış, ardından anlam benzerliğine göre temalar ve kategoriler altında toplanmıştır. Son olarak temalar arasındaki ilişkiler belirlenerek veriler yorumlanmaya çalışılmıştır. Veri analizinin güvenilirliğini sağlamak için veriler her

¹⁹ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

iki araştırmacı tarafından kodlanmıştır. Yazılı hâle getirilen kayıtlar sonrasında katılımcılar ile paylaşılarak, görüşlerinin doğru yansıtılıp yansıtılmadığına dair onayları alınmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular doğrudan alıntılarla aktarılmaya çalışılmıştır. Katılımcılar K1, K2, K3... şeklinde kodlanması suretiyle alıntılar aktarılmıştır.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmanın geçerliğini ve güvenirliliğini sağlamak için Creswell ve Creswell²⁰ tarafından önerilen adımlar ve araştırma kapsamında uygulanan önlemler dikkate alınmıştır. Buna göre araştırmanın geçerliği için görüşme kayıtları yazılı hâle getirilmiş ve katılımcı teyidi alınmıştır. Görüşme sürecinde verilerin gerçek durumu yansıtması amaçlanmış, tema ve alt temalar arasında bütünlük sağlanmış, bu süreçte uzman görüşüne başvurulmuştur. Güvenirliliği sağlamak için ise bulgular yorum yapılmadan aktarılmış, temalar araştırmacılar tarafından ortak belirlenmiş, bulgular sonuç kısmında uygun şekilde tartışılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde lisansüstü eğitim alan Diyanet personelinin görüşleri araştırmanın amaç ve alt amaçları ile uyumlu biçimde temalar ve kategoriler eşliğinde sunulmaktadır. Katılımcılara yöneltilen açık uçlu sorulardan elde edilen yanıtlar üç temaya ayrılmış, buna bağlı olarak da kategoriler oluşturulmuştur. Kodlar, katılımcı yanıtlarından elde edilmiş ve ilgili tabloda detaylandırılmıştır. Kodlar Tablo 2’de oluşturulan kategori sırasına uygun şekilde ayrıntılı olarak ayrı ayrı incelenmiştir.

Tablo 2. Konuya İlişkin Oluşturulan Temaların Alt Temalara Göre Dağılımı

Temalar	Alt Temalar
Lisansüstü Eğitime Bakış	-Lisansüstü Eğitimi Tercih Etme Nedenleri
	-Diyanet Personeli İçin Lisansüstü Eğitim
	-Lisansüstü Eğitimden Beklentiler
	-Kurumun Diyanet Personeline Yaklaşımı
Lisansüstü Eğitimin Etkileri	-Mesleki Gelişime Etkisi
	-Kişisel Gelişime Etkisi
	-Din Anlayışına Etkisi
	-Alınan Dersler ve İşleniş Biçimi
Lisansüstü Eğitimin Uygulanışı	-Yaşanan Güçlükler
	-Çözüm Önerileri

2.1. Lisansüstü Eğitime Bakış

Lisansüstü eğitime bakış temasında katılımcıların lisansüstü eğitimi tercih etme nedenleri, Diyanet personelinin alana yönelik teşviki hakkındaki görüşleri, lisansüstü

²⁰ John W. Creswell - J. David Creswell, *Araştırma Tasarımı- Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* çev. Engin Karadağ (Ankara: Nobel Yayın, 2021), 199-201.

eğitimden beklentileri ve DİB'in lisansüstü eğitim alan personele yaklaşımına dair elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

2.1.1. Lisansüstü Eğitimi Tercih Etme Nedenleri

Tablo 3. “Lisansüstü Eğitimi Tercih Etme Nedenleriniz Nelerdir?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Mesleki alana katkı	K5, K7, K9, K11, K12, K13, K17, K18
Akademik kariyer	K3, K6, K9, K12, K14, K15
Bilgide derinleşmek	K2, K5, K16, K17, K18
Kişisel gelişim	K7, K8, K10, K12
Araştırma merakı	K1, K13, K14
Meselelere profesyonel yaklaşım	K4, K10
Bilinçlenmek	K2
Düzenli okuma	K5

Araştırmanın Lisansüstü Eğitim temasının ilk alt teması katılımcıların lisansüstü eğitimi tercih etme nedenlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların lisansüstü eğitimi tercih etme nedenlerinin belirli alanlarda yoğunlaştığı ancak bazı katılımcıların da farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Katılımcılar özellikle mesleki alanlarına katkı sağlamak, akademik kariyer yapmak, bilgilerinde derinleşmek, kişisel gelişimlerini artırmak ve araştırmaya duydukları merak gibi sebeplerden dolayı lisansüstü eğitimi tercih etmiştir. Katılımcılardan K11 ve K17 düşüncelerini aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

“Dürüst olmam gerekirse benim lisansüstü eğitim yapmayı tercih etmemin en önemli sebebi, mecburiyet. Diyanet işleri Başkanlığı bünyesinde çalışırken çektiğim bazı sıkıntılar beni meslek değiştirmeye sevk etti ve ben başta öğretmen olmak istedim. Pedagojik formasyon alırken ve KPSS’ye hazırlanırken eğitim bilimlerine ilgimin ve becerimin olduğunu fark ettim bu nedenle de eğitim bilimlerinden akademik kariyer yapmak istedim. Formasyondaki hocam bana kendi alanımda yüksek lisans yapmamı tavsiye etti ve ben din eğitimi bilim dalında kariyer yapmaya karar verdim. Ancak formasyon alırken, eğitim vermenin hem ülkemiz hem İslam âlemi için çok önemli olduğunu fark ettim. Aldığım eğitim bana mevcut durumumdan çok daha fazla hizmet etme imkânı sunuyordu. Ondan sonra eğitim almak ve eğitim vermek, öğretmenlik yapmak hocalık yapmak benim için daha manevi bir anlama büründü.” (K11)

“Din eğitimi yaparken kendi yeterliliğimi artırmak ve hitap ettiğim kitleye karşı daha etkili olabilmek düşüncesiyle lisansüstü eğitim yapmayı tercih ediyorum. Ayrıca kurum içi

branş değişikliği yapmak istediğimde lisansüstü eğitim yapmanın artı bir durum olacağı düşüncesindeyim.” (K17)

Katılımcıların lisansüstü eğitimi tercih etme nedenleri genel olarak mesleki gelişim, akademik kariyer hedefi, kişisel gelişim ve araştırmaya duyulan ilgi etrafında yoğunlaşmaktadır. Ancak bireysel farklılıklar da göze çarpmaktadır. Örneğin, K11’in ifadesi, zorunluluktan başlayan sürecin zamanla akademik bir ideale ve manevi bir anlam kazanmaya evrildiğini göstermektedir. K17 ise hem kişisel yeterliliğini artırma hem de kurumsal avantaj sağlama motivasyonu ile hareket etmektedir. Bu durum, lisansüstü eğitimin bireyler için çok boyutlu bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır.

2.1.2. Diyanet Personeli İçin Lisansüstü Eğitim

Tablo 4. “Sizce Diyanet Personeli Lisansüstü Eğitime Teşvik Edilmeli Midir? Neden?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Evet	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K8, K9, K10, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18
Hayır	K7, K11

Araştırmanın ikinci alt teması katılımcıların lisansüstü eğitimin Diyanet personeli için önemine ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların tamamına yakını Diyanet personeli için lisansüstü eğitimin teşvik edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Katılımcılardan K1, K2, K10 ve K18 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

“... kendi mesleğinde fayda sağlayacak bir formatta daha çok uygulamaya dönük geliştirilen tezsiz yüksek lisans programları olmalı ve buralarda okumalar teşvik edilmelidir ama herkesi yüksek lisansa teşvik ettiğimizde burada hazırlanan tezlerin de kalitesi düşmüş oluyor maalesef. Açıkçası yüksek lisanslarda gerek ders döneminin gerek tez döneminin formalite ile yürütülen süreçler olduğunu düşünüyorum. Tabii ki genelleme yapamayız ama Diyanet personelinin dediğim gibi tezsiz yüksek lisans programlarına yönlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.” (K1)

“Araştırma becerilerimi geliştirmek, dinî konularda yapılan tartışmalar ve bilimsel çalışmalar hakkında bilgili olabilmek için....” (K2)

“Personeli Başkanlık kesinlikle teşvik etmeli hem maddi hem manevi açıdan lisansüstü çalışmalar yapanlara destek olunmalı teşvik edilmeli. Ön lisans mezunu bir öğretici ile yüksek lisans mezunu bir öğretici bir tutulmamalı, fark ortaya koyulmalı. Personelin akademik çalışmaları incelenebilir; sempozyum, konferans gibi yerlerde ya da dergi makale kitap gibi çalışmalarda bu personelden destek istenebilir. Alanı ile ilgili toplantılara eğitimlere davet edilebilir, böylece diğer personelde kendini geliştirmek eğitimlerine devam etmek için teşvik edilmiş olur.” (K10)

“Evet, özellikle 4-6 yaş Kur’an kurslarında görevli veya gençlikle ilgili çalışmalar yürüten eğitimcilerin bu alanların ihtiyaçlarına cevap verebilmek için kendilerini sürekli geliştirmelidirler. Bu alanlara dair yapılacak çalışmaların kalitesini arttırmayı, karşılaşılabilecek problemleri çözmeyi hedefleyen farklı yaklaşımlar, yöntem ve teknikler hakkında detaylı bilgi sahibi olmalıdır.” (K18)

K7 diğer katılımcılardan farklı olarak her Diyanet personelinin lisansüstü eğitim almaması gerektiğini şu şekilde belirtmiştir:

“Herkes lisansüstü eğitim almasa da olur. Sadece bu alanda yeteneği/kapasitesi olanlar yönlendirilmeli. Çünkü yeterli beceriye sahip olmayan kişilerin lisansüstü eğitim almaya çalışması hem üniversiteye hem de kurumumuza yükür. Kurumsal açıdan bu tür kişiler hem işlerin aksamasına yol açar hem de bir şekilde diploma alırlarsa ilerde gelebilecekleri pozisyonlarda sıkıntılar yaşanabilir.” (K7)

Katılımcılar genel olarak Diyanet personelinin lisansüstü eğitime teşvik edilmesi gerektiğini düşünmekte, ancak bu teşvikin nasıl olması gerektiği konusunda farklı görüşler sunmaktadır. Dolayısıyla bu kategorideki veriler lisansüstü eğitimin öneminin genel olarak kabul edildiğini ancak uygulanma sürecine dair farklı yaklaşımlar olduğunu göstermektedir.

Tablo 5. “Sizce Diyanet Personeli Lisansüstü Eğitime Neden Teşvik Edilmelidir?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Görevi daha etkin yerine getirmek	K1, K2, K9, K10, K13, K15, K17, K18
Çağı okuyabilmek	K5, K6, K16, K17, K18
Güncel sorunlara çözüm üretebilmek	K2, K4, K5, K8, K18
Kaliteli bir din hizmeti sunmak	K3, K9, K12
Farklı düşünebilmek	K5, K14, K16
Kişisel ve mesleki gelişim	K5, K12

Diyanet personelinin lisansüstü eğitime teşvik edilmesi gerektiğini belirten katılımcıların görüşleri Tablo 5’te sunulmuştur. Buna göre katılımcılar görevlerini etkin bir şekilde yerine getirebilmek, güncel sorunlara çözüm üretebilmek, çağı okuyabilmek, kaliteli bir din hizmeti sunmak ve farklı düşünce biçimleri geliştirebilmek gibi nedenlerle Diyanet personelinin lisansüstü eğitime yönlendirilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Konuyla ilgili görüş belirten K3 ve K8 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Diyanet personeli lisansüstü eğitime teşvik edilmelidir. Çünkü hangi kurum olursa olsun personellerin kendilerini bu eğitimler sayesinde geliştirebileceğini düşünüyorum.

Diyanet personelinin topluma özellikle dinî alanda daha kaliteli bir hizmet sunabilmesi için teşvik edilmesi olumlu sonuçlar verir.” (K3)

“Mutlaka teşvik edilmelidir. İlahiyat fakültelerindeki lisans eğitimi Diyanet personelinin sahadaki ihtiyaçları ile aynı düzlemde değil. Bu sebeple -bilhassa temel İslam bilimleri alanında- daha kapsamlı bir eğitime ihtiyaç duyuyoruz.” (K8)

Katılımcılar, Diyanet personelinin lisansüstü eğitime teşvik edilmesini, din hizmetlerinin niteliğini artırma, güncel sorunlara çözüm üretme ve çağın gerekliliklerine uyum sağlama gibi gerekçelerle desteklemektedir. K3, genel olarak kurum çalışanlarının gelişimi açısından lisansüstü eğitimin önemine vurgu yaparken, K8 özellikle ilahiyat fakültelerindeki lisans eğitiminin sahadaki ihtiyaçları tam olarak karşılamadığına dikkat çekmektedir. Bu bulgular, Diyanet personelinin daha etkin ve donanımlı olabilmesi için lisansüstü eğitimin önemli bir araç olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

2.1.3. Lisansüstü Eğitimden Beklentiler

Tablo 6. “Lisansüstü Eğitim Beklentilerinizi Karşıladı mı?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Beklentinin karşılanması	K1, K2, K3, K4, K6, K7, K8, K9, K13, K14, K16
Kısmen karşılanması	K5, K10, K11, K15, K17, K18
Beklentinin karşılanmaması	K12

Araştırmanın üçüncü alt teması katılımcıların lisansüstü eğitimden beklentilerine ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 6 incelendiğinde katılımcıların çoğunun almış oldukları lisansüstü eğitimin beklentilerini karşıladığı görülmüştür. Katılımcılardan K2 ve K8 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Benim beklentilerimi genel olarak karşıladı diyebilirim. Ancak bu durum birazda kişinin kendi gayretiyle alakalı olduğunu da söyleyebilirim.” (K2)

“Ders dönemi için beklentilerimi fazlasıyla karşıladığını söyleyebilirim. Yüzeysel olarak bildiğim birçok konunun ayrıntılarına inebilmek, ana kaynaklardan araştırma yapmayı öğrenmek benim için çok büyük yatırım oldu.” (K8)

Katılımcılardan bazıları da lisansüstü eğitimin beklentilerini kısmen karşıladığını belirtmiştir. Konuyla ilgili K10, K5 ve K18’in düşünceleri sırasıyla şu şekildedir:

“Tam karşıladığını söyleyemem ama çok katkı sağladığını düşünüyorum, okuma yazma araştırma analiz yapma ve özellikle yoğun ve disiplinli çalışmayı öğrenme konusunda oldukça insanı geliştiriyor.” (K10)

“Lisansüstü eğitim beklentimi kısmen karşıladı. Bir alana, kaynaklarına, görüşlerine vakıf oldum. Kısmen karşılama sebebi bireysel olarak çok fazla kendini verememe, çabamı yeterli görmeme sebebiyle aslında.” (K5)

“Ben Tefsir alanında çalışma yürüttüğüm için mesleğime doğrudan bir katkısı olmasa da 4-6 yaş Kur’an ve değerler öğretimi dışında sevdiğim bir alana dair okuma ve araştırma yapmak beni mutlu ediyor.” (K18)

Katılımcıların çoğu lisansüstü eğitimin beklentilerini büyük ölçüde karşıladığını belirtmektedir. Bu kategorideki bulgular, lisansüstü eğitimin bireysel beklenti ve çabaya bağlı olarak farklı şekillerde değerlendirildiğini göstermektedir.

2.1.4. Kurumun Diyanet Personeline Yaklaşımı

Tablo 7. “Lisansüstü Eğitim Aldığınız Kurumun Diyanet Personeline Yaklaşımı Nasıl?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Olumlu	K3, K6, K7, K9, K12, K13, K15, K16, K17, K18
Saygılı	K4, K9, K10, K11, K14
Karşılıklı bilgi paylaşımı	K10, K14
Olumsuz bakış	K1
Destekleyici ve anlayışlı	K2
Dışlayıcı	K5

Araştırmanın dördüncü alt teması katılımcıların lisansüstü eğitim aldıkları kurumun Diyanet personeline bakışını belirlemeye yöneliktir. Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların farklı görüşlerde olduğu ancak genel itibarıyla lisansüstü eğitim aldıkları kurumun Diyanet personeline yaklaşımlarının olumlu ve saygılı olduğu görülmektedir. Katılımcılardan K11 ve K12 düşüncelerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Zaten ilahiyat fakültesi olduğu için olumlu bir davranış vardı. Ben ve sınıftaki öğrencilerin büyük kısmı Diyanet personeliydi.” (K12)

“Benim alanım din eğitimi olduğu için lisansüstü eğitim sürecinde arkadaşlarım genelde öğretmenlik yapıyorlardı. Zaten alan öğretmenlik mesleğine çok daha yakın. Bununla birlikte yaygın eğitim faaliyetlerinin yapıldığı kurum olan Diyanete ilgi vardı. Çünkü, yaygın eğitim örgün eğitime nazaran daha soyut bir alan olduğu için ilgi çekiyordu. Bizim işlenen konularla alakalı daha farklı şeyleri görüp ifade edebileceğimiz için hem bize hem tecrübelerimize kıymet verildiğini hissediyordum.” (K11)

Lisansüstü eğitim aldığı kurumun Diyanet personeline bakışını dışlayıcı olarak nitelendiren K5 ise düşüncelerini şu şekilde belirtmiştir.

“Doğrudan bir yaptırım tabii ki yok ama MEB’de çalışanla DİB’de çalışana tutumlar farklı bence. DİB ve DİB çalışanı sanki biraz öteleniyor. Belki de DİB’in kurumsal olarak MEB’e nazaran biraz daha oturmamış vaziyette olması etkiliyor.” (K5)

Bu kategoride katılımcıların çoğu, lisansüstü eğitim aldıkları kurumların Diyanet personeline olumlu ve saygılı bir yaklaşım sergilediğini belirtmektedir. Bu bulgular, genel olarak olumlu bir yaklaşım olsa da bazı katılımcılar için dışlanma hissi yaşanabilmektedir.

2.2. Lisansüstü Eğitimin Etkileri

Lisansüstü eğitimin etkileri temasında katılımcıların almış oldukları lisansüstü eğitimin mesleki ve kişisel gelişim ile din anlayışına etkisi üzerine elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

2.2.1. Mesleki Gelişime Etkisi

Tablo 8. “Almış Olduğunuz Lisansüstü Eğitim Mesleki Gelişiminizde Etkili Oldu mu?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Faydalı	K1, K9, K11, K18
Toplumsal sorunlara farkındalık	K2, K4, K5, K12
Yetkinlik	K13, K16, K17
Özgüven	K1, K2
Bilgi edinme	K2, K8
Eleştirel düşünme	K2
Sistematiik ilerleme	K5
Göreve engel teşkil etmesi	K7
Sentez yapabilme	K8
Verim	K10
Akademik bakış	K14

Araştırmanın beşinci alt teması katılımcıların almış olduğu lisansüstü eğitimin onların mesleki gelişime etkisine ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 8 incelendiğinde katılımcıların almış oldukları lisansüstü eğitimin onların mesleki gelişim süreçlerine farklı şekillerde katkıda bulunduğu görülmüştür. Katılımcılardan K5 ve K17 düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir.

“Biraz daha sistematiik ilerlememe, toplumsal ihtiyacı fark etmeme ve ona göre hareket etmeme yardımcı oldu.” (K5)

“Evet oldu. Lisansüstü eğitimde alanımı din eğitimi olarak tercih ettim. Çünkü 4-6 yaş grubu çocuklara hitap ediyorum. Din eğitimi çoğunlukla soyut kavramların olduğu bir eğitim çeşidi iken 4-6 yaş grubu somut kavramları kavrama dönemidir. Bu süreçte

çocuklara neyi nasıl sunmam konusunda aldığım lisansüstü eğitimlerin beni geliştirdiğini düşünüyorum.” (K17)

Bazı katılımcılar ise almış oldukları lisansüstü eğitimin mesleki gelişim süreçlerine çok fazla etkisi olmadığı görüşündedir. Katılımcılardan K1 ve K11 düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir.

“Lisansüstü eğitim görevimi yerine getirme noktasında çok faydalı oldu diyemem. Çünkü her ne kadar bu eğitimin bana ciddi katkılar sağladığı net bir şey olsa da dediğim gibi camide hedef kitlenin yaş ortalaması belli. Bu hedef kitlenin beklentileri onlara ilgi gösterilmesi ilmiyal bilgileri noktasında daha çok dinin şekilsel boyutları hakkında onları tatmin etmek. Hâl böyle olunca da çok farklı konulara giremezsiniz. Geleneksel din anlayışına sahip bir kitleye kendi düşüncelerinizi paylaşmanız dahi çok ciddi bir sıkıntı oluşturabilir. Elbette lisansüstü eğitim görevini yerine getirme noktasında belki kısmen bir özgüven getirmiş olabilir veya bazı konularda katkısı olmuş olabilir ama ben açıkçası dediğim gibi aldığım lisansüstü eğitim ile mevcut görevimi daha iyi yapacağımı düşünmüyorum.” (K1)

“Benim mevcut bulunduğum konumda çalışan personellerin çok fazla inisiyatifinin olduğunu düşünmüyorum. Ben imamlık yapıyorum. Cuma hutbelerinin merkezden gönderilmesi, cuma vaazlarının merkezden verilmesi, hutbelerde ekleme çıkarma yapmanın yasak olması, kendi camisinde cuma vaazı vermek isteyen din görevlilerine yüz yüze vaaz sertifikası almanın şart koşulması gibi hususlar bu inisiyatif darlığının varlığını ispat eden hususlardır. Diyanet işleri Başkanlığının imam-hatip ve müezzin-kayyımlardan beklentileri de lisansüstü eğitim alan kişilere kazandırılan becerilere atıf yapmıyor. Bu nedenle benim lisansüstü eğitimim, görevimi yerine getirme süreçlerime faydası olmadı.” (K11)

Bu kategoride katılımcıların çoğu, lisansüstü eğitimin mesleki gelişimlerine katkı sağladığını belirtmektedir. Bu kategorideki bulgular, lisansüstü eğitimin mesleki gelişime katkısının, görev ve çalışma koşullarına göre değişebileceğini göstermektedir.

2.2.2. Kişisel Gelişime Etkisi

Tablo 9. “Lisansüstü Eğitimin Kişisel Gelişiminize Katkısını Nasıl Değerlendiriyorsunuz?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Farklı bakış açısı	K1, K8, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16
İletişim becerileri	K2, K10, K14, K17
Yeni bilgiler edinme	K4, K7, K9
Entelektüel birikim	K5, K7, K17

Eleştirel düşünme	K2, K11
Özgüven	K2, K17
Problem çözme	K2

Araştırmanın altıncı alt teması katılımcıların almış olduğu lisansüstü eğitimin onların kişisel gelişimlerine olan etkisine ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 9 incelendiğinde lisansüstü eğitim alan katılımcıların en çok farklı bakış açılarına sahip olma açısından kişisel gelişimlerine katkıda bulunduğu görülmüştür. Ayrıca iletişim becerileri, yeni bilgiler öğrenme ve entelektüel birikim sağlama da katılımcıların ifadeleri arasında yer almaktadır. Katılımcılardan K4, K5, K7 ve K10 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

“Son derece olumlu. Yeni şeyler öğrenmenin ve başarmanın insana iyi geldiği bir hakikat.” (K4)

“Kişisel olarak beklentimden azdı. Ama çocukların bazı sorularına nasıl yaklaşmam gerektiği, kültürel açıdan ülkelerdeki din eğitimi hakkında bilgi sahibi oldum.” (K5)

“Tez döneminde birçok kaynak okumak hem konuyla ilgili bilgilerimi geliştirdi hem de klasik kaynaklarla ilgili (üslup, içerik vs.) bizzat görerek fikir edinmiş oldum.” (K7)

“Ben bir hafız hocasıyım. Din eğitiminde hafızlık üzerine bir tez yazdım, aldığım eğitimler farklı bakış açıları kazanmama vesile oldu, öğrencilerime velilerime daha anlayışlı olmaya ve çevremdeki meslektaşlarıma yardımcı olmaya başladım. Ayrıcı sürekli okumalar yapmak ve yazı yazmak kesinlikle insanın fikir dünyasını geliştiriyor.” (K10)

Bu kategoride katılımcılar, lisansüstü eğitimin kişisel gelişimlerine en çok farklı bakış açıları kazandırma konusunda katkı sağladığını belirtmiştir. Elde edilen bulgular, lisansüstü eğitimin katılımcıların düşünsel ve mesleki bakış açılarını genişlettiğini ortaya koymaktadır.

2.2.3. Din Anlayışına Etkisi

Tablo 10. “Lisansüstü Eğitiminizin Din Anlayışınıza Etki Ettiğini Düşünüyor Musunuz?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Farklı bakış açıları	K6, K8, K10, K12
Dinin farklı boyutlarına yönelik farkındalık	K1, K8, K16, K17
İletişim	K6, K11, K14
Etkililiği	K5, K9, K13
Eleştirel düşünme	K1

Özgürleşme	K1
Manevi olarak bilinçlenme	K2
Bilgi edinme	K3
İnancın tahkiki	K4

Araştırmanın yedinci alt temasına katılımcıların almış olduğu lisansüstü eğitimin onların din anlayışlarına etkisine ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 10 incelendiğinde katılımcıların bir kısmı lisansüstü eğitim almanın din anlayışlarına yönelik farklı bakış açıları kazandırdığını söylerken, bir kısmı da dinin farklı boyutlarına yönelik farkındalık sağladığı görüşündedir. Katılımcılardan K6, K8 ve K11 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Din anlayışının belli bir kalıptan çıktığını, zamana yorumlamamı olumlu etkilediğini ve özellikle gençlerle iletişim noktasında –anlama / kavratma- faydalı olduğumu düşünüyorum.” (K6)

“Kur’an-ı Kerim okurken daha sağlıklı bir bakış açısıyla bakmamı sağladı. Ayrıca bilhassa Kur’an ve sünnet hakkında bilgi sahibi olunmayan konularda yorum yapmanın, hüküm çıkarmaya çalışmanın ne kadar büyük bir gaflet olduğunu da fark etmemi sağladı diyebilirim.” (K8)

“Evet aldığım eğitim din anlayışına etki etti, bu itikat ve ibadetlerde hassasiyet noktasında değil de insanlara yaklaşım noktasında bir etki. Yani İslam dininin emirlerini ve yasaklarını esnetmek, yumuşatmak değil de insanlara İslam’ın emirlerini yasaklarını anlatırken onların psikolojilerini de hesaba katarak daha kolay kabul edilebilir şekilde anlatmak noktasında bir etkiden söz edebilirim. Yani birazcık daha müsamahakâr bir yaklaşıma sahip olduğumu söyleyebilirim.” (K11)

Katılımcılardan bazıları da lisansüstü eğitimin din anlayışların etki etmediği düşüncesindedir. Konuyla ilgili K9 görüşlerini şu şekilde belirtmiştir.

“Lisans eğitimimin din anlayışımın üzerinde çok etkisi olduğunu düşünmüyorum.” (K9)

Bu kategoride katılımcıların bir kısmı, lisansüstü eğitimin din anlayışlarına farklı bakış açıları kazandırdığını ve dinin farklı boyutlarına yönelik farkındalık sağladığını belirtmişlerdir. Katılımcıların ifadeleri lisansüstü eğitimin din anlayışını geliştirebileceği gibi bazı katılımcılar için etkili olmayabileceğini göstermektedir.

2.3. Lisansüstü Eğitimin Uygulanışı

Lisansüstü eğitimin uygulanışı temasında aldıkları derslerin işleniş biçimine ilişkin görüşleri, bu süreçte yaşadıkları zorluklar ve bu zorluklara yönelik çözüm önerileri ile ilgili elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

2.3.1. Alınan Dersler ve İşleniş Biçimi

Tablo 11. “Lisansüstü Eğitimde Aldığınız Dersler ve Bu Derslerin İşleniş Biçimi Hakkında Ne Düşünüyorsunuz?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Derslerin işleyişi	K1, K3, K7, K8, K9, K10, K12, K13, K14, K16
Araştırmaya teşvik	K1, K3, K8, K10
Uygulama	K5, K15, K17, K18
Derinlemesine analiz	K1, K8
Seçmeli dersler	K4, K7
Çözüm becerisi	K2
Derslerin işleniş biçimi	K6, K2
Plan ve disiplin	K12

Araştırmanın sekizinci alt teması katılımcıların lisansüstü eğitimde almış oldukları dersler ve bu derslerin işleniş biçimine ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 11 incelendiğinde katılımcıların lisansüstü eğitimde danışman ve derslerine giren öğretim üyelerinin ders işleme yöntemlerini beğendikleri görülmüştür. Katılımcılardan K8 ve K14 düşüncelerini aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Ana kaynaklardan metin okuma yaptık. Makale kritiği, eserlerin karşılaştırmalı okumalarını yaptık. Bu derslerimiz çok verimli idi benim için. Fakat bu konuda önemli olan dersler değil, dersleri yöneten hocalarımızın ders işleme teknikleri idi.” (K8)

“Kimi dersler çok etkili ve güzel bir şekilde işlendi. Bazıları için daha iyi olabilirdi demekten kendimi alamıyorum. Öğretim görevlisinin olaya bakışı ve tarzı çok önemli.” (K14)

Katılımcılar ayrıca almış oldukları derslerin araştırmaya teşvik etmesini ve teoriden ziyaden pratiğe aktarılması gerektiği görüşündedir. Konuyla ilgili K5, K9 ve K15 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Uygulama, pratik yönde, hayatla ilişkilendirmede bazı derslerin eksik kaldığını düşünüyorum.” (K5)

“Lisansüstü derslerimin kendi alanım açısından çok yeterli olduğunu düşünmüyorum. Özellikle ders dönemindeki yüz yüze işlenen dersler biraz yüzeysel kalmıştı. Bazı derslerimiz hoca ağırlıklı işlendiği için çok verimli olmamıştı.” (K9)

“Dersler sadece okuma üzerine olduğu için bence yetersiz kalıyor. Yerinde araştırma yaparak veya uygulamalar yaparak dersler işlense daha kavrayıcı ve kalıcı olacağı kanaatindeyim.” (K15)

Netice itibariyle katılımcılar, lisansüstü eğitimde derslerin işleniş biçiminden genel olarak memnun olduklarını, ancak ders işleme tekniklerinin öğretim üyelerine bağlı olarak değişkenlik gösterdiğini belirtmişlerdir. Bu kategoride elde edilen bulgular, derslerin içeriğinin yanı sıra uygulama ağırlıklı eğitim yöntemlerinin de önemli olduğunu göstermektedir.

2.3.2. Yaşanan Güçlükler

Tablo 12. “Lisansüstü Eğitiminiz Süresince Ne Gibi Zorluklarla Karşılaştınız?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
Ulaşım	K8, K9, K12, K15, K18
İzin alma	K1, K7, K10, K11
Zaman	K4, K8, K13, K17
Sorun Yaşanmaması	K3, K14, K16
Ailevi problemler	K2
Sağlık sorunları	K2
Derslerin online olması	K5
Kaynaklara erişim	K8

Araştırmanın dokuzuncu alt teması katılımcıların lisansüstü eğitim sürecinde yaşadıkları zorluklara ilişkin görüşlerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 12 incelendiğinde katılımcıların bu süreçte en çok ulaşım yönünden problem yaşadıkları görülmüştür. Katılımcılardan K9 düşüncelerini aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Eğitimim sürecinde en büyük sorunum ulaşımды. Derslere katılım konusunda eksik kalıyordum, bu da eğitimimi olumsuz etkiliyordu. Kurumum eğitim sürecime destek verdi.” (K9)

Katılımcılardan bazıları da kurumdan izin alma ve zaman sıkıntısı yaşadıklarını belirtmiştir. Konuyla ilgili K4, K7 ve K11 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

“Zamanı doğru kullanma becerisi istiyor, biraz zaman yetersizliği hissettim. Elbette verimliliği arttırmak da daha çok bilgi edinmekle mümkün.” (K4)

“İdarecilerim de destek verdi. Fakat tezin bir bölümünde okulun olduğu şehirden farklı bir yerde görev yaptım. Danışmanla görüşmek, kütüphaneye ulaşmak vs. konuları biraz zor oldu. Çünkü yıllık iznimiz yeterli olmayabiliyor.” (K7)

“İmam-hatip olarak görev yaparak lisansüstü eğitimini alan bir kişi olarak söylemeliyim ki lisansüstü eğitim gerçekten emek ve efor gerektiren bir süreç. Bir gün haftalık izinle

süreci işletmek gerçekten zordu. Ders döneminde haftalık iznimi dersimin olduğu güne aldım, haftalık izin zaten istirahat etmek için bile yeterli değilken o gün yüksek lisans ve doktora dersleri görmek gerçekten zordu ve benim verimi bu durum oldukça düşürdü.” (K11)

Bazı katılımcılar ise bu süreçte herhangi bir sorun yaşamadıklarını belirtmiştir. Konuyla ilgili K3’ün görüşü şu şekildedir.

“Bir problem yaşamadım aksine kurum amirlerim yardımcı oldular bana bu noktada destek verdiler.” (K3)

Bu kategoride katılımcılar, lisansüstü eğitim sürecinde en büyük zorluklarının ulaşım ve zaman yönetimi olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte, bazı katılımcılar, kurumlarının kendilerine destek verdiğini ve süreçte herhangi bir zorluk yaşamadıklarını ifade etmiştir.

2.3.3. Çözüm Önerileri

Tablo 13. “Sizce Yaşamış Olduğunuz Bu Problemler Nasıl Giderilebilirdi? Siz Bunun İçin Ne Önerirsiniz?” Sorusuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Kodlar	Katılımcılar
İzinler için yasal düzenleme	K1, K5, K7, K8, K10, K11, K15
İdarecinin anlayışı	K7, K10, K13
Kurumlar arası iş birliği	K14, K16
İdealist olunması	K1
İş ve kariyer arasında denge	K2
Esneklik sağlanması	K4
Uzaktan eğitim ihtiyacı	K9
Yatay geçişlerde kolaylık	K9
Ders döneminin arttırılması	K12
Yabancı dile teşvik	K14
Finansal destek	K14
Çalışma koşulları	K17
Kurumsal destek	K18

Araştırmanın onuncu alt teması katılımcıların lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları zorluklara ilişkin çözüm önerilerini belirlemeye yöneliktir. Tablo 13 incelendiğinde katılımcıların çözüm önerilerinin birbirinden farklılaştığı görülmektedir. İzinler konusunda yasal bir düzenlemesinin yapılması gerektiği en çok tercih edilen çözüm

önerileri arasındadır. Konuyla ilgili olarak katılımcılardan K5, K8 ve K11 düşüncelerini sırasıyla aşağıdaki şekilde belirtmiştir.

“Lisansüstü çalışmalara yönelik yönetmelik veya yönerge ile bazı kolaylıklar sağlanabilir. Çünkü şu andaki görev tanımımız beş güne yayılmış biri sabah biri öğlen olmak üzere tüm günü kapsayacak şekilde.” (K5)

“Lisansüstü eğitimde en sık karşılaştığımız problem, eğitiminizin tamamen amirinizin inisiyatifinde olmasıdır. Yani müftünüz izin vermezse eğitiminiz yarıda da kalabilir. Bu konuda bizden sonra resmi bir adım atıldı mı bilmiyorum. Fakat yapılmadıysa, lisansüstü eğitim yapmak isteyen personelin hakları yönetmelikle güvence altına alınmalı.” (K8)

“Öncelikle bu konuda müftülüklerin inisiyatifine bırakılmayacak şekilde mevzuatların düzenlenmesi gerekir, lisansüstü eğitim alan personelin aldığı eğitimle alakalı hakkı hukuku nedir açık bir şekilde ifade edilmelidir...” (K11)

Katılımcılardan bazıları idarecilerin anlayışlı olması gerektiğini belirtmiştir. Katılımcılardan K7 düşüncesini şu şekilde belirtmiştir.

“Hem okul hem de idareciler anlayışlı olursa ciddi bir sorun yaşanmaz. Fakat anlayışlı kişilere denk gelmemiz her zaman mümkün değil. O yüzden bu konu bir yönetmelikle/protokolle çözülmeli.” (K7)

Bu kategoride katılımcılar, lisansüstü eğitim sürecinde karşılaştıkları zorluklarla ilgili çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. En çok dile getirilen çözüm, izinler konusunda yasal düzenlemelerin yapılması gerektiğidir.

Tartışma ve Sonuç

Çalışmadan elde edilen bulgulara göre araştırmanın ilk temasında Diyanet personelinin lisansüstü eğitime bakışı incelenmiştir. Elde edilen bulgulara katılımcıların mesleki alana katkı sağlamak, akademik kariyer yapmak, bilgide derinleşmek, kişisel gelişim, araştırma merakı ve meselelere profesyonel yaklaşım gibi gerekçelerle lisansüstü eğitimi tercih ettikleri görülmüştür. Bu bulgudan yola çıkarak katılımcıların lisansüstü eğitimdeki temel motivasyonlarının yalnızca kişisel gelişimi sağlamak değil mesleklerine bağlılık ve hizmet kalitesini artırmaya yönelik bir gayeye de hizmet ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ortaya çıkan bu sonuç farklı çalışma grupları üzerinde yapılan araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.²¹ Yapılan bu çalışmalarda katılımcılar kişisel ve mesleki gelişim, akademik kariyer yapma gerekçeleriyle lisansüstü eğitime yönelmiştir.

²¹ Ramazan Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 163; Fatma Kara, *Matematik Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Deneyimleri ve Okul Yaşantılarına Yansımaları* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 88-92; Sami Oluk - Fatih Çolak, “Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Okullarda Öğretmen Olarak Çalışan Lisansüstü Öğrencilerinin Karşılaştıkları

Katılımcıların çoğu Diyanet personelinin lisansüstü eğitime yönlendirilmesini mesleki yeterliliklerini artırmak, toplumsal sorunlara çözüm üretme kapasitelerini geliştirmek ve din hizmetlerinde kaliteyi artırmak için önemli bir ihtiyaç olarak görmektedir. Ayrıca lisansüstü eğitimin personelin analitik ve eleştirel düşünme becerilerini güçlendirdiği, çağın gerekliliklerine uygun bir bakış açısı kazandırdığı görülmüştür. Bu durum Diyanet personeli için lisansüstü eğitimin bireysel ve kurumsal düzeyde önemli bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Ortaya çıkan bu durum DİB personeli için lisansüstü eğitimin nasıl olması gerektiğine yönelik ipuçları vermektedir. Katılımcıların çoğunun alanlarına yönelik yetkili ve etkin bir birey olabilme isteği, lisansüstü eğitimden beklenen işlevin nitelikli insan yetiştirme olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla katılımcı personelin çoğunun lisansüstü eğitimi bilinçli tercih ettikleri söylenebilir. Aydemir ve Çam²² tarafından lisansüstü öğrencilerinin lisansüstü eğitim almalarına ilişkin görüşlerini inceleyen çalışmada da lisansüstü eğitim alan katılımcılar almış oldukları eğitimin işlevinin nitelikli eleman yetiştirme vurgusu olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Katılımcıların çoğunun almış oldukları lisansüstü eğitimin beklentilerini karşıladığını ifadelerinden genel anlamda alınan eğitimden memnuniyet duydukları ve lisansüstü eğitim sürecinin beklentilerini büyük oranda karşıladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum lisansüstü eğitim içeriğinin yeterli ve hedef odaklı olduğuna işaret eder. Farklı gruplarla yapılan bazı çalışmalarda da katılımcıların lisansüstü eğitimden memnuniyet duydukları dile getirilmiştir.²³

Katılımcıların büyük kısmı lisansüstü eğitim aldıkları kurumun Diyanet personeline yaklaşımlarının olumlu, saygılı ve karşılıklı bilgi paylaşımına dayalı olduğunu belirtmiştir. Bu bulgu lisansüstü eğitim veren kurumlar ile DİB arasında güven ve iletişimin olduğunu göstermektedir. Bu tutumun devam ettirilmesi gelecekteki işbirliği açısından önemlidir. Ayrıca böylesi bir tutum katılımcıların özgüvenlerini artırabilir ve akademik başarılarına

Bazı Sorunlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (2005), 143; Ümit Kahraman - Türkay Tok, “Eğitim Yönetimi Denetimi Planlaması ve Ekonomisi Lisansüstü Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşleri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 160; Yasemin Sayan - Hüseyin Aksu, “Akademik Personel Olmadan Lisansüstü Eğitim Yapan Bireylerin Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Nitel Bir Çalışma: Dokuz Eylül Üniversitesi-Balıkesir Üniversitesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (2005), 65-66; Didem Koşar vd., “Yüksek Lisans Yapmak: Eğitim Yönetimi Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitim Yapma Nedenlerine İlişkin Nitel Bir Araştırma”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2020), 386; Adem Bayar - Mustafa Çelenk, “Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitimine İlişkin Görüşleri”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2019), 234.

²² Sevilay Aydemir - Şefika Çam, “Lisansüstü Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitimi Almaya İlişkin Görüşleri”, *Turkish Journal of Education* 4/4 (2015), 14.

²³ Bayar - Çelenk, “Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitimine İlişkin Görüşleri”, 234; Sümeysa Arıcan- Handan Yalvaç Arıcı, “Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim: Bireyin Çok Yönlü Gelişimine Katkısı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 28.

da katkıda bulunabilir. Personelin lisansüstü eğitime yönelik olumlu yaklaşımları DİB'in eğitim politikalarını geliştirecek önemli bir destek olarak görülebilir. Ulaşılan bu sonuç literatürde yapılan bazı araştırmaların sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Dilci²⁴ ve Sevim²⁵ tarafından yapılan çalışmalarda lisansüstü eğitimde öğrencilerin karşılaştıkları sorunların önlenmesinde kurumlar arası uyumun önemine vurgu yapılmıştır.

Lisansüstü eğitimin mesleki gelişime etkisi konusunda katılımcıların toplumsal sorunlara farkındalık, yetkinlik, özgüven ve farklı kaynaklardan bilgi edinme gibi farklı algılara sahip oldukları görülmüştür. Bu durum lisansüstü eğitimin katılımcıların bireysel beklentilerine, mesleki ihtiyaçlarına ve eğitim aldıkları kuruma bağlı olarak farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Katılımcılardan bazıları da almış oldukları lisansüstü eğitimin mesleki gelişime çok fazla katkısı olmadığı görüşündedir. Katılımcıların almış oldukları eğitimin mevcut görevde doğrudan uygulama imkânının olmaması da bu durumun gerekçesi olarak gösterilmektedir. Nitekim Buyrukçu²⁶ tarafından yapılan bir çalışmada din görevlilerinin yetersizliklerinin temel alan bilgisi eksikliğinden ziyade, edinilen bilginin yeterince uygulamaya konulamaması olduğu görülmüştür. Özdemir²⁷ tarafından yapılan çalışmada da ilahiyat fakültelerinin DİB hizmet alanlarına yönelik dersler sadece teorik düzeyde işlenmesinden dolayı eleştirilmiştir. Kahraman ve Tok²⁸ tarafından yapılan çalışmada da lisansüstü eğitimin geliştirilmesi konusunda teorik bilgiler yerine derslerde uygulama ve tartışmaya imkân verilmesi öneri olarak öne sürülmüştür.

Lisansüstü eğitimin personelin kişisel gelişimine etkisi konusunda katılımcıların farklı bakış açısı kazandırma, iletişim becerileri, yeni şeyler öğrenme ve entelektüel birikim kazandırma gibi işlevi olduğuna dair düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Bu durum lisansüstü eğitimin kişisel gelişime etkisinde sosyal ve psikolojik katkılarının olduğu sonucunu gösterir. Literatürde bu sonucu destekleyen çalışmalar bulunmaktadır.²⁹ Diyanet

²⁴ Tuncay Dilci, "Eğitim Bilimleri Örneklemesinde Lisansüstü Eğitimin Niteliksel Boyutuna İlişkin Görüşler (Nitel Bir Çalışma)", *Fırat University Journal of Social Sciences* 29/1 (2019), 176.

²⁵ Esranur Sevim, "Öğrencilerin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Yaşanan Sorunlara Yönelik Görüşleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2024), 40.

²⁶ Buyrukçu, "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri", 124.

²⁷ Özdemir, "Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program (lar)", 19.

²⁸ Kahraman - Tok, "Eğitim Yönetimi Denetimi Planlaması ve Ekonomisi Lisansüstü Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşleri", 161.

²⁹ İbrahim Gül - Esra Dikbaş, "Eğitimcilerin Lisansüstü Eğitim Almalarına İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Eğitim Bilim ve Teknoloji Dergisi* 9/1 (2023), 53; Mustafa Aydın Başar - Seda Şayan Kösem, "Lisansüstü Eğitimin Mesleki Yaşam ile İş ve Yaşam Doyumuna Etkisi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/29 (2019), 395; Meltem Kurtoğlu Erden - Süleyman Sadi Seferoğlu, "Lisansüstü Düzeyde Eğitime İlişkin Öğrenci Değerlendirmeleri: Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Bölümü Lisansüstü Öğrencileri Örneği", *Milli Eğitim Dergisi* 50/230 (2021), 953-954; Hüseyin Keskin, "Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Alma Nedenlerinin İncelenmesi", *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)* 9/109 (2024), 6101-6102.

personelinin farklı görüşlere saygılı olması ve iletişim becerilerinin gelişmesi onların toplumla olan ilişkilerinde daha kapsayıcı ve anlayışlı bir tutum benimsemelerine katkıda bulunduğu bir gerçekliktir. Bu durum çeşitliliğin çok olduğu bölgelerdeki din hizmetlerinin etkinliğini artırabilir.

Lisansüstü eğitimin personelin din anlayışına etkisinde katılımcıların farklı bakış açıları edinimi, dinin farklı boyutlarına yönelik farkındalık kazandırma ve iletişim becerisini kolaylaştırma yönünde görüşlerinin olduğu görülmüştür. Bu durum lisansüstü eğitimin din anlayışına etkisinde çok yönlü bir bilgi birikimi sağlayarak din anlayışında derinleşme sağladığını gösterir. Bu sonuç personelin toplumdaki dinî ve sosyal ihtiyaçlara daha iyi ve kapsayıcı yanıt vermesine olanak verebilir. Literatürde bu veriyi destekleyen çalışmalara rastlanmıştır. Arıcan ve Arıcı³⁰ tarafından yapılan çalışmanın bulgularına göre lisansüstü eğitim din eğitiminin anlaşılması ve aktarılması yönünde bir anlayış geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Katılımcıların lisansüstü eğitimde öğrenme deneyimlerini etkileyen en önemli unsur olarak danışmanların ve derslerine giren öğretim üyelerinin ders işleme yöntemi olduğunu belirtmeleri lisansüstü eğitimin kalitesinde öğretim üyelerinin önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda öğretim üyelerinin kullandığı yöntemler ve öğretim biçimleri öğrencilerin lisansüstü eğitim derslerinden aldıkları verimi etkilemektedir. Ayrıca danışmanların rehberlik yapma tarzlarının ve öğrenciyle kurdukları iletişimin öğrenci motivasyonu üzerinde olumlu bir etkisi bulunmaktadır. Ulaşılan bu verilerle literatürde yapılan bazı çalışmaların sonuçları arasında benzerlikler vardır.³¹ Aktan³² tarafından yapılan çalışmada da öğretim üyelerinin yeterliliği ve danışman öğretim üyesiyle yürütülen iletişimin niteliği lisansüstü eğitimde önemli olarak değerlendirilmektedir.

Katılımcıların lisansüstü eğitimde yaşadıkları güçlükler ulaşım, kurumdan izin alma ve zaman problemi olarak tespit edilmiştir. Bu durum katılımcıların fiziksel, kurumsal ve zamana bağlı engellerle karşılaştıklarını ortaya koymaktadır. Lisansüstü eğitim yapılan kurumların coğrafi olarak uzak olması önemli bir sorun olarak görülmektedir. Çalışılan kurumdan lisansüstü eğitim için izin alma konusunda yaşanan zorluk, personelin bu eğitim için planladığı zamanı önemli ölçüde kısıtlamaktadır. Ayrıca çalışma hayatının yoğun olması da personelin lisansüstü eğitime yeterince odaklanamamasına neden olmaktadır. Yapılan bazı araştırmalarda lisansüstü eğitim gören kişilerin benzer sorunlar yaşadığı görülmüştür.³³

³⁰ Arıcan - Arıcı, “Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim”, 30.

³¹ Kasım Karakütük, “Öğretmenlerin Lisansüstü Öğretimi Konusunda Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşleri”, *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (2000), 198-200; Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim”, 164.

³² Aktan, “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi”, 605.

³³ Aktan, “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi”, 605;

Katılımcıların lisansüstü eğitimde yaşadıkları sorunların çözümüne yönelik izinler için yasal düzenleme, idarecinin anlayışlı olması ve kurumlar arası işbirliğinin sağlanması gibi öneriler sunmuşlardır. Bu durum kurumsal ve mevzuata yönelik düzenlemelerin personelin lisansüstü eğitiminde önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Özellikle lisansüstü eğitim süreçlerini desteklemek için mevzuata yönelik düzenleme ihtiyacının gerekliliğine yapılan vurgu, personelin eğitim faaliyetlerine katılımlarını kolaylaştırıcı bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, yöneticilerin destekleyici tutumu, lisansüstü eğitim süreçlerinde karşılaşılan zorlukları azaltmada kritik bir rol oynamakta ve bu tür güçlüklerin önlenmesinde önemli bir etken olarak değerlendirilmektedir. DİB ve YÖK arasında işbirliği yapılarak esnek çalışma saatleri, izin politikaları ve ulaşım gibi sorunların çözümüne yönelik ortak politikaların geliştirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. DİB personelinin lisansüstü eğitim sürecinde yaşadıkları sorunlara yönelik çözüm önerileri konuyla ilgili bazı araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. İlgili mevzuatın lisansüstü eğitimi destekleyecek şekilde düzenlenmesi,³⁴ lisansüstü eğitimin ders saatlerinin düzenlenmesi³⁵ gibi öneriler bunlara örnektir.

Öneriler

İlahiyat fakültesi lisansüstü eğitim programlarının ve ders içeriğinin, Diyanet İşleri Başkanlığı ile iş birliği içerisinde personelin hizmet alanlarına katkı sağlayacak şekilde yapılandırılması gerektiği düşünülmektedir. Ayrıca yapılacak bilimsel çalışmalarda toplumu dinî konularda aydınlatma ve rehberlik hizmetlerinde teorik-pratik dengesinin gözetilmesi, beklenti ve ihtiyaçların göz önünde bulundurulması tavsiye edilmektedir. Lisansüstü eğitimin yaygınlaştırılması amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı lisansüstü eğitim almak isteyen personeline teşvikte bulunması ve imkânlar sunması, nitelikli din görevlilerinin istihdam edilmesi için personelin mesleki yeterliklerini geliştirmeye yönelik performans ve kariyer sisteminin geliştirilmesi de öneriler arasında yer alabilir. Lisansüstü eğitime devam eden Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin akademik süreçlerini daha verimli bir şekilde yürütebilmeleri için, kurumlar arası iş birliği protokollerinin

Ferda Öztürk - Hande Dinç, "Lisansüstü Eğitim Alan Müzik Öğretmenlerinin Eğitimleri Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", *İdil Journal of Art and Language* 5/21 (2016), 505; Sedat Karaman - Fehim Bakırcı, "Türkiye'de Lisansüstü Eğitim: Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2010), 105; Kahraman - Tok, "Eğitim Yönetimi Denetimi Planlaması ve Ekonomisi Lisansüstü Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşleri", 161; Erkan Kural - Burcu Altun, "Expectations of Students in the Educational Administration, Supervision, Planning and Economics Master's Program without Thesis and Their Opinions Regarding the Satisfaction of Their Expectations", *Anthropologist* 21/3 (2015), 519-520; Koşar vd., "Yüksek Lisans Yapma", 386; Bayar - Çelenk, "Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitimine İlişkin Görüşleri", 234; Arıcan - Arıcı, "Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim", 28.

³⁴ Öztürk - Dinç, "Lisansüstü Eğitim Alan Müzik Öğretmenlerinin Eğitimleri Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", 505.

³⁵ Bayar - Çelenk, "Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitimine İlişkin Görüşleri", 234-235.

oluşturulması veya izin süreçlerinin ilgili yasal mevzuat çerçevesinde yeniden düzenlenmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu tür düzenlemelerin, çalışanların akademik ve mesleki yükümlülükleri arasındaki dengeyi sağlamalarına katkıda bulunacağı ve kurumsal kapasitenin artırılmasına olumlu yönde etkileyeceği öngörülmektedir. Bu tür uygulamalar hem bireylerin motivasyonu artırmak hem de kurumsal düzeyde din hizmetlerinin kalitesinin yükseltilmesine katkıda bulunabilir. Lisansüstü eğitim alan Diyanet personelinin bilimsel gelişmeleri takip etmek amacıyla bilimsel toplantılara katılımlarının teşvik edilmesi önerilmektedir. Lisansüstü eğitimin beklentiyi karşılmasına yönelik memnuniyetin ölçülmesinde hangi kriterlerin dikkate alındığına ilişkin derinlemesine araştırmalar yapılabilir. Lisansüstü eğitim programlarının online veya esnek zamanlı ders imkânları sunması çalışanların eğitim süreçlerine destek olacak izin politikalarının geliştirilmesi Diyanet personelinin akademik gelişmelerini desteklemek açısından önemli olacaktır. Diyanet personelinin lisansüstü eğitim ihtiyaçlarına yönelik çalışmaların belirli aralıklarla tekrar edilmesinin YÖK ve DİB arasındaki ilişkilerin daha sağlıklı yürütülerek daha nitelikli din görevlilerinin yetişmesine katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Bu araştırma, yalnızca nitel veriler doğrultusunda belirli çıkarımlar sunmakta olup, elde edilen bulguların genellenebilirliği açısından bazı sınırlılıklar içermektedir. Bu nedenle, gelecekte gerçekleştirilecek benzer araştırmalarda, din görevlilerinin lisansüstü eğitime yönelik akademik gereksinimlerini daha kapsamlı bir şekilde analiz edebilmek için nicel ya da karma yöntemli araştırmalara başvurulması önerilmektedir. Nicel ve karma veri analizinin kullanımı, akademik ihtiyaçların daha sistematik bir biçimde değerlendirilmesine ve araştırma sonuçlarının daha geniş bir örneklem üzerinde doğrulanmasına katkıda bulunacaktır.

Kaynakça | References

- Akdoğan, Eda - Altınok, Vicdan. “Türkiye’de Yükseköğretimin Misyonu ve Etkililiği”. *Eğitim Yönetimi ve Politikaları Dergisi* 4/2 (01 Ocak 2024), 16-31.
- Aktan, Osman. “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi” *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 10/3 (01 Şubat 2021), 596-607.
- Arıcan, Sümeyra - Yalvaç Arıcı, Handan. “Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim: Bireyin Çok Yönlü Gelişimine Katkısı”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8/1 (31 Mart 2024), 8-33. <https://doi.org/10.32711/tiad.1410283>
- Avcı, Fatma - Akdeniz, Ekrem Cengiz. “Lisansüstü Eğitimlerine Devam Eden Okul Öncesi ve Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime İlişkin Görüşleri, Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/1 (28 Haziran 2021), 122-141. <https://doi.org/10.51725/etad.840267>
- Aydemir, Sevilay - Çam, Şefika. “Lisansüstü Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitimi Almaya İlişkin Görüşleri”. *Turkish Journal of Education* 4/4 (31 Ekim 2015), 4-16. <https://doi.org/10.19128/turje.00354>
- Bağrıaçık Yılmaz, Ayşe vd. “Lisansüstü Eğitim Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 37/1 (27 Nisan 2017), 1-45.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (28 Haziran 2018), 231-274.
- Başar, Mustafa Aydın- Şayan Kösem, Seda. “Lisansüstü Eğitimin Mesleki Yaşam ile İş ve Yaşam Doyumuna Etkisi”. *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/29 (30 Eylül 2019), 383-399. <https://doi.org/10.29329/mjer.2019.210.20>
- Bayar, Adem - Çelenk, Mustafa. “Sınıf Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitimine İlişkin Görüşleri”. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (26 Ekim 2019), 225-237.
- Buyrukçu, Ramazan. “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 99-126. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000061
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Ceylan, Tuncay. “Eğitim Görevlilerinin Diyanet Akademisine İlişkin Görüşleri”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (28 Aralık 2024), 145-187. <https://doi.org/10.53112/tudear.1560846>
- Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı - Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* çev. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Yayın, 2021.
- Dilci, Tuncay. “Eğitim Bilimleri Örneklemde Lisansüstü Eğitimin Niteliksel Boyutuna İlişkin Görüşler (Nitel Bir Çalışma)”. *Fırat University Journal of Social Sciences* 29/1 (31 Ocak 2019), 159-179. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.538667>
- Furat, Ayşe Zişan. “Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen

- Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (01 Nisan 2012), 83-110. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344320>
- Gül, İbrahim - Dikbaş, Esra. “Eğitimcilerin Lisansüstü Eğitim Almalarına İlişkin Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi”. *Uluslararası Eğitim Bilim ve Teknoloji Dergisi* 9/1 (30 Nisan 2023), 40-55. <https://doi.org/10.47714/uebt.1141620>
- Gürel, Ramazan. “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (15 Mart 2020), 131-170.
- Güven, İsmail - Tunç, Binali. “Lisansüstü Öğrencilerin Akademik Sorunları (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Örneği)”. *Milli Eğitim Dergisi* 35/173 (01 Ocak 2007), 157-172.
- Kahraman, Ümit - Tok, Türkay. “Eğitim Yönetimi Denetimi Planlaması ve Ekonomisi Lisansüstü Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşleri”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (11 Ocak 2016), 147-164. <https://doi.org/10.12780/uusbd.90859>
- Kara, Fatma. *Matematik Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitim Deneyimleri ve Okul Yaşantılarına Yansımaları*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karakütük, Kasım. “Öğretmenlerin Lisansüstü Öğretimi Konusunda Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşleri”. *DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (2000), 193-209.
- Karaman, Sedat - Bakırcı, Fehim. “Türkiye’de Lisansüstü Eğitim:Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5/2 (01 Haziran 2010), 94-114.
- Keskin, Hüseyin. “Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitim Alma Nedenlerinin İncelenmesi”. *Social Sciences Studies Journal (SSSJJournal)* 9/109 (29 Ağustos 2024), 6094-6104. <https://doi.org/10.29228/sssj.68520>
- Kıral, Erkan - Altun, Burcu. “Expectations of Students in the Educational Administration, Supervision, Planning and Economics Master’s Program without Thesis and Their Opinions Regarding the Satisfaction of Their Expectations”. *Anthropologist* 21/3 (01 Eylül 2015), 512-521. <https://doi.org/10.1080/09720073.2015.11891841>
- Koşar, Didem vd. “Yüksek Lisans Yapmak: Eğitim Yönetimi Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitim Yapma Nedenlerine İlişkin Nitel Bir Araştırma”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (31 Ocak 2020), 370-392. <https://doi.org/10.21764/maeuefd.581698>
- Kurtoğlu Erden, Meltem - Seferoğlu, Süleyman Sadi. “Lisansüstü Düzeyde Eğitime İlişkin Öğrenci Değerlendirmeleri: Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Bölümü Lisansüstü Öğrencileri Örneği”. *Milli Eğitim Dergisi* 50/230 (04 Mayıs 2021), 939-958. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.653099>
- Merriam, S.B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Oluk, Sami - Çolak, Fatih. “Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okullarda Öğretmen Olarak Çalışan

- Lisansüstü Öğrencilerinin Karşılaştıkları Bazı Sorunlar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (01 Aralık 2005), 141-144.
- Özdemir, Saadettin. “Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2019), 1-25.
- Öztürk, Ferda - Dinç, Hande. “Lisansüstü Eğitim Alan Müzik Öğretmenlerinin Eğitimleri Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar”. *Idil Journal of Art and Language* 5/21 (31 Mart 2016), 505-520. <https://doi.org/10.7816/idil-05-21-15>
- Parlar, Hanifi. “Bilgi Toplumu, Değişim ve Yeni Eğitim Paradigması”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (30 Aralık 2013), 193-209.
- Sayan, Yasemin - Aksu, Hüseyin. “Akademik Personel Olmadan Lisansüstü Eğitim Yapan Bireylerin Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Nitel Bir Çalışma: Dokuz Eylül Üniversitesi-Balıkesir Üniversitesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (01 Aralık 2005), 59-66.
- Sevim, Esranur. “Öğrencilerin Lisansüstü Eğitim Sürecinde Yaşanan Sorunlara Yönelik Görüşleri”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2024), 20-45.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Türköz, Osman vd. “Lisansüstü Eğitim Alan Öğrencilerde Gelecek Kaygısı”. *Bucak İşletme Fakültesi Dergisi* 4/2 (27 Ekim 2021), 132-152. <https://doi.org/10.38057/bifd.936821>

Kur'an Meallerinde Göz Ardı Edilen Bir Yerel Motif: Tâhâ 20/102 Âyeti Örneği

Hasan Nas

 0000-0001-6879-5389

hasannas29@hotmail.com

Dr.

İstanbul Recep Tayyip Erdoğan
Anadolu İmam Hatip Lisesi

İstanbul, Türkiye

ROR : 00jga9g46

Öz

Allah'ın insanlığa son hitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı Arap toplumu olduğu için Kur'an onların dillerinde, Arapça nazil olmuştur. Kelâmullah'ın Arapça olması, onun Arap kültürü ve dil yapısına uygun bir mahiyet taşıdığını gösterir. Kur'an, ilk muhataplarına 'apaçık Arapça bir lisan'la seslenirken, onların kültürlerini ve dünya görüşlerini dikkate alarak evrensel mesajlarını iletir. Bütün diller, o dil üzerinden konuşup anlaşılan milletlerin dünya görüşlerini ve yaşam tarzlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu yüzden Kur'an'ı Allah'ın muradına uygun olarak anlayabilmek için onda yer alan anlatımları, imgeleri ve tasvirleri öncelikle ilk muhatapların muhayyilesi ve zihniyeti çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Renkler de dilin ve toplumsal kültürün bir parçasıdır. Bu nedenle, Kur'an'da renklerle verilen mesajları anlamak için o toplumun renklere yüklediği anlam dikkate alınmalıdır. Kur'an'da inkârcıların/mücrimlerin ahiretteki dehşetli halleri birçok yerde ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmektedir. Bunlardan biri ve konumuz olan Tâhâ sûresi 102. âyette de onların mahşer meydanındaki perişanlıkları ve içinde bulundukları korkunç halleri yansıtılmaktadır: “Sura üfleneceği gün biz o günahkârları gözleri gömgök vaziyette/mavi gözlü olarak haşredeceğiz.” Bu âyette Allah'ın, cehennemlikleri tasvir ederken, onları “gök gözlü/mavi gözlü” anlamına gelen *zürkan* kelimesi üzerinden betimlemesi dikkat çekicidir. Kur'an'da sadece burada geçen ve “mavi” anlamına gelen *zürkan* kelimesi ile Arapların nefret ettiği, uğursuz saydığı ve ayıpladığı bir göz rengi olan *mavi göz* figürü kullanılmış olmaktadır. O dönem Arap toplumunun mavi renge yüklediği olumsuz anlamı yansıtan Kur'an'daki bu ifadenin Câhiliye şiirlerinde, hadislerde ve Arap edebiyatında da benzer anlamda kullanıldığı görülmektedir. Cahiliye dönemi şiirlerinden birinde, korkunç görünümlü hayalî bir yaratık olan gulyabani bu şekilde mavi gözlü olarak tasvir edilmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde de kabirde görevli meleklerin siyah tenli ve mavi gözlü oldukları bildirilmekte ve mavi gözlü bir münafığın “şeytan gözlü” olarak betimlendiği görülmektedir. Arap edebiyatına dair ilk döneme ait bazı eserlerde de Arapların adi, alçak ve aşağılık gördükleri kimseleri mavi gözlü olarak tasvir ettikleri anlaşılmaktadır. Arapça lügatlerde, Kur'an sözlüklerinde ve bazı tefsirlerde Tâhâ sûresi 102. âyette geçen *zürkan* kelimesi izah edilirken Kur'an'ın ilk muhataplarının algılarının dikkate alınmadığı görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla onlar inkârcıların durumunu tasvir eden bu âyeti,

onların içinde bulundukları dehşeti betimleyen diğer âyetler ışığında anlamaya çalışmışlardır. Bu sebeple *zürkan* kelimesini umumiyetle “kör olarak, aşırı susamış ve simsiyah kesilmiş halde ve şiddetli korkudan dolayı bakışların donuklaşması ve gövermesi” şeklinde izah etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da farklı yerlerde cehennemliklerin mahşer alanındaki acıklı halleri bu şekillerde tasvir edilmektedir. Bu izah şekli, ilgili âyette geçen *zürkan* kelimesinin dolaylı bir açıklaması olarak değerlendirilebilir. Çünkü kelimeye öncelikli olarak bu anlam verilmesi halinde kelimenin kökünde bulunan “gök gözlü, mavi gözlü” anlamında mündemiç olan yerel motif kaybolacaktır. Klasik ve modern birçok tefsirde ise Tâhâ sûresi 102. âyet açıklanırken Kur'an'ın ilk muhataplarının mavi renk ve mavi gözle ilgili algılarına dikkat çekilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirde ilk olarak Zemahşerî ile başlayan bu izah şekli sonraki birçok tefsirde de karşılık bulmuştur. Günahkârların mahşer meydanındaki durumlarını betimleyen bu âyette *zürkan* kelimesiyle onların yüzlerindeki derin üzüntü ve dehşet, *mavi göz* motifi üzerinden böylece etkili bir şekilde yansıtılmış olmaktadır. Gerek mücrimlerin içinde bulundukları korkunç durumdan gerekse ilk muhatapların mavi renkle ilgili algılarından dolayı, her ne sebeple olursa olsun, ilahî kelam onların bu muhayyilelerini dikkate alarak cehennemliklerin mahşer alanındaki trajik hallerini bu şekilde zihinlere yaklaştırmaktadır. Klasik ve modern birçok eserde âyetteki bu inceliğe dikkat çekilmekle birlikte ülkemizdeki belli başlı meallerin hiç birinde bu yönde bir vurguda bulunulmadığı ve bu yerel motifin tamamen göz ardı edildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Nas-Olgü ilişkisi, Arabîlik, Mavi Göz, Uğursuzluk

Atıf Bilgisi

Nas, Hasan. “Kur'an Meallerinde Göz Ardı Edilen Bir Yerel Motif: Tâhâ 20/102 Âyeti Örneği”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 57-77. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.03>

Geliş Tarihi	16.01.2025
Kabul Tarihi	01.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Local Pattern That Is Ignored in Quran Translations: The Example of Verse 102 Of Surah Taha

Hasan Nas

Dr.



0000-0001-6879-5389

İstanbul Recep Tayyip Erdoğan
Anadolu İmam Hatip Lisesi

hasannas29@hotmail.com

İstanbul, Türkiye

ROR 00jga9g46

Abstract

Since the addressee of the Holy Qur’ān, which is the last address of Allah to the humankind, is the Arab society, the Holy Qur’ān was revealed in their language, in Arabic. The fact that the words of Allah is in Arabic means that it also has an Arabian nature to it. While the Qur’ān addresses its first addressees in a 'clear Arabic language', it conveys its universal messages by taking into account their cultures and worldviews. Every language contains the worldview and lifestyle of the nations who speak it. That’s why in order to understand the Qur’ān in accordance with Allah’s will, it is necessary to evaluate the expressions, images and descriptions in it within the framework of the imagination and mentality of the first addressees. And since colors constitute a part of language and the societal culture, one needs to consider the meaning the society gives to colors in order to identify the messages the Qur’ān wants to get across with colors. The frightful situation of the deniers is depicted in detail in many places in the Qur’ān. As an example, their misery on the Day of Judgement and the terrifying situation they are in is reflected in Surah Taha, verse 102, which is our topic: “*The Day the Horn will be blown. And We will gather the criminals, that Day, blue-eyed.*” It is striking that when Allah depicts those who will go to Hell in this verse, He depicts them using the word “*zurqan*”, meaning “sky-eyed/blue-eyed”. With the word “*zurqan*”, which means “blue” and is used only in this verse in the Qur’ān, the image of *blue eyes* is used as the eye color that the Arabs hate the most, think as an ill omen, and condemn. This statement in the Qur’ān that reflects the negative connotation that the Arab society at the time attributed to the color blue can be seen with similar meanings in Jahiliyyah poems, in hadiths, and in the Arab literature. In one of the poems from the Jahiliyyah period, the terrifying imaginary creature Gulyabani is depicted with such blue eyes. In the narrations from Prophet Muhammad (pbuh), it is reported that the angels responsible for the questioning in the grave are black skinned and blue-eyed, and a blue-eyed hypocrite is called “devil-eyed” in these narrations. In some works of the early period Arab literature, it is understood that Arabs depict mean, vile, and wicked people with blue eyes. In Arabic dictionaries, Qur’ān dictionaries, and in some tafsirs, it can be seen that the first addressees of the Qur’ān are not taken into consideration while explaining the word *zurqan* in the verse 102 of Surah Taha. Apparently, they tried to understand this verse that depicts the situation of the deniers in the light of other verses that explain the horror the deniers are in. This is why they generally explained the word *zurqan* as “blinded, parched, having turned pitch

black and the eyes becoming glassy and blue because of violent fear”. Thus, the pathetic situation of those who are to go to hell on the Judgement Day are portrayed as such. In our opinion, this way of explanation can only be an indirect explanation of the word *zurqan* in the corresponding verse. This is because in the case of understanding this word primarily as such, then the local pattern inherent within the “sky-eyed, blue-eyed” meaning of the root word will be lost. In many classic and modern tafseers, while explaining verse 102 of Surah Taha, attention is drawn to the perceptions of the first addressees of the Qur’ān regarding the color blue and blue eyes. As far as we could identify, this way of explanation that started with al-Zamakhshari exists in many other tafseers that came after it. In this verse that portrays the situation of the sinners on the Day of Judgement effectively reflects the deep sadness and horror on their faces through the imagery of *blue eyes* using the word *zurqan*. Whether because of the frightful situation of the culprits or because of its addressees’ perception of the color blue, whatever the reason, the holy words of Allah familiarizes the minds with the tragic situation of those who are to go to Hell while taking these perceptions into consideration. It is seen that in many classic and modern works this subtlety in the verse is pointed out while none of the main Qur’ān translations in our country emphasizes it and this local pattern is completely ignored.

Keywords

Tafsīr, Nas-Phenomenon Relationship, Arabian, Blue Eyes, Ill Omens

Citation

Nas, Hasan. “A Local Pattern That Is Ignored in Quran Translations: The Example of Verse 102 Of Surah Taha”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 57-77. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.03>

Date of Submission	16.01.2025
Date of Acceptance	01.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Approval is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	No external funding was used to support this research. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm'de bildirildiği üzere son ilâhî hitap olan Kur'an, "apaçık Arapça bir lisan ile"¹ insanlığa ulaşmıştır. Kur'an'ın Arap dilinde nazil olması, onun aynı zamanda "Arabî"² bir nitelik arz etmesi anlamına gelmektedir. Bu, Kur'an'ın, ilk muhatapları olan Arap toplumunun düşünce yapısını, ihtiyaçlarını ve kültürünü dikkate alarak onlara hitap etmesi demektir. Böylece bu kültür havzası vasıta kılınmak suretiyle evrensel mesaj onlar üzerinden bütün insanlara ulaştırılmış olmaktadır.³ Tabii olarak bir dil, o dili konuşan ve geliştiren toplumun kültürel öğelerini, özelliklerini, genel kabullerini ve imgelerini bünyesinde barındırır.⁴ Bu sebeple murâd-ı ilâhîyi tespit için onda yer alan anlatımları, tasvirleri, figürleri öncelikle o dönem Arap toplumunun dili ve muhayyilesi ekseninde anlamaya çalışmak icap etmektedir. Dil dediğimiz olgu sadece gramere dayalı bir sistem olmayıp bünyesinde birçok unsuru barındırmaktadır. İnsanların renklere yüklediği anlamlar ve bu anlamların oluşturduğu kültür, dildeki ifadelerin önemli bir parçasıdır. Bu kapsamda konumuzla ilgili olarak Kur'an'ın, tabii olarak, Arapların renklere yüklediği anlamı dikkate aldığını ve bunu mesajını iletirken bir motif olarak kullandığını göz önünde bulundurmamak önemlidir.⁵

Tâhâ sûresi 102. âyette mücrimlerin/inkârcıların kıyamet sonrası hesap sorulmak üzere toplandıkları mahşer alanında yaşadıkları dehşet ve perişanlıkları tasvir edilmektedir:

يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا

"Sura üfleneceği gün biz o günahkârları gözleri gömgök vaziyette/mavi gözlü olarak haşredeceğiz." Konumuz açısından önemli olan ve bu âyette dikkati çeken husus ise onların içinde bulundukları kötü hali betimlemek için kullanılan "zürkan/zürqa" kelimesidir. Zira Kur'an'da yalnızca bu âyette geçen ve "gök gözlü/mavi gözlü" anlamına gelen bu kelime ile aynı zamanda Arapların uğursuzluk alameti saydıkları, ayıpladıkları, en çok nefret ettikleri ve düşmanı sembolize eden "mavi renk" figürü kullanılmış olmaktadır. Kur'an'ın ilk muhatap kitlesi olan Arapların kültürlerinin ve renk telakkilerinin bariz bir şekilde yansıtıldığı bu ifade, onların algılarının göz ardı edilmesi halinde dikkatlerden kaçacak ve âyetin vermek istediği mesaj hedefine ulaşamayacaktır.

¹ en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/195; el-Ahkâf 46/12.

² Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3.

³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/295.

⁴ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 175.

⁵ Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü -Semiotik Bir İnceleme-", *EKEV Akademik Dergisi* 7/16 (2003), 84.

Kur'an'da, hadis-i şeriflerde ve Câhiliye dönemi şiirlerinde renk algısına dair bazı bilimsel çalışmalar⁶ yapılmış olmakla birlikte konumuzu teşkil eden Tâhâ sûresi 102. âyet, müstakil olarak inceleme konusu yapılmamıştır. Ayrıca araştırmada yer verileceği üzere klasik ve modern birçok tefsirde ve farklı eserlerde ilgili âyetteki yerel motife vurgu yapılmış olsa da belli başlı Türkçe Kur'an meallerinde bu ayrıntı göz ardı edilmiştir. Günümüzde tedavülde bulunan meallerde bu âyetle geçen yerel motifin göz ardı edilmesi ve meselenin bu yönüne hiç temas edilmemesi de konu üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır. Bu araştırma ve benzeri çalışmalar Kur'an'ın indiği ortamın daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ve gelecekteki meal çalışmalarının niteliğini artıracaktır. Bu münasebetle makalede ahiret ahvaline dair ilgili âyetle geçen *zürkan* kelimesi nas-olgu ilişkisi çerçevesinde incelenecek ve o dönem Araplarının zihin dünyalarında ve Kur'an'da bu kelimenin neye tekabül ettiği hususu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim belli bir tarihte, belli bir coğrafyada, belli bir topluma nazil olmuştur. Bu özel durumdan dolayı bir âyeti yahut Kur'an'da yer alan bir ifadeyi doğru anlamak için öncelikle bağlamına vakıf olmak ve o dönemin şartlarını göz önünde bulundurmak gerekir.⁷ Çünkü Allah Teâlâ muhataplarına mesajlarını onların ifade biçimlerini kullanarak ve aynı zamanda o kültür havzası ve dünya görüşü içerisinde kalarak bildirmektedir. Bu da dil tahlilleri ve kelime bilgisinin yanı sıra Mekke toplumu kültürünün de dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır.⁸

1. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden biri olan nitel araştırma yöntemi kullanılacaktır. Ayrıca gerekli verilerin elde edilmesinde nitel araştırma yönteminin bir birimi olan döküman incelemesi yönteminden yararlanılacaktır. Bu şekilde elde edilecek veriler içerik analizi yöntemiyle tanımlanarak değerlendirilecektir. Araştırmada öncelikle *zürkan* kelimesiyle verilmek istenen mesajın anlaşılabilmesi için ilgili literatürdeki belli

⁶ Beşir Çelik, *Kur'an-ı Kerimdeki Renkler ve Renk İfâde Eden Kelimelerin Tahlili* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Gündüzöz, "Kur'an'da Renklerin Büyüklüğü", 71-84; Abdülmecit Okcu, "Kur'an'da Renkler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 12 7-163; Hüseyin Akyüz, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 373-397.; Zeynep Sevd Akdoğan Anou, *Arap Dili'nde Renkler: Dilbilimsel Bir İnceleme* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Hasan Selim Kiroğlu, "Arapçanın Söz Varlığında Renk", *Eskiye* 41 (2020), 757-774.

⁷ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 27.

⁸ Necmettin Gökçır, "Mekke Toplumu Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 407-408.

başlı eserler üzerinden Kur'an'ın nazil olduğu vasatta Arapların bu kelimeye ve mavi renge yükledikleri anlam üzerinde durulacak ve bu renkle ilgili örnek kullanımlara yer verilecektir. Akabinde *zürkan* kelimesinin ilk dönemlerden itibaren öne çıkan ve kendilerinden en çok yararlanan lügatlerde, Kur'an sözlüklerinde ve tefsirlerde nasıl yorumlandığı tespit edilecektir. Ardından da günümüzdeki belli başlı Türkçe Kur'an meallerinde Tâhâ sûresi 102. âyete verilen anlamlar incelenerek, âyette göz ardı edilen yerel motif ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. Kur'an'ın İlk Muhataplarının Mavi Renk Algısı

Renkler, toplumların yaşamında kültürel farklılıklara bağlı olarak değişik şekillerde algılanmıştır. Bazı milletler, özellikle belli renkleri tercih ederek öne çıkarmış ve bu renkleri günlük yaşamlarında sıkça kullanmışlardır. Edebî eserler veren yazar ve şairler, çalışmalarında çeşitli unsurları motif olarak kullanmış, renkleri de kültürel bağlamda yerel bir motif olarak değerlendirmişlerdir.⁹ Diğer toplumlar gibi Araplar da renkleri kendi medeniyet tasavvurları çerçevesinde farklı algılamış ve bazı renkleri öne çıkarırken bazılarını ise nadiren kullanmışlardır. Örneğin Arapçada siyah renk (أسود) bütün renklerin temeli kabul edilmiş ve bu yüzden siyah (أسود) kelimesinin efendi (سيد) kelimesiyle aynı kökten türediği kanaati hâkim olmuştur.¹⁰

Mavi renk, o dönem Arapları nezdinde en olumsuz renklerden biri telakki edilmiştir. Afrikalılarda düşmanı niteleyen bir renk olarak “beyaz adam” tabirinin kullanılması gibi Araplarda da mavi gözlü Rumlar zorlu bir düşman olarak görüldüğü için mavi renk olumsuz çağrışımlara sahipti.¹¹ Bu yüzden olsa gerektir ki mavi renk diğerleri kadar benimsenmemiş ve bu durum dillerine de yansımıştır.¹² Nitekim Cahiliye şiirlerinde mavi, en az yer verilen renklerden biri olmuştur.¹³ Bu kullanımlardan birinde Cahiliye dönemi muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd (ö. 614), şiirinin bir bölümünde korkunç görünümlü hayalî bir yaratık olan gulyabaniyi mavi gözlü ve siyah yüzlü olarak tasvir etmiştir:

والعول بين يدي يخفى قرنا

ويعود يظهر مثل ضوء المشعل

بنواظر زرق وجه أسود

وأظافر يشبهن حد المنجل

⁹ Çelik, *Kur'an-ı Kerimdeki Renkler*, 9.

¹⁰ Kiroğlu, “Arapçanın Söz Varlığında Renk”, 761.

¹¹ Akdoğan Anou, *Arap Dili'nde Renkler*, 51. Ayrıca bk. Soner Gündüzöz, “Renk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/571.

¹² Akdoğan Anou, *Arap Dili'nde Renkler*, 50.

¹³ Kiroğlu, “Arapçanın Söz Varlığında Renk”, 763.

Önümdeki gulyabani bazen saklanır, bazen de meşalenin ışığı gibi dönüyor görünür.

Mavi gözle ve siyah bir yüzle, tırnakları da tırpanın ucuna benzer.¹⁴

Büyük Arap edebiyatçılarından Câhiz (ö. 255/869) Arapların renk algılarını ele alırken, mavi renk bahsinde mavi gözlü olmanın onlar tarafından bir uğursuzluk alameti olarak telakki edildiği bilgisini aktarmakta,¹⁵ ayrıca Arapların değersiz ve aşağı gördükleri kimseleri mavi gözlü olarak betimlediklerine dair bir şiir nakletmektedir.¹⁶ Bu beyit İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile Mâverdî (ö. 450/1058) tarafından da aktarılmaktadır:¹⁷

لقد زرقت عينك يا ابن مكعب

كما كلَّ ضيبيَّ من اللوم أزرق

Şüphe yok ki gözlerin mavileşti ya İbn Mûka'ber.

Alçaklıktan dolayı kinle bakan herkesin gözlerinin mavi olması gibi.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. yk. 400/1009) de Arapların, “(هو أزرق العين) O mavi gözlüdür” ifadesini düşman için darb-ı mesel olarak kullandıklarını bildirmektedir. Zira Araplar için bu tabir aynı zamanda siyah tenli ve kızıl bıyıklı olan düşmanı ifade etmektedir.¹⁸

Arap zevkine göre tercih edilen göz rengi siyahtır ve bu yüzden onlar aşk şiirlerinde iri ve siyah gözlü kadınları öne çıkarmışlardır.¹⁹ Nitekim Araplar tarafından iri ve siyah gözler beğenildiği için Kur'an'da cennet nimetlerinden biri olarak bahsedilen huriler de bu özelliklerle tasvir edilmiştir.²⁰ Ayrıca onların mavi gözle ilgili olumsuz yargılarının bir nedeni de bu göz renginin alışılmadık olması ve genellikle Arap olmayan kimselerle ilişkilendirilmesidir. Hz. Ömer'in, Muğîre b. Şu'be'nin Fârisî bir kölesi olan Ebû Lü'lüe tarafından hançerlenerek şehit edilmesi üzerine söylendiği ifade edilen bir şiirde “mavi göz (أزرق العين)” tabirinin Acemler için kullanıldığı görülmektedir:²¹

وما كنت أخشى أن تكون وفاته

¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'dîvânî 'Antere* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1412/1992), 137.

¹⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 5/177.

¹⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, 5/178.

¹⁷ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *‘Uyûnu'l-aḥbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2/234; Ebû'l-Hasen el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/424-425.

¹⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-em âl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/369-370.

¹⁹ Emrah Dindi, *Kur'an'ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 131.

²⁰ ed-Duhân 44/54; et-Tûr 52/20.

²¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 3/236.

بكنى سيني أزرق العين مطرق

Ben, onun vefatının alçak bir Acem'in kaplan (cüretkâr) pençeleriyle olacağını hiç ummazdım.

O dönemki Arap toplumunun mavi gözle ilgili olumsuz yaklaşımlarının Hz. Peygamberin sözlerine de yansıdığı görülmektedir. Hadislerde kabirde görevli meleklerin göz renklerinin mavi olduğunun bildirilmesi ve mavinin özellikle şeytanın göz rengi olarak zikredilmesi dikkat çekicidir.²² Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber kabirde vazifeli meleklerin siyah tenli ve mavi gözlü olduklarını bildirmiştir: “Sizden biriniz veya ölü kabre konulunca siyah tenli, mavi gözlü iki melek ona gelir. Onlardan birine Münker, diğerine Nekîr denilir...”²³ Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-688) gelen rivayette ise Hz. Peygamber ashabıyla otururken, onlara: “Şimdi yanınıza şeytan gözlü birisi gelecek.” buyurmuş ve akabinde münafıklardan mavi gözlü bir adam yanlarına gelerek Hz. Peygamberle konuşmaya başlamıştır.²⁴ Başka bir rivayette de mavi renk Hz. Sâlih'in devesini boğazlayan kimsenin göz rengi olarak geçmektedir.²⁵

Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370), İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) biyografisine dair yazdığı eserinde, onun Mısır'daki talebelerinden Harmele b. Yahyâ'dan (ö. 243/858) naklettiği ifadeler de o dönemdeki algıyı yansıtmaları bakımından ilginçtir: “Şâfiî'den işittim, o şöyle diyordu: “Eğer köse birini görürsen ondan sakın. Mavi gözlü hiç kimseden bir hayır görmedim.”²⁶ İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) aktardığı ve diğer birçok eserde de nakledilen, İmam Şâfiî ile talebesi Ebû Muhammed er-Rebî b. Süleymân (ö. 256/870) arasında geçen bir diyalog da yine bu minvaldedir: “Şâfiî için bir dinara güzel koku satın aldım. Bana kimden satın aldığımı sordu, ben de ‘şu kumral tenli, mavi gözlü kimseden satın aldım’ dedim. O da bunun üzerine ‘kumral tenli, mavi gözlü öyle mi, o halde onu kendisine geri ver’ dedi.”²⁷ Eğer rivayetler doğruysa İmam Şâfiî'nin bu diyaloglarda

²² Akyüz, “Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili”, 393.

²³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Cenâiz”, 1071.

²⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995), 2/544. Benzer iki anlatım için bk. 3/99, 3/396. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 5/138; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1422/2001), 11/571, 22/489. Hz. Peygamber'in mavi gözü ve diğer bazı Arabî imajları yansıtan sözleri için bk. Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, 182-184.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/64. Ayrıca kıssanın geniş anlatımı için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/291-292.

²⁶ Ebû Nasr Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (y.y.: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413), 2/129.

²⁷ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfi'i ve menâkıbuha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 97. Ayrıca bk. Ebû Nuaym Ahmed el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Mısır:

kastettiği insanların Arap olmayan yabancı kimseler olduklarını ve bu kanaatlerin aynı zamanda onun bireysel tecrübelerinden edindiği izlenimleri yansıttığını düşünmek mümkündür.

Kur'an'ın mesajını daha etkili bir şekilde iletmek için muhataplarının kültürel algılarını dikkate alması tabii bir durum olarak görülmelidir. İlâhî mesaj, tüm zaman ve mekânlara hitap etmekle birlikte ilk muhatap kitlesini de ihmal etmemiştir. Ancak buradan hareketle ilk muhataplara özgü yerel bir figürü sanki evrensel bir realiteymiş gibi değerlendirmek ve mavi gözlü olmayı bir kusur olarak görmek, hatalı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Kur'an'da zikredilen cennet nimetlerinden bir çoğunun da Arap toplumunun arzu ve hevesleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi onlar iri ve siyah gözlü kadınlardan hoşlandıkları için cennetteki huriler de bu şekilde tasvir edilmiştir. Bu bağlamda siyah gözlü, mavi gözlü ya da farklı bir yaratılışa olmak, ancak Allah'ın yaratma sanatını ve kudretini gösteren bir âyet olarak telakki edilmelidir. Bunun ötesine geçmek ve dil, ırk, renk, cinsiyet gibi yaratılış farklılıklarını bir erdem ya da bir kusur olarak yorumlamak hatalı olacaktır.²⁸

3. Arapça Sözlüklerde ve Tefsirlerde “Zürkan” Kelimesine Verilen Anlam

Klasik sözlüklerde Tâhâ sûresi 102. âyette geçen *zürkan* kelimesine anlam verilirken Arapların mavi göze dair kültürel algılarının dikkate alınmadığı görülmektedir Halil b. Ahmed (ö. 175/791), burada mavi gözden kastın “kör olma, görememe” anlamında olduğunu söylerken,²⁹ Ezherî (ö. 370/980), kelimeyi “kör olma, aşırı susuzluktan gözün siyahlığının maviye dönmesi, gövermesi (göğermesi)” olarak açıklamaktadır.³⁰ Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), “zürkatün” kelimesinin “beyaz ile siyah arasındaki ara renkler” anlamına geldiğini belirttikten sonra âyette geçen ifadenin “kör olmak” manasına geldiğini ifade etmektedir.³¹ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise kelimeye “aşırı susuzluktan gözün siyahlığının maviye dönmesi, kör olmak, istediğine ulaşamayan

Matbaatü's-Saâde, 1394/1974), 9/139; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâris-se'âde ve menşûru velâyeti'l-ilmî ve'l-idâre*, thk. Abdurrahmân b. Hasan b. Kâid (Riyâd: Dâru Atâati'l-ilm-Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 3/449.

²⁸ Bk. er-Rûm 30/22; el-Hucurât 49/13.

²⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “zrk”, 2/180.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Abdunnaîm Hafâcî-Mahmûd Ferec Ukde (Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, ts.), “zrk”, 8/428/429.

³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut, Dârü's-Şamiyye, 1412), “zrk”, 379.

kimsenin ümitsizliği” gibi anlamlar yüklerken,³² Fîrûzâbâdî de (ö. 817/1415) benzer açıklamalarda bulunmaktadır.³³

Arapça lügatlerde *zürkan* kelimesine verilen bu anlamların Kur’an sözlükleri ve bazı klasik tefsirlerde de benzer şekilde yer aldığı görülmektedir. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) tefsirinde bu kelimeyi “gözleri gövermiş halde”³⁴ şeklinde izah ederken Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), kelimeye “yüzleri simsiyah kesilmiş, dişleri sırttır halde”³⁵ anlamını vermektedir. Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/923) ile Zeccâc (ö. 311/923) ise *zürkan* kelimesini “şiddetli susuzluk hali ve kör olma” şeklinde açıklamışlardır.³⁶ Mâverdî, kelimeyi “kör, susamış, mavi gözlü ve siyah yüzlü olarak çirkinleşmiş, akabinde hüsrânın geldiği yalancı ve korkudan bakışları donuklaşmış” şeklinde tefsir eder.”³⁷ olarak tefsir etmektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), *zürkan* kelimesini “içinde bulundukları dehşet hali ve şiddetli korkudan dolayı gözlerin gövermesi”³⁸ olarak izah etmektedir. Buna göre kırmızı renkte olan kan, vücutta oksijenin azalması nedeniyle maviye dönmeye başlar ve bu da onların gözlerinde göverme olarak tezahür eder. Mahşer meydanında günahkârların acıklı durumunu tasvir eden bu ifadeyle onların yaşadıkları dehşet hali böylece yansıtılmış olmaktadır.³⁹

Görüldüğü üzere, hem Arapça sözlüklerde hem de Kur’an sözlükleri ve bahsi geçen tefsirlerde *zürkan* kelimesi genellikle “kör olma, simsiyah kesilme, aşırı susuzluk ve şiddetli korkudan dolayı bakışların donuklaşması, gövermesi” şeklinde açıklanmaktadır. Halbuki bu izah şekli âyette geçen *zürkan* kelimesiyle verilmek istenen mesajın ancak dolaylı bir açıklaması olabilir. Zira kelimeye öncelikli olarak böyle bir anlam takdir

³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “zrk”, 10/138-139.

³³ Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426), “zrk”, 889.

³⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/41. Mukâtil b. Süleymân Tâhâ sûresi 102. âyetin tefsirinde mavi gözle ilgili bir yargıda bulunmamakla birlikte Sâffât sûresi 55. âyeti açıklarken cehennemde, ateşin ortasındaki bir kişiyi siyah yüzlü ve mavi gözlü olarak tasvir etmektedir. Bk. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/608. Yine İnsân sûresi 11. âyeti izah ederken, hesap görülmek üzere kabrinden çıkan inkârcı kimsenin amelini/günahını çirkin surathı, mavi gözlü ve siyah yüzlü bir adam suretinde yansıtmaktadır. Bk. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/526-527.

³⁵ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/278.

³⁶ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Kahire: Dârü'l-Misriyye, ts.), 2/191; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/161; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/376.

³⁷ Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, 3/424.

³⁸ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999), 5/315.

³⁹ Çelik, *Kur'ân-ı Kerîm'deki Renkler*, 48-49. Benzer bir değerlendirme için bk. Okcu, “Kur'an'da Renkler”, 142.

edilmesi halinde, kelimenin kökünde yer alan “gök gözlü, mavi gözlü” anlamındaki yerel unsur kaybolmaktadır. Âyetin bu şekilde açıklanmasının arka planında, Kur'an'da farklı âyetlerde mahşer meydanındaki cehennemliklere yönelik tasvirler bulunmaktadır.

Bu hususta İsrâ sûresindeki bir âyette geçen ifade dikkat çekicidir: “...Kıyamet günü onları kör, sağır ve dilsiz olarak yüzükoyun haşrederiz...”⁴⁰ Nitekim Taberî, Tâhâ sûresi 102. âyette geçen *zürkan* kelimesini tefsir ederken İsrâ sûresindeki bu âyete atıfta bulunmaktadır.⁴¹ Yine başka âyetlerde “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler de kararır...”⁴², “Sen, o zalimlerin yaptıklarından, sakın Rabbinin habersiz olduğunu zannetme! O, sadece onları, dehşetinden gözlerin donup kalacağı bir güne ertelemektedir. O gün onlar başlarını dikmiş, gözleri donup kalmış, kalpleri bomboş koşup dururlar.”⁴³ buyurulmaktadır.

Bahsi geçen eserlerde *zürkan* kelimesi bu şekilde izah edilmekle birlikte klasik ve modern birçok tefsirde Tâhâ sûresi 102. âyet izah edilirken vahyin nazil olduğu dönemde Arapların mavi renk ve mavi gözle ilgili algılarına vurguda bulunulduğu görülmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere Mukâtil b. Süleyman ile Mâverdî de tefsirlerinde mavi göz figürünü günahkâr insanları tasvir için kullanmakla birlikte bunu yerel motifle ilişkilendirmemişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihsel süreçte öncelikle Câhiz, Ebû Hilâl el-Askerî gibi Arap dili ve edebiyatı âlimleri *zürkan* kelimesini muhatapların algılarını dikkate alarak açıklamışlardır. Tefsir alanında ise ilk olarak Zemahşerî (ö. 538/1144), ilgili âyeti izah ederken kelimenin Arap toplumu nezdindeki bu yönüne dikkat çekmektedir. O, âyette geçen *zürkan* kelimesi hakkında iki görüş bulunduğunu belirtmektedir. Birincisi, bu kelime Arapların en çok nefret ettikleri göz rengi olmasıdır. Çünkü düşmanları olan Rumlar çoğunlukla mavi gözlüdürler. Bu sebeple Araplar düşmanı “siyah gövdeli, kızıl/kumral bıyıklı ve mavi gözlü” olarak nitelemektedirler. İkinci görüşe göre ise bu kelimeyle körlük kastedilmektedir. Zira gözünün ışığı giden kimsenin gözleri mavileşir.⁴⁴

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), âlimlerin bu kelime hakkında farklı görüşler ileri sürdüklerini ifade ederek onları sıralamaktadır: “Dahhâk (ö. 105/723) ile Mukâtil'e göre burada mavi göz, siyah yüz kastedilmektedir ki bu, onların yaratılışlarının/görüntülerinin çirkinleştiği bir maviliktir. Araplar böyle maviliği uğursuzluk alameti saymaktadırlar”. Râzî ardından diğer görüşleri zikretmektedir.⁴⁵ Râzî, ayrıca Abdullah b. Abbas'tan nakille buradaki mücrimlerden kastın Allah'ın dışında ilahlar edinen müşrik kimseler olduğunu

⁴⁰ el-İsrâ 17/97.

⁴¹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/161.

⁴² Âl-i İmrân 3/106.

⁴³ İbrâhîm 14/42-43.

⁴⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki'ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 3/87.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, 1420), 22/98.

belirtmektedir.⁴⁶ Kurtubî (ö. 671/1273), ilgili âyetin tefsirinde Arapların mavi gözlü olmayı uğursuz saydıklarını ve ayıpladıklarını söylerken⁴⁷ Beyzâvî (ö. 685/1286) de Araplar nezdinde mavi gözlü olmanın göz renkleri arasında en kötüsü ve en nefret edileni olması hasebiyle cehennemliklerin bu şekilde nitelendirildiklerini belirtmektedir.⁴⁸

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ile Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) tefsirlerinde Zemahşerî'nin *zürkan* kelimesiyle ilgili değerlendirmelerine paralel görüş belirttikleri görülmektedir.⁴⁹ İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de tefsirinde *zürkan* kelimesiyle ilgili yaklaşımlara yer vermektedir. O öncelikle mavi gözün Araplar nezdinde en kötü ve en çok nefret edilen göz rengi olmasından ve onların bu rengi uğursuzluk alameti saymalarından ötürü bu kelimenin kullanıldığını ifade etmekte ve ardından diğer görüşlere geçmektedir.⁵⁰ Şevkânî (ö. 1250/1834) de Tâhâ sûresi 102. âyetin tefsirinde Arapların mavi gözlü olmayı uğursuz saydıkları bilgisini aktarmaktadır.⁵¹

Âlûsî (ö. 1270/1854), konuyla ilgili görüşleri sıralarken Rumların o dönemde Arapların en büyük düşmanları olmaları nedeniyle mavi gözün onlar tarafından en kötü ve en çok nefret edilen göz rengi olmasından dolayı cehennemliklerin bu şekilde nitelendirildikleri bilgisine de yer vermektedir.⁵² Son dönem Hâricî müfessirlerden Muhammed Ettafeyyîş (ö. 1332/1914) de benzer yaklaşıma sahiptir.⁵³ Tâhir b. Âşûr (1879-1973), öncelikle âyetle lafzın zahirinden mücrimlerin bedenlerinin mavi renkli olarak haşredileceği anlaşılrsa da burada asıl kastedilenin göz rengi olduğunu belirtir. Bunun nedeni olarak da Arapların mavi gözlü olmayı kötü gördüklerini, bu göz renginin alışılmışın dışında olduğunu ifade eder.⁵⁴ Görüldüğü üzere tefsirlerde Mu'tezilî âlim Zemahşerî ile başlayan bu izah şekli sonraki dönemlerde de Sünnî, Hâricî birçok müfessir tarafından benimsenmiştir.

⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/98.

⁴⁷ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 11/244.

⁴⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 4/38.

⁴⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 7/382; Ebussuûd Efendi, *İrşâdül-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/41.

⁵⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acîbe, *el-Baḥrû'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî (Kahire: y.y, 1419), 3/419.

⁵¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethû'l-ğadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 3/455.

⁵² Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'î'l-me'ânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 8/569-570.

⁵³ Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Salih Ettafeyyîş, *Teysîru't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1439/2018), 9/222-223.

⁵⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 16/304.

Klasik ve modern birçok tefsirde Tâhâ sûresi 102. âyetin tefsiri yapılırken vahyin ilk muhatapları olan Arapların kültürlerinde yer edinmiş olan mavi renk ve mavi gözle ilgili algıya vurguda bulunulduğu görülmektedir. Mücrimlerin mahşer alanındaki tasvirini yapan bu âyette *zürkan* kelimesiyle onların yüzlerindeki derin üzüntü ve korku, içinde bulundukları perişanlık, bunalmışlık halleri “mavi göz” figürü üzerinden aktarılmaktadır. Anlaşılan, o dönem Arapları Acemlerin göz rengi olmasından ve özellikle en büyük düşmanları olan Rumların mavi gözlü olması nedeniyle bu rengi çirkin bulmuş ve uğursuzluk alameti olarak görmüşlerdir. Gerek inkârcıların içinde bulundukları dehşet halinden gerekse ilk muhatapların mavi renkle ilgili algılarından ötürü, her ne sebeple olursa olsun Kur'an onların bu algılarını dikkate alarak, inkârcıların mahşer meydanındaki adi, aşağılık, çirkin ve nefret edilecek hallerini mavi göz figürünü kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmış olmaktadır.⁵⁵ Ancak, geçmişten günümüze pek çok tefsirde bu vurguya yer verilmesine rağmen, Kur'an meallerinde bu ayrıntıya rastlanmamaktadır. Bu durum Kur'an meali çalışması yapan kimselerin tefsirlerden daha fazla istifade etmeleri gerektiğini göstermektedir.

4. Türkçe Kur'an Meallerinde Tâhâ 20/102 Âyeti

Yukarıda görüldüğü üzere klasik ve modern birçok tefsirde Tâhâ sûresi 102. âyetin tefsirinde *zürkan* kelimesiyle ilgili olarak, o dönem Araplarının muhayyilelerinde yer edinmiş olan renk algısına dikkat çekilmekte ve âyetin mesajı bu algıya bağlı olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte ülkemizde yaygınlık kazanmış olan belli başlı meallerde bu yönde bir açıklamada bulunulmamış olması, bir nakısa olarak dikkat çekmektedir. İlgili âyet söz konusu meallerde şu şekillerde yansıtılmıştır:

Elmalılı M. Hamdi Yazır Meali: “O gün ki, Sûr'a üfürülecek ve suçluları o gün gömgök mahşere toplayacağız”⁵⁶

Türkiye Diyanet Vakfı Meali: “O günde Sûr'a üflenir ve biz o zaman günahkârları, gözleri (korkudan) gömgök bir halde mahşerde toplarız.”⁵⁷

Hasan Basri Çantay Meali: “(Evet) Sûr'un üfleneceği günde ki Biz günahkârları o gün gözleri gömgök bir halde, mahşerde toplayacağız.”⁵⁸

⁵⁵ Dindi, *Kur'an'ın Kültürel Antropolojisi*, 132.

⁵⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 6/23.

⁵⁷ *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 318. Âyetin açıklamasında “‘Gözleri gömgök’ şeklinde tercüme edilen ‘zürkan’ kelimesi Arapçada susuzlar ve körler manasında da kullanılmaktadır.” denilmektedir.

⁵⁸ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, haz. M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 2/151.

İsmail Hakkı Bursevî Meali: “O günde sura üflenir ve Biz o zaman günahkârları gözleri gömgök bir halde mahşerde toplarız.”⁵⁹

Muhammed Esed Meali: “O Gün ki, sura üflenir; o Gün ki, suçlu olanları, gözleri (korku ve şaşkınlıktan) donuklaşmış olarak bir araya toplayacağız.”⁶⁰

Süleyman Ateş Meali: “O gün Sûr’a üflenir ve o gün suçluları, gömgök (kör bir durumda) süreriz.”⁶¹

Suat Yıldırım Meali: “Günü gelecek, sûra üflenecek. Biz suçlu kâfirleri, gözleri korkudan gömgök vaziyette haşredip toplayacağız.”⁶²

Ömer Nasuhi Bilmen Meali: “O gün ki, sur’a üfürülür ve o gün mücrimleri gök gözlü olarak haşr ederiz.”⁶³

Mahmut Kısa Meali: “Sura üflendiği ve bütün insanların yeniden diriltildiği o büyük gün, suçluları üzüntüden yüzleri mosmor kesilmiş ve gözleri, dehşetten göğermiş ve donakalmış bir halde mahşer meydanında toplayacağız.”⁶⁴

Kur’an Yolu Meali: “O gün sûra üfürülür ve günahkârları o gün gözleri göğermiş olarak toplarız.”⁶⁵

Hamdi Döndüren Meali: “O gün Sûr’a üflenir ve biz o zaman günahkârları gözleri gömgök bir halde toplarız.”⁶⁶

⁵⁹ Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali, çev. İsmail Hakkı Bursevî, haz. Nedim Yılmaz (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 318.

⁶⁰ Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 639.

⁶¹ Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 320.

⁶² Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali, çev. Suat Yıldırım (İstanbul: Define Yayınları, 2013), 318.

⁶³ Ömer Nasuhi Bilmen, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/2103. Âyetin açıklamasında “(Ve o gün mücrimleri) kâfirleri, yüzleri simsiyah ve kendilerini (gök gözlü olarak) veya kör bir halde (haşrederiz) yani: Onları en çirkin bir sima ile, bir vaziyet ile kabirlerinden kaldırır cehenneme sevkeyleriz.” denilmektedir.

⁶⁴ Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Mahmut Kısa (Konya: Armağan Kitaplar, 2022), 297.

⁶⁵ Kur’an Yolu Meali, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 318. Âyetin açıklamasında şu bilgilere yer verilmektedir: “Âyetin “gözleri göğermiş olarak” şeklinde tercüme ettiğimiz kısmı, günahkârların o günün dehşeti karşısındaki durumunu tasvir etmektedir. Bunu, onların gözlerinin korku ve şaşkınlıktan donuklaşmış bir halde olacağı şeklinde anlamak mümkündür. Bazı müfessirler burada, böyle kimselerin gözlerinin haşir günü şiddetli susuzluk sebebiyle mavimtırak bir renk alacağına işaret bulunduğunu, diğer bazı müfessirler de -İsrâ sûresinin 97. âyetinden hareketle- bunların kıyamet günü kör olarak haşredileceklerinin kastedildiğini belirtmişlerdir.”

⁶⁶ İnsanlığa Son Çağrı Kur’an-ı Kerim Yüce Meali ve Açıklaması, çev. Hamdi Döndüren (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Armağanı, 2003), 1/498. Âyetin dipnotunda “Susuzluktan gözleri gömgök olur.

Kur'ân-ı Kerîm ve Muhtasar Meali: “O gün ki, sûra (ikinci kez) üfürülür ve o gün günahkârları, gözleri gömgök (kör) olarak haşrederiz.”⁶⁷

Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım Meali: “Sura üflendiği gün Biz, günahkârları korku ve heyecandan gözleri göğermiş halde bir araya toplayacağız.”⁶⁸

Hasan Elik - Muhammed Coşkun Meali: “Nitekim kıyametten sonra insanların diriltileceği gün sûra üflenecek ve o gün biz peygamberleri ve ilâhî mesajları inkâr edenleri gözleri donuklaşmış, dehşete düşmüş bir halde toplayacağız.”⁶⁹

Mustafa Öztürk Meali: “Biz, diriliş için sûra üflendiği gün kâfirleri/müşrikleri korku ve dehşetten gözleri gövermiş/belermiş halde bir araya toplayacağız.”⁷⁰

Tâhâ sûresi 102. âyetin meali sadedinde Türkçe Kur'an çevirilerine yer verdiğimiz bu meallerde, ilgili âyette geçen ve “zürkan (mavi göz)” kelimesiyle ifade edilen yerel motifi dikkate alınmadığı görülmektedir. Meallerde *zürkan* kelimesine karşılık olarak, mücrimlerin içinde bulundukları dehşet halini yansıtacak şekilde “gözlerin gövermesi/gömgök olması, kör olma” gibi anlamlar verilmiştir. Meal çalışması yapanların tefsirlerden yeterince yararlanmadığı ve Kur'an'da cehennemliklerin mahşerdeki durumlarını tasvir eden bazı âyetler⁷¹ ışığında çeviri yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu da âyetteki yerel figürün ihmal edilmesinden dolayı ilâhî mesajın etkili bir formda yansıtılmasına engel olmuştur. Bu eksikliğin en önemli nedeni, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına imkân sağlayan hususlardan nas-olgu ilişkisinin göz ardı edilmesi ve tefsirlerden yeterli derecede istifade edilmemesidir.

Sonuç

Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için onun ilk muhatapları olan Arapların günlük yaşamlarının, zihniyet ve algılarının dikkate alınması zorunludur. Zira Kur'an evveleminde onları muhatap almış ve hidayet mesajını onlar üzerinden iletmıştır. Bu

Kelbî ve Ferrâ ‘zürkan’a ‘umyan (kör)’ anlamı vermişlerdir.” denilmekte ve benzer âyet için İsrâ 97. âyete bakılması istenmektedir.

⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm ve Muhtasar Meali, çev. Komisyon (İstanbul: Hayrât Neşriyat, 1426/2005), 318.

⁶⁸ Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali, çev. Abdulkadir Şener vd. (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 318.

⁶⁹ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 740.

⁷⁰ Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 364. Öztürk âyetin dipnotunda, bu âyetteki *zürkan* kelimesinin Arapların yeşil gözü uğursuz saymaları ve bu göz renginden hiç hoşlanmamalarıyla ilgili bir tasvir olabileceğini de ifade etmektedir. Akabinde bu anlatımın korku ve dehşetten gözlerin belermesine ve/veya fal taşı gibi açılmasına işaret olabileceği gibi körlük manasına hamledilebileceğini de söylemektedir.

⁷¹ el-İsrâ 17/97; Âl-i İmrân 3/106; İbrâhîm 14/42-43.

münasebetle Kur'an'ın indiği dönemde Arapların zihniyetini şekillendiren unsurları tespit etmek ve vahyi bu bağlamı göz ardı etmeden anlamaya çalışmak gerekir.

Her toplumda olduğu gibi Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arap toplumunda da renk algısı onların günlük yaşantılarına ve kültürlerine bağlı olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda, onların algısında mavi, renkler arasında en çirkin, uğursuz ve yadırganan bir renk olarak görülüyordu. Çünkü onlar için bu renk, alışılmış göz renginin dışında ve en büyük düşmanları olan Rumların göz rengi olduğu için mavi, olumsuz çağrışımlara sahipti. Bu sebeple onlar değersiz ve nefret edilen kimseleri betimlemek için bu rengi kullanıyorlardı.

Konumuz olan Tâhâ sûresi 102. âyette tevhit davetini reddeden mücrimlerin, inkârcıların mahşer meydanındaki dehşetli halleri tasvir edilmektedir. İlgili âyet, bu kişilerin ahiretteki perişan hallerini ve korkudan kaynaklanan çirkin görünümelerini yansıtarak muhatapların algılarını harekete geçirmektedir. Bu şekilde ilâhî mesaj, onların zihinlerinde yer eden mavi renk figürü kullanılarak etkili bir biçimde iletilmiştir. Zira onlar için mavi gözlü olmak, aşağılanmayı gerektiren kerih bir durumdu ve onlar hiçbir zaman böyle kötü/çirkin bir halde bulunmayı istemezlerdi.

Ancak bu noktada Kur'an'ın mesajını daha etkili bir formda iletmek için kullandığı yerel bir motifi evrensel bir realiteymiş gibi telakki etmek, hatalı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim cennet nimetlerinden biri olan huriler de yine ilk muhatapların beğenilerine uygun şekilde iri ve siyah gözlü olarak tasvir edilmişlerdir. Bununla birlikte mavi gözlü, siyah gözlü ya da farklı bir yaratılışa olmak bir erdem ya da bir kusur değil, ancak Allah'ın vahdaniyetini, kudretini ve yaratma sanatını gösteren bir âyettir.

Bazı klasik eserlerde Tâhâ sûresi 102. âyette geçen *zürkan* kelimesinin kökünde yer alan “gök gözlü/mavi gözlü” anlamında mündemiç olan yerel figür göz ardı edilmiştir. Bu eserlerin bir kısmında gök gözlü ibaresine yer verilmekle birlikte bu ifade, muhatapların algılarıyla değil, mahşer alanındaki günahkârların şiddetli açlık, susuzluk ve korkularıyla ilişkilendirilerek izah edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla cehennemliklerin ahiret ahvalini yansıtan bu kısa âyet, ilgili eserlerde, Kur'an'da onların durumlarını tasvir eden diğer âyetler ışığında izah edilmeye çalışılmış ve mücrimlerin trajik halleri dolaylı olarak ifade edilmiştir. Buna mukabil klasik ve modern birçok tefsirde ilgili âyet izah edilirken ilk muhatapların zihniyetleri de dikkate alınmıştır. Böylece gerek suçluların dehşetli halleri gerekse ilk muhatapların mavi renkle ilgili algılarından dolayı, her ne sebeple olursa olsun, mesaj bu doğrultuda güçlü bir şekilde yansıtılmıştır. Ancak, ülkemizde yaygın olan Türkçe Kur'an meallerinde, Tâhâ sûresi 102. âyetin çevirisinde bu ayrıntıya dikkat edilmediği ve âyetteki yerel motifin tamamen göz ardı edildiği dikkat çekmektedir.

Geçmişte ve günümüzde yapılan tefsir çalışmalarında ve müstakil eserlerde Câhiliye Araplarının kültürlerini ve günlük yaşamlarını yansıtan birçok bilgi bulunmaktadır. Bu münasebetle Kur'an meali çalışması yapacak kişilerin Kur'an'ın mesajını daha doğru bir şekilde yansıtabilmeleri için bu eserlerden ziyadesiyle yararlanmaları gerekir. Bu

araştırma da vahyin nazil olduğu dönemdeki yerel bir algıya dikkat çekmektedir. Kur'an'ın ilk muhataplarının algı ve zihniyetlerini ortaya koyan bu ve benzeri çalışmalar hem Kur'an'ın nazil olduğu ortamı daha nitelikli bir şekilde tasvir etmeye hem de meal çalışmalarının niteliğini artırmaya katkıda bulunacaktır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.
- Akdoğan Anou, Zeynep Sevede. *Arap Dili'nde Renkler: Dilbilimsel Bir İnceleme*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Akyüz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 373-397.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Îmân ve's-seb'î'l-me'ânî*. thk. Ali Abdülbâri Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheretü'l-em âl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Miftâhu dâris-se'âde ve menşûru velâyeti'l-ilmî ve'l-idâre*. thk. Abdurrahmân b. Hasan b. Kâid. 3 Cilt. Riyâd: Dâru Atâati'l-ilm-Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1440/2019.
- Çelik, Beşir. *Kur'an-ı Kerimdeki Renkler ve Renk İfade Eden Kelimelerin Tahlili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Salih. *Teysiru't-Tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1439/2018.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbu'l-luḡa*. thk. Muhammed Abdunnaîm Hafâcî-Mahmûd Ferec Ukde. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Îmân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-*

- muhiṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426.
- Gökkır, Necmettin. "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'ân Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 385-408. İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü -Semiotik Bir İnceleme-". *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (2003), 71-84.
- Gündüzöz, Soner. "Renk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed et-Tebrîzî. *Şerhu dîvânî 'Antere*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1412/1992.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Baḥrû'l-Medîd fî tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. 7 Cilt. Kahire: y.y, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Ebû Hâtîm er-Râzî. *Âdâbü's-Şâfi' ve menâkıbuhu*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Ḳur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-aḥbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim Yüce Meali ve Açıklaması*. çev. Hamdi Döndüren. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Armağanı, 2003.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed. *Hilyetü'l-evliyâ ve ṭabaḳâtü'l-eşfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sâade, 1394/1974.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kıroğlu, Hasan Selim. "Arapçanın Söz Varlığında Renk", *Eskiye* 41 (2020), 757-774.
- Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mahmut Kısa. Konya: Armağan Kitaplar, 2022.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*. çev. Suat Yıldırım. İstanbul: Define Yayınları, 2013.
- Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meali*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Kur'an Yolu Meali*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Muhtasar Meali*. çev. Komisyon. İstanbul: Hayrât Neşriyat, 1426/2005.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali.* çev. İsmail Hakkı Bursevî. haz. Nedim Yılmaz. İstanbul: Damla Yayınevi, 2011.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir.* çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 6. Basım, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân.* thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüketü ve'l-uyûn).* thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân.* thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Okcu, Abdulmecit. "Kur'an'da Renkler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 127-163.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ḳur'ân.* thk. Safvan Adnan Davûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem - Beyrût: Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebir).* 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn. *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ.* thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. y.y.: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 1413.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Ḳur'ân.* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1422/2001.
- Tan, Zeki. "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu.* ed. Mevlüt Güngör. 27-77. İstanbul: İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî.* nşr. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm.* thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili.* sad. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Yüce *Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali.* çev. Abdulkadir Şener vd. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu.* thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vücûhi't-te'vîl.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Dîvânu Lügâtî't-Türk'te Arap Atasözlerinin Kullanımı

Mehmet Demirbilek

 0000-0003-1067-8563

dmrblkmhmt07@gmail.com

Araştırma Görevlisi

İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler

Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Kahramanmaraş, Türkiye

Anabilim Dalı

ROR  00jga9g46

Öz

Kâşgarlı Mahmud'un eseri *Dîvânu Lügâtî't-Türk*, Türk dilinin en eski ve en önemli sözlüklerinden biri olmasının yanı sıra, 11. yüzyıl Türk dünyasının kültürel yapısı, coğrafyası ve tarihine ışık tutan eşsiz bir kaynaktır. Bu eser, Türk dilinin Arapça kadar zengin ve köklü bir dil olduğunu ortaya koymak, Türk kültür ve dilini Araplara tanıtmak ve Türk boylarının yaşam tarzlarını, geleneklerini ve dünya görüşlerini gelecek nesillere aktarmak amacıyla kaleme alınmıştır. *Dîvânu Lügâtî't-Türk*, Türk dilinin bilinen ilk sözlüğü olmasının beraberinde Türk kültürüne ait birçok önemli bilgiyi de içermektedir. Eserde yer alan atasözleri, deyimler, şiirler, halk hikâyeleri ve coğrafi bilgiler, dönemin Türk toplumunun yaşam biçimine, inanç sistemine, değer yargılarına ve düşünce dünyasına ışık tutmaktadır. Bahsi geçen atasözleri, halkın yüzyıllar boyunca biriktirdiği deneyim ve gözlemlere dayanan, özlü ve kalıplaşmış ifadelerdir; ait oldukları toplumların değerlerini, inançlarını, dünya görüşlerini ve yaşam felsefelerini yansıtmaktadır. Arapçada mesel olarak adlandırılan bu ifadeler, söyleyeni bilinmeden nesilden nesile aktarılmaktadır. Farklı kültürler arasında etkileşimin önemli bir göstergesi olan atasözleri, diller arasındaki aktarım yoluyla ortak değerlerin ve düşüncelerin yayılmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda *Dîvânu Lügâtî't-Türk'te* bulunan Arap atasözleri, Türk-Arap kültürel etkileşiminin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çalışma, *Dîvânu Lügâtî't-Türk'te* yer alan Arap atasözlerinin kullanım biçimlerini inceleyerek bu etkileşimi ve kültürel alışverişin boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kâşgarlı Mahmud'un hayatı, yaşadığı dönem, eseri kaleme alma amacı ve eserin içeriği üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci bölümde ise atasözü/mesel kavramı ele alınmış; kavramsal çerçevesi, özellikleri, *Dîvânu Lügâtî't-Türk'teki* yeri ve Kâşgarlı Mahmud'un bu kavrama yaklaşımı incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise eserde yer alan Arap atasözlerinin hangi bağlamlarda ve ne amaçla kullanıldığı ele alınmıştır. Bu bağlamda *Dîvânu Lügâtî't-Türk'te* yer alan Arap atasözlerinin hangi Türk atasözlerine karşılık geldiği, hangi dilbilgisel kurala şahid olarak getirildiği ve metnin akışını zenginleştirmek amacıyla nasıl kullanıldığı analiz edilmiştir. Buna göre *Dîvânu Lügâtî't-Türk'te* yer alan Arap atasözlerinin sayısı, üç tekrar eden atasözü de dâhil olmak üzere toplam 19'dur. Tekrarlar çıkarıldığında ise bu sayı 16'ya düşmektedir. Yapılan inceleme sonucunda eserdeki Arap atasözlerinin 14'ünün Türk atasözlerine karşılık olarak kullanıldığı görülmüştür. Ne var ki bu 14 atasözünün 8'inde anlam bakımından tam bir

örtüşme sağlanamadığı, sunulan Arap atasözlerinin Türk atasözleriyle birebir aynı anlamı taşımadığı tespit edilmiştir. Bunun dışında geriye kalan bir atasözünün, dilbilgisi kaidesine şahid olarak kullanıldığı ve diğerine de metnin akışı içerisinde anlatımları desteklemek amacıyla yer verildiği tespit edilmiştir. Bu da Kâşgarlı Mahmud'un eserinde atasözlerini yalnızca anlam bakımından değil, dilbilgisel ve edebi özellikleriyle de değerlendirdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü Lügâti't-Türk, Atasözü, Mesel.

Atıf Bilgisi

Demirbilek, Mehmet. "Dîvânü Lügâti't-Türk'te Arap Atasözlerinin Kullanımı". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 78-97. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.04>

Geliş Tarihi	22.01.2025
Kabul Tarihi	10.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Use of Arabic Proverbs in *Dīwān Lugāt at-Turk*

Mehmet Demirbilek

 0000-0003-1067-8563

dmrblkmhmt07@gmail.com

Research Assistant

Istiklal University, Faculty of
Islamic Sciences, Department of
Arabic Language and Rhetoric
ROR : 00jga9g46

Abstract

Mahmūd al-Kāshgharī's *Dīwān Lugāt at-Turk* is not only one of the oldest and most significant dictionaries of the Turkish language, but also a unique source shedding light on the cultural structure, geography, and history of the Turkish world in the 11th century. This work was written to demonstrate that Turkish is as rich and deeply rooted a language as Arabic, to introduce Turkish culture and language to Arabs, and to transmit the lifestyles, traditions, and worldviews of Turkish tribes to future generations. In addition to being the first known dictionary of Turkish, *Dīwān Lugāt at-Turk* also contains a wealth of valuable information on Turkish culture. The proverbs, idioms, poems, folk tales, and geographical information included in the work illuminate the social life, belief systems, value judgments, and intellectual world of Turkish society of that period. These proverbs, based on the experiences and observations accumulated by the people over centuries, are concise and formulaic expressions reflecting the values, beliefs, worldviews, and philosophies of the societies to which they belong. Referred to as *mathal* in Arabic, these expressions have been transmitted anonymously from generation to generation. Proverbs, as important indicators of cultural interaction, contribute to the dissemination of shared values and ideas through interlingual transfer. In this context, the Arabic proverbs found in *Dīwān Lugāt at-Turk* constitute a concrete example of Turkish-Arab cultural interaction. This study aims to examine the usage of Arabic proverbs in *Dīwān Lugāt at-Turk* and reveal the dimensions of this interaction and cultural exchange. The study consists of three main sections. In the first section, a general evaluation is made of Mahmūd al-Kāshgharī's life, the period he lived in, his purpose in writing the work, and its content. In the second section, the concept of proverb is addressed; its conceptual framework, characteristics, its place in *Dīwān Lugāt at-Turk*, and Mahmūd al-Kāshgharī's approach to this concept are examined. In the third section, the contexts and purposes for which the Arabic proverbs in the work were used are analyzed. In this context, it is analyzed to which Turkish proverbs the Arabic proverbs correspond, to which grammatical rules they serve as examples, and how they are used to enrich the flow of the text. Accordingly, the total number of Arabic proverbs in *Dīwān Lugāt at-Turk* is 19, including three repeated proverbs. When repetitions are excluded, this number decreases to 16. The analysis shows that 14 of these Arabic proverbs correspond to Turkish proverbs; however, in 8 of these 14 cases, there is not a complete semantic equivalence, and the Arabic proverbs do not carry exactly the same meanings as the Turkish ones. In addition, it has been determined

that one proverb serves as an example for a grammatical rule, while another is included to support the narrative flow of the text. This demonstrates that Mahmūd al-Kāshgharī utilized proverbs not only for their semantic value but also for their grammatical and literary features.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Mahmūd al-Kāshgharī, Dīwān Lugāt at-Turk, Proverb.

Citation

Demirbilek, Mehmet. "The Use of Arabic Proverbs in Dīwān Lugāt at-Turk". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 78-97.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.04>

Date of Submission	22.01.2025
Date of Acceptance	10.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Approval is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	No external funding was used to support this research. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kâşgarlı Mahmud'un (öl. 499/1105 ?) eseri *Dîvânu Lügâti't-Türk*, Türk dilinin ilk ve en önemli sözlüklerinden biri olmakla birlikte 11. yüzyıldaki Türk-Arap kültürel etkileşiminin de somut bir yansımasıdır. *Dîvânu Lügâti't-Türk*, yalnızca bir sözlük değil, aynı zamanda edebiyat, tarih ve kültür tarihine ışık tutan bir hazine mesabesindedir. Bu eser, Türk dilini ve kültürünü Araplara tanıtmak ve Türkçenin Arapça kadar zengin ve köklü bir dil olduğunu ortaya koymak için telif edilmiştir.

Bu makale, *Dîvânu Lügâti't-Türk*'te bulunan Arap atasözlerinin kullanımını inceleyerek literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Atasözleri, halkların düşünce yapısını, ahlaki değerlerini ve kültürel kodlarını anlamada kritik bir role sahiptir. Bu anlamda, eserde yer alan Arap atasözleri, sadece iki dil arasındaki etkileşimi göstermekle kalmaz, aynı zamanda Türk ve Arap dünya görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları da ortaya koyar.

Araştırma, Arap atasözlerinin *Dîvânu Lügâti't-Türk*'teki üç temel kullanım biçimini incelemektedir. Bunlar; Türk atasözlerine karşılık olarak sunulması, dil bilgisi kurallarına şahid olarak getirilmesi ve metnin akışını zenginleştirmesi şeklinde görülmektedir. Metin analizi yöntemiyle kapsamlı bir inceleme yapmayı hedefleyen bu çalışma, yararlandığı kaynakların çeşitliliği ve tarihsel bağlamı sayesinde sadece bir sözlük analizi değil, bunun yanı sıra kültürel ve tarihsel etkileşimlere dair yeni bulgular da sunmaktadır. Atasözlerinin hangi bağlamda ve ne amaçla kullanıldığının çözümlenmesiyle Kâşgarlı Mahmud'un eserine ve dönemine dair daha kapsamlı bir anlayış elde edilmesi amaçlanmaktadır.

Dîvânu Lügâti't-Türk'teki Arap atasözleri üzerine yapılan çalışmalar sınırlı olmakla birlikte konunun önemine binaen özellikle son yıllarda ilgi görmeye başlamıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu alanda yapılan ilk akademik çalışmalardan biri Ahmet Onur tarafından kaleme alınan *eş-Şevâhidü'l-'Arabiyye fî mu'cemi Dîvânı Lügâti't-Türk me'a mukârane sarfîyye beyne'l-'Arabiyye ve't-Türkiyye* başlıklı makaledir. Bu makalede, *Dîvânu Lügâti't-Türk*'teki şahidler (Kur'ân âyetleri, hadis-i şerifler, şiirler, atasözleri ve Arap kavilleri) incelenmiştir. Ancak özellikle atasözleri konusunda sınırlı bir inceleme yapılmış ve yalnızca 10 atasözü tespit edilerek ele alınmıştır. Bu çalışmada ise tekrarlar hariç 16 atasözü ele alınmış ve Arap atasözü kaynaklarından yararlanılarak ayrıntılı analizleri yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Onur'un çalışmasında bazı meselleşmiş âyet, hadis ve şiirler, mesel kategorisinde değerlendirilmemiştir. Bunun yanı sıra, bu çalışmada ortaya koyulduğu üzere, eser içerisindeki atasözlerinin kullanımı üç ayrı kategoriye ayrılmamış ve Türk atasözlerinin karşılığı olarak getirilen Arap atasözlerinin uygunluğu üzerine bir değerlendirme yapılmamıştır.

Bu konuya dair dikkat çeken bir diğer çalışma ise Gülcan Tuna'nın *Dîvânu Lügâti't-Türk'teki Atasözleriyle Arapçadaki Mesellerin Benzerlikleri ve Mukayesesi* adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezde, Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lügâti't-Türk*'te Türkçeden Arapçaya

aktardığı atasözleri, biçimsel ve dinamik çeviri açısından incelenmiş ve bu atasözlerine karşılık gelebilecek Türk ve Arap atasözleri belirlenerek iki dil arasındaki bu verilerin anlamsal ve şekilsel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Aynı şekilde bu tezde de “*Dîvânu Lugâti’t-Türk’t*te Olduğu Gibi Yer Alan Arap Meselleri” adlı bölümde yer verilen 16 Arap atasözü analiz edilmemiş ve bunların Türk atasözlerine uygunluğu üzerine bir değerlendirme yapılmamıştır. Ayrıca eserdeki atasözü kullanımlarını sınıflandırmaya yönelik bir inceleme de bulunmamaktadır.

Sonuç olarak bu makalenin, *Dîvânu Lugâti’t-Türk’t*e bulunan Arap atasözlerini kapsamlı bir şekilde inceleyerek bunların Türk atasözleriyle olan ilişkisini ve eserdeki kullanım amaçlarını belirleyerek literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflediği söylenebilir.

1. Kâşgarlı Mahmud ve *Dîvânu Lugâti’t-Türk*

Kâşgarlı Mahmud’un tam adı, Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kâşgarî’dir. Babası Hüseyin, Isık Göl civarında bulunan Barsgan şehrendendir. Atası Sâmânoğullarından Türk yurdunu fetheden Emir Nasr Tigin’dir. Kâşgarlı Mahmud, Kâşgar’da dünyaya gelmiş ve büyük olasılıkla Karahanlı hanedanına mensup bir şehzadedir.¹

Dîvânu Lugâti’t-Türk, Türkçenin bilinen ilk sözlüğüdür. Türkçeden Arapçaya ansiklopedik bir sözlük mahiyetindedir.² Türk milletinin yüceliğini anlatmak, Türk dilinin Arapçadan geri kalmadığını göstermek ve Araplara Türkçeyi öğretmek amacıyla telif edilmiştir. Kâşgarlı Mahmud, sözlüğünü 1 Cemâziyelevvel 464 / 25 Ocak 1072’de yazmaya başlamış, çeşitli eklemeler yaparak ve yeniden düzenleyerek 12 Cemâziyelâhir 466 / 12 Şubat 1074’te tamamlamıştır. Daha sonra eserini, muhtemelen 470 / 1077 yılında, Bağdat’ta Halife Muktedî-Biemrillâh’a (öl. 487/1094) sunmuştur.³

Dîvânu Lugâti’t-Türk, Türkçe kelimelerin karşılıklarını Arapça olarak veren iki dilli bir sözlüktür. Bu eserde 9.000 civarında Türkçe sözcüğün Arapça karşılığı verilmiştir. Ancak *Dîvânu Lugâti’t-Türk’ü* basit bir karşılıklar sözlüğü olarak düşünmek yanlıştır. Zira kelimeleri örnekler içinde gösteren ve gerektiği zaman kelimeler hakkında açıklamaların da bulunduğu ansiklopedik bir sözlüktür.⁴ Ayrıca sözcüklerin mânâlarının daha iyi kavranabilmesi amacıyla deyimler, atasözleri ve şiiirlerden örnekler getirilmiş ve bunların

¹ Ahmet Bican Ercilasun, *Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Şiiirler ve Atasözleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 15.

² Ahmet Bican Ercilasun - Ziyat Akkoyunlu, *Kâşgarlı Mahmut Dîvânu Lugâti’t-Türk Giriş Metin-Çeviri- Notlar-Dizin* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), xvii.

³ Mustafa Sinan Kaçalin, “*Dîvânü lugâti’t-Türk*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/446,447; Angelika Hartmann, “Muktedî-Biemrillâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/143.

⁴ Ercilasun, *Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Şiiirler ve Atasözleri*, 7.

Arapça karşılıkları da verilmiştir. Arapça tercümelerinin yanı sıra bazı âyet, hadis ve Arap atasözlerinden de yararlanılmıştır.⁵

2. Atasözü / Mesel

Atasözü, zamanla çok defa gerçek anlamları yerine mecazlı bir mânâ kazanarak sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılan ve halk hâfızasında yaşayan, halka mal olmuş, kalıplaşmış ifadelerdir.⁶ Bu ifadelere Arapçada mesel (مَثَل/meşel) denir. Mesel kavramı ıstılahî olarak atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiş şeklinde tanımlanmaktadır.⁷

Kâşgarlı Mahmud, sözlüğünde atasözü anlamında sav kavramını kullanmaktadır. Sözü edilen kavramı açıklarken onun atasözü (المَثَل/el-meşel), hikâye (القِصَّة/el-kışşa), anlatım (الحِكَايَة/el-hikâye), mesaj (الرِّسَالَة/er-risâle), kelam (الْكَلَام/el-kelâm) ve haberler (الْأَنْبَاءُ/el-enbâ' ve'l-havâdis) anlamına geldiğini ifade etmiştir. Peygamberler; haberler ve kıssalar naklettiği, mesajı ulaştırdığı ve atasözleri söylediği için onlara “savcı” denildiğini kaydetmiştir.⁸ Metin içerisinde sav kelimesini Arapça mesel kavramıyla karşılamaktadır. Genel olarak yöntemi, Türkçe kelimenin Arapça anlamını verdikten sonra “ve atasözünde” (وَفِي الْمَثَلِ) veya “bir atasözünde” (فِي مَثَلٍ) diyerek atasözünü yazarak Arapça anlamını vermek şeklindedir. Sözlüğünde atasözlerine yer verme gerekçesini Türk dilinin zorluklarını kolaylaştırmak, derinliğini, inceliğini ve değerini ortaya koymak olarak açıklamıştır.⁹

İlginçtir ki Kâşgarlı Mahmud, Arap atasözlerini zikretmeden önce onlar için mesel kavramını kullanmayı tercih etmemiştir. Bunun yerine “bu, Arapların sözü gibidir” (وَهَذَا كَقَوْلِ الْعَرَبِ), “bu, Arapların sözleri gibidir” (وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ أَقْوَالِ الْعَرَبِ), “bu, Arapların sözü gibidir” (وَهَذَا كَمَنْزِلَةِ قَوْلِ الْعَرَبِ), “denildiği gibi” (كَمَا يُقَالُ), “bu, şöyle denildiği gibi” (وَهَذَا كَمَا يُقَالُ), “bu, Arapların dediği gibi” (وَهَذَا كَمَا تَقُولُ الْعَرَبُ) gibi ifadelerle yer vermektedir.

Dîvânü Lügâti't-Türk'te, tekrar eden atasözleri de sayılmak şartıyla 304 Türk atasözü bulunmaktadır. Bunlardan 26 tanesi iki kez, 6 tanesi ise üç kez tekrarlanmıştır. Tekrarlar

⁵ Kaçalin, “Dîvânü lügâti't-Türk”, 448.

⁶ Aydın Oy, “Atasözü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/44.

⁷ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293.

⁸ Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk* (İstanbul: Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Matbaatü Âmira, 1915), 3/114-115.

⁹ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 1/4.

hesaba katılmazsa sözlükteki Türk atasözü sayısı 266 olmaktadır.¹⁰ Eserde bulunan Arap atasözü sayısı bu çalışmada tespit edildiği üzere 19 tanedir. Bunlardan bir atasözü üç kez ve bir diğeri de iki kez geçmektedir. Tekrarlar sayılmaksızın sözlükteki Arap atasözü sayısı 16 olmaktadır.

3. Dîvânu Lügâti't-Türk'te Arap Atasözlerinin Kullanımı

Dîvânu Lügâti't-Türk'te Arap atasözlerinin kullanımı üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır: Bunlar, Türk atasözlerine karşılık olarak verilmesi, dil bilgisi kurallarına şahid gösterilmesi ve metin akışı içinde kullanılmasıdır.

3.1. Türk Atasözlerine Karşılık Olarak Verilmesi

3.1.1. لَآ/le'an "Kalk ayağa"

Arap atasözü kaynaklarında bu atasözü (لَآ لَآ لَآ/le'an li fülân) şeklinde yer almaktadır. Tökezleyen bir şeye dua etmek için "Allah ona yardım etsin" (لَآ لَآ/le'an lehû) denilirken aynı şeye beddua etmek için "Allah onu düştüğü yerden kaldırmasin" (لَآ لَآ/le'an lehû) ifadelerinin kullanıldığı belirtilmektedir. Ayrıca Arapların soylu atlar ve seçkin develer tökezlediğinde (لَآ لَآ/le'an leke), bunların dışındakiler için ise (لَآ لَآ/le'an leke) ifadesini kullandıkları da söylenmektedir.¹¹

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, eşek tökezlediğinde söylenen (أَبْ أَبْ/op op) kelimesine karşılık olarak vererek "ayağa kalk" anlamına geldiğini belirtmiştir.¹² Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud'un Türkçe ifadeyi aynı manaya gelen Arap atasözü ile karşıladığı ifade edilebilir.

3.1.2. إِذَا جَاءَ نَهْرُ اللَّهِ بَطَلَ نَهْرُ عِيسَى /izâ câe nehru'l-lâhi beṭale nehru 'Îsâ "Allah'ın nehri gelirse 'Îsâ nehri zail olur"

Bu atasözü, kaynaklarda إِذَا جَاءَ نَهْرُ اللَّهِ بَطَلَ نَهْرُ عِيسَى /izâ câe nehru'l-lâhi beṭale nehru Ma'kıl şeklinde de geçmektedir.¹³ Ma'kıl nehri Basra'da, 'Îsâ nehri ise Bağdat'ta bulunmaktadır. Kıyılarında görkemli mülklerin ve güzel bahçelerin bulunduğu belirtilmektedir. Burada Allah'ın nehri ile kastedilen deniz, yağmur ve seldir. Zira bunlar, tüm su ve nehirlerle üstün

¹⁰ Ercilasun, *Dîvânu Lügâti't-Türk'teki Şiirler ve Atasözleri*, 53.

¹¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım İbn Sellâm, *Kitâbü'l-Emsâl*, thk. Abdülmecid Katamiş (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 78; Ahmed b. Muhammed Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 2/255; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 2/266.

¹² Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 1/37.

¹³ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/87; Ebû Bekr el-Hârizmî, *el-Emsâli'l-müvelled* (Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2003), 128.

gelmekte ve baskın çıkmaktadır.¹⁴ İsâ nehri, sahâbî Abdullah b. Abbas'ın (öl. 68/687) torunu İsa b. Ali'ye (öl. 163/780) nispet edilmektedir.¹⁵ Ma'kıl nehri ise Basra'da bilinen bir nehir olup sahâbî Ma'kıl b. Yesâr el-Müzenî'ye (öl. 59/679) nispet edilmiştir. Bunun nedeni, Hz. Ömer'in (öl. 23/644) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (öl. 42/662) Basra'da bir nehir kazmasını ve bunu Ma'kıl'ın eliyle yürütmesini emretmesidir.¹⁶ Atasözünün, hakkın batıla galip gelmesi ve bir şeyin daha iyisi ortaya çıktığında öncekinin ortadan kalkması anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹⁷ Bu atasözüyle aynı anlamı ifade eden bir beyit de bulunmaktadır:

إِذَا جَاءَ مُوسَىٰ وَأَلْقَى الْعَصَىٰ فَقَدْ بَطَلَ السِّحْرُ وَالسَّاحِرُ¹⁸

Musa gelip asasını atınca

Sihir ve sihirbaz zail oldu

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, anlamını “hanın işi olduğunda hatunun işi bırakılır” şeklinde açıkladığı “Xan ışı bolsa katun ışı kalır” atasözüne karşılık olarak vermiştir.¹⁹ Görüldüğü üzere her iki atasözü de Allah'ın nehri veya hanın işi gibi güçlü ve büyük bir şey söz konusu olunca İsâ ya da Ma'kıl nehri veya hatunun işi gibi daha az güç ve öneme sahip olanın terk edildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud'un Türk atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşıladığı söylenebilir.

3.1.3.3. كَالْبَاحِثِ عَنِ الْمُدْيَةِ /ke'l-bâhişi 'ani'l-müdye “Bıçak arayan gibi”

Kaynaklarda “Kesici alet arayan gibi” (كَالْبَاحِثِ عَنِ السُّفْرَةِ /ke'l-bâhişi 'ani'-ş-şefra), “Kasabın bıçağını arayan koyun gibi” (كَالشَّاةِ تَبْحَثُ عَنْ سِكِّينٍ جَزَّارٍ / ke'-ş-şâti tebhaşu 'an sikkini cezzâr) ve “Toynağıyla ölümünü arayan gibi” (كَالْبَاحِثَةِ عَنْ خَنْفِهَا بِظُلْمِهَا /ke'l-bâhişeti 'an hatfihâ bizîlfihâ) şeklinde de rivayet edilen atasözü, kişinin kendini öldürmeye götüren bir şeyi istemesi üzerine darb olunur.²⁰

Atasözünün hikâyesi şöyledir: Bir adam bir koyun bulur. Ne var ki yanında onu kesebileceği bir bıçak yoktur. Kesmek istediği koyun bağıdır ve sürekli toynaklarıyla toprağı deşlemektedir. Deşlediği sırada gömülü bir bıçağı ortaya çıkarır ve adam da bu bıçakla koyunu keser.²¹

¹⁴ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 30-31.

¹⁵ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 5/321.

¹⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/323-324.

¹⁷ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Hâssu'l-hâs*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 29.

¹⁸ Seâlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, 31.

¹⁹ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâtî't-Türk*, 1/343.

²⁰ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'emsâli'l-'Arab*, 2/207; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/157.

²¹ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'emsâli'l-'Arab*, 2/207; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/157.

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, manasını “ölümü yaklaşan sıçan, kedinin taşaklarını kaşır” şeklinde izah ettiği “Öldeçi sıçgan muş taşakı kaşır” Türk atasözüne karşılık olarak getirmiş ve ölümüne yol açacak bir şeyin etrafında dolaşan kişi için darb olduğunu ifade etmiştir.²² Her iki atasözünün de farkında olmadan kendi felaketini hazırlamak anlamını ifade ettiği ve Kâşgarlı Mahmud’un Türk atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşıladığı söylenebilir.

3.1.4. يَرْبِضُ حَجْرَةً وَيَرْتَعِي وَسْطًا /yerbiḍu ḥacraten ve yerte‘î veseṭan “Bir köşede çöker ve ortada otlar”

Bu atasözü, “Yeşillik yer ve bir köşeye çöker” (يَرْبِضُ حَجْرَةً /ye’külu ḥaḍraten ve yerbiḍu ḥacraten) ve “Bir köşede çöker ve ortada yer” (يَرْبِضُ حَجْرَةً وَيَرْتَعِي وَسْطًا /ye’külu veseṭan ve yerbiḍu ḥacraten) şeklinde de rivayet edilmektedir. Atasözünün kökeni, devenin veya oğlağın bahçede otlayıp doyduktan sonra bir kenara çekilmesine dayanmaktadır.²³ Atasözü, kişi iyi olduğu sürece kendisine yardımda bulunan kimse için darb olunur.²⁴ Kişinin dostuna refah içindeyken eşlik ederken zor durumlarda sırtını dönmesi konulu atasözleri içerisinde yer almaktadır.²⁵

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, anlamını “kuzgunun kurdun avladığına ortak olurken kendi avladığının ağacın başında bulunması” şeklinde izah ettiği “Börinin ortak, kuzgunun yığaç başında” Türk atasözüne karşılık olarak getirmiştir.²⁶ Her ne kadar iki atasözü de birinin başkasının imkânlarından faydalanması gibi benzer bir durumu ele alsın da farklı açılardan yorumlanmaktadır. Arap atasözü daha çok insani ilişkilerdeki vefasızlık ve çıkarıcılığı konu edinirken Türk atasözü ise daha çok fırsatçılığı ve pragmatik yaklaşımı ele almaktadır. Dolayısıyla iki atasözü arasında yüzeysel bir benzerlik bulunsun da ifade ettikleri anlamlar ve vurguladıkları değerler farklıdır. Netice olarak Kâşgarlı Mahmud’un Türk atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşılayamadığını ifade etmek mümkündür.

3.1.5. شَوَى أَخُوكَ حَتَّى إِذَا أَنْصَجَ رَمَدٌ /şevâ eḥûke hattâ izâ enḍace rammede “Kardeşin iyice pişinceye kadar eti kızarttı sonra küle attı”

Atasözü, Hz. Ömer’e atfedilmektedir.²⁷ Aktarılan rivayete göre dine ve dünyaya faydalı işler yapmasıyla -sâlihliğiyle- bilinen bir adamın evinin önünden geçerken bazı müzik

²² Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 1/366.

²³ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli’l-‘Arab*, 2/411.

²⁴ Meydânî, *Mecma‘u’l-emsâl*, 2/415.

²⁵ İbn Sellâm, *Kitâbü’l-Emsâl*, 181; Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli’l-‘Arab*, 2/412.

²⁶ Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 1/367.

²⁷ İbn Sellâm, *Kitâbü’l-Emsâl*, 66.

aletlerinin sesini duymuş ve akabinde bu atasözünü söylemiştir.²⁸ Bir işe iyilikle başlayıp kötülükle bitiren kimse için darb olunur.²⁹

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, anlamını “deveyi yüzdükten sonra bıçağı kuyruğunda kırma” şeklinde açıkladığı “Tokum yüzüp kudrukta biçek sıma” Türk atasözüne karşılık olarak takdim etmiştir.³⁰ Anlaşılan o ki bu atasözü, bir işin sonuna gelinip zorlu kısmının tamamlandığı durumlarda, gereksiz şiddet ve aşırılıktan kaçınmayı tavsiye etmektedir. Ona karşılık olarak getirdiği Arap atasözü ise bir işin başlangıcındaki iyiliğin, sonucunda da önemli olduğuna ve başta yapılan iyiliğin sonda kötülüğe çevrilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud’un Türkçe atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşılayamadığı ileri sürülebilir.

3.1.6. أَتْبَعَ الْفَرَسَ لِحَامَهَا / etbi’i’l-ferase licâmehâ “Ata gemini de tak”

Atasözü, “Atı sahiplenerek cömertlik ettin. Gem takmak daha kolay bir iştir. Bu işi tamamla, zira atın gemsiz bir faydası yoktur.” anlamına gelmektedir. Araplar, bir şeye olan ihtiyaç büyük ölçüde tamamlanıp geriye az bir şey kaldığında onun da tamamlanmasını isterlerse bu atasözünü kullanırlar.³¹ Amr es-Sa’lebe el-Kelbî’ye (öl. ?) ait olduğu söylenir. Hikâyeye göre Dırâr b. Amr ed-Dabbî (öl. ?) onlara baskın düzenlemiş ve Nu’mân b. Münzir’in (öl. tah. 602) annesi, Vâil es-Sâîğ’nin (öl. ?) kızı ve Amr’ın cariyesi olan Selma’yı esir almıştı. Dırâr onu ganimetlerle birlikte götürürken arkadaşı Amr ona yetiştirdi ve şöyle dedi: “Kardeşlik ve sevgi adına senden ailemi geri vermeni istiyorum.” Bunun üzerine Dırâr birer birer geri vermeye başladı. Ne var ki Dırâr, hoşlandığı Selma’yı geri vermeyi kabul etmedi. Ardından Amr, atasözü hâline gelen şu sözü söyledi: “Ata gemini de tak”³²

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, “deve yükün hepsini taşıyorsa kepeyi de taşıyabilir” manasına gelen “Tevi yük kötürse kamıç yeme kötürür” Türk atasözüne karşılık olarak ele almıştır.³³ Görünen o ki bu atasözü, bir kimsenin zor bir işi başarıyla tamamladıktan sonra daha kolay işleri de rahatlıkla yapabileceğini ifade etmektedir. Kâşgarlı Mahmud’un buna karşılık olarak getirdiği Arap atasözü ise işin tamamlanmasına ve eksik bırakılmamasına vurgu yapmaktadır. Netice olarak Kâşgarlı Mahmud’un Türk atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşılayamadığını ileri sürmek mümkündür.

²⁸ Meydânî, *Mecma‘u’l-emsâl*, 1/360.

²⁹ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli’l-‘Arab*, 2/136.

³⁰ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâtî’t-Türk*, 1/393.

³¹ İbn Sellâm, *Kitâbü’l-Emsâl*, 239.

³² Meydânî, *Mecma‘u’l-emsâl*, 1/134.

³³ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâtî’t-Türk*, 2/62.

3.1.7. يُسِرُّ حَسَنًا فِي ارْتِعَاءٍ /yüsirru ḥasven fi 'irtigâ'in “Köpüğünü alır gibi yapıp içiyor”

Atasözünün aslı, bir adama süt getirilmesine dayanmaktadır. Öyle ki özellikle sütün köpüğünü istediğini ve başka bir şey istemediğini söylerken köpüğü içerken süttten de faydalanır.³⁴ Sana yardım ediyor gibi gösterirken aslında kendi çıkarını gözetken ya da görünüşte bir şey talep ederken aslında onun dışında bir şey isteyen kimseler için darb olunur.³⁵

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü, “sakalı okşayarak şefkat gösterir gibi yapar, hileyle çeneyi keser” anlamını ifade eden “Sakal okşar, sakal bıçar” atasözüne karşılık olarak getirmiştir.³⁶ Görüldüğü üzere bu atasözü, düşmanca bir aldatmacayı ifade eder. Kişi, sevgi ve şefkat gösteriyormuş gibi yaparak sakalı okşar ancak aslında çeneyi keserek zarar verme niyetindedir. Bu atasözünde vurgulanan husus; gizli düşmanlık, ihanet ve doğrudan zarar vermedir. Kâşgarlı Mahmud’un buna karşılık olarak verdiği Arap atasözü ise çıkar amaçlı bir aldatmacayı ifade eder. Kişi, köpük gibi önemsiz bir şeyle ilgileniyormuş gibi yaparak aslında süt gibi daha büyük bir çıkar elde etmeyi hedefler. Bu atasözünün odak noktası ise gizli çıkar ve kurnazlıktır. Netice olarak her iki atasözünün de aldatmaca ve gizli niyetleri içerdiği ancak odak noktaları ve vurgularının farklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla iki atasözünü birbirinin yerine kullanmak isabetli gözükmemektedir.

3.1.8. إِنَّ الْبَغَاثَ بِأَرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ /’inne’l-bügâşe bi ’ardınâ yestensiru “Kuşlar bizim topraklarımızda kartallaşır”

Atasözü, bir zamanlar zayıf bir kuş türü iken sonrasında avda kartal gibi güçlenmeyi ya da avlanamaz hâle dönüşmeyi ifade eder. Zayıf biri iken güçlü bir kimseye dönüşen ve aşağılanmadan -zillet- sonra sayılıp sevilen -aziz- kimse için ya da güçlü bir topluluğa katılan zayıf birinin onların sayesinde güçlenmesi durumunda darb olunur.³⁷

Kâşgarlı Mahmud, Arap atasözüne karşılık olarak getirdiği “Kolan kudugka tüşe kurbaka aygır bolur” atasözünün, “yaban eşiği kuyuya düştüğünde kara kurbacasının ona karşı aygır kesilmesi” anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁸ Anlaşılan o ki güçlü, kuvvetli, saygın birinin beklenmedik bir şekilde zor bir duruma düştüğünde normal şartlarda ondan çok daha güçsüz, önemsiz veya saygın olmayan birinin, o güçlü olanın düştüğü bu zor durumu fırsat görerek üstünlüğü ele aldığını göstermektedir. Dolayısıyla koşullar değiştiğinde güç

³⁴ Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, 2/417.

³⁵ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli’l-‘Arab*, 2/413; Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, 2/417.

³⁶ Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 2/229.

³⁷ Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, 1/10; Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli’l-‘Arab*, 1/402-403.

³⁸ Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 1/87-88.

dengelerinin nasıl alt üst olabileceğini, zayıfların bile fırsatını bulduğunda nasıl güçlenebileceğini anlatmaktadır.

Netice olarak Arap atasözünün zayıfın içsel bir değişimle veya koşulların değişmesiyle kendi başına güçlenmesini vurguladığı, Türk atasözünün ise güçlü olanın zayıflaması sonucu zayıfın fırsattan yararlanarak güçlenmesini ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud'un Türk atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşılayamadığı söylenebilir.

3.1.9. **إِنَّمَا الْمَرْءُ بِأَصْغَرِهِ بِقَلْبِهِ وَلِسَانِهِ /'innemâ el-mer'ü bi 'aşğarayhi bi'kalbihî ve lisânihî "Kişi iki küçük parçası kalbi ve diliyle -değerlidir-"**

Atasözünün hikayesine göre; Nu'mân b. Münzir, Şikka b. Damra'ya (öl. 608) تَسْمَعُ بِالْمُعَيَّدِي تَسْمَعُ بِالْمُعَيَّدِي /tesme'û bi'l-Mu'aydi hayrun min en terâhu "Muaydi'yi işitmen görmenden daha hayırlıdır" deyince Şikka ona şöyle cevap vermiştir: "Lanetten uzak olasın. İnsanlar bedenlerinden ibaret hayvanlar değildir. İnsan iki küçük parçasıyla değerlidir; kalbi ve dili... Zira konuştuğunda diliyle savaştığında kalbiyle savaşır." Münzir, Şikka'nın zekasını ve felsefisini görünce ona babasının adını vermiş ve ismi Damra b. Damra olmuştur.³⁹

Kâşgarlı Mahmud bu atasözünü İsâm (عِصَام) diye birine nispet etmiştir.⁴⁰ Arap atasözü kaynakları atasözünün Şikka b. Damra'ya ait olduğu hususunda ittifak hâlidir.⁴¹ Dolayısıyla bu nispetin yanlış olduğu söylenebilir.

Kâşgarlı Mahmud, anlamını "yüz güzelliğine ve çirkinliğine bakma, adamdan edep iste" şeklinde izah ettiği Türk atasözü "Yüzke körme erdem", bu atasözle ilişkilendirmiştir.⁴² Görüldüğü üzere Türk atasözü, bir insanı değerlendirirken dış görünüme değil; ahlakına ve karakterine bakmak gerektiğini tavsiye ederken insanın kişilik özelliklerinin dış görünüşünden daha önemli olduğuna işaret etmektedir. Sonuç olarak her iki atasözünün de insanın gerçek değerinin dış görünüşünde değil, kişilik özelliklerinde yattığına vurgu yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud'un Türkçe atasözünü aynı anlama gelen bir Arap atasözü ile karşıladığı ifade edilebilir.

3.1.10. **إِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى /'innemâ el-münbette lâ 'arḍan ḳaṭa'a ve lâ zahren ebḳâ "Binitini zorlayan kimse ne bir karış ilerler ne de hayvanında takat bırakır"**

Atasözü, asıl itibarıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisi olup atasözü hâline gelmiş hadisler kapsamında değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber bu sözü, ibadet ederken

³⁹ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli'l-'Arab*, 1/346-347.

⁴⁰ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 3/105.

⁴¹ İbn Sellâm, *Kitâbü'l-Emsâl*, 98.

⁴² Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 3/105.

aşırılığa kaçmayı kınamak için buyurmuş ve bu durumu yolculukta aşırı hız yapıp binitini telef eden ve bu yüzden çaresiz kalan kişinin hâline benzetmiştir.⁴³ Atasözü, bir şeyi elde etmek için aşırıya kaçan ve hatta bu yüzden istediğini kaybeden kimseler için darb olunur.⁴⁴ Kâşgarlı Mahmud da bu atasözünün, aceleden sakınması istenen kişi için kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁵

Kâşgarlı Mahmud, anlamını “Kötü yola düşmüş kadın, aşırı acelesi yüzünden nadiren erkek bulur ve işlerinin düzeni istediği gibi gitmez. Aynı şekilde, aceleci insan da evine ulaşamaz. Çünkü acelesi yüzünden binitini telef eder ve çaresiz kalır.” şeklinde izah ettiği Türk atasözü “Ersek erge tegmes, evек evge tegmes”i, bu atasözüne karşılık olarak ele almaktadır.⁴⁶ Görüldüğü üzere bu atasözünün odak noktası aceleciliğin sonuçlarıdır. Acele ile hareket eden kişinin, hedefine ulaşamayacağı, işlerini yoluna koyamayacağı ve sonunda çaresiz kalacağı vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak her iki atasözünün de bir konuda aşırıya kaçmanın veya aceleci davranmanın olumsuz sonuçlarını vurgulayarak bu şekilde davranışların hedefe ulaşmayı engelleyeceğini ve hatta kayıplara yol açabileceğini belirttiği söylenebilir. Dolayısıyla Kâşgarlı Mahmud’un اِنَّ الْمُنْبِتَّ لَا اَرْضًا طَعَّ وَلَا ظَهْرًا اُبَيَّ /innemâ el-münbette lâ ‘arḍan қаṭa‘a ve lâ ḡahren ebḡâ Arap atasözünü, “Ersek erge tegmes, evек evge tegmes” atasözüne karşılık olarak vermesi oldukça yerinde gözükmektedir.

3.1.11. لَا يُلْسَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَيَيْنِ /lâ yülse‘u el-mü‘minü min ḡucrin merrateyn “Mümin aynı delikten iki kez ısırılmaz”

Bu atasözü, şair Ebû Azze (öl. 4/625) için söylenmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Bedir Savaşı’nda Ebû Azze’yi esir etmiş ancak daha sonra ona acımış ve serbest bırakmıştır. Sonrasında Uhud Savaşı’nda tekrar Müslümanlara karşı savaşıp ve esir alınmıştır. Hz. Peygamber’e “beni yine affet” dediğinde “Mümin aynı delikten iki kez ısırılmaz” sözünü buyurmuştur. Aynı hatadan dolayı birden fazla kez zarar gören kimse için söylenir.⁴⁷

Kâşgarlı Mahmud, anlamını “Bu tuzağa bir kez düşen kuş, kırk yıl boyunca iki dallı hiçbir ağaca konmaz” şeklinde izah ettiği Türk atasözü “Saḡratḡudın korkmuş kuş kırk yıl adrı yıḡaç üze konmas”ı, bu atasözüyle ilişkilendirmiştir.⁴⁸ Görüldüğü üzere atasözü, bir kez tuzağa düşen kuşun, başına gelen olayın etkisiyle kırk yıl gibi uzun bir süre benzer

⁴³ Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli’l-‘Arab*, 1/410.

⁴⁴ Meydânî, *Mecma‘u’l-emsâl*, 1/7.

⁴⁵ Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 1/95.

⁴⁶ Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 1/95.

⁴⁷ Meydânî, *Mecma‘u’l-emsâl*, 2/215.

⁴⁸ Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, 2/266-267.

yerlerden uzak duracağını ifade eder. Kuş, yaşadığı olumsuz deneyimden ders çıkarmış ve benzer bir durumla tekrar karşılaşmamak için önlem almıştır.

Hülasa Kâşgarlı Mahmud'un *لَا يُلْسَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ* /lâ yülse'u el-mü'minü min ħucrin merrateyn Arap atasözünü, "Saçratgudın korkmuş kuş kırk yıl adrı yığaç üze konmas" atasözüne karşılık olarak ele almasının kısmen isabetli olduğu ifade edilebilir. Çünkü her iki atasözü de benzer bir tema olan deneyimden ders çıkarma ve aynı hataya tekrar düşmemeyi işlemektedir.

3.1.12. مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ /mâ 'ale er-rasûli illâ el-belâgu "Elçiye düşen yalnızca mesajı iletmektir"

Asıl itibarıyla Kur'ân'dan bir âyet olan bu ifade,⁴⁹ zamanla çokça kullanılıp yaygınlaştığı için atasözüne dönüşmüş âyetler kapsamında değerlendirilmektedir.⁵⁰ Atasözü, elçinin görevinin kendisine verilen mesajı eksiksiz ve doğru bir şekilde iletmek olduğunu ve insanların bu mesaja inanıp inanmaması, hidayete erip ermemesinin onun sorumluluğunda olmadığına işaret etmektedir.

Kâşgarlı Mahmud, anlamını "Taze bitki yanmadığı gibi elçi de ölmez. Taşdığı mesajda kabalık ve sertlik olsa bile bu gönderen kişiye aittir" şeklinde açıkladığı Türk atasözü "Yaş ot köymes, yalafar ölmes"i, bu atasözüyle ilişkilendirmiştir.⁵¹ Anlaşıldığı üzere bu atasözü, elçinin dokunulmazlığı, korunması ve mesajın kaynağına vurgu yaparak onun görevinin sadece mesajı iletmek olduğunu ve içeriğinden hiçbir şekilde sorumlu tutulamayacağını ortaya koymaktadır.

Kâşgarlı Mahmud, muhtemelen iki ifadedeki ortak noktayı, yani elçinin mesajdan sorumlu olmadığı ve korunması gerektiği fikrini görmüş ve bu nedenle iki ifadeyi ilişkilendirmiştir. Ne var ki iki ifadenin tam olarak aynı anlama gelmediğini, farklı vurgulara sahip olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. "Yaş ot köymes, yalafar ölmes" daha çok elçinin fiziksel güvenliğine ve dokunulmazlığına vurgu yaparken مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ /mâ 'ale er-rasûli illâ el-belâgu ise elçinin tebliğ görevine ve bu görevin sınırlarına odaklanmaktadır.

⁴⁹ el-Mâide 5/99.

⁵⁰ Ebü'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşîhî, *el-Müstetraf fî külli fennin müstezraf* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1998), 36.

⁵¹ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 3/36.

3.1.13. **وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَزِدْ /ve ye'tîke bi'l-'ahbâri men lem tüzevvid** **“Getirecek sana azık vermediğin kişi haberleri”**

Bu atasözü, Muallaka şairlerinden Tarafe b. Abd'a (öl. 564) ait bir beytin acüzüdür. Birtakım şiirler toplumun beğenisini kazanarak zamanla yaygınlaşmış, dilden dile dolaşmış ve atasözüne dönüşmüştür. İlgili atasözünün yer aldığı beytin tamamı şu şekildedir:

سُبْدِي لَكَ الْيَأْتِمَ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَزِدْ

Gösterecek sana günler bilmediğin şeyleri

Getirecek sana azık vermediğin kişi haberleri

Muallaka şâirhleri daha sonra atasözü hâline gelen bu beytin ikinci kısmını “haberleri sana getirmesini istemediğin ve onlara sormadığın kimseler getirecek” şeklinde açıklamışlardır.⁵² Arap atasözü derleyicilerinden Meydânî (öl. 518/1124) ise “seçim yapmana gerek yok, zira hayır sana mutlaka gelecektir” şeklinde izah etmiştir.⁵³

Kâşgarlı Mahmud, anlamını “Yolcu, uzak diyarların haberlerini getirir.” şeklinde izah ettiği Türk atasözü “Yırak yer savın arkış keldürür”ü, bu atasözüyle birlikte ele almıştır. Her iki atasözü de bilgi edinme yollarının çeşitliliğini ve beklenmedik kaynaklardan bilgi akışının mümkün olduğunu işleyen benzer mesajları iletirler. Hülâsa Kâşgarlı Mahmud’un iki atasözü arasında kurduğu anlamsal bağın oldukça yerinde olduğu söylenebilir.

3.1.14. **الْمَرْءُ مَحْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ /el-mer'ü maḥbû'un taḥte lisânihi** **“Kişi dilinin altında saklıdır”**

Hız. Ali'nin (öl. 40/661) atasözü hâline gelmiş sözlerinden biridir.⁵⁴ Bu atasözü, sözün değerini ve etkisini en güzel şekilde özetleyen ifadelerden biridir. Zira bir insanı gerçek anlamda tanımamız ancak onunla iletişim kurarak konuşmalarını ve düşünce tarzını gözlemleyerek gerçekleşir. Bu durumu vurgulamak için “bir insanı ne kadar sürede

⁵² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâ'id-i'l-'aşr*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü Muhammed 'Alî Sabîh ve Evlâdih, 1962), 200; Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakât-i'l-tis'*, thk. Abdülmecîd Hamu (Beyrut: Müessesetü'l-Alemî li'l-matbûât, 2001), 81; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâ'id-i's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 230.

⁵³ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/427.

⁵⁴ Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâga*, thk. Subhî es-Sâlih (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2004), 497; Ebû Hafs Ömer b. Halef es-Sıkkîlî el-Himyerî İbn Mekkî, *Teskîfü'l-lisân ve telkîhu'l-cenân*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 48.

tanırırsın?” sorusuna şöyle bir yanıt verilmiştir: “Sessiz kalırsa bir günde, konuşursa bir saatte.”⁵⁵

Kâşgarlı Mahmud, bu atasözünü iki Türk atasözüne karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Bunlardan ilki “erdem başı til” olup bu atasözü için iki yerde kullanmış ve manasını “faziletlerin başı dildir demektir ve bununla güzel ile hoş söz kastedilir” şeklinde açıklamıştır.⁵⁶ Bu atasözünün, insanın dilini iyi kullanarak güzel ve etkili konuşmasının sahip olabileceği en önemli meziyetlerden biri olduğu anlamını ifade ettiği söylenebilir.

Diğer atasözü ise “tilin tirgike tegir” dir ve “güzel sözle sofraya elde edilir” anlamına gelir. Sözle üstünlüğünü göstermesi emredilen kişi için söylenir.⁵⁷ Atasözünün, nazik ve ince sözler yoluyla insanların gönlünün kazanılabileceğine ve bu sayede ikram ve ihsanlar elde edilebileceğine işaret ettiğini söylemek mümkündür.

“Erdem başı til” atasözü, dilin ahlaki ve faziletli davranışların kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. “Tilin tirgike tegir” ise güzel sözün pratik sonuçlarına odaklanır. Nazik ve hoş konuşmanın, insanlarla iyi ilişkiler kurmayı ve yemeğe davete edilmek gibi maddi kazançlar elde etmeyi sağlayabileceğini belirtir. الْمَرْءُ مَحْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ/el-mer'ü mahbû'un tahte lisânihi atasözü de dilin insanın iç dünyasını yansıttığını, karakterini ve niyetlerini açığa çıkardığını ortaya koymaktadır. Ayrıca insanın gerçek kimliğinin konuşmalarıyla anlaşılabilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla atasözlerinin anlamları birbirine yakın olsa da tam olarak aynı anlama gelmedikleri söylenebilir. Görüldüğü üzere her biri, dilin farklı bir boyutuna ışık tutmaktadır.

3.2. Dilbilgisi Kuralına Şâhid Olarak Kullanılması

3.2.1. مَا ذُقْتُ عَذُوقًا وَلَا عَذُوقًا /mâ züktü 'adûfen ve lâ azûfen “Hiçbir şey tatmadım”

Kâşgarlı Mahmud, bazı Türklerin ذ/dâl harfini ز/zâl harfi sanarak ي/yâ harfine dönüştürdüklerini kaydeder. Özellikle bu durumu Yağma, Toxsı ile Oğuz illerinde ve Uygurların dış bölgelerinde gözlemlediğini ifade etmiştir. Ardından aynı durumun Arapçada da var olduğuna işaret eden Kâşgarlı Mahmud, Arapçada ذ/dâl harfinin /zâl harfine ibdâli (dönüştürülmesi) caizdir demiş ve buna ilgili atasözünü şâhid olarak getirmiştir.⁵⁸

⁵⁵ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, thk. Hanefî Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969), 58.

⁵⁶ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 1/281, 3/97.

⁵⁷ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 1/358.

⁵⁸ Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 2/243.

Arap atasözleri kaynaklarında da *عَدُوًّا*/'adûfen kelimesi için *azûfen* rivayeti geçmekte olup Kâşgarlı Mahmud'un sunduğu bilgi doğrulanmaktadır.⁵⁹

3.3. Metin Akışı İçerisinde Arap Atasözlerinin Kullanılması

3.3.1. رِهَانٌ /keferasey rihânin “İki yarış atı gibi”

Bu Arap atasözü, tıpkı bir yarışta iki atın baş başa gitmesi gibi iki şey arasındaki çekişmeli bir rekabeti ifade eder. Meydânî, bu atasözünün bir hedef doğrultusunda yarışan ve berabere kalan iki şey için darb olunduğu ifade ederek bu benzetmenin, sonuçta mutlaka biri diğerine galip geleceği için başlangıçta geçerli olacağını söylemiştir.⁶⁰

Kâşgarlı Mahmud, eserinde bu atasözüne iki kez yer vermiştir. Bunlardan birincisi şu şekildedir:

وَلَقَدْ تَخَالَجَ فِي صَدْرِي أَنَّ أَنِّي الْكِتَابَ كَمَا بَنَى الْحِلِيلَ كِتَابَ الْعَيْنِ وَأَذْكَرَ الْمُسْتَعْمَلِ وَالْمُهْمَلِ مَعًا لِأَعْلَمَ أَنَّ لُغَاتِ الْبُرُكِ بُحَارِي الْعَرَبِيَّةِ كَفَرَسَيِ رِهَانٍ فَكَانَتْ تِلْكَ الطَّرِيقَةُ أَوْعَبَ. إِلَّا أَنَّ هَذَا الْبِنَاءَ أَصُوبٌ. لِمَا أَنَّ مَأْخِذَهُ أَقْرَبُ. وَالتَّاسِ فِيهِ أَرْغَبُ. فَأَتَيْتُ الْمُسْتَعْمَلِ وَأَهْمَلْتُ الْمُهْمَلِ طَلَبًا لِإِلْخِيصَارِ.⁶¹

Başlangıçta içimde, kitabı (*Dîvânü Lügâti't-Türk*) Halil'in *Kitabü'l-Ayn*'i gibi hem kullanılan (müsta'mel) hem de kullanılmayan (mühmel) kelimeleri bir arada sunarak oluşturma düşüncesi vardı. Amacım, başa baş giden iki yarış atı gibi Türk dillerinin Arapça ile eşit seviyede olduğunu göstermekti. Bu yöntem, kelime dağarcığı açısından daha kapsamlı bir çalışma ortaya koymamı sağlayacaktı. Ancak sonradan, mevcut yapının (yani sadece kullanılan kelimelere odaklanmanın) daha uygun olduğuna karar verdim. Çünkü bu yöntem hem daha kolay uygulanabilir hem de insanların daha çok ilgisini çekecek nitelikteydi. Bu nedenle kitabımda sadece yaygın olarak kullanılan kelimelere yer verdim ve artık kullanılmayan kelimeleri dâhil etmedim. Bu tercihimin sebebi, özlü ve kısa bir anlatım sunmaktır.

Kâşgarlı Mahmud bu kısımda, رِهَانٌ /keferasey rihânin atasözünü kullanarak Türk dillerinin Arapça ile eşit seviyede olduğunu, zenginlik ve ifade gücü açısından onlarla başa baş gittiğini vurgulamak istemiştir. Bu, Kâşgarlı Mahmud'un Türk diline duyduğu saygıyı ve onu yücelttiğini ortaya koymaktadır. Atasözünün yer aldığı ikinci kısım şöyledir:

وَالْوَجْهَ الثَّالِثُ أَنْ يَكُونَ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ ضَرَبَ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْمَذْكُورَةِ وَأَصَابَهَا. نَحْوُ قَوْلِهِمْ “أَلْ أَيْ قِرْلَادِي” أَيْ أَنَّهُ بَطَلَهُ وَهُوَ أَنْ يَضْرِبَ عَلَى بَطْنِهِ. وَقَوْلِهِمْ “أَلْ أَيْ بُكْرَلَادِي” أَيْ أَنَّهُ كَلَاهُ وَهُوَ أَنْ يَضْرِبَ عَلَى كُلْبِيهِ. وَهَذِهِ فَصِيلَةٌ لِهَذِهِ اللَّغَةِ أَنَّ بُحَارِي الْعَرَبِيَّةِ كَفَرَسَيِ رِهَانٍ. لِأَنَّ الْعَرَبَ رَكَّبَتْ الْفِعْلَ مِنَ الْإِسْمِ. يُقَالُ مِنْهُ “فَحَذَهُ”، إِذَا ضَرَبَهُ عَلَى فَحْذِهِ. وَ “رَأَسَهُ”، إِذَا ضَرَبَ عَلَى رَأْسِهِ. وَ “مَثَنَهُ” مِنَ الْمَثَانَةِ. وَ “جَلَدَهُ” مِنَ الْجُلْدِ، وَأَشْبَاهُهَا. كَمَا عُرِفَ. وَالْبُرُكُ أَيْضًا كَذَا يُفْعَلُ. يُقَالُ “تَو شِلَادِي” إِذَا ضَرَبَهُ عَلَى صَدْرِهِ. “تَوَش” الصَّدْرُ. فَالْقِمْتُ الْأَفْعَالَ مِنَ الْأَسْمَاءِ فِي هَذِهِ الْمَعْنَى مُسْتَعْمَلَةٌ فِي جَمِيعِ اللُّغَاتِ.⁶²

⁵⁹ İbn Sellâm, *Kitâbü'l-Emsâl*, 390; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/281; Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli'l-'Arab*, 2/322.

⁶⁰ Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/391.

⁶¹ el-Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 1/5.

⁶² Kâşgarî, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 3/255-256.

Üçüncü durum, söz konusu fiillerin, belirtilen organlara vurma ve onlara isabet etme eylemini ifade etmesidir. Örneğin, Türklerin “Ol anı karınladı” demesi, “onun karnına vurdu” anlamına gelir. Benzer şekilde “Ol anı böğürledi” demeleri ise “onun böbreğine vurdu” anlamını ifade eder. Başa baş giden iki yarış atı gibi Türk dilinin Arapça ile eşit olması Türkçe için büyük bir fazilettir. Çünkü Araplar da isimlerden fiiller türetmişlerdir. Buna örnek olarak نَحَدُ ifadesi “uyluğuna vurdu” anlamına gelir ve “نَحَدُ” (uyluk) isminden türetilmiştir. “رَأَسَهُ” ise “başına vurdu” anlamına gelir ve “رَأَسَ” (baş) isminden türetilmiştir. Mesaneye vurdu “مَسَنَهُ” mesaneden, derisine vurdu “جَلَدَهُ” ise “جَلَدَ” deriden türetilmiştir ve benzer örnekler mevcuttur. Bu durum bilindiği gibidir. Türkler de aynı şekilde isimlerden fiil türetirler. Örneğin “töşledi” ifadesi “göğsüne vurdu” anlamına gelir ve “تَوَشَّ” (göğüs) isminden türetilmiştir. İsimlerden fiil türetme, bu anlam çerçevesinde tüm Türk dillerinde görülen bir özelliktir.

Burada Kâşgarlı Mahmud, isimlerden fiil türetmenin yalnızca Arapçaya özgü olmadığını; Türkçede ve tüm Türk dillerinde de benzer örneklerin bulunduğunu belirtmektedir. Bu durum, Türk dilinin Arapça kadar zengin ve gelişmiş olduğunu gösterme amacını destekleyen bir argümandır. كَفَّرَسَى رِهَانٍ /keferasey rihânin atasözü de bu eşitliği ve rekabeti sembolize etmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lüġâtî't-Türk*'ünde yer alan Arap atasözlerinin kullanımını inceleyerek eserin dilbilimsel ve edebi önemine yeni bir bakış açısı sunmayı hedeflemiştir. Bu doğrultuda metin analizi yöntemiyle eserdeki Arap atasözlerinin kullanım amaçları ve bağlamları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Araştırma neticesinde *Dîvânu Lüġâtî't-Türk*'te üç tekrar eden atasözü de dâhil edilmek üzere toplamda 19 Arap atasözünün yer aldığı tespit edilmiştir. Tekrarlar çıkarıldığında ise incelenen atasözü sayısı 16 olmaktadır. Bu 16 atasözünün kullanım biçimleri incelendiğinde 14'ünün Türk atasözlerine karşılık olarak kullanıldığı görülmüştür. Bu durum, Kâşgarlı Mahmud'un eserini yazarken iki dil arasındaki düşünsel benzerliklere işaret etme amacını açıkça ortaya koymaktadır. Kâşgarlı Mahmud, bu yöntemi kullanarak hem Türk dilinin zenginliğini ve Arapça ile olan rekabetini göstermiş hem de Arap okuyucuların Türkçeyi daha kolay anlamalarına yardımcı olmayı amaçlamıştır. Ne var ki karşılık olarak ele alınan bu 14 Arap atasözünün 8'inin Türk atasözleriyle bire bir aynı anlamı taşımadığı tespit edilmiştir. Geriye kalan iki atasözünden birinin dilbilgisi kuralına şâhid olarak kullanıldığı ve diğerinin de metnin akışını zenginleştirmek ve anlatımı desteklemek amacıyla zikredildiği görülmüştür. Bu farklı kullanım biçimleri, *Dîvânu Lüġâtî't-Türk*'ün sadece bir sözlük olmadığını aynı zamanda bir dilbilim ve edebiyat eseri olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kaynakça | References

- Durmuş, İsmail. “Mesel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerhu'l-Kasâ'idî's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 5. Basım, ts.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Dîvânü Lügâtî't-Türk'teki Şiirler ve Atasözleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Ercilasun, Ahmet Bican - Akkoyunlu, Ziyat. *Kâşgarlı Mahmut Dîvânü Lügâtî't-Türk Giriş Metin-Çeviri- Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Hamevî, Yâkut . *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hârizmî, Ebû Bekr. *el-Emsâlî'l-müvellede*. Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2003.
- Hartmann, Angelika. “Muktedî-Biemrillâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/142-143. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbn Mekkî, Ebû Hafs Ömer b. Halef es-Sikillî el-Himyerî. *Teskîfü'l-lisân ve telkîhu'l-cenân*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Kitâbü'l-Emsâl*. thk. Abdülmecid Katamış. Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.
- İbşîhî, Ebû'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr. *el-Müstetraf fî külli fennin müstezraf*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Kaçalin, Mustafa Sinan. “Dîvânü lügâtî't-Türk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/446-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâşgarî, Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed. *Dîvânü Lügâtî't-Türk*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Matbaatü Âmira, 1915.
- Kâtib, İbn Vehb. *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*. thk. Haneî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1969.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Oy, Aydın. “Atasözü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/44-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Radî, Şerîf. *Nehcü'l-belâga*. thk. Subhî es-Sâlih. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî, 4. Basım, 2004.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Hâssu'l-hâs*. thk. Hasan el-Emîn. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Simâru'l-kulûb fî'l-muzâf ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr. *Şerhu'l-mu'allakâtî'l-tis'*. thk. Abdülmecîd Hamu. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî li'l-matbûât, 2001.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Şerhu'l-kasâ'idî'l-aşr*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü Muhammed 'Alî Sabîh ve Evlâdih, 1962.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Müstaksâ fî emsâli'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987.

İslam Hukukunda Haram Mal Teorisi ve Pratik Çerçevesine Dair Yaklaşımlar

Abdulkaki Deniz

Dr. Öğr. Üyesi



0000-0002-9315-6690

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

ROR : 01fcvkv23

abdulbakideniz500@gmail.com

Şırnak, Türkiye

Öz

Sosyal bir varlık olarak yaratılan insanın mal toplama ve biriktirmeye yönelik tezahür eden tabii arzularının iktisadî bağımsızlık kaygısıyla tekâmül ettiğini söylemek mümkündür. Tarih boyunca sağlıklı bir yaşam sürmeye çalışan insanoğlunun en çok ihtiyaç duyduğu mal aynı zamanda insanın en büyük imtihan araçlarından biridir. Mal, mahiyeti gereği iyiliğe de kötülüğe de araç olma potansiyeline sahiptir. Bu gerçeği dikkate alan İslam hukuku mal ve servet edinmenin ilkeleri ile mal üzerinde tasarruf ve harcamanın esaslarını belirlemiştir. Bu açıdan mallar haram ve helal olmak üzere temel iki kategoride değerlendirilmiştir. İslam hukukunda haram yollardan elde edilen malın mülkiyetinin tanınmaması söz konusu mal üzerindeki tasarruf hakkını da kısıtlamıştır. Malın temini ve korunmasını beş zarurî maksat kapsamında değerlendiren İslam hukuku mal üzerindeki tasarruf ve harcamayı da belli ilkelere tabi tutarak temiz ve dürüst bireylerden oluşan örnek bir toplum tesisini hedeflemiştir. Bu hususta fetva mantığıyla yapılan tikel çalışmaların akademik ve tümel ihtiyaçları karşılamaktan uzak olması bizleri bu konuyu akademik bir üslupla gündeme taşımaya sevk ettiği söylenebilir. Çalışmamızda malın mahiyeti ve mülkiyeti, helâl ve haram mal mefhumu ve haram mala sahip olan mükellefin takınması gereken tutum araştırılmış ve söz konusu maldan kurtulma yolları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda sadece helal mal edinmeyi teşvik ettiği açık olan İslam hukuku, haram mal üzerinde her türlü tasarrufu yasaklamıştır. Dolayısıyla haram malın zekâtı verilemeyeceği gibi haram malın verasete konu olması yahut haram mal ile herhangi bir hayır kurumunun yapılması da caiz görülmemiştir. Şüphesiz her dönemin çalışma, ticaret, alış-veriş ve ekonomik hassasiyetleri birbirinden farklı olduğu gibi mal ve servetle ilgili değer algıları da farklıdır. İnsanlık tarihinin tedvin edildiği dönemlerde bilinmeyen günümüzdeki madeni ve kâğıt itibarı para sistemleri değişik kullanım biçimleriyle haram ve helâle de konu olabilmektedir. Aynı şekilde mazide var olan bazı meslekler günümüzde unutulduğu gibi bugün yaygın olan birçok meslek eskiden hayal bile edilemezdi. Bu bakımdan haram ve helal gibi kavramların ilgili olduğu olguların değişken olduğu söylenebilir. Bu gerçeklere rağmen zaman ve şartlar değişse bile insanoğlunun genel karakteristik yapısı, mali bağımsızlık çabası, egosantrik (benmerkezci) eğilimleri ve kısa zamanda servet edinme arzusu gibi beşerî zaafıların devam ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bu gerçekler ışığında İslam hukuku bütün zaman ve mekanlara hitap eden evrensel bir haram teorisi geliştirmiş ve pratik çerçevesini oluşturmuştur. Hayatın

ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilen malın amaç değil ulvî değerlere hizmet eden bir araç olarak değerlendirilmesi, karşılıklı rızaya dayalı ticaret gibi helâl ve mübah yollardan temini, haksızlık ve zulüm vasıtası yapılmaması gibi ilkeler söz konusu çerçevenin esasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda günümüzde seçim yahut atama yoluyla herhangi bir makamı işgal eden kimselerin İslam hukukunun önemseydiği emanet ve ehliyet, samimiyet ve dürüstlük gibi etik ilkelerden uzaklaşmaması ve söz konusu makamları istismar mahiyetindeki her türlü tasarrufun haram kapsamında olduğu bilinciyle hareket etmeleri önemlidir. Ayrıca cinsel eğilimlerin beraberinde getirdiği inhirafların meslek haline getirilmesi ve ekonomik bir kazanç kapısı olarak kullanılması da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Mal, Haram, Helâl, Tasarruf.

Atıf Bilgisi

Deniz, Abdulkaki. “İslam Hukukunda Haram Mal Teorisi ve Pratik Çerçevesine Dair Yaklaşımlar”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 98-121. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.05>

Geliş Tarihi	02.02.2025
Kabul Tarihi	21.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Theory Of Haram Property In Islamic Law And Approaches To Its Practical Framework

Abdulkaki Deniz

Assistant

Professor

 0000-0002-9315-6690

Şırnak University Faculty of Divinity

Department of Arabic Language and Şırnak, Türkiye

Rhetoric

ROR : 01fcvkv23

abdulbakideniz500@gmail.com

Abstract

It is possible to say that the natural desires of man, who was created as a social being, to collect and accumulate goods evolved with the concern of economic independence. Throughout history, the commodity most needed by humankind striving for a healthy life is also one of humanity's greatest tests. Goods, by their nature, have the potential to be instruments of both good and evil. Taking this fact into account, Islamic law has determined the principles of acquiring goods and wealth and the principles of saving and spending on goods. In this regard, goods have been evaluated in two basic categories: haram and halal. In Islamic law, the non-recognition of ownership of property obtained through unlawful means also restricts the right to dispose of the property in question. Islamic law, which considers the acquisition of property and the protection of property within the scope of five essential purposes, aims to create an exemplary society consisting of honest individuals by subjecting the savings and expenditure on property to certain principles. It can be said that the fact that particular studies carried out with the logic of fatwa on this issue are far from meeting academic and universal needs has led us to bring this issue to the agenda in an academic manner. In our study, the nature and ownership of the goods, the concept of halal and haram goods and the attitude of the taxpayer who owns the haram property were investigated and the ways to get rid of the goods in question were emphasized. In this context, Islamic law, which clearly encourages the acquisition of only halal goods, prohibits any disposition of haram goods. Therefore, it is not permissible to pay zakat on haram wealth, nor is it permissible for haram wealth to be the subject of inheritance or for any charity to be established with haram wealth. Undoubtedly, just as the working, trade, shopping and economic sensitivities of each period are different from each other, the value perceptions of goods and wealth are also different. Today's coin and paper fiat money systems, which were not known in the periods when human history was compiled, can be subject to haram and halal with different forms of use today. Likewise, some professions that existed in the past have been forgotten today, and many professions that are common today were unimaginable in the past. In this respect, it can be said that the phenomena related to concepts such as haram and halal are variable. Despite these facts, it is an undeniable fact that even if time and conditions change, human weaknesses such as the general characteristic structure of human beings, the effort for financial independence, egocentric tendencies and the desire to acquire wealth in a short

time continue. In the light of these facts, Islamic law has developed a universal theory of haram that appeals to all times and places and created its practical framework. Principles such as evaluating goods, which are considered an integral part of life, as a tool serving lofty values rather than an end, being procured through halal and permissible means, such as trade based on mutual consent, and not being used as a means of injustice and cruelty, constitute the basis of the framework in question. In this context, it is important that those who occupy any position, whether through election or appointment, do not stray away from ethical principles such as trust and competence, sincerity and honesty, which are important in Islamic law, and act with the awareness that any actions that abuse the positions in question are haram. In addition, turning the deviations that come with sexual tendencies into a profession and using them as a source of economic gain can also be evaluated in this context.

Keywords

Islamic Law, Property, Haram, Halal, Savings.

Citation

Deniz, Abdalbaki, "Theory of Haram Property in Islamic Law and Approaches to Its Practical Framework". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 98-121. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.05>

Date of Submission	02.02.2025
Date of Acceptance	21.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'an, Arap toplumunun kültürel ve ekonomik dinamikleri üzerinde kendine özgü bir maliye ve iktisat teorisi geliştirmiştir. Doğrudan yahut dolaylı olarak mülkiyet, kazanç yolları, zekât, sadaka, borç, faiz, karz-ı hasen ve israf gibi kavramların teorik çerçevesini çizerek yardımlaşma ve dayanışmaya dayalı özgün bir terminolojinin oluşmasına öncülük etmiştir. İslam'da helal ve haram teorisi açık ve anlaşılır niteliktedir. Eşyada asıl olan ibaha olduğundan¹ İslam hukukunda helâl ve mübah dairesi geniştir. Bu açıdan hakkında haram olduğuna dair sahih bir nas bulunmayan hususlar helal kapsamındadır. Nas bulunmakla birlikte harama delâleti sarîh (açık) değilse asıl olan ibaha durumu devam etmektedir.² Hakkında haram olduğuna dair nas bulunan hususlar çok az olduğundan haram dairesi nispeten daha dar ve sınırlıdır. Buna rağmen insanoğlunun harama dair imtihan süreçleri çetindir. İlgili kaynaklarda “şer'in yapılmasını serbest bıraktığı şey (ما أطلق الشرع فعله)”³ şeklinde tanımlanan helâl kavramı, birlikte kullanıldığı ifadenin mahiyetini de söz konusu manaya döndürmektedir. Bu açıdan *helâl mal* ifadesi sahibine her türlü tasarruf hakkı sağlayıcı niteliktedir. Bu hususta gözetilen en önemli kayıt ise mal üzerinde tam mülkiyetin sağlanması ve şüphe doğuran hususlardan uzak olmasıdır. Dolayısıyla meşru yollarla elde edilen, herhangi bir şüphe barındırmayan ve mülkiyeti tam olan mal üzerinde tam tasarruf yetkisi de söz konusudur. Meşru kesp vasıtasıyla elde edilen ve miras yoluyla sahip olunan malların belirli şartlarla zekât gibi teklifi hükümlerin edasına konu olabildiği hususunda ittifak vardır. Fıkıhçıların terminolojisinde faili yerilen⁴ ve ondan kaçınanının övüldüğü⁵ haram mefhumu aynı zamanda helale teşvik içermektedir. Bu durumda haram kavramının birlikte kullanıldığı unsur da yerilen mahiyetin bir parçası hâline gelmektedir. Dolayısıyla haram mallardan zekât, teberru ve tasadduk gibi tasarruflar meşru değildir. Çünkü İslam hukukunun zekât ve sadakayla gözettiği nefis tezkiesi ve uhrevî mükâfat gibi maksatların tahkiki ancak helal kazançla mümkündür. Dolayısıyla alanlarının belirlenmesi açısından helâl dairesiyle haram dairesi arasında çok yakın bir ilişkiden söz edilebilir. Haram kavramının çerçevesi dışında kalanlar helâl dairesinin genel çerçevesini oluşturduğu gibi helal kavramının çerçevesinin belirlenmesi de haram dairesinin sınırlarının teşkiline yardımcı olmaktadır. Başka bir ifadeyle belli haramlardan oluşan alanın dışındaki geniş alan helâl ve mübah alanıdır.

Şüphesiz klasik fıkıh literatüründe bu hususta özgün çalışmalar ile farklı tezler ileri

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh* (Dâru'l-Kütübî, 1414/1993), 1/212.

² Yusuf el-Karadavî, *el-Helal ve'l-haram fî'l-İslam* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1380/1960), 22.

³ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982), “helal”, 1/93.

⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/255.

⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Mustafa Saîd el-Hin, Muhyiddin Dib Mestû (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1430/2008), 6.

sürülmüştür. Ancak belli bir yaklaşımın tezahürü olan söz konusu çalışmaların büyük bir kısmı mezhepler arası tartışmalar ve ihtilaflar zeminini aşamamış ve istenen düzeyde genel kabule mazhar olmamıştır. Bir kısmı ise sınırlı bir alanda belli bir mezhebin görüşü olarak tezahür ettiğinden güncel sorunları kapsayacak şekilde tümel bir kaide niteliğine kavuşamamıştır. Mesela Şafîîlerin temel kaynaklarında hakkında nas bulunmayan yiyecek ve içeceklerden haram ve helal olanlarının tespitine dair oluşturulan genel çerçeve bağlamında “Arapların yedikleri şeyler iyi ve güzel (tayyibât), yemedikleri şeyler ise kötü ve haram (habâis)”⁶ gibi küllî kaidelerin günümüz değişen şartlarında hangi oranda karşılık bulduğu tartışmaya açıktır. Bu bakımdan nasların ışığında belli bir zaman yahut zeminle sınırlı olmayan güncel ve küllî bir haram teorisine⁷ ihtiyaç duyulduğu açıktır. Özellikle haram ve helalin karıştığı, harama ulaşma imkanlarının çoğaldığı ve haramın işlendiği ortamların yaygınlaştığı günümüzde herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek güncel bir haram teorisi fetva makamındaki kimseleri de rahatlatacak dinamikler barındırmaktadır. Söz konusu teorinin mezhep taassubuyla ortaya çıkan ihtilaflar içinde kaybolmaması ve evrensel Kur’an mesajına uygun nitelikte olması önemlidir. Dolayısıyla çalışmamızda helâl ve haram mallar, çeşitleriyle ilgili hukuki işlemler, mülkiyet unsuru, haram mallardan zekât gibi tasarrufların sebep ve sonuçları, haram malın nemâsı, verasete konu olması ve haram maldan sağlanan gelirlerin durumu gibi hükümler hakkında nasların gerektirdiği genel geçer niteliğe sahip ilkesel bir helâl-haram çerçevesi oluşturulmaya çalışılacaktır. İlgili naslar ışığında varmak istediğimiz tümel kuralın kapsamına giren bütün tikel meselelere yönelik güncel ve pratik çözümler sunması en önemli hedeflerimizdendir. Bu bağlamda şâri’ tarafından belirlenen haram dairesindeki unsurlardan kesinlikle taviz verilmemesi, söz konusu daire dışında kalanların ise herhangi bir nassa aykırılık teşkil etmemeleri kaydıyla helal ve mübah kapsamında değerlendirilmeleri nasların ve teşri’in temel maksatlarıyla da bağdaşan bir yaklaşımdır. Haramın, dolayısıyla helal ve mübahın genel çerçevesini oluşturan bu teori aynı zamanda güncel bütün tikel meselelere uygulanabilir niteliktedir. Dolayısıyla bu çalışmada tikel olarak herhangi bir maddenin tahrimini temellendirmek gibi bir araştırma ve değerlendirmeden ziyade helal ve haram olgusuna tümel bir çerçeve oluşturduktan sonra genel olarak haram unsurlara dair nasıl bir tutum geliştirilmesi gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız. Çünkü tikel meselelerle ilgili ihtilaflar mezhepler arasında, hatta mezhep içinde bazen helal-haram gibi keskin ve karşıt nitelikte farklı yaklaşımlara konu olabilmektedir. Bu bağlamda sübutu ve delâleti kat’î delillerle yasaklanan faiz, rüşvet, gasp, hırsızlık ve kumar gibi haram boyutu herkes

⁶ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1410/1989), 2/271.

⁷ İslam aleminde hakkında nas bulunmayan meseleler başta olmak üzere tarihi yahut güncel bir sorun veya gelişmeyle ilgili yaklaşımın şahsa veya kuruma göre farklılık arz ettiği yaşanan bir gerçekliktir. Bu durum zihinleri şüphelerle meşgul ettiği gibi dini kurum ve mercilere olan güveni de olumsuz etkilemektedir. Bundan dolayı fetva makamındaki bütün yetkili kimselerin asgari kriterleri üzerinde ittifak ettiği bir haram teorisi şarttır. Metinde geçen haram teorisinden maksadımız budur.

tarafından teslim edilen örnekleri esas almanın meselenin anlaşılmasına katkı sağlama açısından daha isabetli olabileceği düşünülmektedir. Haram teorisi hususunda mütesâhil (kolaycı) yaklaşımın tefrite, müteşeddît (katı) yaklaşımın ise ifrata zemin hazırlama tehlikesi söz konusudur. Dolayısıyla bu hususta nasların anlam boyutlarını dikkate alarak vasat ve mutedil bir tavır geliştirmek hem nasların muktazasıdır hem de muasır algıları yönetme konusunda da yardımcı dinamikler barındırmaktadır.

Araştırmalarımızda bu konuyu doğrudan değerlendiren çalışmalara rastlanılmamakla beraber dolaylı olarak yahut yakın mahiyette bazı çalışmalardan söz edilebilir. Hanefî mezhebinde yiyecek ve içeceklerle ilgili kriterlerin tespitine dair yapılan araştırmalar⁸ ile Hanefîlerin görüşü esas alınarak helal maddelerin temel ilkelerini belirlemeye yoğunlaşan çalışmaları⁹ bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Nitekim muhteva olarak Kur'an'da haram kılınan maddeler ile helal maddeler sıralanmış ve âlimlerin naslardan yola çıkarak istinbât ettikleri fikhî hükümleri üzerinde durulmuştur. İsimlerinden de anlaşıldığı gibi bu tür çalışmalarda bazı yiyecek ve içeceklerin yenilmesinin yahut içilmesinin helal ve haramlık yönleri değerlendirilmiştir. Bu açıdan bu tür çalışmaların haram mal teorisine yoğunlaşan çalışmamızla doğrudan alakalı olmadığı açıktır. Ancak aralarında umum-husus ilişkisinden söz edilebilir. Bu konuda göze çarpan diğer bazı çalışmalar¹⁰ ise usulî ve yöntemsel değerlendirme ve çözümlerden ziyade tikel bazı güncel meselelere dair fetva mahiyetinde olup mesele hakkında ilgili mezheplerin görüşlerini nakilden ibarettir. Ayrıca söz konusu çalışmalarda vasfı itibariyle tahrim konu olan malların mülkiyeti ile söz konusu mallarda tasarruf hususundaki ihtilafa dikkat çekmesi tesâhül yönünün belirgin olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle vasfı dikkate alınarak haram kılınan bir malın mülkiyeti de bizatihi harama konu olan malın mülkiyeti gibidir ve ikisi de mülkiyete konu olmama açısından ortaktır. Birini diğerinden ayırıp vasfı itibariyle haram olan malların mülk edinilmesinde ihtilaf olduğunu iddia etmek istismara açılan bir kapı mesabesinde olup bundan kaçınmak gerekmektedir. Yine malının çoğunluğu haramdan oluşan kimseyle muamele konusunda *kerahet* hükmünü¹¹ savunmanın tahkik neticesinde ortaya çıkan bir değerlendirme olmadığı ve seddi zerâî' açısından olumlu sonuçlara kapı aralamayacağı açıktır. Aynı yaklaşım Muhammed el-Bâz'ın *Ahkâmü'l-mâli'l-haram* isimli eserinde de belirgindir. Zira helal-haram karışık mala sahip kimseyle muameleyi caiz gören yaklaşım¹²

⁸ Bk. Mustafa Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri; Hanefî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2024); Hilal Özkan, *Hanefî Mezhebinde Helal Gıda Kriterleri* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 15.

⁹ Saffet Köse, "Fikhî Açıdan Helal Gıdanın Temel İlkeleri", *Helal ve Etik Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 1-18.

¹⁰ Keleş, Yunus, "Haram Karışık Mal ve Kazançla ilgili Meseleler", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 6/2 (2020), 211-236.

¹¹ Keleş, *Haram Karışık Mal*, 232.

¹² Abbas Ahmed Muhammed el-Bâz, *Ahkâmü'l-mâli'l-haram* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1418/1997),

beşerî zaafırlarla birleştğinde istismar yoluyla olumsuz gelişmelere zemin hazırlaması kaçınılmazdır. Sadece nakli esas alan ve literal bakış açısıyla şekillendiği anlaşılan bu tür çalışmaların nasların ruhu ile tahkike dayalı ilmî verilerin iktiza ettiği olgunluk ve şümulde olmadıkları açıktır. Mezkûr çalışmalarda özellikle Hanefilerin tutumunu yansıtan ve ayn-vasıf ayırımına dayanan fasit ve bâtil muameleler değerlendirilmekte ve fasit kapsamına girenlerle muamele konusundaki istismara açık mütesâhil yaklaşım göze çarpmaktadır. Söz konusu yaklaşım aynı zamanda ilgili nasların gerektirdiği mana ve maksatlarla da uyuşmamaktadır. Bu makamda helal ve haram kavramlarının ilgili olduğu malın mahiyetinin bilinmesi önem arz etmektedir.

1. İslam Hukukunda Malın Mahiyeti ve Çeşitleri

İslam'da mal ve mülkün gerçek sahibi Allah'tır. Akıl, irade, vahiy ve nübüvvet gibi nimetlerle desteklenen insanoğlu için gökteki ve yeryüzündeki her şey musahhar kılınarak¹³ tasarruflarında Allah'ın halifesi derecesine¹⁴ yükseltilmiştir. Gök, yeryüzü ve dağların yüklenmekten çekindikleri hilafet emanetini üstlenen insanoğlu¹⁵ aynı zamanda diğer varlıklardan üstün ve mükerrer kılınmıştır.¹⁶ Bu açıdan malın insana nispeti mecaz kabilinden olup insanın mal üzerindeki mülkiyeti ve tasarrufu da emanet mahiyetindedir. Dolayısıyla insanoğlu mal üzerinde, gerçek sahibinin istediği şekilde tasarruf etmek zorundadır. Aynı zamanda mal, hayatın ayrılmaz bir parçası olup ona karşı zaafiyet insanın doğasında vardır.¹⁷ İnsanların istifade etmek üzere sahiplendiği her şeyin *mâl/emvâl* olarak belirtildiği çok sayıda âyet bulunmaktadır.¹⁸ İstihlâk (tüketim), istihsal (üretim) ve pazarlama gibi bütün boyutlarıyla mal, mü'minler açısından amaç değil ulvî hedeflere ulaşmak için sadece bir araç olarak değerlendirilmiştir. Kenz edilmesi (biriktirilmesi) hoş görülme-yen altın ve gümüşün varlık ve bulundurma sebebi aileye, akrabaya ve diğer muhtaçlara infaktan başka bir şey değildir.¹⁹ Bu bakımdan mal biriktirilecek bir unsur olmadığı gibi bizzat kendisinin nemâ yoluyla ribâ vesilesi kılınması da reddedilmiştir.²⁰ Bu gerçekler yanında malın korunması fıkhnın beş temel maksadı kapsamındadır. Zira makâsîdu's-ş-şeri'a önem derecesi açısından zarûriyât, hâciyyât ve tahsîniyât kısımlarına ayrılmış, zarûriyâta yönelik hükümlerin din, nefis, nesil, akıl ve malı korumayı hedeflediği

250-255.

¹³ el-Mülk, 67/15; en-Nahl, 16/12.

¹⁴ el-Bakara, 2/30.

¹⁵ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁶ el-İsrâ, 17/70.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/14; el-Hadîd, 57/19; el-Fecr, 89/19-20.

¹⁸ el-Bakara, 2/155, 188, 261, 262, 274; Âl-i İmrân, 3/10, 116, 186; en-Nisâ, 4/2, 4, 6, 29; el-Enfâl, 8/28, 36; er-Rûm, 30/39; el-Ahzâb, 33/27; Muhammed, 47/36; el-Feth, 48/11; ez-Zâriyât, 51/19; el-Meâric, 70/24.

¹⁹ et-Tevbe, 9/24.

²⁰ el-Bakara, 2/275-278; Âl-i İmrân, 3/130; en-Nisa, 4/161.

hususunda genel bir kanaat oluşmuştur.²¹ Söz konusu beş temel maksadı korumaya matuf her şey maslahat, onların ihlaline yönelik her şey mefsedet kabul edildiğinden²² mala yönelik ihlallerin giderilmesi de maslahat kapsamındadır. Doğrudan İslam hukukuyla yönetilmeyen ülkelerde İslam hukukunun gözettiği beş temel maksatla amaç birliği içinde olan yasal düzenlemelere dair haram yahut helâl gibi tabirler kullanılmamakla birlikte naslara aykırı bir husus barındırmadıkları sürece sebep ve sonuçları itibariyle meşruiyetleri önünde herhangi bir engel yoktur. Zira bazı sosyal düzenlemelerin aynı zamanda haram gibi tabirlerle anılması İslam hukukunun dünya-ahiret düalizmi özelliğini yansıtmaktadır. Bu açıdan pozitif hukukun yasal düzenlemelerine muhalefet neticesinde daha çok sosyal medya, siber ve dijital gibi platformlarda görülen aldatma ve dolandırma gibi bireyleri yanlış ve yanıltıcı yönlendirme amacı taşıyan eylemler vasıtasıyla kazanılan mal ve servetin de haram dairesinde muamele görmesi gerektiği açıktır. Çünkü İslam hukuku, zaruriyât kapsamında malın meşru yönden kazanılmasını emretmiş; mükellefin teşvik edildiği helal kazanç ilkesi gereği haksız ve haram kazanç yollarına hiçbir surette geçit vermemiştir. Bu bağlamda sadece meşru yollarla mal sahibi olanların kendi malları üzerinde meşru ölçülerdeki tasarruf hakkı her mükellefin temel hak ve özgürlükleri kapsamındadır. Seküler hayatın hâkim olduğu günümüz sosyo-ekonomik şartlarında bencilliğin ve aşırı hırsın yönlendirdiği bireylerin sınırsız kâr beklentisi helâl ile haramın karışmasına sebep olmuş, dürüst bireylerin temiz ve helâl rızık çabaları neredeyse marjinal bir hâl almıştır.

Mal kavramı diğer birçok ifadeye olduğu gibi zaman ve zemine göre farklı şekillerde tanımlanabilen kavramlardanır. Bunda kapsamına giren hususlarla değer ve kıymet algısının zaman ve topluma göre farklılık göstermesinin etkili olduğu söylenebilir. Sözlükte, altın ve gümüş başta olmak üzere sahip olunan her şeyi²³ ifade eden maldan, Arap örfünde sadece deve kastedilmesini²⁴ bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bunun sebebi devenin Arapların hayatındaki yeri, faydası ve genel olarak yaşamlarına katkısıydı. Dolayısıyla günümüzdeki itibarî paralar yanında dijital para sistemlerinin ve dünya çapında etkin sosyal medya şirketlerinin de mal kapsamında değerlendirilmeleri önünde herhangi bir mâni yoktur. Hanefî literatüründe mal, menfaatten ziyade daha çok ayn (somut/maddî) şeyler için kullanılmaktadır. Malî bir kavram olarak ayn üç anlamda kullanılmaktadır:

²¹ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Salah b. Muhammed b. Uvayza (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/79-80; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed b. Abdisselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 2/481; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şatibî, *el-Muvâfakât*, nşr. Abdullah Draz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/17-18.

²² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/482.

²³ Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebû'l-Fazl Cemaluddin el-Ensârî b. Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 11/675.

²⁴ Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1422/2001), 30/468.

Hazır, mevcut ve belirlenmiş mal, deyn (borç) karşılığı olan şey ile faydası değil de bizzat malın kendisi.²⁵ Klasik Hanefî teoride söz konusu ayn, ayrıca temevvül (ihtiyaç anına kadar saklanma) ve takavvüm (şer'an ondan istifade önünde engel olmama) niteliği ile temayüz etmesi gerekmektedir.²⁶ Zaman ve zeminin değişmesine bağlı olarak değişkenlik gösterme potansiyeline sahip olan unsurların tanımında yer bulan niteliklerin orfe göre farklılık arz etmesi sebebiyle malın tanımının "insanların değer verdiği ve istifade etmek üzere koruduğu kıymetli her şey"²⁷ şeklinde güncellenmesi mümkündür. Bahsi geçen güncel tanımla benzerlik arz eden cumhur ise, malın tanımında Hanefîler gibi ayn ve menfaat ayırımı yapmamıştır. Onlara göre tüketici için ihtiyaç ve kıymetli olan her şey mal kapsamındadır.²⁸ Her iki yaklaşıma göre malın mübah dairesinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla malları genel hatlarıyla helâl ve haram olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

1.1. Helâl Mal

Haramın karşıtı olarak kullanılan helâl kavramının genel çerçevesini ilgili naslar oluşturmakta olup kapsamı geniştir. Zira "kendisi hakkında yasak düğümü çözülmüş olan mübah (هو المباح الذي انحلت عقدة الخطر عنه)"²⁹ anlamındaki helâl kavramı ile mal lafzı yan yana geldiğinde (المال الحلال) şâriin mübah kıldığı ve edinilmesiyle tasarrufunun tahrimine dair nas bulunmayan mal yahut menfaat kastedilmektedir. Eşyada asıl olan mübah olmakla³⁰ birlikte Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'ye (öl. 487/1095) göre helâl mübahtan daha kapsamlıdır. Çünkü helâl kavramı farz için kullanıldığı hâlde onun için mübah kavramı kullanılmamaktadır. Ayrıca helâlin aksine mübah, failini sevap sahibi kılmadığı gibi terk edeni de günahkâr sayılmaz.³¹ Bu durumda ticaret, sanat, ziraat ve icâre gibi meşru kazançlar helal kapsamındadır. Helâl malı elde etme yollarından bir kısmı şöyle özetlenebilir:

- a. Madenler, defineler, ölü toprağı ihya ve avcılık gibi sahipsiz olup ilkten mülkiyete geçirme.
- b. Savaş yahut sulh yoluyla muhariplerden alınan fey' ve ganimetler.

²⁵ Hayrettin Karaman, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/257-258.

²⁶ Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 5/106; Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâ'iu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1985), 5/86.

²⁷ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyeti'l-iltizami'l-âmme* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2013), 126.

²⁸ Şafîî, *el-Ümm*, 5/71, 163; Şatibî, *el-Muvafakât*, 2/32.

²⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb-et-tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 5/3.

³⁰ el-Bakara, 2/29; el-A'râf, 7/32.

³¹ Eyyub b. Musa el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 400.

- c. Meşru ve şartlarına uygun alış-veriş yoluyla elde edilenler.
- d. Miras gibi gayr-i ihtiyari hak edilenler ile gönüllülük esasına dayanan hediye, sadaka ve hibeler.
- e. Günümüzde mutad olduğu üzere belli bir iş ve emek karşılığında memur yahut işçilerin aldıkları ücretler ve emekli aylıkları.

Bunların dışında kalanları ise -özel bir durum olmadıkça- bâtil/fasit yahut haram olarak değerlendirmek mümkündür. Özellikle konumuzu ilgilendiren muamelât konusunda şâri', yeni ahkâm tesis etmek yerine daha çok mevcut örfü ıslah ile yetinmiştir.³² Bu husustaki ölçütün makâsidu's-şeri'anın da ana omurgasını oluşturan maslahat ve mefsedet ilkesine riayet olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Haram Malın Mahiyeti ve Çeşitleri

Haramlık, şer'î bir vasıf olup hem aynlar hem de menfaatler için kullanılmaktadır. Haram kılma yetkisi şâri' sıfatıyla Allah'a ait olup³³ Allah Resulü, vahyin mübelliği ve mübeyyini sıfatıyla Allah'ın emir ve yasaklarını söz, fiil ve onaylarıyla insanlara öncülük etmektedir. Bu açıdan ümmete güzel örneklik teşkil eden³⁴ Resulullah'a itaat farz olup sünneti de bağlayıcıdır.³⁵ Dolayısıyla Allah ve Resulü dışında sıfatı ve konumu ne olursa olsun hiç kimsenin teşri' yetkisi yoktur. *“Yoksa, Allah'ın dinde izin vermediği bir şeyi onlara meşru kılacak ortakları mı vardır?”*³⁶ âyeti bunu açıkça ortaya koymaktadır. Alim ve fakihlerin çabası, ilgili nasları dikkate alarak içtihat ve istinbat yoluyla Allah'ın haram ve helallerini öğrenmeye yöneliktir. Bu konuda her ne kadar yüce Allah'ın haram kıldığı her şeyin çirkin ve zararlı olduğu hususunda makul bir illet olsa da zararlı olan her şey haramdır şeklinde tümel kaidelere ulaşmak doğru değildir. Zira zararlılık niteliği rölatif olup sebep ve sonuçları bakımından her insan yahut nesnede aynı neticeyi vermesi beklenmemektedir. Bazı ayn ve menfaatlerin haramlığı *li-zatihi*, bazıları da *li-ğayrihi* şeklinde taksime tabi tutulmuştur. Dolayısıyla haramlık niteliği mala, menfaate (gelir) ve kazanca (kesp) taalluk edebilir. Domuz ve kumar gibi bazı mallar zatı itibariyle, çalıntı mal gibi bazı mallar da vasfı itibariyle tahrime konu olmuştur. Malın zatı itibariyle haram olmasından maksat doğrudan necaset ve kirliliğe mahal olmalarıdır. Domuz ve idrar gibi. Vasfı itibariyle haramdan maksat ise mahiyet ve zattan bağımsız dış etkenlerden kaynaklanan haramlardır. Örneğin çalınan malın bizzat kendisi haram değildir. Haramlık hükmünün ortaya çıkması malın meşru olmayan bir yolla el değiştirmesi sebebiyledir. Bunların yanında içki gibi haramlar da her iki nitelik açısından tahrime konu olmuştur.

İslam hukukunda haramın ilgili olduğu alan nispeten dardır. Zira eşyada asıl olan ibaha

³² Karadavî, *el-Helal ve'l-haram*, 24.

³³ el-Araf, 7/32; Yunus, 10/59; en-Nahl, 16/116.

³⁴ el-Ahzab, 33/21.

³⁵ Âl-i İmran, 3/32, 132; en-Nisa, 4/59; el-Enfâl, 8/42.

³⁶ eş-Şurâ, 42/21.

olup tahrimine dair hüküm arizîdir³⁷ ve ilgili naslarla sınırlıdır. Fakihlerin illet birliğinden dolayı kıyası işleterek kapsamı genişletme yoluna gitme ihtiyacı hissetmeleri bundandır. İslam hukuku normal şartlarda mükellefe gerek ayn gerekse vasfı itibarıyla haram kılınmış mal ve menfaatler üzerinde meşru dairede tasarruf hakkı vermemektedir. Zira usulcüler haramı genelde “şâiriin kesin tarzda uzaklaşmayı talep ettiğı şey” yahut “şer'an faili yerilen şey”³⁸ şeklinde tanımlamışlardır. Burada ayn yahut sıfat ayırımına gidilmemiştir. Yüce Allah alış-verişi serbest bırakmış ribâyı, batıl ve haksız yollarla mal edinmeyi yasaklamıştır.³⁹ Bu bakımdan kumar, aldatma, dolandırma, gayr-i meşru kazançları aklama yoluyla, gasp ve sahibinin rızası olmaksızın elde edilen bütün mallar haksız ve bâtıl yollar kapsamında. İçkiler, domuz, putlar ve harama vesile olan eğlence aletleri, zina ve büyü ücreti, içki ve uyuşturucu ticareti ve şansa dayalı piyangolar gibi sahibinin rızası olmakla birlikte şer'an yasaklanmış olanlar ile sahibinin izni olmayan gasp ve hırsızlık yoluyla elde edilen ayn yahut gelirler de bu kapsamdadır. İcra edilmesi yahut nafaka teminine vasıta kılınması haram olan meslekler de içeriklerinin haram yahut helal olmasıyla doğrudan ilgilidir. Bu bakımdan şer'an kullanılması, yenmesi, içilmesi yahut temas edilmesi sakıncalı olan unsurlarla fert ve toplum hayatına zarar verdiği kat'î olan işlerin icrası ve geçim vasıtası kılınması caiz değildir. Dolayısıyla söz konusu iş ve meslekler vasıtasıyla elde edilen gelir ve kazançların şer'î temellükü gerçekleşmeyeceğinden verasete konu olmaları da meşru değildir. Zira İslam'da meşru ve onurlu meslekler teşvik edilmiş, gayr-i meşru ve zilleti andıran/gerektiren meslekler ise yerilmiştir. Bu kapsamda meşru daire içerisinde ziraat ve ticaret gibi muhtelif alanlarda çalışmak mümkündür. İçki ve domuz ticareti ile uyuşturucu ticareti vasıtasıyla elde edilen gelirler şer'an yok hükmünde kabul edilmektedir. Günümüzde yasa dışı yollarla temin edilen ve değişik yöntemlerle aklanan ciddi miktarlarda mal ve paradan söz edilmektedir. Uluslararası alanda da suç olarak kabul edilen ve daha çok yasadışı örgütlerin ilgili olduğu söz konusu paraların büyük bir kısmının temininde uyuşturucu, silah kaçakçılığı, dolandırıcılık, hırsızlık, fuhuş ve kumar gibi yöntemler kullanılmaktadır. Söz konusu gelir ve kazançların tamamı haram kapsamında olup temellük ve tevarüse konu olamazlar. İslam hukukunda malın haramlığı zaman ve zemine göre değişmemektedir. Zaruret hâlinin kendine özgü kaideleri vardır. Bu bakımdan malın bulunduğu ve kullanıldığı zemin açısından haram hükmünün değişmemesi gerektiği yönündeki cumhurun görüşü⁴⁰ İslam'ın evrensel ahlakî öğretileriyle ilgili nasların ruhuna daha uygundur. Bu gerçeklik ribâ (faiz) yasağında somutlaşmaktadır.

³⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/10. Tahrimin arizî olması *eşyada asıl olan ibahadır* kaidesine göredir. Dolayısıyla bu makamda arizilik *geçici* veya *sınırlı* anlamında değildir.

³⁸ Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh* (Kahire: Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, 2002), 113.

³⁹ el-Bakara, 2/188, 275.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/56; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî vd. (Riyad: Dâru Aleml-i-Kütüb, 1417/1996), 4/177; Kasânî, *Bedâî*, 6/192.

1.2.1. Harama Delâlet Eden Lafızlar

Haram kavramı, fıkıh usulünde hüküm kapsamında ve nehiy bölümünde incelenmiştir. Fırû fıkıh eserlerinde ise muhtelif meseleler hazr ve ibaha gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir. İslam'da yasaklama ve olumsuzlama manasında kullanılan nehiy ve nefiy edatları vardır. Yasaklama ve haram kılmayı gerektiren nehyin en açık ifadesi yapma! (لا تفعل) sığasıdır. Bu sığanın tekil, ikil ve çoğulu arasında fark yoktur. Bunlardan herhangi biri haram kılınmak istenen fiilin başında kullanıldığında -sarf edici özel bir karine olmadıkça- söz konusu eylemin haramlığı sabit olur. Örneğin “*ribâ yemeyin* (لا تأكلوا الربا)”⁴¹ ve “*kendi aranızda bâtil yollarla mallarınızı yemeyin* (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)”⁴² âyetlerinde riba ile batıl yollarla malların yenmesi (لا) nehiy edatı kullanılarak yasaklanmıştır. Bu makamda malî yasaklarla ilgili nehyin sürekli açık (sarîh) lafızlarla gelmesi dikkat çekmektedir. Bunların yanında şâri zaman zaman doğrudan haramlık (الحرمة)⁴³ ifade eden, helâl oluşu (الحل) olumsuzlayan veya sakınma (الاجتناب)⁴⁴ gerektiren lafızlar kullanmak suretiyle de tahrime hükmedebilir. Sünnet'te de yasaklama ifade eden aynı yahut yakın içerikli lafızlar bulmak mümkündür.

Fıkıh usulünde hükümlerin teklifi ve vaz'î olmak üzere iki kısımda değerlendirildiği bilinmektedir. Vücûb, nedb, hürmet, kerahet ve ibâha teklifi hükümler, sıhhat, fesat, ruhsat, sebep, mâni, şart ve azimet ise vaz'î hükümler kapsamındadır. Bu bağlamda usulde nehyin fesatla ilişkisi tartışılmıştır. Nehyin, ilgili olduğu muameleyi olumsuzlayarak yasakladığı hususunda ihtilaf yoktur. Nehyin, mükellefi doğrudan ilgilendiren teklifi hükümlerden hürmet mi yoksa kerahet mi gerektirdiği, dolayısıyla nehyedilen hususun fâsit (geçersiz) mi, yoksa yaparı günahkâr olmakla birlikte işlemin sahih mi kabul edildiği konusunda ortaya çıkan görüşler konumuz açısından önemli dinamikler içermektedir. Akit ve ibadetlerde sıhhat, “ondan kastedilen bütün şer'î sonuçları doğurması”, fesat ise “şer'î açıdan hiçbir sonuç doğurmaması ve yapılan işlemin yok hükmünde değerlendirilmesi”⁴⁵ demektir. Bu çerçevede nehyin, zina ve içki ticareti gibi doğrudan muamelenin zatiyla ilgili olması durumunda fesat gerektirdiği hususunda şüphe yoktur. Nehyin, ribâ içeren bey' gibi muamelenin ayrılmaz bir parçasıyla ilgili olması durumunda yine fesat gerektirmesi müsellemdir.⁴⁶ Bu bağlamda “nehiy fesat gerektirir (النهي يقتضي الفساد)” şeklinde fikhî-küllî kaideler istinbat edilmiştir.⁴⁷ Nehyin, gasp edilen bir yerde namaz gibi muameleye eşlik

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/130.

⁴² en-Nisa, 4/29.

⁴³ en-Nisa, 4/23.

⁴⁴ el-Hac, 22/30; el-Maide, 5/90.

⁴⁵ H. Yunus Apaydın, “Fesad”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/ 420.

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/380.

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/168; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b.

eden haricî bir durumla ilgili olması durumunda ise faili günahkâr olmakla birlikte muamelenin fesadını gerektirmediği hususunda görüş birliğinden söz edilmektedir. Konumuzu teşkil eden malî haramların daha çok ilk iki maddenin kapsamına girdiği ve fikhî açıdan fesat gerektirdiği açıktır. Ayrıca muamelatla ilgili nehyin fesat gerektirdiği hususundaki görüş birliği⁴⁸ araştırmamızda varmak istediğimiz hedef açısından önemlidir. Zira Hanefîlere göre de fasit akit yasaklanmış olduğu için sahih değildir ve sonuç doğurmamaktadır.⁴⁹

1.2.2. Haram Malın Mülkiyeti

Tam mülkiyet hacr, iflas ve borç gibi özel bir mâni olmadıkça mal üzerinde meşru ve sınırsız tasarruf yetkisini ifade etmektedir. İslam hukukunda Müslüman açısından haram malın mülkiyete konu olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bir Müslüman için haram mallar üzerinde herhangi bir hukukî tasarruf söz konusu olmamaktadır. Bu açıdan içki, domuz ve kan gibi necis ve haram olduğu kesin olan mallar üzerinde sahih mülkiyet kurulamadığından bu tür mallar üzerinde tasarruf hakkı da söz konusu değildir.⁵⁰ “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaret hariç*”⁵¹ âyetinde bâtil yollarla elde edilen mallarla muamele kesinlikle yasaklanmıştır. Gasp edilen, çalınan mallarla dolandırıcılık, ihanet, rüşvet, yankesicilik, kumar ve sahibinin rızası olmadan istismar edilen her türlü gelir de *bâtıl* kapsamında olup gâsıp, hırsız, mürteşî ve dolandırıcılara mülkiyet hakkı doğurmaz. Kur’an’da değişik türleriyle kumarı ifade etmek üzere kullanılan *meysir* (المَيْسِر)⁵² kolaylık manâsındaki *yûsr* (يُوسِر)’ün mimli mastarıdır. Cahiliye döneminde birkaç büyük baş hayvan kesilir ve on yahut yirmi sekiz parçaya taksim edilirdi. Adil biri tarafından üçü boş, yedisi dolu (şanslı) fal okları dağıtılırdı. Farklı isimlerle anılan fal oklarının temsil ettikleri hisseler de farklı olabiliyordu. Kur’a neticesinde boş okların denk geldiği üç kişi kaybeder, diğer yedisi ise kazanırdı. Ancak bazen sadece kaybedenler, bazen de diğerleriyle eşit miktarda kesilen hayvanın ücretini ödemek zorunda kalırlardı.⁵³ Muhtemelen bunun yer yer farklı uygulamaları söz konusuydu. Bu açıdan kumar, bazıları açısından emek sarf etmeden kolay yoldan mal sahibi olmayı, bazıları açısından da her hâlükârda kaybetmeyi iktiza ederdi. Kur’an, fert ve toplumun iktisadi istikrar ve gelişimi için bu tür uygulamaları bütün neveleriyle yasakladı. Dolayısıyla kumarla illet birliği içinde olan geleneksel yahut modern bütün uygulamaları bu kapsamda

Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-‘Udde fi uşûl’l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübarekî (b.y.: y.y., 1410/1989), 2/432; Şatibî, *el-Muvafakât*, 2/536.

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, 3/391.

⁴⁹ Yunus Apaydın, “Fesad”, 12/421.

⁵⁰ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslamî ve edilletühü* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1433/2011), 4/44.

⁵¹ en-Nisa, 4/176.

⁵² el-Bakara, 2/219; el-Mâide, 5/90.

⁵³ Ebû Ubeyd el-Kasım b. Selam el-Herevî, *Çarîbu’l-hadis*, thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref (Kahire: el-Hey’etü’l-Amme, 1404/1983), 3/469.

değerlendirmek mümkündür. Kumar kapsamında olup ismi, şekli ve içeriği değişken çokça uygulamadan söz edilebilir. Günümüzde devletin muhtelif kademelerindeki konum yahut makamını kullanarak değişik yöntemlerle başvuru yolsuzluklar veya usulsüzlükler de bu kapsamdadır. Sürekli gelişen ve değişen modern dolandırıcılık ve hırsızlık yöntemleri sosyal barışa yönelik ciddi tehdit oluşturmaya başlamıştır. Devlet kurumlarında ihale ve müteahhitlik gibi değişik vesilelerle başvuru yolsuzlukların sıradanlaşması ise sosyal çürümeye sebep olan en önemli tehditlerdendir. Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere özellikle zekât toplamakla görevlendirilen bazılarının görevlerini istismar teşebbüslerine dair nebevî ikaz⁵⁴ günümüzde atandıkları yahut seçildikleri makamlar vasıtasıyla kısa zamanda ciddi oranda mal ve servet toplayanlar için de geçerlidir.

Bu konuda vurgulanması gereken bir başka gerçek de günümüzde insan hakları kapsamında değerlendirilen ve kimlik bunalımı neticesinde ortaya çıktığı anlaşılan farklı cinsel yönelimler vasıtasıyla yaygınlaşan meslekler yoluyla elde edilen gelirlerdir. Değişik bilimsel araştırmalara konu olan ve kısaca LGBT⁵⁵ şeklinde isimlendirilen farklı cinsel eğilimler bazı ülkelerde yasal bir zemine de oturtulmuştur. Toplumun temel yapısını teşkil eden aile mefhumunu yakından ilgilendiren söz konusu eğilimler değişik açılardan değerlendirilmiştir. İslam hukukunda erkekler arasındaki cinsel ilişkiyi ifade eden livatada⁵⁶ olduğu gibi kadınlar arasındaki ilişkiyi ifade eden lezbiyenlik (sihâk)⁵⁷, kendisini karşı cinse ait hissetme eğilimine dayanan transseksüalite⁵⁸ ve kadınlarla cinsel ilişkiyi meslek hâline getirme esasına dayanan jigololuk yoluyla elde edilen gelirler de bu kapsamda haramdır.

Müslüman toplumların caydırıcı güçte olmaları için silah üretimi konusunda en iyi konumda olmaları şarttır.⁵⁹ Emperyal hedefleri olan düşman güçlere karşı her zaman ve zeminde teyakkuza olmak İslam'ın teşvik ettiği hususlardandır. Bu bağlamda dini, dili ve mensubiyeti ne olursa olsun dünyanın her tarafındaki mazlum ve mağdurlarla yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak İslam medeniyetinin meziyetlerindendir. Dolayısıyla siyasî hedefler uğruna zulüm işleyen ve başkasına ait toprakları işgal eden müstekbir güçlerle her türlü ticaretin haram eylemler kapsamına girdiği açıktır. Zira

⁵⁴ Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsaf*, thk. Ebû Muaz Tarık b. Avzillâh b. Muhammed vd. (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1994), 7/359, (No. 7730).

⁵⁵ Eşcinsel yönelimli bireylerde erkekler *gay*, kadınlar ise *lezbiyen* olarak isimlendirilmektedir. LGBT'nin kısaltması da Lezbiyen, gay, biseksüel ve trans (travesti ve transseksüel).

⁵⁶ Kâmil Yaşaroğlu, "Livâta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/198.

⁵⁷ Salim Ögüt, "Sihâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/169.

⁵⁸ Mehmet Zihni Sungur - Özlem Yalnız, "Transseksüalite: İlgili Kavramlar ve Cinsiyet Düzenleme Girişimleri", *Klinik Psikiyatri* 1 (Haziran 1999), 51.

⁵⁹ el-Enfâl, 8/60.

Kur'an öğretisinde zalimlere meyletmek bile onlarla ateşte yanmak için bir sebep olarak vurgulanmıştır.⁶⁰ Çünkü ribâ ortamının oluşmasına, içki ve uyuşturucu ticaretinin yaygınlaşmasına yardımcı olmak aynı eylemi yapmakla eşdeğer olduğu gibi zulüm ve zalime doğrudan yahut dolaylı destek de zulüm kapsamındadır. Özellikle ekonomik savaşın askeri savaştan daha etkili olabildiği günümüz şartlarında mü'min bireylerin daha hassas davranmaları gerektiği açıktır. Bu bakımdan İslam ve Müslüman ülkelere karşı açıkça düşmanlıkla temayüz eden, herhangi bir İslam toprağını işgal edip Müslümanlar arasında fitne ve fesadı körükleyen ülke, kuruluş ve şirketlerin güçlenmesini sağlayan doğrudan yahut dolaylı her türlü ticaret haram olduğu gibi bu yolla elde edilen kazançlar da aynı kapsamdadır.

Bu bakımdan İslam'ın inşa etmek istediği toplum yapılanmasında hem kaynağı hem de sarf yeri açısından malın her türlü şüpheden uzak olması söz konusu mal üzerinde tasarruf hakkı kadar önemlidir. Bundan dolayı mü'minler kendilerine miras kalan malın haram ve haksızlık kaynaklı olduğunu öğrendiklerinde söz konusu mirası reddetmekte tereddüt etmemelidirler. Çünkü gasp yahut hırsızlık yoluyla elde edilmiş olan malın mülkiyetinin sabit olmaması terekenin miras olarak intikalini de olumsuz yönde etkilemektedir. Bu konuda varis açısından bir sakınca görmeyip günah yönünü murise havale eden fukaha olsa da ihtiyat, takva ve sedd-i zera'i ilkesi aksinin daha uygun olduğunu göstermektedir.⁶¹ Yani harama götüren vasıta ve yolların da haram olması esastır. Bu durumda varise düşen söz konusu malı gerçek sahiplerine irca etmek yahut kamuya harcanmak üzere devlet hazinesine teslim etmektir.⁶² Hanefiler, herhangi bir rükündeki ihlal sebebiyle muameleyi butlân, sıhhat şartlarından birini ihlali sebebiyle de fesat ile nitelendirmektedirler.⁶³ Cumhura göre ise her iki kavram mütebâyin (farklı anlamlı) değil müteradiftir (eş anlamlı). Ancak her iki yaklaşıma göre ribâ gibi fasit bir muamele mülkiyet hakkı doğurmadığı gibi şer'î tasarruf hakkı da doğurmamaktadır.⁶⁴

1.2.3. Haram Malla İlgili Yükümlülükler

Haram mal bulundurma ve haram mal bulunduran kimse ile ticari ve sosyal muamele meselesi eskiden olduğu gibi günümüz Müslüman toplumların da güncelliğini yitirmeyen önemli sorunlarından biridir. Sosyal bir varlık olan insanoğlu başkasıyla zorunlu yahut ihtiyari iletişim içindedir. Sosyal ilişkilerin misafirlik, yolculuk, hasımlık, komşuluk, dostluk, arkadaşlık, ticaret ve siyaset gibi alanlarda ortaya çıkması tabiidir. Bu tür ilişkilerin dinî ve kültürel bazı hassasiyetleri gerektirdiği ve söz konusu hassasiyetin daha çok haram-helal kavramlarında somutlaştığı görülmektedir. Bu bakımdan meselenin ahlakî ve vicdanî

⁶⁰ Hûd, 11/113.

⁶¹ Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtar* (Mısır: Matbaatü Bâbi'l-Halebî, 1376/1956), 5/100.

⁶² İbn Abidin, *Reddû'l-muhtar*, 6/442.

⁶³ Kasânî, *Bedâi*, 5/300-305.

⁶⁴ Kasânî, *Bedâi*, 5/303.

yönü söz konusudur. Bu gerçeklere ilaveten kamuoyu vicdanının kul hakkı konusundaki hassasiyeti müsellemidir. Bu bakımdan haram ve helâl kavramlarının toplumsal yönü en az bireysel yönü kadar önemlidir. İslam hukukunun toplumsal ilişki ağında ahlak ve vicdan önemli unsurlardır. Bundan dolayı tümel kurallarda adalet ve eşitlik her zaman herkes için gereklidir. Mal ve servet edinme önünde herhangi bir engelin olmaması keyfiliğe açılan bir kapı değildir. Aksine İslam hukukuna göre mal edinmenin ilkeleri olduğu gibi mal üzerinde tasarrufun da kuralları vardır. Dolayısıyla ancak şer'î usullere göre mülkiyet, sahibine tam tasarruf hakkı tanımaktadır. Zira başka bir mâni olmadıkça herhangi bir mala mâlik olan kimse onda her türlü tasarruf hakkına da sahiptir. Aynı şekilde haram ve bâtil yollarla elde edilen mal ve servet üzerinde mâlikinin şer'î açıdan herhangi bir tasarruf hakkı söz konusu değildir. Bu yaklaşım malî konularda fıkıh/İslam hukukuna özgü bir bakış açısını temsil etmesi açısından aslında ciddi toplumsal bir reformdur. Buna göre rükün veya in'ikad şartlarındaki eksiklik hukukî işlemin butlânını gerektirdiğinden⁶⁵ şer'î işlemin yokluğundan da söz edilebilir. Bu bakımdan değişik şekli hilelerle mal üzerinde mülkiyet tesis etmek yahut muamelenin ismini değiştirmek haramlık hükmünü değiştirmekten uzaktır.

Normal şartlarda kulun, diğer kulların hakları konusunda zimmetinin beri olması asıldır. Yani borçlanma ilişkisi olmadan kimse kimseye karşı borçlu yahut alacaklı değildir. Ancak borç ilişkisi doğduktan sonra borçlunun borcunu zimmetinden (boynundan) çıkarması gerekmektedir. Aynı şekilde İslam hukukunda bireylerin helal yollardan rızkını temin etmesi esastır. Ancak harama bulaşması durumunda söz konusu haramı zimmetinden atması yapması gereken en önemli iştir. Bunu yapmak yerine kendisine ait olmayan malda tasarruf etmesi haddini aşmakla eşdeğerdir. Ancak haddi ve hakkı aşma neticesinde ortaya çıkan bütün işlemler yok hükmünde kabul edilmektedir. Bu durumda haramlık doğrudan malla ilgili olmayıp mükellefin zimmetiyle ilgilidir. Bundan dolayı kabzı caiz olmayı kabzetmek yok mesabesindedir. Zira “şer'an yasak olan somut olarak yok hükmündedir (أَنْ قَبِضَ مَا لَا يَجُوزُ قَبْضُهُ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِهِ، إِذِ الْمَنْعُوعُ شَرْعًا كَالْمَنْعُوعِ حَسْبًا)”⁶⁶ şeklinde küllî kaideler oluşturulmuştur. Şer'î mülkiyete konu olamayan malların zekâtı, hac ve kurban gibi ibadetlerin eda ve ifası ile onunla tasadduk gibi takarruba vasıta kılınması da caiz değildir. Dolayısıyla bilerek veya bilmeyerek haram mala bulaşmış olan müminlerin yapabileceği tek şey o maldan en kısa zamanda kurtulmaktır. Bunun da malın durumuna göre değişik yöntemleri vardır. Haram ve helâl arasındaki şüpheli alanda bulunan her türlü unsurdan kaçınmak esastır. Zira ilgili naslarda haram ve helâl dairesi arasında bulunan alanda şüpheli bazı durumlardan söz edilmektedir. Bu durumda ihtiyat ve takva tarafını seçerek söz konusu sahadan uzaklaşmanın daha uygun olduğu açıktır. Bu hususta selim fitrat ile kalbî tatmin önemli bir ölçüt olarak kabul edilmektedir. Haramlar ancak bir zaruret olması

⁶⁵ Ali Bardakoğlu, “Butlân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/476-478.

⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub b. Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-ma'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Muhammed Ecmel el-İslahî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2018), 6/462.

durumunda meşru dairede mübah hâle gelebilir.⁶⁷ Zaruret durumunda asıl ihtiyacı karşılayacak kadar harama bulaşma söz konusu olur ki, aslında haddi zatında şer'an sınırlı mübah bir tasarruf söz konusudur.

1.2.3.1. Haram Maldan Kurtulma Yolları

İslam hukukunda haram malın şer'î mülk kapsamında değerlendirilmediğini vurgulamıştık. Muhtaçları tespit edip onlara dağıtmak, kamuya hizmet eden herhangi bir hayır müessesesine tevdi etmek veya devlet bünyesinde faaliyet gösteren bir kuruma bağışta bulunmak haram maldan kurtulmanın ilk akla gelen yöntemlerindendir. İlişkili olunan mal hırsızlık, kumar ve gasp gibi mahza haram maldan müteşekkil ise zimmetin tamamen beraatı için zaman kaybetmeden tamamından kurtulmak şarttır. Bunda fukaha arasında tam bir ittifak vardır. Eğer gerçek sahibi biliniyorsa ona yahut varislerine iade etmek zaruridir. Uzak bir yerde ise gelmesi beklenmelidir.⁶⁸ Bu arada nemâ özelliği varsa mala taalluk eden gelirlerini de gerçek sahibi için muhafaza etmelidir. Gerçek sahibiyse yahut varisleriyle ilgili aşılamayan bir cehalet yahut müphemlik durumu varsa söz konusu malın kamuya tasadduk edilmesi gerekmektedir.⁶⁹ Karışık olan mallardan; belli ise haram kısmının aynı yahut geliri elden çıkarılması gerekmektedir. Belli olmaması durumunda ise zann-ı galiple amel edilebileceği gibi hakkında yakın (kesin) bilgi sahibi olunan kısmı helal yahut haram olarak değerlendirilebilir. Ancak haram bazı işler karşısında alınan bir ücret söz konusuysa ondan kurtulmanın yolu tamamını tasadduk etmektir. Emevîler döneminde görev yaptığı esnada Allah ve Hz. Peygamber'in öğretilerine muhalefet etmek zorunda bırakıldığını ifade eden Evza'î'nin (öl. 157/774), söz konusu dönemde aldığı ücretlerden temizlenmek için bütün mal varlığını tasadduk ile kölelerini azat ettiği hatta eşlerini de boşadığı rivayet edilmiştir.⁷⁰ Bu durumda bâtil yollarla elde edilen her türlü mal ve servetin gerçek sahiplerine iade edilmesi yahut karşılıklı haklara riayet edilerek rıza çerçevesinde antlaşmaya varılması gerekir. Söz konusu malın aynen yahut misliyle veyahüt değeri tespit edilerek sahibi belli ise ona, vefat etmişse vârislerine verilmesi esastır. Gerçek mal sahibi ve varisleriyle ilgili ciddi bir cehalet (bilinmezlik) varsa söz konusu malın kamu maslahatı gereği muhtaçlara verilmesi mümkündür. Ancak malın devlet veya kamuya ait olduğu biliniyorsa devlet hazinesine iade edilmesi yahut kamusal bir alanda harcanması hususunda bir sakınca yoktur.⁷¹ Bu bakımdan İslam hukukunda haram mala yönelik

⁶⁷ el-Bakara, 2/173; el-Mâide, 5/3; el-En'âm, 6/145; en-Nahl, 16/115.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/77; Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzebe* (Kahire: İdaretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1444/2022), 9/351.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân: Tefsiru'l-Kurtubî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 3/366.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l) meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1413/1992), 9/497.

⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*

takınılması gereken tutum hususunda âlimlerin naslara uygun makul çözüm önerileri açıktır.

1.2.3.2. Haram Malın Zekâtı ve Tasadduku

Malın zekâta tabi olması için tam bir mülkiyetle sahibine ait olması ve nisaba erişmesi gerekir. Bazı kaynaklarda tam mülkiyet mutlak mülkiyet şeklinde isimlendirilmektedir. Buna göre müşteri satın aldığı malı kabzetmeden önce zekâtını vermek zorunda değildir. Zira bu durumda henüz mutlak mülkiyet gerçekleşmemiştir.⁷² Fıkıh eserlerinde tam mülkiyet sebepleri mübah bir şeyi istila, akitler, terekeler ve mübah bir maldan doğanlar şeklinde beş maddede sıralanmaktadır.⁷³ Ölü toprağı ihyâ (ihyâü'l-mevât), sayd (avcılık), sahipsiz orman ve meralardaki ağaç ve otlar, maden ve defineler birinci madde kapsamındadır. Mülkiyeti taşıyıcı ikinci madde kapsamında ise alış-veriş (bey'), hibe ve vasiyet gibi akitler yer almaktadır. Tereke kavramı kapsamında mirasla birlikte her türlü diyet ve tazminatlar değerlendirilmektedir. Meşru yollarla sahip olunan (memlûk) mala taalluk eden her türlü fazlalık ve fer' de aslına tabidir. Bunda sahibinin eyleminin neticesinde olup olmaması arasında fark yoktur. Bu açıdan doğal yapısı gereği ortaya çıkan fazlalıklar da aslına sahip olana aittir.⁷⁴ Bu bağlamda gasp edilen mal ile çalınan mal da tam mülkiyet sıfatını hâiz olmadıklarından zekât gibi vecibelere konu olamazlar. Haram mal bulunduran kimseye düşen zaman kaybetmeden gerçek sahibine iade etmesidir. Haram mal, helal bir malın zekâtı yerine de geçmez.⁷⁵ Dolayısıyla helal malının zekâtı için haram olduğu bilinen bir maldan zekât hissesi ayrılırsa zekât yükümlülüğü zimmetten düşmez.

1.2.3.3. Haram Malın Nemâsı

Nemâdan maksat, elde bulundurulmuş aynda hasıl olan fazlalık yahut fazlalığa taalluk eden gelir getirici her türlü unsurdur. Malda doğum, tenâsül ve ticaret yoluyla çoğalma olursa hakikî, büyüme ve gelişme istidadı olan bir potansiyel hâlindeyse takdirî nemâ söz konusudur.⁷⁶ Haram malın nemâsının aslına göre muamele göreceği izahtan varestedir. Başka bir ifadeyle sermayesi haram olan mala taalluk eden bütün fazlalıklar ana malın hükmüne tabidir. Bu bakımdan gasp edilen yahut çalınan hayvanın doğurması, sütü, yünü yahut yumurtası gibi mala doğal süreç içinde yahut ticaret yoluyla sonradan katılan bütün fazlalıklar gerçek sahibine ait olduğu hususunda şüphe yoktur.⁷⁷ Ancak sonradan ilave olanlardan herhangi birinin telef edilmesi durumunda tazmini konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Hanefilerle Malikiler bu tür fazlalıkları emanet hükmünde

(Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2009), 2/127-141.

⁷² Kasânî, *Bedâi'u's-Sanâî*, 2/10.

⁷³ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, 4/2905.

⁷⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, 4/2904.

⁷⁵ Necâh el-Halebî, *Fıkhu'l-İbadât ala'l-mezhebi'l-Hanefî* (b.y.: y.y. 1431/2009), 146.

⁷⁶ Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, 1431/2009), 2/222.

⁷⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî*, 6/4798.

değerlendirmişlerdir. Çünkü asıllara sonradan ilhak olmuşlardır. Dolayısıyla kasıtlı bir tecavüz yahut açık bir ihmâl söz konusuysa tazmin edilir, aksi halde tazminden söz edilmez.⁷⁸ Şafiilerle Hanbeller ise fazlalıkları asıllar gibi değerlendirerek her hâlûkârda tazmini gerekli görmüşlerdir (رَوَايَةُ الْعَصَبِ فِي يَدِ الْعَاصِبِ مَضْمُونَةٌ صَمَانِ الْعَصَبِ).⁷⁹ Haram malın geliri de bu kapsamdadır. Haram mal, ev kirası yahut çalıştırılan hayvan ücreti gibi bazen gelir getirici nitelikte olabilir. Eğer söz konusu gelirler, zina ve fuhuş (biğâ) gibi haram bir iş karşılığında tahakkuk etmişse bunların tazmini söz konusu olmaz. Zira bu tür gelirleri görmezden gelerek küçümsemek daha uygundur. Gelir mübah ise mutlaka telafi edilmelidir.⁸⁰

1.2.3.4. Haram Malın Veraseti

Miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının taksim ve düzenlenmesiyle ilgili bir kavramdır. Kur'an, ölümden sonra muhtemel malî anlaşmazlıklara mahal vermemek için ölen kimsenin malında kimlerin hangi oranda hak sahibi olduklarını beyan etmiştir.⁸¹ Buna göre mirasçılık sebepleri kan hısımlığı, evlilik ve velâdır.⁸² Ölen kimsenin ardında bıraktığı bütün malî unsurları ifade eden terekenin kaynağının bilinmesi ve helal yollardan temin edilmiş olması esastır. Buna rağmen varislerin terekenin kaynağını bilmemesi tek başına haramlık hükmünü iktiza etmemektedir. Ancak varislerin de içinde bulunduğu bir süreçte haram yollarla elde edildiği kesin olan mal ve servetin mülkiyeti sorunlu olması sebebiyle verasete konu olması da sorunludur. Bu durumda şer'î ölçülerde söz konusu malın veraset intikali de caiz değildir ve ilgili yerde temas edilen haram mallardan kurtulma yollarından birine başvurulması gerekmektedir. Mesela içki fabrikası, domuz çiftliği, ribâ ve dolandırıcılık geliri neticesinde ortaya çıkan mallara mirasçı olanların söz konusu maldan kurtulmaları gerekmektedir.⁸³ Kurtulma yöntemleri ise ilgili yerde beyan edilmiştir.

Sonuç

İslam hukuku sosyal hayatın ayrılmaz bir parçası olan iktisadî olgulara dair kendine özgü dinamiklerden hareket ederek özgün çözümler sunmuştur. İlgili naslarla şekillenen İslam hukuk teorisi sadece dünya hayatını düzenlemekle yetinmemiş, işin ahiret boyutunu da dikkate alarak hukuk düzenini salih amel ve ahlakla donatmıştır. Bu makamda hukuk

⁷⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, 6/4792.

⁷⁹ İbn Kudame, *el-Muğni*, 7/384; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî el-Kazvînî, *Fethu'l-'aziz fî şerhi'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2009), 11/218.

⁸⁰ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebi'l-Kâsım b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Qavâ'idü'l-ahkâm fî meşâlihi'l-enâm (el-Qavâ'idü'l-kübrâ)* (Kahire: Mektebü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1993), 1/154.

⁸¹ en-Nisa, 4/11-12, 176.

⁸² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fî fıkhî's-Şafiî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/6.

⁸³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/166.

sistemi içinde önemli yer işgal eden helâl ve haram gibi kavramlar daha çok işin uhrevî boyutuyla ilgili vurgulanmıştır. Gerek zat gerekse vasıf açısından mal, gelir ve menfaatlerle ilişkili olarak başvurulmuş haram ifadesi mükellefin kesinlikle sakınması ve hayatından çıkarması gereken hususların beyanı bağlamında kullanılmaktadır. İslam hukuku, haram mala sahip olmayı meşru görmediği gibi haram mal üzerindeki tasarrufu da meşru görmemiştir. Sahibinin izni olmadan elde edilen çalıntı ve gasp edilmiş mallar ile tarafların rızası olmakla birlikte şer'in yasakladığı kumar, ribâ ve rüşvet gibi haram mal temin yöntemleri bu kapsamdadır. Bu açıdan mükellef, söz konusu mallarla hac ve zekât gibi dinî sorumluluklarını ifa edemeyeceği gibi cami gibi ibadethane ve diğer hayır kurumlarının yapımında da kullanma hakkına sahip değildir. Zira bu tür mallarda mükellefin şer'î tasarruf hakkı yoktur. Aksine mükellef zaman kaybetmeden söz konusu haram maldan kurtulmaya çalışmalıdır. Bu kapsamda haram yollarla elde edildiği bilinen malın gerçek sahibi biliniyorsa ona, bilinmiyorsa meşru varislerine iade edilmesi gerekmektedir. Haram malın sahibi bilinmiyorsa kamu hizmeti gören herhangi bir hayır kurumuna tevdi edilebildiği gibi sosyal faaliyet gösteren bir kamu kurumuna tasadduk da mümkündür. Çünkü haram malın alış-veriş konu olması, hibe ve hediye edilmesi ile miras bırakılması caiz değildir. Günümüzde atandığı yahut seçildiği makam yahut görevi istismar etmek suretiyle haram mal ve mülk sahibi olanların yaptıklarından tövbe etmeleri ve hakketmedikleri hâlde elde ettikleri mal ve varlıkları aldıkları yere teslim etmeleri gerekmektedir. Zira hangi isim altında olursa olsun kendi meşru ve yasal maaş ve gelirleri dışında zimmetlerine geçen her türlü mal ve gelir bâtıl ve haksız yollarla elde edilen gayr-i meşru gelirler kapsamındadır. Buna görevlerini kötüye kullanmalarına sebep olan her türlü rüşvet ve hediye de dâhildir. Aynı şekilde patolojik ve psikolojik sebeplerle tabî ve fitrî yapılarına aykırı vaziyette ortaya çıkan cinsel kimlik inhiraflarının geçim vesilesi kılınması da bu kapsamdadır. Bu bağlamda Kur'an ve sahih sünnet naslarında şâri'in yasakladığı, haksız ve bâtıl yollarla elde edilen bütün gelirlerin haram mefhumu içerisinde değerlendirilmesi gerektiğinden söz konusu mallar üzerinde tasarruf, tasadduk ve teberra gibi işlemler haram olduğu gibi mirasa konu olmaları da caiz değildir. Bundan dolayı bu tür mallarla doğrudan yahut dolaylı yollarla ilişkili olanların zaman kaybetmeden söz konusu mallardan kurtulmaları elzemdir. Neticede naslarda doğrudan yahut dolaylı olarak haram kılınan, ticareti yasaklanan mallar ile haram mal edindiği sabit olan kimselerden uzak durulması gerektiğine dair hükümlerden hiçbir şekilde taviz verilmemesi, tatbiki konusunda mütesâhil davranılmaması ve haram çerçevesi dışında kalanların mübah dairesinde değerlendirilmesi sağlıklı ve temiz bir toplum inşası için gereklidir. Temel sınırları belli olan haram dairesinin dışında kalmakla beraber helal kapsamında olup olmadığı şüpheli olan durumlarda ise naslara açık aykırılık ilkesinin işletilmesi mümkündür. Dolayısıyla ilmî, ahlakî ve vicdanî veriler ışığında nasların zahirine, ruhuna yahut genel amaçlarına aykırı bir durum söz konusu değilse ilgili iş, işlem ve tasarrufun mübah kapsamında değerlendirilmesinde bir sakınca yoktur.

Kaynakça | References

- Apaydın, H. Yunus “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Boran, Mustafa. Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri; Hanefi Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri. İstanbul: Ravza Yayınları, 2024.
- Bardakoğlu, Ali. “Butlân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *et-Tehzîb fî fikhî-ş-Şafiî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1982.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu’l-Kur’an*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *el-Burhân fî usûli’l-fikh*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997.
- Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli’l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübarekî. b.y.: y.y., 1410/1989.
- Bâz, Abbas Ahmed Muhammed. *Ahkâmu’l-mâlî’l-haram*. Amman: Dâru’n-Nefâis, 1418/1997.
- Halebî, Necâh. *Fikhu’l-İbadât ala’l-mezhebi’l-Hanefî*. b.y.: y.y. 1431/2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el- *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed b. Abdisselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi’d-dîn*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1431/2009.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli’l-fikh*. Kahire: Mektebetü’l-d-d’avi’l-İslâmiyye, 2002.
- Herevî, Ebû ubeyd el-Kasım b. Selam. *Ğarîbu’l-hadis*. thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref. Kahire: el-Hey’etü’l-Amme, 1404/1983.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddül-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr*. Mısır: Matbaatü Bâbi’l-Halebî, 1376/1956.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub. *Zâdü’l-ma’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*. thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2018.
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî vd. Riyad: Dâru Alemlî’l-Kütüb, 1417/1996.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebû’l-Fazl Cemaluddin el-Ensârî. *Lisanü’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Nüceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru’r-râik şerhu kenzi’d-dakâik*. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, 1431/2009.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Ğavâ’idü’l-ağkâm fî meşâlihi’l-enâm (el-Ğavâ’idü’l-kübrâ)*. Kahire: Mektebü’l-

- Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1414/1993.
- Karadavî, Yusuf. *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslam*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1380/1960.
- Karaman, Hayrettin. "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el- el-Haneî. *Bedâ'î'u's-sanâî' fi tertibi's-şerâî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1985.
- Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Keleş, Yunus. "Haram Karışık Mal ve Kazançla ilgili Meseleler". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 6/2 (2020). 211-236. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jief/issue/56465/740280>
- Köse, Saffet. "Fikhî Açından Helal Gıdanın Temel İlkeleri". *Helal ve Etik Araştırmaları Dergisi*. 2/1 (Haziran 2020), 1-18. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1201699>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân: Tefsiru'l-Kurtubî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. Kahire: İdaretü't-Tibâ'atî'l-Müniriyye, 1444/2022.
- Öğüt, Salim. "Sihâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/169. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özkan, Hilal. *Hanefî Mezhebinde Helal Gıda Kriterleri*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <https://file:///C:/Users/pc/Downloads/298029.pdf>
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *Fethu'l-'aziz fi şerhi'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb-et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sungur, Mehmet Zihni - Yalnız, Özlem. "Transseksüalite: İlgili Kavramlar ve Cinsiyet Düzenleme Girişimleri". *Klinik Psikiyatri*, 1 (Haziran 1999). 49-54. <https://klinikpsikiyatri.org.tr/jvi.aspx?pdire=KPD&plng=tur&un=KPD-79353&look4=>
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1410/1989.
- Şatibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. nşr. Abdullah Draz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. thk. Mustafa Saîd el-Hin - Muhyiddin Dib Mestû. Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1430/2008.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-avsat*. thk. Ebû Muaz Tarık b. Avzillâh b. Muhammed vd. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1994.
- Yaşaroğlu, Kâmil. "Livâta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/198-200. İstanbul:

TDV Yayınları, 2003.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1422/2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1413/1992.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal ilâ nazariyeti'l-iltizami'l-âmm*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem. 2013.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1993.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1433/2011.

Tecvid İlimindeki Bazı Mertebelerin Güncel Zaman Ölçülerinden “Saniye”ye Göre Belirlenebilirliğiyle İlgili Bir İnceleme

Halil İbrahim AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi

 0000-0001-7600-2334

Zonguldak Bülent Ecevit

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, Türkiye

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

ROR  01dvabv26

hibrahim.aydin@beun.edu.tr

Öz

Bu çalışma, tecvîd ilmindeki bazı ölçülerin saniye cinsinden belirlenebilirliğinin imkânına dair bir inceleme olup günümüz Kur’ân okuyucuları ile Kur’ân ve tecvîd öğrenim-öğretimi yapanlara med ve gunne miktarında icra birlikteliği kazandırmayı amaçlamaktadır. Hususiyile İlahiyat ve İslamî İlimler Fakültelerindeki Kur’ân-ı Kerîm’i Okuma ve Tecvîd derslerinde tatbikat birlikteliği sağlamayı hedeflemektedir. Nitekim günümüzde bu mertebelerde bir belirsizliğin olduğu, kimi okuyucunun fazla kiminin ise az miktarda icra etiği görülmektedir. Ancak tecvîd eserlerini incelediğimizde asr-ı saâdetten itibaren müşahefe ile bize kadar gelen Kur’ân’ın okunuşundaki birlikteliğin bozulmaması, Kur’ân’ın aslî hüviyetinin korunması hususunda çok titiz davranıldığı görülmektedir. Zira med ve gunne yapma zamanının tayini için oluşturulan ölçü yöntemleri bu titizliğin bir göstergesidir. Erken dönem tecvîd serlerinde bu ölçülendirme için “Elif miktarı yöntemi” kullanılmışken sonraki dönemlerde buna ilave olarak “iki hareke miktarı yöntemi” ve “Parmak miktarı yöntemi” kullanılmıştır. Ancak asr-ı saadetten bil itibar son yüzyıla kadar med ve gunnenin icra miktarları gibi kısa vakitlerin zamanını tayin için geliştirilmiş yöntemler (saniye, salise) bilinir ve kullanılır halde olmadığından dolayı yukarıda zikredilen yöntemlerle net bir zaman dilimi tayini yapmak çok zor olmuştur. Hatta takribî bir zaman dilimi belirlemek bile güçtür. Bundan dolayı med ve gunne yapma zamanını daha net ortaya koyacak somut bir zaman dilimi tayininin yapılabileceği kanaati oluşmaktadır. Bu sebeple günümüz zaman ölçüm yöntemlerinden biri olan saniye cinsinden bir zaman dilimi tayin edilmesinin söz konusu kuralların daha iyi tatbik edilmesine vesile olacağı düşünülmektedir. Ayrıca tarihi süreç dikkate alındığında hicri 4. asra tekabül eden erken dönem tecvîd eserlerinde med miktarları, asgarî 1 Elif, azamî 5 Eliflik bir ölçülendirmeye ifade edilmektedir. Yine gunnenin de 1 Elif miktarı ölçüyle icra edildiği aktarılmaktadır. hicri 5. asırdan sonra telif edilen eserlerde Elif miktarıyla ifade edilen söz konusu ölçüler, hareke miktarıyla da ölçülerek medlerde asgarî 2 hareke, azamî 6 harekelik bir uzatma yapılabileceği zikredilmiştir. Takriben hicri 10. asırdan sonra kaleme alınan tecvîd eserlerinin bazılarında ise söz konusu elif ve hareke miktarı ölçülendirmeye ilave olarak parmak miktarı yöntemi de ortaya konulmuş olup medlerin, asgarî 1 parmak, azami 3 parmak miktarı ölçülendirmeye icra edilebileceği ifade edilmiştir. Tarihi süreçte uygulanan söz konusu yöntemlerin her biri diğerini izah etmek maksadıyla

oluşturulduğundan med ve gunne zamanının doğru tayin edilmesi için daha başka yöntemlerin de ortaya konulabileceği anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmada söz konusu yöntemleri daha belirgin hale getirmek ve med ile gunnenin icra zamanını daha somut bir ölçüyle belirlemek maksadıyla 1967 yılında uluslararası düzeyde kullanımına başlanan, ülkemizde de 1989 tarihli ölçü birimleri yönetmeliğiyle yürürlüğe giren “saniye” cinsinden bir ölçülendirme yapılması kanaatini oluşturmaktadır. Çalışmada, med ve gunnenin icra edilme zamanlarına odaklanılmış olup söz konusu tecvîd kurallarının çeşitleri, hükümleri ve ihtilaflı meselelerine yer verilmemiştir. Kur’ân kıraatindeki imam, râvîler ile usul ve tariklerin (İstanbul Tarihi, Mısır Tarihi) med ve gunneyle ilgili icra farklılıkları da dikkate alınmamıştır. Sadece meselenin doğrudan halline vesile olacağı düşünüldüğünden ve aslen ihtilaflı bir mesele olmadığını ortaya koymak maksadıyla üç elif tarihi ve beş elif tarihindeki ölçü yöntemleri inceleme konusu yapılmıştır. Yine gunne ile ilgili olarak da harf veya sıfat oluşu gibi ihtilaflı konulara ve çeşitlerine değinilmeksizin direkt olarak icra edilme zamanıyla ilgili veriler irdelenmiş ve saniye cinsinden icra edilme zamanıyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kıraat, Tecvîd, Kur’ân, Med, Gunne, Elif miktarı, Saniye.

Atıf Bilgisi

Aydın, Halil İbrahim. “Tecvid İlmindeki Bazı Mertebelerin Güncel Zaman Ölçülerinden “Saniye”ye Göre Belirlenebilirliğiyle İlgili Bir İnceleme”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 122-144. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.06>

Geliş Tarihi	03.02.2025
Kabul Tarihi	18.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Determinability of Some Levels in the Science of Tajwid According to The Current Time Measurement of ‘Seconds’

Halil İbrahim AYDIN

Asst. Prof.

 0000-0001-7600-2334

Zonguldak Bülent Ecevit University,
Faculty of Theology, Department of
Qur'an Reading and Qur'an Science
ROR  01dvabv26

hibrahim.aydin@beun.edu.tr

Zonguldak, Türkiye

Abstract

This study is an examination of the possibility of determining some of the measures in the science of tajwīd in seconds and aims to bring unity of execution in the amount of med and gunna to today's Qur'anic readers, Qur'anic and tajwīd education-teachers. In particular, it aims to provide unity of practice in the Qur'ān al-kerīm Reading and Tajwīd courses in the faculties of Theology and Islamic Sciences. As a matter of fact, it is seen that there is an uncertainty in these levels today, some readers perform more and some perform less. However, when we examine the works of tajwīd, it is seen that the unity in the recitation of the Qur'ān, which has come down to us through observation since the time of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him), is not disturbed, and the original identity of the Qur'ān is preserved. Because the measurement methods for determining the time of med and gunna are an indication of this meticulousness. In the early tajwīd series, “the method of the amount of Elif” was used for this measurement, while in later periods, “the method of the amount of two movements” and “the method of the amount of fingers” were used in addition to this. However, since the methods developed for determining the time of short periods of time (second, salise), such as the times of med and gunna, were not known and used from Asr al-Saadet until the last century, it was very difficult to determine a clear time zone with the methods mentioned above. It is even difficult to determine an approximate time frame. Therefore, it is believed that a concrete time frame can be determined that will more clearly reveal the time of making med and gunna. For this reason, it was thought that determining a time frame in seconds would lead to a better application of these rules. In addition, considering the historical process, in the early tajweed works corresponding to the IVth century H., the med amounts are expressed with a minimum of 1 Elif and a maximum of 5 Elif. It is also reported that the gunnah is performed with a measure of 1 Elif. In the works written after the 5 th century hijri, these measurements expressed in the amount of Elif are also measured in the amount of the movement, and it is stated that a minimum extension of 2 movements and a maximum extension of 6 movements can be made in the meds. In some of the tajweed works written after the 10 th century hijri, in addition to this method of measuring the amount of elif and gesture, the method of the amount of finger was also put forward, and it was stated that the meds could be performed with a minimum of 1 finger and a maximum of 3 fingers. Since each of these methods applied in the historical process was

created for the purpose of explaining the other, it is understood that other methods can be put forward for the correct determination of the time of med and gunna. For this reason, in this study, in order to make these methods more specific and to determine the time of med and gunne with a more concrete measure, a measurement in “seconds”, which started to be used internationally in 1967 and came into force in our country with the regulation on units of measurement dated 1989, was considered. The study focuses on the timing of the execution of med and gunnah, and does not include the types, rulings and controversial issues of these tajweed rules. The differences in the execution of madh and gunnah between the imams, the narrators, and the usul and tarikhs (Istanbul Tariqa, Egyptian Tariqa) in Qur'anic qira'ah have also not been taken into consideration. The methods of measurement in the three-elif tarikh and five-elif tarikh were examined only because it was thought that it would lead to a direct settlement of the issue and in order to show that it was not actually a controversial issue. Again, with regard to gunna, the data directly related to the time of its execution were examined and evaluations about the time of its execution in seconds were included, without mentioning controversial issues such as its being a letter or an adjective and its types.

Keywords

Qiraat, Tajweed, Qur'an, Med, Gunne, Measure with an Elif, Seconds.

Citation

Aydın, Halil İbrahim. “A Study on the Determinability of Some Levels in the Science of Tajwid According to The Current Time Measurement of ‘Seconds’”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 122-144. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.06>

Date of Submission	03.02.2025
Date of Acceptance	18.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur’ân harflerinin telaffuzuyla ilgilenen tecvîd ilmi, bu harflerin birbiri arasındaki bağla ilgili de kurallar içermektedir. Nitekim med konusu başta olmak üzere ihfâ, izhâr ve idğam gibi tecvîd ilminin ârizî konuları, bir harfin kendisinden sonra gelen diğer harfle olan bağıyla ilgili kurallardır.¹ Bu sebeple Kur’ân okuyucusunun, bu harfleri doğru telaffuz etmesi lüzumlu olduğu gibi harfler arasındaki bağ gösteren kuralları da iyi bir şekilde tatbik etmesi gerekmektedir. Zira bu kurallar, edâ-semâ’/kıraat-arz usulüyle Hz. Peygamber’den itibaren günümüze kadar ulaşmıştır. Hatta Hz. Peygamber dahi Hz. Cebrâil’den Kur’ân’ı bu kurallar müvacehesinde dinlemiştir.² Hal böyle olunca, Kur’ân’ı inzal sürecindeki aslî yapısıyla okumasını hedefleyen tecvîd ilmindeki³ bazı konuların günümüz teknolojisinden istifadeyle daha belirgin hâle getirilerek bu gayeye iyi hizmet etmesini temin etmek gerektiği anlaşılmaktadır. Bu çalışma, Kur’ân’ın aslına uygun bir şekilde doğru olarak telaffuz edilmesini temine vesile olan med ve gunne gibi bazı kurallardaki ölçülerin günümüz zaman ayırımı sisteminden biri olan saniyeye⁴ göre belirlenebilirliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden olan tarama yöntemi kullanılarak ilk olarak tecvîd ilminde mertebeli okuyuş kurallarının neler olduğu tespit edilecek, sonra med ve gunne mertebelerinin ayrıştırıldığı ölçüler belirtilecektir. Ardından dayanaklı kuram yöntemine göre⁵ söz konusu mertebelerin günümüz zaman ayırımlarından biri olan saniye ölçüsüne göre belirleme yapılabilirliği meselesine ışık tutulacaktır. Bu sayede, Kur’ân okuyuşunda telaffuz birliği sağlanmış olacaktır. Yine söz konusu kurallar özelinde Kur’ân-ı Kerîm ve tecvîd öğrenim ve öğretiminde kolaylık sağlanacağı düşünülmektedir.

Tecvîd ilminde ölçülerin belirlenmesi için oluşturulan bu yöntemler, zaman dilimlemesinin daha geniş olduğu dönemde yapılmıştır. Nitekim tecvîd ilminin ilk nüvelerinin oluşturulduğu hicri 2. asırdan⁶ bu ilim dalıyla ilgili yüzlerce telifatın ortaya

¹ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’t-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 111-117.

² Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Manzûmetü’l-Cezerî fî mâ yecib âle’l-kârî* (Cidde: Dâru Nûru’l-Mektebât, 2006), 3.

³ Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *er-Riâye li-tecvîdî’l-kırâe ve tahkiki lafzi’t-tilâve* (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 51.

⁴ Günümüzde kullanılan zaman ölçüleri için bk., Uluslararası Birimler Sistemine Dair Yönetmelik (UBS), *Resmî Gazete* 24792, (21 Haziran 2002), Kanun No. 3516, md. 80/181.

⁵ Dayanaklı Kuram: Veri toplama sürecinde oluşturulan kuramların, önceden geliştirilmiş olan kuramlara göre, araştırılan duruma daha iyi uyum gösterdiği ve uygulamada daha iyi sonuçlar verdiği öne çıkarılan yöntemdir. bk., Ahmed Doğanay vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi yayınları, 2018), 99.

⁶ Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) *Kitâbü’l-’ayn* isimli eseri başta olmak üzere bazı filolojik tefsirlerde ve gramer eserlerinde tecvîd ilmiyle ilgili olan harflerin mahreçleri, yapısı, sıfatları gibi konular incelenmiştir. Bu sebeple tecvîd ilminin nüvelerinin oluşum dönemi olarak söz konusu eserlerin

çıkıldığı hicri 10. yüzyıla kadarki süreçte⁷ zaman ayrımı, önceleri sadece güneşe yönelik idi. Sonraki dönemlerde saatlik zaman dilimi kullanılmış olsa da çok yaygın olmadığından halkın kullanabileceği düzeyde değildi. İleriki dönemlerde dakika ve saniye sisteminin de kullanıldığı vaki olmakla birlikte bu da halk arasında kullanılabilecek şekilde gelişmemişti.⁸ Bir başka deyişle, her ne kadar Birûnî (ö. 453/1061) saniye sistemini icat etmiş olsa da⁹ teknik aletlerin yeterli düzeyde gelişmediği ve insanlar tarafından ulaşılabilir olmadığı için med ve gunne miktarları gibi kısa ölçüleri belirleyebilecek bir zaman diliminin tecvîd ilminin oluşum, gelişim ve olgunluk¹⁰ dönemlerinde mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple söz konusu ölçülerin saniye cinsinden veya daha alt birim olan salise cinsinden ölçülmesi gündeme gelmemiştir. Zira zaman dilimi ölçülerinden biri olan saniye, 1967 senesinde uluslararası birim sistemi (SI) tarafından tanımlanmıştır.¹¹ Ülkemizde ise 1989 yılındaki bir yönetmelikle yürürlüğe girmiştir.¹² Bu tarihten sonraki dönemlerde tecvîdtecvîd ilmindeki söz konusu ölçülerle ilgili farklı görüşlerin belirtildiğini görmekteyiz.¹³ Bundan dolayı geçmişte eldeki imkânlar nispetinde ölçülendirilmeye çalışılan bu tecvîdtecvîd kurallarının yine takribi olarak saniye cinsinden ölçülerinin belirlenmesinin Kur'ân okuyucusuna ve tecvîd öğrenim ve öğretimi yapanlara kolaylık sağlayacağı kanaati hâsıl olmuştur.

1. Tecvîd İlminde Miktarların Tayini Meselesi

Tecvîd ilminde miktar denilince öncelikle medlerin uzatılma ölçülerinin belirlenmesinde tatbik edilen usuller akla gelmektedir. Bunun yanı sıra gunne yapma miktarını belirlemek için de aynı yöntemlerin uygulandığı görülmektedir. Ayrıca bazı eserlerde sekte yapılma zamanıyla ilgili olarak da bu miktar yöntemi tatbik edilmektedir. Çalışmanın bu bölümünde, söz konusu yöntemlerle ilgili bilgi verilecek olup bunların med ve gunne miktarlarını tayin edebilme durumlarıyla ilgili inceleme ve tespitler yapılacaktır.

telif edildiği hicri 2. asır dikkate alınmıştır. (cümledeki edilgen yapı gereği böyle denilmesi uygun olacaktır)

⁷ İbrahim Tetik, “Tevîd İlminin Tarihsel Gelişimi”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu*, ed. Huriye Martı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 613, 622-664.

⁸ Neşet Çağatay, “Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 107-117.

⁹ Wikipedia, “Saniye” (Erişim 04 Ocak 2024).

¹⁰ Tecvîd ilmiyle ilgili söz konusu dönemleri farklı bir formda detaylı bir şekilde incelemek için bk., Tetik, “Tevîd İlminin Tarihsel Gelişimi”, 613-664.

¹¹ el-Mektebetü'l-vakfiyye, “Mêhiyyetü's-sâniye ez-zemeniyye” (Erişim 1 Haziran 2024).

¹² UBS, md. 80/181.

¹³ Bêsim b. Hemdân el-Lihyânî, “el-Kıyâsü'z-zemeniyyi li'l-ğunne ve'l-med fi'l-Kur'an'i'l-Kerîm”, *Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Kısmü'd-de've ve üsûlü'd-dîn* 13 (2021), 3-5; Safâ Kudb, “Keyfiyyetü zabti'l-müdûd”, *YouTube* (5 Kasım 2022), 0:20-4:25. Neyyire Ömer, “Kıyâsü ezmineti'l-müdûd”, *YouTube* (20 Ağustos 2021), 01:40-07:10.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu miktar ölçme yöntemleri, Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1046) ve Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) ifadeleriyle; takribî olup Kur'an okuyucusuna doğru telaffuz üslubu kazandırmak maksadıyla tayin edilmiştir. Bu sebeple net bir zaman tayini ortaya koyabilen yöntemler olmadıklarını bilmek gerekmektedir. Bundan dolayı Mekkî b. Ebû Tâlib, med miktarlarının net olarak belirlenemeyeceğini, takribî bir tayin yapılabileceğinden bahsederek “kim bu miktarları net bir şekilde bildiğini iddia ederse gaybı bildiğini iddia etmektedir ki, akıl ve temyiz gücüne sahip birisi gaybı bildiğini iddia edemez.” demek suretiyle dile getirmiştir. Ayrıca o, bu miktarları net olarak bilen Allah olduğunu vurgulamıştır.¹⁴ Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi tecvîd âlimleri, med zamanının net olarak tayininin mümkün olmayacağı hususunda şedîd tavır sergilemekle birlikte medlerin doğru icrası için takribî bir zaman dilimi tayinini şart koşmuşlardır. Bu minvalde, “Elif Miktarı”, “İki Hareke Miktarı”, “Parmak Miktarı” gibi çeşitli ölçü yöntemlerinin zaman içerisinde tayin edildiği görülmektedir. Tecvîd eserlerini incelediğimizde bu yöntemleri kronolojik olarak; “Elif miktarı yöntemi”, “Hareke Miktarı Yöntemi” ve “Parmak Miktarı Yöntemi” olarak sıralamak mümkündür. Zira hicri 4. asrın sonlarında yazılan erken dönem tecvîd eserlerinde genelde elif miktarı tabiri yer aldığından bu yöntemin daha erken dönemden itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. İki hareke miktarı yöntemi ise elif miktarı yönteminden hemen sonra uygulamaya konulmuş bir yöntemdir. Nitekim bazı erken dönem tecvîd eserlerinde bu yöntem, elif miktarı yöntemini açıklamak maksadıyla kullanılmıştır. Parmak miktarı yöntemi ise kadim eserlerde yer almamaktadır. Ortalama hicri 10. asırdan sonra yazılan eserlerde bu yönteme yer verilmiştir. Söz konusu yöntemlerin zaman içerisinde bu şekilde farklılaşmasından anlaşılmaktadır ki tecvîd ilmindeki miktarları belirlemek için daha farklı yöntemlerin uygulanması mümkündür.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, her ne kadar bu yöntemler farklı isimlerle zikredilse de her biri diğerinin doğru anlaşılması maksadıyla ortaya konulmuş olmalarıdır. Zira elif miktarının, ne anlam ifade ettiğiyle ilgili olarak “iki hareke miktarı kadar” olduğu zikredilmiştir. İki hareke miktarı da parmak miktarıyla izah edilmiştir. Bu çalışmada da söz konusu üç yöntemle ortaya konulmak istenen ölçülerin “saniye miktarı”yla tespit edilmesinin imkânı incelenecek olup netice itibarıyla önceki yöntemleri izah sadedinde bir araştırma olacaktır.

1.1. Elif Miktarı Yöntemi

Med ölçülerinin tayininde elif miktarı yönteminin kullanılması, elifin daima sakın olarak Kur'an'da bulunması sebebiyle med harflerinin aslı kabul edilmesine bağlanmıştır.¹⁵ Elif miktarıyla, “elif” denildiğinde geçen süre kastedilmektedir. Bazı âlimler buradaki eliften maksadın hemze olduğunu, elif miktarının da (î) “e” denilecek kadarki vakit

¹⁴ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, s. 124.

¹⁵ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, s. 125.

olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶ Mehmet Ali Sarı, elifi (i) yazacak kadar bir zaman diliminin kastedildiğini ifade etse de¹⁷ bununla ilgili klasik ve güncel tecvîd eserlerinde bir bilgiye rastlamadığımızı ifade etmek isteriz. Ancak ister elif denilecek kadarki, isterse elif harfinin yazılacağı kadarki vakit kastedilmiş olsun, ortalama zaman diliminin aynı olacağı kanaatindeyiz. Muhtemelen bundan dolayı “elif yazacak kadarki vakit” şeklinde bir açılım getirilmiştir. İleride izah edileceği üzere bazı âlimler ise elif miktarını, iki hareke miktarıyla izah etmişlerdir. Yani 1 Elifin 2 Harekeyle eş değerde olduğu ifade edilmiştir.¹⁸ Zaten bu şekilde formüle edildikten sonra genelde elif miktarı yöntemi zikredilmeyip sadece iki hareke miktarı yöntemi kullanılmaya başlanmıştır.

Elif miktarı yönteminin, tecvîd ilmindeki söz konusu ölçme yöntemlerinin ilki olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mekkî b. Ebû Tâlib, med ölçüsünün kavranılması maksadıyla “Elif” tabirinin kullanılabileceğini zikretmektedir.¹⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib’e yakın zamanda yaşamış olan Ebu Amr ed-Dânî de med ölçüsü olarak “Elif miktarı”nın baz alınabileceğini zikretmiştir.²⁰ Yine Hüzeli de (ö. 465/1073) med ölçüsü olarak “Elif miktarı” tabirini tercih etmiştir.²¹

“Elif Miktarı” yöntemini tercih eden âlimler arasında da şu şekilde bir ihtilaf olduğu dikkati çekmektedir. “Elif” denilecek kadarki süreyle sadece med harfinin telaffuzu mu kastedilir? Yoksa önündeki harfle birlikte med harfinin telaffuzu mu kastedilir? Bazı âlimler, bir elif miktarının, iki harf telaffuz edecek kadar bir süreyi kapsadığını ve med harfinin önceki harfle birlikte telaffuzunun kastedildiğini ifade etmişlerdir.²² İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) ise yarım elif tabirini de kullandığı için 1 Elif miktarıyla sadece harfi meddin

¹⁶ Ebû’l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi’l-kıraati’l-‘aşr ve’l-erbe’ine’z-zâide aleyhâ* (Irak: Müessesetü Sema, 2007), 421-422; Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Ebû Bekr Atîk b. Halef İbnü’l-Fehhâm el-Kureşî es-Sıkkilî, *et-Tecrîd li-buğyeti’l-mürîd fi’l-kirâati’s-seb’* (Amman: Dâru Ammâr, 2002), 136; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbü’rî, *el-Mebsûd fi’l-kirâati’l-‘aşr* (Şam: Matbû’âtü Mecme’î’l-Lüğati’l-‘Arabîyye, ts.), 128; Ebû’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü’l-me’ânî fi hurû’l-emânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 394; Lihyânî, “el-Kiyâsü’z-zemeniyyi li’l-ğunne ve’l-med fi’l-Kur’an’i’l-Kerîm”, 2-3.

¹⁷ Mehmet Ali Sarı, “Med”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2003), 28/288.

¹⁸ Abdülfettâf Abdülğani Gâzî, *el-Vâfi fi şerhi’ş-Şatıbiyye fi’l-kirâati’l-‘aşr* (Medine: Mektebetü’s-Sevâdî, 1992), 114; Abdülfettâh es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü’l-karî ilâ tecvîdi Kelâmî’l-Bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, ts.), 274; Feryal Zekerıyyâ, *el-Mîzân*, 169-170.

¹⁹ Mekkî b. Ebi Tâlib, *Temkînü’l-med*, 36.

²⁰ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kirâati’s-seb’* (BEA: Camiatü’ş-Şarika, 2007), 1/476; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tahtîd*, 98.

²¹ Hüzeli, *el-Kâmil*, 421-422.

²² Ali Atıyye Ebû Muslih el-Gamrînî, *es-Seğru’l-bêsim fi kiraeti ‘Âsım* (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 2004), 46; Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfid*, 173.

iki hareke miktarı uzatılmasının kastedildiğini ima etmiştir.²³ Böyle olunca uzatma miktarında da farklılık meydana gelmektedir. Eğer sadece med harfinin uzatılması kastedilirse; uzatma fazla olacak iken med harfinin önceki harfle birlikte telaffuzu kastedildiğinde uzatma vakti kısılacaktır. Kanaatimizce elif miktarından maksat, harfi meddin iki hareke miktarı uzatılmasıdır. Zira tecvîd eserlerinin çoğunda harf-i meddin, elif miktarı veya iki harf miktarı uzatıldığı zikredilmektedir.²⁴ Yine İbnü'l-Cezerî'nin yarım eliflik bir ölçülendirmeyi tercih etmesi de med harfinin fazlaca uzatılması gerektiğine delalet etmektedir.²⁵ Ayrıca Kur'ân ve tecvîd ilminde mahir olan okuyucuların kıraatlerini incelediğimizde harf-i meddi en az iki hareke miktarı uzattıkları anlaşılmaktadır.²⁶

Üç elif ekolü ile beş elif ekolünün ortaya çıkmasının sebebi de elif miktarındaki ihtilafıdır. Zira her iki ekol, kasr mertebesinde 1 elif miktarını baz alırken fer'î med mertebelerinde (tevessut ve tûl) üç elif ekolü, birer elif ilave ederek ölçülendirmiş, beş elif ekolü ise kasr ve tevessut arasına bir mertebe (füveyku'l-kasr), tevessut ve tûl arasına da bir mertebe (füveyku't-tevessut) ekleyerek ölçülendirme yaptıklarından her mertebede yarım eliflik ilaveyle uzatma yapmışlardır.²⁷ Söz konusu ihtilafın bertaraf edilmesine yönelik olarak İbnü'l-Cezerî, med mertebelerinin yedi mertebeye kadar çıkarıldığını beyan ettikten sonra bu mertebelerin elif ile ölçülendirilmesindeki farklı görüşlerin gerçek manada farklı bir görüş olmadığını, aslen aynı şeyi ifade ettiklerini belirtmektedir. Nitekim o, bu hususta net olarak bilinen şeyin; en alt mertebenin kasır olduğu, bu mertebeye yapılan en küçük ilâve ile bir üst mertebenin oluşacağı meselesi olduğunu aktarmaktadır.²⁸ Bu bilgilere göre, üç elif ve beş elif ekolündeki asgarî ve azamî uzatma miktarları (kasr ve tûl ölçüleri) aynı olmakla birlikte füveyku'l-kasr, tevessut ve füveyku't-tevessut mertebelerindeki elif miktarlarında ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla elif miktarı yöntemi, aslî med miktarı olan kasr mertebesi başta olmak üzere medlerin uzatılma ölçülerini tayin etmede yetersiz kalmıştır. Bu müşkül durumu çözüme kavuşturmak isteyen tecvîd uleması, yeni bir yöntem olarak iki hareke miktarı yöntemini ortaya koymuşlardır.

1.2. İki Hareke Miktarı Yöntemi

İki hareke miktarından maksat, harekeli olan iki harfin telaffuzu esnasında geçen zaman dilimidir.²⁹ Med ölçüsü olarak “iki hareke” tabirinin, “Elif Miktarı” yönteminin tam olarak med zamanını belirlemede yeterli olmadığı görüldükten sonra ortaya çıktığını söylemek

²³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâeti'l'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/326-327.

²⁴ el-Gâzî, *el-Vâfi*, 114; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 274; Feryal Zekerîyyâ el-'Abd, *el-Mizân*, 169-170.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 326.

²⁶ Kur'an Mektebi, “Ayetel Kursi Fatih Çollak”, *You Tube* (21 Temmuz 2022), 00:08-02:11; İgraamedia, “Eymen Rüşdi Süveyd”, *Youtube* (06 Nisan 2024), 01:40-07:10.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/324-326.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/324-326, 327.

²⁹ Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 274; Feryal Zekerîyyâ el-'Abd, *el-Mizân*, 169-170.

mümkündür. Nitekim yukarıda izah edildiği gibi elif miktarı, uzatma zamanını tam ve net olarak belirleyici bir yöntem olamamıştır. Bu sebeple tecvîd âlimleri, elif miktarını, herekelerin telaffuzuyla izah etme gereği hissetmişlerdir.³⁰ Bu arayış sonunda “Hareke Miktarı Yöntemi” tayin edildiği görülmektedir. Zira genellikle tecvîd eserlerinde medd-i aslînin miktarı izah edilirken “İki hareke miktarı uzatılır.” ifadesine yer verilmiştir.³¹ Ancak bu yöntemin de uzatma ölçüsünü net olarak ortaya koyduğunu söylemek zordur. Çünkü iki harekeyle kastedilen şey hususunda da ihtilaf vardır. Mekî b. Ebû Tâlib başta olmak üzere bazı âlimler, iki harekeden maksadın önündeki harf ile birlikte med harfini telaffuz etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin; *û/bê* ifadesinde iki harekeden maksat, benin telaffuzu ve sonraki elifin telaffuzudur. Böyle olunca iki harekeden maksat, “tek hareke miktarı uzatmak” anlamını ifade etmektedir.³² Muhtemelen Sehâvî’nin (ö. 643/1245), Şâtibiyye şerhinde, meddin harfle eş değerde olduğunu zikretmesi de bu düşünceden kaynaklanmaktadır.³³ Bu ihtilafî durum, fer’î medlerdeki mertebelerde de karışıklığa sebep olmaktadır. Çünkü fer’î medlerde sadece med harfinin uzatılması söz konusudur. Önünde başka bir harf olmadığı için iki hareke miktarı, sadece med harfinin uzatılma ölçüsü olacaktır. Netice itibarıyla medd-i aslîde bir hareke miktarı uzatılacak, medd-i fer’îde ise iki hareke miktarı uzatma yapılması gerekecektir. Bu usul, kasr, tevessut ve tûl mertebelerinin ölçülerinin belirlenmesinde de karışıklığa sebep olmaktadır. Yani elif miktarında, aslî med stabil kalabilmiş, fer’î medlerde bir karışıklık olmuş iken iki hareke miktarında ise fer’î medler stabil kalmış, aslî meddin miktarında karışıklık olmuştur. Sonraki dönemde bu karışıklığı önlemek maksadıyla İbnü’l-Cezerî’nin med mertebeleriyle ilgili tavrı dikkate alınmış ve müşafehe yoluyla her bir mertebede bir birim artırılarak medler uzatılmıştır.³⁴

1.3. Parmak Miktarı Yöntemi

Parmakla ölçülendirme usulü, uzunluk veya zaman cinsinden ölçülendirmeyi ifade etmek maksadıyla Hz. Peygamber’in de kullandığı bir yöntemdir. Zira o, işaret parmağıyla orta parmağını birleşik olarak göstererek; “Yetime sahip çıkan ile Ben (s.a.v.), cennette şu gibiyiz.”³⁵ buyurarak aralarında mesafe olmayacağını, yan yana olacaklarını belirtmiştir. Yine kıyamet vaktinin yakınlığını ifade etmek maksadıyla “Benim peygamber olarak gönderilmem ile kıyamet vakti arası şu kadardır.”³⁶ buyurarak işaret parmağıyla orta

³⁰ Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 173; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Fethu'l-vesîd fî şerhi'l-Kasîd Şerhu's-Şâtibiyye* (Riyad: Mektebetü Rüşd, ts.) 1/270.

³¹ Gamrînî, *es-Seğru'l-bêsim*, 46.

³² Gamrînî, *es-Seğru'l-bêsim*, 46; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 173.

³³ Sehâvî, *Fethu'l-vesîd*, 1/270.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/324-326, 327.

³⁵ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Yezîd et-Tirmizî, *Süneni Tirmizî* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyeye, ts.), “Kitâbü'l-bir ve's-sîle” 14.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “Kitâbü't-Talâk”, 26.

parmak arasındaki büyüklük farkı kadarki ölçüyü örnek olarak vermiştir. Muhtemelen bu ve benzeri uygulamalardan ilham alınarak “Parmak Miktarı Yöntemi” oluşturulmuştur. Tecvîd ilmi açısından incelediğimizde; bu yöntemin son dönemde oluşturulmuş yeni bir usul olduğunu söylemek mümkündür. Zira araştırmamıza göre klasik tecvîd eserlerinde bu yöntemden bahsedilmemiştir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn* isimli eserinde kıraat hocasının niteliklerini aktarırken “parmakla med, vakıf ve vasla işaret etme” hususuna değinmiştir.³⁷ İlgili eserdeki husus, etraflıca tahlil edildiğinde bu durumun, öğrencinin okuduğu ayet metnine dikkatini toplamasını hedeflemek maksadıyla yapılan bir işaret olduğu anlaşıldığından söz konusu yöntemle ilgili olmadığını söylemek gerekmektedir. Son dönemdeki tecvîd âlimleri, muhtemelen “İki Hareke Miktarı” yöntemi de tam ölçüyü veremediğinden veya somut bir ölçü yöntemi ortaya koyarak meselenin halline vesile olmak maksadıyla “Parmak Miktarı Yöntemi”ni oluşturmuşlardır. Ancak bu yöntemle de med miktarlarında birliktelik sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu yöntemde üç ayrı belirleme usulünün olduğu dikkati çekmektedir. Birincisi, parmakla bir, iki şeklinde sayacak kadar ki vakittir. İkincisi, parmakları normal bir şekilde kapatıp açacak kadar ki vakittir. Üçüncüsü, eli düz bir zemin üzerine avuç içi yere gelecek şekilde koyup işaret parmağını normal bir hızla yukarı kaldırırken geçen zaman dilimine göre belirlenen ölçüdür.³⁸ Son dönemde ülkemizde tecvîd ilmi denildiğinde genellikle ilk akla gelen ve Kur’ân öğretimi verilen yerlerde okutulan bir eser olan *Karabâş Tecvîdi*’inde de bu husus, “parmak kaldırarak kadar” şeklinde tabir edilmiştir.³⁹ Netice itibarıyla bu yöntem de kişiden kişiye değişebilecek öznel bir durumdur. Zira parmak hareketlerindeki hız, herkeste aynı seviyede olmadığından ve bu yöntemde üç ayrı uygulama usulü olduğu için söz konusu bu yöntemle ölçü belirlemede birliktelik sağlanması zordur.

1.4. Saniye Miktarı Yöntemi

Çalışmanın odağı mesabesinde olan bu bölümde, yukarıda bahsedilen ölçülendirme yöntemlerini izah sadedinde yeni bir yöntem denemesi tavsiye edilecektir. Zaman tayininin med ve gunne miktarları gibi kısa anları belirleyecek kadar gelişmediği dönemlerde yukarıdaki söz konusu ölçülendirme yöntemlerinin kullanıldığını izah etmiştik. Bu yöntemler, özünde med ve gunne zamanlarını tayin etmek için oluşturulmuştur. Günümüzde ise zaman tayini saat ve alt birimleri olan dakika, saniye, salise gibi ölçülerle yapılmaktadır. Bundan dolayı tecvîd ilmindeki önemli konulardan olan med ve gunne miktarlarının doğru tespiti için bu çalışmada “Saniye Miktarı Yöntemi” tavsiye edilmiştir.

³⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010), 49.

³⁸ Taşköprizâde, *Şerhu'l-mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 218-219; Ferdân, *ed-Dürü'n-nazîd fî ilmi't-tecvîd*, 35; Muhaysin, *er-Râid*, 24; Gavsânî, *İlmü't-tecvîd*, 47; Mersafi, *Hidâyetü'l-karî*, 274; Aliyyullâh b. Alî Ebu'l-Vefâ, *el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd* (Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 2003), 106; 'Atiyye Kâbil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd fî ilmi't-tecvîd* (Riyad, Müdîratü'l-Âmme li'l-Matbûât, 1994), 92.

³⁹ Muhammed Karabâşî, *Karabâş Tecvîdi* (Osmanlıca Tıpkı Basım) (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 2.

Net olarak ifade etmek gerekirse, bu yöntemin tavsiye edilmesinin sebebi, erken dönemden itibaren kurrâ ve tecvîd âlimlerinin ölçülendirme için gözettikleri hedef olan; Kur'ân'daki med ve gunne ölçülerini lahne düşmeden telaffuz etmektir. Zaten geçmiş ulema döneminde saat ve saniye sistemi mevcut ve yaygın olsaydı somut bir yöntem olması ve kolay icra edilebilmesi gibi sebeplerden dolayı muhtemelen onlar da saniye cinsinden bir ölçülendirmeyi tavsiye ederlerdi. Nitekim fıkıh ilmi başta olmak üzere birçok ilim dalında zaman tayini yıl, ay, gün ve güneşin gün içerisindeki hareketleri üzerinden bir ölçülendirmeyle yapılmıştır. Ancak saat, dakika ve saniye o dönemlerde daha kullanımda olmadığından söz konusu ölçüler arasında yer almamaktadır. Örneğin; misafir için abdestte ayakları mesh etme müddeti, geçmişte 3 gün 3 gece olarak tayin edilmişken günümüzde bu tayin için 72 saat miktarı zikredilmektedir.⁴⁰ Bu sebeple fıkıh ilminde olduğu gibi tecvîd ilmindeki ölçülerin de güncel ölçü birimlerinden olan saniye cinsinden belirlenerek söz konusu konuların daha iyi anlaşılması temin edilebileceği gibi Kur'ân okuyuşunda da birliktelik sağlanabilecektir.

Medd-i tabiî'nin uzatılma mertebesi olarak genelde kurrâ, iki harekelik miktarı öngörmüşlerdir. Buradaki iki harekelik miktardan maksadın, üstün, esre veya ötre harekeli olan her hangi bir harfi iki kez söyleyecek kadar ki vakit olduğu ifade edilmiştir.⁴¹ Örneğin; üstün harekeli bê (ب) harfinin iki kez telaffuz edilmesi esnasında geçen zaman dilimi medd-i tabiî'nin uzatılabileceği zaman dilimidir. İbnü'l-Cezerî bu durumu, Ebü'l-Abbâs el-Hâbü'rî'den (ö. 690/1291) naklen, şu şekilde izah etmektedir: “Eğer harf-i meddin akabinde hemze veya sükûn yoksa elif'te iki üstün; yâ'da iki esre; vâv'da iki ötre miktarı uzatma yapılır.”⁴² Burada önemli olan iki husus vardır. Birincisi yukarıda zikredilen örnekteki bê (ب) harfini “bebe” şeklinde değil de “be, be” şeklinde telaffuz edilmesi gerektiği meselesidir. Diğer bir husus ise telaffuz hızının zikredilmemiş oluşudur. Muhtemelen yavaş bir şekilde konuşma hızının (Tertîl usulü) tercih edilmesi öngörülmüştür. Zira konuşma hızı, kişiden kişiye değişen bir durum olduğu için her okuyucu kendine göre zaman belirleyebilecektir. Bu durum da genellikle med mertebelerinde karışıklık oluşturmaktadır. Bu hususu, tecvîd âlimleri tekraren dile getirmişlerdir. Ancak onlar, her okuyucunun kendisinin belirlemesi yönünde bir tercihte bulunmuşlardır.⁴³ Bundan dolayı söz konusu mertebelerde birlikteliğin sağlanması, en azından karışıklığın ortadan kaldırılması maksadıyla ortalama bir zaman dilimi tayin etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. İki hareke veya iki harfin telaffuzu esnasında geçen zaman, ortalama 1 saniye kadar

⁴⁰ Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 113; Hayrettin Karaman, vd., *İlmihal* (Ankara: TDV yayınları, 2005), 1/203.

⁴¹ Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 274; Feryal Zekerîyyâ el-'Abd, *el-Mizân*, 169-170.

⁴² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî esmâ'i ricâlî'l-kırâ'ât 'ulî'r-rivâye* (Kahire: Dâru'l-Lü'lü', 2017), 1/73; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 173.

⁴³ Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 274; Feryal Zekerîyyâ el-'Abd, *el-Mizân fî ahkâmî tecvîdî'l-Kur'an*, 169-170; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 173; Sehâvî, *Fethu'l-vesîd*, 1/270.

olmaktadır. Bu sebeple “bir elif miktarı uzatma”, hükmünün “bir saniye uzatma” olarak güncel zaman dilimine göre tayininin yapılması mümkündür. Bu husus, bazı Arapça portallarda tartışıldığı gibi⁴⁴ ülkemizde son dönemde yazılmış olan bazı tecvîd eserlerinde de yer almıştır.⁴⁵ Genellikle Mekî b. Ebî Tâlib’den bil itibar oluşan geleneksel yöntemlerin dışına çıkmaktan kaçınılmış olsa da son dönem tecvîd âlimlerinin parmak miktarı yöntemini de ortaya koymaları⁴⁶ daha başka yöntemlerin oluşturulabileceğini göstermektedir. Bu çalışmada da yeni bir yöntem olarak “Saniye Miktarı Yöntemi” tavsiye edilmiştir.

Saniye miktarı yönteminin de takribî bir zaman belirlemek için oluşturulduğunu zikretmek gerekmektedir. Zira geride izah edildiği gibi çeşitli sebeplerden ötürü tecvîd ilmindeki ölçüler için net bir zaman tayini mümkün görünmemektedir. Bu yöntemde de 1 saniyelik bir zaman ölçüsü, med ve gunne miktarı için biraz az bir ölçü olabilir. Hem takribî bir zaman tayini oluşturmak hem de 1,3 saniye (75 salise), 1,5 saniye (90 salise) gibi bir ölçü belirleyerek karışıklığa sebep olmamak için 1 saniye miktarı olarak ölçülendirilme tavsiye edilmiştir. Bu sebeple söz konusu ölçüler için 1 saniye biraz az bir miktar iken 2 saniye ise fazla olabilmektedir. Netice itibarıyla takribî bir ölçülendirme elde etmeye imkân sağladığından ve herkes için ortak bir med ve gunne değeri ortaya koymaya vesile olduğundan dolayı söz konusu tecvîd kuralları saniye miktarı yöntemine göre ölçülendirilerek telaffuz edilebilir. Bu sebeple çalışmanın bu aşamasından sonra tecvîdtecvîd ilmindeki ölçülendirmeler için önceki üç yönteme ilave olarak saniye miktarı yöntemi de kullanılacaktır.

2. Tecvîd İlminde Medler ve Mertebeleri

Tecvîd ilminde, miktar ve mertebeleri itibarıyla medler aslî ve fer’î olarak iki kısma ayrılmaktadır. Aslî med, uzatma miktarı kelimenin aslî yapısında bulunan meddir ki buna medd-i tabîî denilir. Fer’î medler ise uzatma miktarları aslî medden fazla olup bazı parametrelere göre uzatılma miktarları değişebilmektedir.⁴⁷ Nitekim bu tür medler, vacip-caiz olma durumları, rivâyet-dirâyete dayalı olmaları, sebab-i meddin mevkii gibi bazı parametrelerden dolayı 1 elif ile 5 elif arasında farklı şekilde uzatılabilmektedirler.⁴⁸

Med mertebelerinden maksat, Kur’ân okuyuş usullerinden olan kasr, tevessut ve tûl uygulamalarında tatbik edilen miktarlardır. Bazı âlimler, bu usulleri beş mertebeye çıkararak; kasr, füveyku’l-kasr, tevessut, füveyku’t-tevessut ve tûl şeklinde

⁴⁴ Örnek olarak bk., Müntediyât, “Mâ mikdâru’l-hareke fi’t-tilâve” (Erişim 20 Nisan 2024).

⁴⁵ Alican Dağdeviren, *Kur’an Okuma Sanatı Tecvîd* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009), 70.

⁴⁶ Muhammed Karabâşî, *Karabâş Tecvîdi*, 2.

⁴⁷ Muhammed es-Sâdık Gamhâvî, *el-Burhân fi tecvîdi’l-Kur’an* (Kahire: Mektebetü’l-Kuds, 2010), 70-71.

⁴⁸ Hüzelî, *el-Kâmil*, 93.

bölümlemişlerdir.⁴⁹ Çalışmanın bu bölümünde söz konusu iki med çeşidi ve miktarlarının ölçülendirilmesiyle ilgili bilgi verilecektir.

2.1. el-Meddü'l-Aslî

Miktar itibarıyla birinci sıradaki med, medd-i aslîdir. Medd-i aslîden maksat, medd-i tabîî, medd-i zâtîdir. Kelimenin aslî yapısında bulunan bir uzatma olduğundan aslî, tabîî ve zâtî isimleri verilmiştir.⁵⁰ Istilahta ise sadece harf-i med ile meydana gelen, sebab-i med bulunmayan uzatmaya medd-i tabîî denilmektedir.⁵¹ Tecvîd âlimlerinin aslî med ölçüsü olarak (medd-i tabîî) iki harekelik bir süre kadar uzatma hususunda ittifak halinde olduklarını söylemek mümkündür.⁵² Ayrıca iki harekeden az veya çok uzatılmasının mekruh veya haram olduğu da zikredilmiştir.⁵³ Nitekim bu hususta Cüreysî, 1 elif miktarı uzatılmasının gerekli olduğunu, daha az veya çok uzatılmasının haram olduğunu belirtmiştir. Yine o, medd-i aslîyi çok uzatan bazı imam-hatip ve müezzin-kayımları eleştirmiş ve onların okuyuşuna onay veren kurrâyı da cahillikle itham etmiştir.⁵⁴ Yukarıda izah edildiği gibi medd-i aslînin bu ölçüsünü belirlemede elif miktarı, hareke miktarı ve parmak miktarı yöntemleri kullanılmıştır.

Medd-i aslîde med miktarı, kasr ile ifade edilmektedir.⁵⁵ Buradaki kasr ise 1 elif, 2 hareke veya 1 parmak miktarı okumayı ifade etmektedir ki biz buna 1 saniyelik okumayı da ekleyeceğiz. Bu sayede Kur'ân öğrenim ve öğretiminde medd-i aslî/meddi tabîînin miktarı “bir saniyelik uzatma” olarak zikrederek zihinde daha somut bir med ölçüsü oluşacaktır. Zira okuyucu, saate bakarak bu bir saniyelik med ölçüsünü ayarlayabilecek ve meleke kazandığında saate ihtiyaç duymadan bir saniyelik ölçü kadar uzatabilecektir.

Tablo 1. Medd-i Aslî'nin Yöntemlere Göre Uzatılma Ölçüleri.

Kasr	Elif Miktarı Yöntemi	Hareke Miktarı Yöntemi	Parmak Miktarı Yöntemi	Saniye Miktarı Yöntemi
	1 Elif	2 Hareke	1 Parmak	1 Saniye

2.2. el-Meddü'l-Fer'î

Medd-i fer'îden maksat, meddi tabiinin dışında kalan diğer beş meddir ki bunlar, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i ârız ve medd-i liyn konularıdır.⁵⁶ Bunlar için fer'î med tabirinin kullanılması, aslî med olan meddi tabîî konusunun belirginleşmesini

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/322.

⁵⁰ Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 173; Abdulazîz b. Abdilfettâh el-Kârî, *Kavâidi ilmi't-tecvîd alâ rivâyeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Nücâd* (Medine: Mektebetü'd-Dâr Bi'l-Medîneti'l-Münevvera, ts.), 96

⁵¹ Ahmed Hicâzî el-Fakîhî, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-tecvîd* (Mekke: en-Nahzatü'l-Cedîde, 1986), 30.

⁵² Gamrînî, *es-Seğru'l-bêsim*, 46.

⁵³ Gamhâvî, *el-Burhân fî tecvîdi'l-Kur'an*, 70.

⁵⁴ Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 173.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/322.

⁵⁶ Mekkî b. Ebû Tâlib, *Temkînü'l-med*, 30-41.

hamildir. Bu sebeple aslında medd-i lâzım ve medd-i muttasıl gibi vacip uzatmalardaki med miktarları da aslî unsurdur. Bundan dolayı fer’î med ölçüsü olarak aslî meddin katlarının kastedildiğini (dört hareke, altı hareke) söylemek mümkündür.⁵⁷

Fer’î medlerde uzatma mertebeleri ve miktarları ihtilafı bir meseledir. Bu durum, meddin vacip-caiz olmasıyla ilgili olduğu gibi mertebeler için tayin edilen ölçülerin farklı olmasından da kaynaklanmaktadır.⁵⁸ Yine medd-i fer’î ile ilgili olan “beş elif miktarı” ve “üç elif miktarı” şeklindeki ihtilafın kaynağında da muhtemelen med mertebelerinin takribi olarak tayini meselesi yer almaktadır. Nitekim tecvîd âlimleri med ölçüsünde müşâfehe/edâ-sema’ yöntemini asıl kabul ettiklerinden med ölçüleriyle ilgili olarak da fem-i muhsin⁵⁹ bir Kur’ân okuyucusundan öğrenimi esas almışlardır.⁶⁰ Bununla birlikte söz konusu fer’î medlerde ölçülendirme şu mertebeler üzerinden yapılmıştır; Kasr, füveyku’l-kasr, tevessut, füveyku’t-tevessut, tûl. Söz konusu mertebelerin üçü (Kasr, tevessut, tûl) aslî mertebeler olarak tellakki edilir ki aynı zamanda buna “mertebeteyn tarîki” denilmektedir. Yine bu aslî mertebelere ilave edilen iki mertebe için de fer’î mertebeler terimi kullanılmış olup bu mertebelerin ilave edildiği usule merâtib-i erbe’a tariki denilmektedir.⁶¹ Mertebeteyn tarikinde 1 elif, 2 harekeye eşit kabul edilirken meratib-i erbe’a tarikinde 1 elif, 1 harekeye eşit sayılmaktadır.

Medd-i aslîde izah edildiği gibi kasr mertebesinin ölçüsü, 1 elif, 2 hareke, 1 parmak veya 1 saniyelik bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu sebeple kasr, aslî meddin miktarı olarak kabul edilmektedir.⁶² Bu mertebenin iki katı tevassut mertebesini oluştururken, üç katı da tûl mertebesini meydana getirmektedir.⁶³ Ancak bazı kurrâ, söz konusu mertebeler arasına iki mertebe daha ilave etmişlerdir. Nitekim kasr ile tevessut arasına füveyku’l-kasr mertebesi ilave edilmiş, tevessut ile tûl arasına ise füveyku’t-tevessut mertebesi eklenmiştir.⁶⁴ Bu durum, med ölçülerini tayin etmede ihtilafa sebep olsa da en nihayetinde kasrın bir katı kadar ölçünün füveyku’l-kasr mertebesi olduğu, tevessutun bir katı kadar ölçünün ise füveyku’t-tevessut mertebesini meydana getirdiği ifade edilmiştir.⁶⁵

⁵⁷ Hüzelî, *el-Kâmil*, 93.

⁵⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 321-334; Gamhâvî, *el-Burhân fî tecvidi’l-Kur’an*, 72-74.

⁵⁹ Fem-i Muhsin, Kur’an’ı Hz. Peygamber’den nakledildiği şekilde kurallarına riayet ederek okuyan kişi demektir. bk., Fetullah Bakırcı, *Kur’an Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15-16.

⁶⁰ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, I, 73

⁶¹ Hüzelî, *el-Kâmil*, 92-93.

⁶² Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavli’l-müfîd*, 173.

⁶³ M. Atilla Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-50.

⁶⁴ İbnü’l-Cezerî, bu mertebeleri “fevku’l-kasri kalîlen” ve “fevku’t-tevessuti kalîlen” şeklinde isimlendirmektedir. bk, İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/322.

⁶⁵ Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri”, 15-50.

Netice itibarıyla; fer'î medlerin ölçülendirmesi hususunda üç elif ekolü, her mertebede 1 eliflik ölçülendirme için 2 harekelik birim takdir ederken beş elif ekolü, her mertebeye için 1 harekeyle eş değerde olan 1 eliflik birim takdir etmiştir. Ancak kasr mertebesi, her iki ekolde de 2 harekelik bir ölçüyü ifade etmektedir. Diğer mertebelere yapılan ilavelerde söz konusu ihtilaf mevcuttur. Fer'î medlerdeki ortak nokta, asgarî 2 harekelik azamî ise 6 harekelik bir ölçüye göre tayin edilmesi meselesidir. İster mertebeteyn isterse merâtib-i erbe'a tarikinde olsun söz konusu yöntemlere göre tevessut, 4 harekelik yani 2 saniyelik bir ölçüyü ifade etmektedir. Tûl ise 6 harekelik yani 3 saniyelik bir ölçülendirmeye tekabül etmektedir. Bu bilgiler ışığında; fer'î medlerdeki ölçülendirmenin aşağıdaki tabloya göre uygulanabileceği anlaşılmaktadır.

Tablo 2. Medd-i Fer'înin Yöntemlere Göre Uzatılma Ölçüleri.

Mertebeler	Üç Elif Tariki				Beş Elif Tariki			
Kasr	1 Elif	2 Hareke	1 Parmak	1 Saniye	1 Elif	2 Hareke	1 Parmak	1 Saniye
Füveyku'l-Kasr					2 Elif	3 Hareke	1,5 Parmak	1,5 Saniye
Tevessut	2 Elif	4 Hareke	2 Parmak	2 Saniye	3 Elif	4 Hareke	2 Parmak	2 Saniye
Füveyku't-Tevessut					4 Elif	5 Hareke	2,5 Parmak	2,5 Saniye
Tûl	3 Elif	6 Hareke	3 Parmak	3 Saniye	5 Elif	6 Hareke	3 Parmak	3 Saniye

3. Tilâvet Çeşitleri Açısından Fer'î Med Ölçüleri

Bu meseleye, fer'î medlerdeki uzatma miktarlarını belirlemenin çok zor hatta mümkün olmayacağına delil olarak sunulan Mekkî b. Ebû Tâlib'in "Kurrânın med uygulamaları ve medleri uzatmaları yavaş ve hızlı okuyuşlarına göredir (değişir). Yavaş bir şekilde med yapan ile hızlı okuyanın meddi aynı değildir"⁶⁶ sözüyle başlamak istiyoruz. Zira bu ifadeye istinaden, medler için bir ölçü tayinin zor olduğu vurgulanmaktadır. Ancak Mekkî b. Ebû Tâlib'in ifadesi dikkatlice irdelendiğinde ölçü tayinin zor olmasının yanı sıra kişinin konuşma hızı ile tertil, tedvir ve hadr tariklerinde med mertebelerinin farklılığından kaynaklı olarak takribî bir ölçü belirlenmesinin mümkün olacağını vurguladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mekkî b. Ebû Tâlib, mezkûr ifadesinin devamında med miktarı için takribî bir ölçünün mümkün olacağını zikretmektedir.⁶⁷ Yine tecvîd âlimlerinin yukarıda

⁶⁶ Mekkî b. Ebû Tâlib, *Temkînü'l-med*, 36; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâeti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 57-58.

⁶⁷ Mekkî b. Ebû Tâlib, *Temkînü'l-med*, 36. Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâeti's-seb' ve 'ilelihâ ve*

zikredilen ölçü yöntemlerini ortaya çıkarıp tatbik ettirmeleri de med ve gunne miktarlarının hız ve zaman itibarıyla takribi olarak belirlenmesi için çeşitli yöntemlerin oluşturulabileceğini göstermektedir. Bundan dolayı medlerdeki ölçülendirme için asıl olan mesele, telaffuz hızını dikkate alarak takribi bir miktar ortaya koyup Kur’ân okuyucusunu lahinden korumaktır.

Tilâvet çeşitleriyle, Kur’ân’ın okunma hızıyla ilgili olan tahkik/terfîl, tedvir ve hadr okuyuşları kastedilmektedir.⁶⁸ Bu okuyuşlardan biri olan tahkîk, hakka kökünden türemiş bir kelime olduğundan gerekli olmak, bir şeyi gereği gibi yapmak anlamına gelmektedir.⁶⁹ Tecvîd ilminde ise Kur’ân-ı Kerîmi harflerin mahreçlerini ve sıfatlarını gereği gibi icra edip vakıf-ibtida gibi diğer tecvîd kurallarına da azami dikkat ederek okumak anlamına gelmektedir.⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, terfîl tarzı okuyuşun İmam Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve İmam Nâfi’ b. Abdurrahmân’ın (ö. 169/785) râvîsi olan Verş’in (ö. 197/812) tercih ettiklerini belirtmektedir.⁷¹ Yukarıda zikredilen anlamından ötürü terfîl tarzında, med ve gunne gibi tecvîd kurallarının ölçülerinde de azami miktarlar ön görülmüştür. Bu sebeple yukarıdaki tabloda da belirtilen tûl mertebesinin terfîl tarzında tatbik edilmesi bir kural olarak ortaya konulmuştur.⁷² Tedvîr ise dönmek, etrafını dolanmak, bir şeyi tekrar tekrar yapmak anlamına gelen devr kökünden tef’îl kalıbında masdardır.⁷³ Kur’ân okuyuşunun terfîle nazaran biraz daha çabuk tamamlanması maksadıyla tatbik edilen bir okuyuş tarzı olup İbn Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), İmam Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Halef b. Hişâm el-Bezzâr’ın (ö. 229/844) tercih ettiği bir yöntemdir.⁷⁴ Tedvîr tarzı, yukarıdaki tabloda ölçüleri verilen tevessut mertebesiyle okuyuşa denk gelmektedir. Hadr ise lügatte hızlı olmak anlamına gelmektedir.⁷⁵ Kıraat ilminde ise Kur’ân’ın okunmasının caiz olduğu en hızlı tarz olarak ifade edilmektedir.⁷⁶ Hadr tarzında kasr mertebesine göre okuyuş yapılmaktadır. Hadr tarzı, Ebû Ma’bed İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Ca’fer el-Kârî (ö. 130/747-48), Ebû Amr b. el-Alâ’ (ö. 154/771), Ya’kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Kâlûn’nün (ö. 220/835) tercihleridir.⁷⁷

hucecihâ, 58.

⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205-207.

⁶⁹ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-’ayn* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 2003), 1/339.

⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 59-60.

⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205.

⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/206; Sarı, “Med”, 28/289.

⁷³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-’ayn*, 2/58-5.

⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/207.

⁷⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-’ayn*, 1/294.

⁷⁶ İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 177.

⁷⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/207.

Tablo 3. Tilavet Çeşitleri İtibarıyla Medlerin Yöntemlere Göre Uzatılma Ölçüleri.

Tilâvet Çeşidi	Üç Elif Tariki				Beş Elif Tariki			
Tertîl	3 Elif	6 Hareke	3 Parmak	3 Saniye	5 Elif	6 Hareke	3 Parmak	3 Saniye
Tedvîr	2 Elif	4 Hareke	2 Parmak	2 Saniye	3 Elif	4 Hareke	2 Parmak	2 Saniye
Hadr	1 Elif	2 Hareke	1 Parmak	1 Saniye	1 Elif	2 Hareke	1 Parmak	1 Saniye

4. Tecvîd İlmindeki Miktar Yöntemleri Açısından Gunne

Gunne, burun deliklerinden nefesi vererek konuşmak, genizden konuşmak anlamlarına gelmektedir.⁷⁸ İstilahta ise Kur’ân okurken belirli harflerin öncesindeki nûnu veya mîmi genizden okumayı ifade etmektedir.⁷⁹ Tecvîd ilminde İhfâ-i lisânî, İhfâ-i şefevî, İklâb, İdgâm-ı meal gunne, Teşdîd meal gunne, İdgâm-ı misleyn meal gunne, İdgâm-ı mütecâniseyn meal gunne ve İdgâm-ı şemsiyye meal gunne gibi kuralların tatbiki için uygulanan yöntemdir ki bu kurallardaki ilk nûn ve mîm harflerinin genizden telaffuzunu ifade etmektedir. Kur’ân’da gunne, medler gibi ses ahengi oluşturan etmenlerden biri olup vacip bir uygulamadır, ihmali caiz değildir.⁸⁰ Zira müşâfehe yoluyla Hz. Peygamber’den bize kadar ulaşan Kur’ân’da, yukarıda zikredilen kuralların olduğu kelimeler gunneli olarak telaffuz edilmiş, aksi durum söz konusu olmamıştır.⁸¹

Gunne, uygulama açısından medlere benzetilmiştir.⁸² Gunnenin miktarıyla ilgili olarak; meddi aslîde olduğu gibi 2 hareke miktarı genizden okunması hususunda genel bir kanaat bulunmakla birlikte⁸³ gunnenin hareke miktarıyla ölçülemeyeceğini iddia edenler de olmuştur.⁸⁴ Bununla birlikte tecvîd âlimleri gunnenin miktarını tahkik/tertîl usulünde 2 hareke miktarı olarak ölçülendirmişlerdir. Bu sebeple tertîl tarzındaki okuyuş esnasında 2 saniye kadar gunne yapılabileceğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle tedvirde 1 saniye, hadrde ise 0,5 saniye (30 salise) kadar gunne yapılabileceği kanaati hâsıl olmaktadır. Bu ölçülendirmeyi tablo olarak şu şekilde gösterebiliriz:

⁷⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-’ayn*, 3/294.

⁷⁹ Mahmud b. Ali Besse el-Misrî, *el-’Amîd fî ilmi’t-tecvîd* (İskenderiye: Dâru’l-Akîde, 2004), 34.

⁸⁰ Mehmet Ali Sarı, “Gunne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1996), 14/195.

⁸¹ Ebû Amr ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 109; el-Fakîhî, *el-Kavlü’s-sedîd*, 28.

⁸² Muhammed Sâlih Ulvî Ebû Zeyd, “el-Ğunne ve teşruha’s-savtiyyi fi tilâveti’l-Kur’an”, *Câmi’atü Taybe, Külliyyetü’l-Dirâsâtü’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye* 12, 191.

⁸³ Cüreysî, *Nihâyetü’l-kavlî’l-müfîd*, 127; Gamrînî, *es-Seğru’l-bêsim*, 72; Mersafî, *Hidâyetü’l-karî ilâ tecvîdi Kelâmi’l-Bârî*, 181.

⁸⁴ Teacher of tejweed, “Merâtîbü’l-ğunen” YouTube (16 Mayıs 2022), 00:08-20:24.

Tablo 4. Gunne’nin Tilâvet Çeşitlerine Göre İcrâ Ölçüleri.

	Tilâvet Çeşidi	Hareke Miktarı Yöntemi	Saniye Miktarı Yöntemi
Gunne	Tertîl	2 Hareke	2 Saniye
	Tedvîr	1 Hareke	1 Saniye
	Hadr	0,5 Hareke	0,5 Saniye

Sonuç

Tecvîd ilmi, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’den nakledildiği şekliyle hatasız olarak okunmasını gaye edinmektedir. Bu hedef doğrultusunda, med ve gunne gibi bazı kuralların doğru tatbiki için belirli ölçüler ön görülmüştür. Nitekim Elif Miktarı Yöntemi, Hareke Miktarı Yöntemi ve Parmak Miktarı Yönteminin Kur’ân okurken med ve gunne icrasında hata yapmamak için icat edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu yöntemlerin net bir zaman tayini ortaya koyamadığı, takribi olarak ölçülendirme yapmak için de yeterli olmadıkları ifade edilmiştir. Zaten Mekî b. Ebi Tâlib başta olmak üzere tecvîd âlimleri, med ve gunne miktarını net olarak sadece Allah’ın bildiğini, bu sebeple takribi bir zaman tayininin mümkün olabileceğini aktarmışlardır.

Erken dönem tecvîd eserlerinde med ve gunne miktarını belirlemek için Elif Miktarı Yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde, “Elif” denilecek kadarki vakit, ölçü olarak alınmıştır. Sonraki süreçte bu yöntemin miktar belirleme açısından muğlak kaldığı kanısına varılınca Hareke Miktarı Yöntemi oluşturulmuştur. Bu yöntem, bir önceki yöntem olan Elif Miktarı yöntemini izah sadedinde ortaya konulmuştur. Bu sebeple 1 Elifin 2 Harekeyle eş değerde olduğu ifade edilmiştir. Son dönemde telif edilen tecvîd eserlerinde ise “Parmak Miktarı Yöntemi” tatbik edilmiştir. Bu yöntemde, işaret parmağı kapatılıp açılıncaya kadarki vakit, ölçü olarak tayin edilmiştir. Netice itibarıyla zaman içerisinde med ve gunne miktarlarını belirlemek için söz konusu üç yöntem tatbik edilmiştir.

Muhtemelen zaman birimlerinin dakika, saniye ve salise cinsinden tayininin daha mümkün olmadığı dönemler olmasından kaynaklı olarak med ve gunne miktarı gibi kısa vakitleri tayin için bu tür ölçüler kullanılmamıştır. Zira saniyenin bir zaman dilimi olarak 1967 yılında literatüre girdiğini dikkate aldığımızda söz konusu tecvîd kurallarının miktarını saniye cinsinden belirlemenin bu zamandan sonra gündeme gelebileceği anlaşılmaktadır.

Çalışmada yukarıda zikredilen üç yönteme ilave olarak Saniye Miktarı Yöntemi tavsiye edilmiştir. Bu yöntem de önceki yöntemleri izah sadedindedir. Nitekim 1 Elifin 1 Saniyeyle, 2 Harekenin 1 Saniyeyle, 1 Parmak miktarının da 1 Saniyeyle eş değerde olduğu ifade

edilmiştir. Yine diğer yöntemlerde olduğu gibi saniye miktarı yöntemi de takribi bir zaman tayini ortaya koyarak Kur'ân okuyuşunda birlikteliği sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışma neticesinde, İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencileri başta olmak üzere Kur'ân öğrenim ve öğretimi aşamasında söz konusu merteye ve miktarlardaki ölçülendirmenin daha somut bir zaman tayini ile yapılmasının, söz konusu kurallarda lahinden kaçınmaya vesile olacağı ortaya konulmuştur.

Kaynakça | References

- Akdemir, M. Atilla “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-50. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/38532/401108>
- Aliyyullâh b. Alî Ebu'l-Vefâ. *el-Kavlü's-sedîd fi' lmi't-tecvîd*. Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 2003.
- Atıyye Kâbil Nasr. *Ğâyetü'l-mürîd fi' lmi't-tecvîd*. Riyad: Müdîratü'l-Âmme li'l-Matbûât, 1994.
- Bakırcı, Fetullah. *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. <https://avesis.istanbul.edu.tr/yonetilen-tez/de05a33c-c91c-4d22-b71c-fb95095aff49/kuran-kıraatinde-fem-i-muhsin-kavrami>
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fudalâil-beşer bi'l-kırââtî'l-erba'ati 'aşer*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Besse el-Mısırî, Mahmud b. Ali. *el-'Amîd fi' lmi't-tecvîd*. İskenderiye: Dâru'l-Akîde, 2004.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cüneysî, Muhammed Mekki Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi' lmi'tecvîdî'l-Kur'ân'î'l-Mecîd*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1999.
- Çağatay, Neşet. “Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22. (1978), 105-138. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2566680>
- Dağdeviren, Alican. *Kur'ân Okuma Sanatı Tecvîd*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'i*. BEA: Camiatü's-Şarika, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysir fi'l-Kıraeti's-seb'*. Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008.
- Doğanay, Ahmed. vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ebû Zeyd, Muhammed Sâlih Ulvî. “el-Çunne ve te'sîruha's-savtiyyi fi tilâveti'l-Kur'ân”, *Câmi'atü Taybe, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 12 (2023) 179-222. https://jafd.journals.ekb.eg/article_307071_b515d00aa58c347211009b70d4a77d5b.pdf
- el-Lihyânî, Bêsim b. Hemdân. “el-Kiyâsü'z-zemeniyyi li'l-gunne ve'l-med fi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm”, *Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Kısmü'd-de' ve ve üsûlü'd-dîn* 13 (2021), 1-5. <https://arabicuniversitycollege.yolasite.com/journal-2021.php>
- el-Mektebetü'l-vakfiyye, “Mêhiyyetü's-sâniye ez-zemeniyye”. Erişim 1 Haziran 2024.

<https://drbabaammi.com/ma>

- Fakîhî, Ahmed Hicâzî. *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-tecvîd*. Mekke: en-Nahzatü'l-Cedîde, 1986.
- Ferdân, Hüseyin Abdulazîz. *ed-Dürü'n-nazîd fî ilmi't-tecvîd*. Bahreyn: Karzakân, 1999.
- Feryal Zekerîyyâ el-'Abd. *el-Mîzân fî ahkâmî tecvîdî'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Îmân, 2005.
- Gamhâvî, Muhammed es-Sâdik. *el-Burhân fî tecvîdî'l-Kur'ân*. Mektebetü'l-Kuds, 2010.
- Gamrînî, Ali Atıyye Ebû Muslih. *es-Seğru'l-bêsim fî kiraeti 'Âsim*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2004.
- Gavsânî, Yahyâ Abdurrezzâk. *İlmü't-tecvîd, ahkâmü nazariyye ve mülâhazâtü tatbikiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Gavsân li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2004.
- Gâzî, Abdülfettâf Abdülğanî. *el-Vâfî fî şerhu's-Şatibiyye fî'l-kirâeti'l-'aşr*. Medine: Mektebetü's-Sevâdî, 1992.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Hüzelî, Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fî'l-kiraati'l-'aşr ve'l-erbe'îne'z-zâide aleyhâ*. Irak: Müessesetü Sema, 2007.
- İbn Mihrân. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbü'rî. *el-Mebsûd fî'l-kirâeti'l-'aşr*. Şam: Matbû'âtü Mecme'î'l-Lüğati'l-'Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kirâeti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Manzûmetü'l-Cezerî fî mâ yecib 'ale'l-kârî*. Cidde: Dâru Nûru'l-Mektebât, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Müncidü'l-mukriin ve müşdidü't-tâlibîn*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Nihâyetü'n-nihâye fî esmâ'i ricâli'l-kirâ'ât uli'r-rivâye*. Kahire: Dâru'l-Lü'lü', 2017.
- İbnü'l-Fehhâm, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ebû Bekr Atîk b. Halef el-Kureşî es-Sıkkî. *et-Tecrid li-buğyeti'l-mürîd fî'l-kirâeti's-seb'*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.
- Karabâşî, Muhammed. *Karabâş Tecvîdi* (Osmanlıca Tıpkı Basım) (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.
- Karaman, Hayrettin, vd., *İlmihal*. Ankara: TDV yayınları, 2005.
- Makdisî, Ebû'l-Kâsım Ebû Muhammed Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî fî hurzi'l-emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Temkînü'l-meddi fî âtâ ve âmene ve âdeme ve şibihî*. Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1984.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Riâye li-tecvîdî'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşşâf an vücûhi'l-kirâeti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi Kelâmi'l-Bârî*. Medine: Mektebetü Taybe, ts.
- UBS, Uluslararası Birimler Sistemine Dair Yönetmelik. Kanun No. 3516. *Resmî Gazete* 24792, (21

- Haziran 2002), Erişim 08 Ocak 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/anasayfa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=7&MevzuatNo=6401&MevzuatTertip=5>
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *er-Râid fi tecvîdi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Muhaysin, 2002.
- Müntediyât, “Mâ mikdâru'l-hareke fi't-tilâve”. Erişim 20 Nisan 2024. <https://www.tunisia-sat.com/forums/threads/2706454/>
- Sarı, Mehmet Ali “Gunne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/195-196. İstanbul: TDV yayınları, 1996.
- Sarı, Mehmet Ali “Med”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/289. Ankara: TDV yayınları, 2003.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Fethu'l-vesîd fi şerhi'l-Kasîd Şerhu's-Şâtıbiyye*. Riyad: Mektebetü Rüşd, ts.
- Şentürk, Lütfi. – Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Taşköprizâde, İsmâüddin Ahmed b. Mustafa b. Halîl. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Medine: Vizâretü's-şüûnü'l-İslâmiyye, 1421.
- Taşköprüzâde, İsmâüddin Ahmed b. Mustafa b. Halîl. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Medine: Vizâretü's-şüûnü'l-İslâmiyye, 1421.
- Tetik, İbrahim. “Tecvîd İlminin Tarihsel Gelişimi”. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu*. ed. Huriye Martı. 613-664. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021. https://isamveri.org/pdfdrG01110/2021/2021_TETIKI.pdf
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *Süneni Tirmizî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.
- İgraamedia, “Elğunnetü ve esâlîbihâ”. *Youtube*. Yayın Tarihi 02 Mart 2024. https://www.youtube.com/watch?v=tzvzF_RYNrI
- İgraamedia, “Eymen Rüşdi Süveyd”. *Youtube*. Yayın Tarihi 06 Nisan 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=pQaaaH0mZ2A>
- Kudb, Safâ. “Keyfiyyetü zabti'l-müdûd”. *YouTube*. 5 Kasım 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=W0fVbUux2Q0>
- Ömer, Neyyire. “Kıyâsü ezmineti'l-müdûd”. *YouTube*. 20 Ağustos 2021. https://www.youtube.com/watch?v=SH08vcS_rkc
- Kur'an Mektebi, “Ayetel Kursi Fatih Çollak”. *YouTube*. 21 Temmuz 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=0Ss53htjq70>
- Teacher of tejweed, “Merâtibü'l-ğunen” *YouTube*. 16 Mayıs 2022. https://www.youtube.com/watch?v=tzvzF_RYNrI

Nüzûl Tertibini İncelemede Oryantalist Perspektif ve İslâm Dünyasına Tesirleri (Muhammed İzzet Derveze Örneği)

Süheyla Nurduhan

0000-0003-0194-273X

suheyla.nurduhan@asbu.edu.tr

Öğretim Görevlisi

Ankara Sosyal Bilimler

Dr.

Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye

Tefsir Anabilim Dalı

ROR 025y36b60

Öz

Kur’ân-ı Kerîm yirmi üç yıla yakın bir süre içinde, nüzûl ortamındaki olaylara bağlı olarak veya bir sebebe bağlı olmayarak farklı zaman ve mekanlarda tedricen indirilmiş ilahi bir kelimedir. Hiç şüphesiz müfessirler nüzûlünden günümüze kadar Kur’ân âyetlerini ilahi maksada uygun bir şekilde anlama ve yorumlama çabası içinde olmuşlardır. Bu nedenle Kur’ân’ın sahih olarak anlaşılması için dönemin sosyo-kültürel bağlamı ve ilk muhatapların bilgisini sağlıklı bir zemine oturtmayı zorunlu görmüşlerdir. Bunun için de çağdaş dönemde nüzûl sırasına göre tefsir yaklaşımı Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması noktasında bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Bilindiği gibi klasik dönem tefsir kaynaklarında ve ulûmu’l-Kur’ân literatüründe “Esbâb-ı nüzûl”, “Mekki-Medenî sûreler” ve “Nâsih, Mensûh” gibi nüzûl tertibiyle ilgili olan faaliyetler sistematik olmasa bile birçok hususun açıklığa kavuşmasında bir ölçüt olarak dikkate alınmıştır. Ancak geçmişten yirminci yüzyıla kadar tefsir yazımı hususunda mushaf tertibi esas alınmıştır. Nüzûl sırasına göre tüm sûreleri ihtiva eden tefsirlerin yazılmaya başlaması ise daha ziyade modern dönemde yapılan oryantalistik çalışmalarla gündeme gelmiştir. Buna mukabil İslâm dünyasındaki öze dönüş söylemi çerçevesinde Kur’ân merkezli faaliyetlerin hız kazanması, oryantalistlerin Kur’ân metnini tarihlendirme çalışmaları ve bu çalışmaların Müslüman araştırmacılar üzerindeki etkisi yadsınamayan bir husustur. Bu bağlamda oryantalistlerin Kur’ân’ı nüzûl sırasına göre incelemelerinin sebebi Hz. Peygamber’in hayatını, risâlet safhalarını ve fikri gelişimini Kur’ân’ın kronolojik tertibi üzerinden takip etmek iken, Müslüman araştırmacılar ise çağın getirdiği sorunlara cevap arama ve Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması ve yaşanması gibi bir düşünceden hareketle nüzûl tertibine göre tefsir yazma faaliyetine girişmişlerdir. Bu husustaki çalışmalarını destekleyecek dayanaklar bulabilmek için siyer merkezli Kur’ân çalışmalarına yönelmişlerdir. Bunun sonucunda iniş sırası esas alınarak hacimli pek çok tefsir kitabı telif edilmiştir. Bu yöntemin İslâm dünyasındaki ilk örneği Filistinli düşünür ve müfessir Muhammed İzzet Derveze’nin *et-Tefsîru’l-Hadîs* adlı eseridir. Derveze böyle bir yöntemin Kur’ân’ın anlaşılması noktasında daha faydalı olabileceği düşüncesinden hareketle tefsirini sûrelerin iniş sırasına göre baştan sona kadar yorumlamıştır. Nas ile olgu arasındaki bağlantının, Kur’ân âyetleri ile tarih kaynaklarının bütüncül okunması sûretiyle tespit edilebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece siyer çalışmaları ile tefsir metodolojilerini birleştirerek yazım sürecini tamamlamıştır. Bu çalışmada bahsi geçen süreç ana hatlarıyla ele

alınmaya çalışılmıştır. Makalenin amacı, oryantalistlere karşı tepkisel ve savunmacı bir yaklaşımda bulunan Derveze'nin, ele aldığı konular, içerik ve yöntem itibarıyla oryantalistik perspektiften ne ölçüde etkilendiğini tespit etmektir. Bu bağlamda elde edilen veriler konular bağlamında incelenerek analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde nüzûl sırasına göre Batıda ve İslâm dünyasında yapılan çalışmalara yer verilmiş, ikinci bölümünde Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre tefsir etme ihtiyacına değinilmiş, üçüncü bölümde *et-Tefsîru'l-Hadîs*'in oluşumu ve Derveze'nin Kur'ân'ı anlama yöntemi incelenmiş ve son bölümde oryantalistlere yaklaşımı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Oryantalizm, Nüzûl Sırası, Kronolojik Tefsir, Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*.

Atıf Bilgisi

Nurduhan, Süheyla. "Nüzûl Tertibini İncelemede Oryantalist Perspektif ve İslâm Dünyasına Tesirleri (Muhammed İzzet Derveze Örneği)". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 145-169. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.07>

Geliş Tarihi	06.02.2025
Kabul Tarihi	01.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Orientalist Perspective in the Study of the Chronological Order of Qur'anic Revelation and Its Influence on the Islamic World the Quran's of Its Reflections on The Muslim World (The Case of Muhammad Izzat Darwazah)

Süheyla Nurduhan
Lecturer Dr.

 0000-0003-0194-273X

Social Sciences University of Ankara, Türkiye
Ankara, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
ROR  025y36b60

suheyla.nurduhan@asbu.edu.tr

Abstract

The Qur'an is a divine revelation that was revealed gradually over nearly twenty-three years, either in response to specific events or independently of any particular occasion, across various times and places. Undoubtedly, from its revelation to the present day, exegetes have striven to understand and interpret the Qur'anic verses in a manner consistent with the divine intent. For this reason, they have deemed it essential to ground the socio-cultural context of the period and the knowledge of the first addressees on a sound basis in order to achieve a proper understanding of the Qur'an. In this regard, the exegetical approach based on the chronological order of revelation has been adopted in the modern era as a method to better comprehend the Qur'an. As is well known, although classical tafsir sources and the literature of 'Ulum al-Qur'an include activities related to the order of revelation—such as asbāb al-nuzūl (occasions of revelation), Makkan and Madinan surahs, and nāsikh-mansūkh (abrogation)—these were not systematically organized but were nonetheless considered useful in clarifying various aspects of interpretation. However, up until the twentieth century, the writing of tafsir predominantly followed the mushaf (canonical) order. The emergence of tafsir works that encompass all surahs according to their chronological order has been mostly prompted by orientalist scholarship in the modern period. Conversely, the increasing focus on Qur'an-centered studies within the Islamic world as part of a return-to-the-source discourse, as well as the impact of orientalist efforts to date the Qur'anic text, have undeniably influenced Muslim researchers. In this context, while orientalists examined the Qur'an in chronological order to trace the life of the Prophet, the stages of his mission, and his intellectual development, Muslim scholars engaged in tafsir based on the order of revelation with the aim of responding to contemporary challenges and fostering a deeper understanding and application of the Qur'an. In support of their efforts, they turned to Qur'anic studies rooted in sīrah (the Prophet's biography). As a result, numerous voluminous tafsir works based on the chronological order of revelation have been produced. The first example of this approach in the Islamic world is the work at-Tafsīr al-Ḥadīth by the Palestinian thinker and exegete Muhammad Izzat Darwazah. Motivated by the idea that such a method could offer a more beneficial understanding of the Qur'an, Darwazah interpreted

the entire Qur’an according to the sequence in which the surahs were revealed. He sought to demonstrate that the connection between text (naş) and historical context (event/fact) can be identified through a holistic reading of Qur’anic verses alongside historical sources. In doing so, he merged sîrah studies with exegetical methodologies to complete his work. This study aims to outline the aforementioned process. Its primary goal is to assess to what extent Darwazah—who adopts a reactive and defensive stance toward orientalists—was influenced by orientalist perspectives in terms of subject matter, content, and method. Within this framework, the data obtained have been analyzed in context. The first section of the study discusses works conducted in both the West and the Islamic world based on the chronological order of revelation; the second section addresses the need for interpreting the Qur’an according to this order; the third section examines the formation of at-Tafsîr al-Ḥadîth and Darwazah’s method of understanding the Qur’an; and the final section evaluates his approach to orientalists.

Keywords

Tafsir, Orientalism, Chronological Order of Revelation, Chronological Exegesis, Muhammad Izzat Darwazah, at-Tafsîr al-Ḥadîth.

Citation

Nurduhan, Süheyla. “The Orientalist Perspective to The Quran’s of Its Reflections on The Muslim World (The Case of Mohammed Izzat Darwaza)”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 145-169. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.07>

Date of Submission	06.02.2025
Date of Acceptance	01.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ilk etapta belirli bir tarihe ve topluma hitap eden, bulunduğu muhatap kitlenin olgularını aktaran, akabinde indiği dönemde oluşan soru ve sorunlara çözümler üreten ilahi bir hitap/kitaptır. Aynı zamanda Kur'ân, muhteşem bir edebi metin olması, lafız yapısı, muhtevası, dil mantığı ve kendine mahsus anlatım tarzıyla toplum tarafından anlaşılabilen ve her seviyeden insana hitap edebilen ilahî bir kelimadır. Başka bir ifadeyle bu kitap, muhataplarının sosyal ve psikolojik durumlarını dikkate alarak ilâhî kelâmın daha iyi anlaşılmasını ve onun hayata aksettirilmesini sağlamayı hedeflemiştir. Bu bağlamda Kur'ân, hayatın çeşitli yönlerini konu edinen düsturları bünyesinde bulundurmuş, bireysel ve toplumsal dönüşümün gerçekleşebilmesi için belli bir zaman dilimi içinde kendine has üslubuyla muhatap kitlede bir zihniyet inşası gerçekleştirmiştir. Toplumun mevcut Allah-evren-insan tasavvuru tedricilik prensibi gereği bir süreç içinde değişmeye ve dönüşmeye başlamış, Mekke döneminde bilinç oluşturma ve psikolojik hazırlık safhası öncelenirken Medine döneminde bu değişim görünür hale gelmiş ve ameli boyutta yaşanmaya başlanmıştır.¹ Bu yönüyle Kur'ân, nâzil olduğu yirmi üç yıllık süreçte içinde bulunduğu toplumsal zeminle canlı ve dinamik bir etkileşim içerisinde olmuş; hitap ile muhatap arasında karşılıklı bir tesirin söz konusu olduğu bir üslup ve muhteva ile nüzûl ortamının şekillenmesinde başat bir rol oynamıştır.

Kur'ân'ın dilsel bir hitap oluşu, yani bilinen anlamda sayfalara yazılmış bir kitap şeklinde değil, Hz. Peygamber aracılığıyla insanlara sözlü olarak iletilmiş olması onun yazı dilinden ziyade konuşma dilinin özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Bilindiği gibi yazı dili yapısı gereği daha durağan ve resmî bir nitelik taşıırken; konuşma dili canlı, sıcak ve etkileşimlidir. Yazı dili yalnızca bilgi aktarırken, konuşma dili aynı zamanda muhatapı etkileme gücüne sahiptir. Kur'ân üslubunun bu denli etkileyici olmasının en önemli nedenlerinden biri onun sözlü bir iletişim formu içerisinde nâzil olmuş olmasıdır.² Ne var ki tarihsel süreç içerisinde Kur'ân mushaf haline getirilmiş; Fatiha sûresinden Nas sûresine kadar sıralanarak iki kapak arasında toplanmış ve bu haliyle günümüze kadar gelmiştir. Böylece Kur'ân, zamanla yazılı bir metnin sınırları içerisinde anlaşılacak durumda kalmıştır. Anlamın isabetli olup olmadığı hususunun söz konusu olduğu durumlarda anlamı doğrulayan kaynak, metnin bizzat kendisi olmuştur. Ancak bu durum tefsir ilminin temel problemlerinden biri olan Kur'ân'ın en doğru şekilde nasıl anlaşılabilceği sorusunu gündeme getirmiş ve metne dönüşmüş olan ilâhî kelâmın insan tarafından nasıl yorumlanması gerektiğine dair çeşitli yöntem arayışlarını beraberinde getirmiştir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren Kur'ân'ı tefsir etmeye yönelik müfessirler, on dokuzuncu yüzyıla kadar mushaf tertibini esas almışlardır. Ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlı bir değişim ve dönüşüm geçiren dünyada vahyin bir bütün olarak

¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdîrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İbn Keşîr, 1987), 52-55.

² Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 16-17.

anlaşılmasına yönelik yeni yorum talepleri ve farklı okuma teklifleri gündeme gelmiştir. Bu bağlamda nüzûl sırasına göre tefsir yöntemi; vahyin iniş sürecine uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için önerilen yeni bir yaklaşım olarak tefsir sahasında yerini almıştır.

Bu makalede Muhammed İzzet Derveze'nin nüzûl sırasını esas alan tefsir pratiği ile bu yöntemin oryantalist çalışmalarla ilişkisi ele alınacaktır. Kur'an'ın indiği ortamı ve sûre tertibini inceleyen oryantalist araştırmaların İslâm dünyasındaki yansımaları ve bu yaklaşımların Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserindeki metodolojisine olan etkileri, onun ortaya koyduğu çalışmalar özelinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Böylece nüzûl tertibinin esas alındığı bu çalışmayı oryantalistik perspektifin ne ölçüde etkilediği, benzer yönlerini değerlendirmek sûretiyle söz konusu etkinin hangi konular etrafında şekillendiği netleştirilmeye çalışılacaktır. Analitik yöntemle yürütülen bu çalışmanın alandaki bir boşluğu doldurması hedeflenmekte ve özgünlüğü sayesinde alana katkı sunacağı umulmaktadır.

1. Nüzûl Sırasına Göre Yapılan Çalışmalar

Girişte de ifade edildiği gibi bu bölümde hem oryantalistlerin hem de Müslüman araştırmacıların Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tertip etme düşüncesine ilişkin görüş ve tasniflerine yer verilecektir. Bununla beraber gerektiği durumlarda araştırmacının konuya dair değerlendirmelerine de yer verilecektir.

1.1. Batıdaki Çalışmalar

Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tertip ve tefsir etme düşüncesi 19. yüzyılda Gustav Weil (öl. 1889), William Muir (öl. 1905), Theodor Nöldeke (öl. 1930), Hubert Grimme (öl. 1942), Richard Bell (öl. 1952), Régis Blachere (öl. 1973) gibi bazı oryantalistler³ ile Mısır'da Yûsuf Râşid, Emîn el-Hûlî (öl. 1966) ve Hind alt kıtasında Sait Hasan Yakup (öl. 1940), Mirza Ebu'l-Fazl (öl. 1956), Muhammed Ecmel Han (öl. 1969), Haşim Emir Ali (öl. 1987) gibi kimseler tarafından ortaya atılmıştır.⁴ Oryantalistlerin Kur'an'ı nüzûl sırasına göre incelemelerinin temel amacı, Kur'an metnini tarihsel bir çerçevede ele alarak onu tarihlendirmeye yönelik yöntemsel bir yaklaşım geliştirmektir.⁵ Müslüman araştırmacılar ise bu tertibi, Kur'an'ın nâzil olduğu tarihi ve toplumsal bağlamı yeniden inşa etmek ve ilahi mesajı bugüne taşımak amacıyla benimsemişlerdir. Bu bağlamda özellikle Kur'an'ın ilk nâzil olduğu dönem üzerine

³ Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 129, 135, 147, 154, 170, 180; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 196; Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 65, 165.

⁴ Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 112; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu, Muhammed İzzet Derveze Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 17; Rıza Savaş - Ömer Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an Yorumu", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 164-165.

⁵ Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 18.

yoğunlaşmışlar ve siyer araştırmalarına yönelmişlerdir. Oryantalist araştırmacılar, Hz. Peygamber'in biyografisini ve fikri gelişimini farklı üsluba sahip sûre ve âyetlerin kronolojik sıralamasından hareketle⁶ çözümlemeye çalışmışlardır. Müslüman araştırmacıların nüzûl tertibine göre tefsir yazma faaliyeti ise Kur'ân mesajının daha iyi anlaşılması ve çağın getirdiği sorunlara Kur'ân'dan çözüm bulma düşüncesinden hareketle gerçekleşmiştir.

Kur'ân'ın nüzûl süreciyle ilgilenen ilk oryantalistlerden biri Gustav Weil'dir.⁷ Batılıların Arap dili çalışmaları üzerinden siyer kaynaklarını araştırmaya yöneldiği dönemde Weil, *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre*⁸, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*⁹ adlı çalışmalarında Hz. Peygamber'in risâletine ilişkin olayları ve davet sürecini ele almıştır. Weil, Kur'ân'ı Hz. Peygamber dönemi ve onun hayatı için temel kaynak kabul ederek, Kur'ân'ın kronolojik olmayan yapısının kafa karışıklığına neden olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Kur'ân metnini tarihsel bağlamına göre yeniden tertip etmeye çalışmış; sûre ve âyetlerin içeriklerine bakarak nüzûl mekanlarını belirlemiş, Mekke sûreleri üç, Medine sûreleri ise tek bölümde toplamıştır.¹⁰ Weil'in bu çalışması daha sonra Theodor Nöldeke tarafından *Geschichte des Qorans*¹¹, Türkçe tercümesiyle *Kur'ân Tarihi* adlı eserinde sistematik bir şekilde geliştirilmiştir.¹² Nöldeke Kur'ân'ı içerik ve üslup özelliklerine göre tasnif etmiş, Mekke dönemini üç, Medine dönemini ise bir bölüm halinde ele almıştır. Birinci Mekke dönemi sûrelerinde üslup birliğine dikkat çekerken, ikinci bölümde Hz. Peygamber'in muhataplarıyla yaşadığı olaylara, üçüncü bölümde ise ahkâm ve Ehl-i Kitap'la ilgili âyetlere yer vermiştir. Nöldeke dördüncü bölümü de ilave ederek Medine'de nâzil olan Kur'ân tertibini incelemiştir.¹³

William Muir'in de nüzûl tertibi üzerine *The Quran: its Composition and Teachings and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*¹⁴ adlı bir çalışması olduğu gibi Hz.

⁶ Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 19.

⁷ Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 126.

⁸ Gustav Weil, *Muhammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart: J.B Metzler, 1843).

⁹ Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1844).

¹⁰ Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 128-129; Watt, *Kur'ân'a Giriş*, 196; Hilal Görgün, "Gustav Weil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/366-367; Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, 55-80; Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 129-132.

¹¹ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919), 2/39-40.

¹² Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 135; Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, *Boykot Döneminde Nâzil Olan Sûrelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 15.

¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 3/11-14.

¹⁴ William Muir, *The Quran: its Composition and Teachings and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*

Peygamber'in hayatını incelediği *The Life Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira*¹⁵ adlı eseriyle de Kur'ân'ın nüzûl sürecini altı evreye ayırarak, Mekke dönemini beş, Medine dönemini de bir bölüm şeklinde tasnif etmiştir.¹⁶ Hubert Grimme, Mohammed¹⁷ adlı eserinde Mekkî sûrelerin tasnifine ilişkin olarak Weil, Nöldeke ve Muir'in benimsediği ölçütleri takip etmek yerine, bu isimlerden farklı ve kendine özgü bir tertip önerisinde bulunmuştur. Mekkî dönemi ikiye ayıran Grimme, ilk bölümde Hz. Peygamber'in sadece bir vaiz olarak tasvir edildiği, ikinci bölümde ise kıyametin yakınlığına ve inkârcı kavimlerin başına gelen azaplara vurgu yapan sûrelerin yer aldığı bir tasnif yapmıştır.¹⁸ Ancak Grimme'nin bu sıralaması, yeterince sistematik bulunmamış ve diğer oryantalistler tarafından kabul görmemiştir.¹⁹ Bu bağlamda oryantalistlerin Kur'ân'ın nüzûl süreci ve sûre tertibiyle ilgili yaptığı çalışmalar oldukça çeşitlidir. Ancak bu bölümde, söz konusu çalışmaların yalnızca başlıca örneklerine yer verilmiş, kapsamın dışına çıkmamak adına aktarılan bu çalışmalar yeterli görülmüştür.

1.2. İslâm Dünyasındaki Çalışmalar

Nüzûl tertibine göre tüm sûreleri ihtiva eden tefsirlerin yazılması modern dönemde gündeme gelen bir olgudur. Her ne kadar İslâm geleneğinde Kur'ân âyetlerinin kronolojik sırası erken dönemlerden itibaren dikkate alınmışsa da Hz. Peygamber, sûrelerin yerlerini belirlerken nüzûl tarihini esas almamış; aynı şekilde sahabiler de sûreleri nüzûl tarihlerine göre tasnif etmemişlerdir. Bu yeni yaklaşımı ortaya çıkaran nedenlerden biri, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla onun ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyma çabasıdır. Diğer önemli bir neden ise oryantalistlerin Kur'ân metninin tarihlendirilmesine yönelik çalışmaları ve bu çalışmaların Müslüman araştırmacılar üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisidir. Bu bağlamda İslâm dünyasında Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tertip edildiği bazı tefsir çalışmaları yapılmıştır.

1950'li yıllarda Mısır'da Yûsuf Râşid *Kur'ân'ı Allah'ın İnzal Ettiği Üzere Tertip Edin!* adlı bir makale yazmıştır. Bu makalesinde Müslümanları Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre, yani Alak sûresiyle başlayarak Kalem, Müzzemmil, Müddessir sûreleri şeklinde okumayı önermiştir. Bu çağrı üzerine Mısırlı âlim Abdullah Draz (öl. 1958), söz konusu yöntemi eleştirmiş ve okuyucunun Mekkî bir sûreden Medenî bir sûreye geçmesi durumunda ciddi bir anlam kopukluğu yaşayacağını, bunun da kişinin hazırlıksız bir biçimde nahiv dersinden belagat dersine geçmesine benzediğini ileri sürmüştür.²⁰ Geleneksel anlayışta mushaf tertibine

(Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1879), 43.

¹⁵ William Muir, *The Life Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira* (Londra: Smith, Elder & Co, 1858-1864).

¹⁶ Muir, *The Life Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira*, 43-44.

¹⁷ Hubert Grimme, *Mohammed I/II* (Münster: Aschendorff, 1895).

¹⁸ Grimme, *Mohammed*, 2/25-29.

¹⁹ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, 133.

²⁰ Muhammed Abdullah Draz, "Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına göre Tertip Edilmesi Teklifine

riâyet etmeye bir kutsiyet de atfedildiği için nüzûl sırasına göre Kur'ân'ı yorumlama çabalarına karşı başlangıçta temkinli ve mesafeli yaklaşmıştır. Ancak zamanla bu eleştiriler yerini sorgulamalara bırakmış; bu konuyu tartışmaya değer gören bazı Müslüman araştırmacılar, doğrudan bu yöneme dayanan çalışmalar ortaya koymuştur. Bu bağlamda Emîn el Hûlî (öl. 1961) mushaf tertibinde konu birliğinin gözetilmediğini ve âyetlerin iniş sırasının dikkate alınmadığını ileri sürerek, Kur'ân'ın konularına göre ve nüzûl tertibi esas alınarak tefsir edilmesi gerektiğini savunmuştur.²¹ el-Hûlî'nin bu yaklaşımı, oryantalistlerin aynı sûre içinde ele alınan konular arasında bir uyum ve alaka olmadığı, dağınık şekilde ele alınan konuların bir araya getirilerek tasnif edilmesi gerektiği görüşüyle paralellik göstermektedir. Nitekim bu dönemde yapılan nüzûl tertipli tefsir çalışmalarında oryantalist perspektifin etkileri açık şekilde görülmektedir. Müslüman araştırmacılar, oryantalistlerin Kur'ân metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamanın güç olduğu, sûre içi bütünlüğe sahip olmadığı, âyetlerde bile her zaman metinsel bir bütünlüğün görülmediği, Kur'ân'da ne kronolojik ne de konularına göre bir tertibin söz konusu olmadığı²² şeklindeki iddialarına cevap olarak metinsel bütünlüğün ancak nüzûl tertibi ile sağlanabileceğini esas alan çalışmalar ortaya koymuşlardır.²³

Mushaf tertibinden uzaklaşmanın bir yönüyle İslâm dünyasının içinde bulunduğu sosyo-politik ve fikri gerilemeye karşı bir çözüm arayışı olduğu söylenebilir. Bu yöntem aynı zamanda çağdaş sorunlara Kur'ân'dan doğrudan cevap arama niyetinden de beslenmektedir. Öte yandan Müslümanların oryantalistlere cevap niteliğinde çalışmalar yapmış olmaları bu yöntemi tercih etmelerindeki diğer bir sebep olabilir. Bu bağlamda sûrelerin nüzûl sırasını esas alan tefsir çalışmaları arasında, Abdülkâdir Molla Huveş Ali Gâzî el Furâtî ed-Deyrezûrî (öl. 1978)'nin *Tefsîru'l-Beyânî'l-Meânî'si*, Abdurrahman Habenneke el-Meydânî (öl. 1978)'nin *Meâricu't-Tefekkür ve Dakâiku't-Tedebbür* tefsiri ve çalışmamızda bahse konu olan Muhammed İzzet Derveze (öl. 1984)'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs*²⁴'i, Muhammed Âbid el-Câbirî (öl. 2010)'nin *el-Medhal ile'l-Kur'ân ve Fehmu'l-Kur'ânî'l-Hakîm'i*, Mehmet Zeki Duman (öl. 2013)'ın *Beyânu'l-Hak* tefsiri, Atilla Fikri Ergün'ün *Tefsîr'ul-Büşra-Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, Musa Şimşekçakan'ın *Sözün Gücü*, Hakkı Yılmaz'ın

Edebi Eleştiri", çev. Ahmet Nedim Serinsu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 247; Ekrem Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 113; Suat Yıldırım, *Kur'ân'a Bakışlar* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 1/95-101.

²¹ Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995), 75.

²² Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 67.

²³ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/48, 62, 68; Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (Beyrut: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Vahde el-Arabiyye, 2008), 1, 4, 12.

²⁴ Savaş - Dumlu, "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'ân Yorumu", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 165.

Nüzûl Sırasına Göre Tebyînu'l-Kur'ân'ı, Şaban Piriş'in Kur'ân Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri zikredilebilir.

Bu eserlere dair öne sürülen bir iddiaya göre çağdaş İslâm dünyasında nüzûl tertibi çalışmaları ilk etapta oryantalistlere bir cevap ama daha ziyade tepki anlamında ortaya çıkmıştır.²⁵ Bu açıdan bakıldığında çağdaş İslâm düşüncesi başlangıç, gelişme ve ekolleşme olmak üzere üç evrede değerlendirilebilir. Başlangıç evresinde temel amaç “öze dönüş” olarak belirirken; gelişim evresinde düşünce daha savunmacı bir mahiyet kazanmış; ancak henüz ekolleşme evresine geçilememiştir. Zira ekolleşme, sistematik düşünceyi mezhebî veya metodolojik disiplin içinde inşa etmeyi gerektirmektedir.²⁶ Buna göre İslâm düşüncesinin gelişim evresinde olan çağdaş müfessirlerin cevap niteliğinde olan çalışmaları, Batıya karşı savunma pozisyonunda olmaları, o dönemde İslâm dünyasının genelinde olan Batılı ideolojilerin popülerliği ve oryantalistlerin yaptıkları çalışmaların hız kazanması gibi hususlarla ilişkili görülebilir. Eğer İslâm dünyasında nüzûl tertibine dayalı tefsir çalışmalarını bu gelişme sürecinin bir parçası olarak değerlendirirsek şu sonucu çıkarabiliriz. Bu dönemin düşünürleri Batı düşüncesi karşısında savunma konumundadır ancak aynı zamanda moderniteye yönelik eleştirilerini geliştirirken geleneği de ilmî temellere dayanarak sorgulayabilmektedirler.²⁷ Bu nedenle çağdaş İslâm âlimlerinin kaleme aldıkları eserlerde savunmacı yaklaşımın izlerine sıkça rastlamak mümkündür. Özellikle Kur'ân araştırmalarında dikkat çeken husus oryantalist çalışmaların etkisiyle şekillenen ve bunlara cevap mahiyetinde ortaya konulan eserlerin artışıdır. Müslüman araştırmacıların kendi inanç ve değer sistemleri çerçevesinde ortaya koydukları bu ilmî çalışmalar, İslâm dünyasının Batı karşısındaki geri kalmışlık algısının entelektüel yansımaları olarak değerlendirilebilir.

2. Kur'ân'ı Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Etme İhtiyacı

Kur'ân-ı Kerîm'in mushaf haline gelme süreci Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlamıştır. Hz. Ebubekir döneminde cem edilmiş, Hz. Osman döneminde çoğaltılmış ve kâriflerle birlikte farklı bölgelere gönderilmiştir. Bu süreçle birlikte resmi mushaf şekillenmiş ve asırlar boyunca tefsirler mevcut mushaf tertibine göre yazılmıştır. Zira Kur'ân Hz. Peygamber'e nâzil olduğu kronolojik sırayla değil, farklı bir tertiple düzenlenmiştir. Bu nedenle tefsir geleneğinde de mushaf tertibi esas alınmıştır. Öte yandan mevcut mashaftaki sûre tertibinin tevkîfî mi yoksa içtihadî mi olduğu konusu tartışmalıdır. Genel kanaatine göre âyetlerin dizilişi tevkîfidir; yani hangi âyetin hangi sûrede yer alacağı, vahiy yoluyla belirlenmiştir.²⁸ Sûrelerin tertibi ise bazı âlimlere göre tevkîfî, bazılarına göre

²⁵ Hikmet Koçyiğit, “Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/12 (2013), 186.

²⁶ M. Kürşat Atalar, *Çağdaş Müslüman Düşünce: Sembol Şahsiyetler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 8, 171.

²⁷ Atalar, *Çağdaş Müslüman Düşünce: Sembol Şahsiyetler*, 171.

²⁸ es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, 1/193; İbn Useymin, *Kur'ân ve Tefsir İlimlerinin Bazı Meseleleri*

ise içtihadîdir.²⁹ Bu bağlamda Kurtubi, Hz. Ebubekir döneminde gerçekleştirilen cem faaliyetinde sûreler arasında belirli bir tertip gözetilmediğini ifade ederken³⁰, bazı âlimler de bu sürecin yalnızca sahifelerin bir araya getirilmesiyle sınırlı kalmadığını aynı zamanda sûrelerin belli bir düzene göre tertip edildiğini ileri sürmektedir.³¹ Sûre tertibinin tevkiî olduğunu savunanlar, bu görüşlerine delil olarak Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ebû Bekir'in emriyle yürüttüğü cem faaliyetinde Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den dinlediği şekliyle derlemesini ve Hz. Osman dönemindeki çoğaltma sürecinde bu tertibin aynen korunmasını göstermektedir.³² Buna mukabil İbn Teymiyye (öl. 728/1328), bir sûrenin diğerinden önce okunmasının caiz olması gibi yazımda da bu sıraya uymanın zorunlu olmadığını belirtmiş, sahabe mushaflarında görülen tertip farklılıklarını ise bu görüşüne dayanak olarak göstermiştir.³³

Her ne kadar sûrelere ilişkin tertibin tevkiî olduğu görüşü kabul edilse de Derveze'ye göre bu durum nüzûl sırasına göre yapılacak bir tefsire engel teşkil etmemektedir. Zira o da mushaf tertibinin içtihadî olmadığı, âyet ve sûre tertibinin Hz. Peygamber zamanında tevkiî olarak gerçekleştiği görüşünü kabul etmekle birlikte, tefsirin tilavet edilen bir Kur'ân olmadığını bu nedenle mushaf tertibine bağlı kalma zorunluluğu bulunmadığını savunmaktadır.³⁴ Yine ona göre bir müfessirin bazen bir âyeti tefsir edip diğerini terk etmesi, bazen de bir sûreyi tefsir edip diğer bir sûreyi bırakması nasıl caiz görülüyorsa, nüzûl sırasına göre sûrelerin tefsir edilmesi de aynı şekilde caizdir.³⁵ Görüldüğü gibi Derveze bu yaklaşımı geleneksel müktesebatla çatışmadan temellendirmeye çalışmış ve *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserini bu düşünce doğrultusunda kaleme almıştır.

Kur'ân temelli siyer çalışmaları Kur'ân'ın tarihle sıkı bağı nedeniyle nüzûl ortamını araştıranlar için önemli bir konumdadır. Kur'ân'ın yalnızca sebeb-i nüzûl bağlamında değil, tüm pasajlarını tarihsel bağlamlarıyla irtibatlı olarak anlamaya çalışmak, tefsir sahasında

(İstanbul: Ümmü'l-Kura, 2018), 148.

²⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/192-194; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Darü İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/241-243; İbn Useymin, *Kur'ân ve Tefsîr İlimlerinin Bazı Meseleleri*, 148-149.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferh el Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1967), 1/43.

³¹ Muhammed Sâlim, Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'âni'l Kerîm* (İskenderiye: yy, ts), 1/50; es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdirrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tenâsuku'd-Durer fî Tenâsubu's-Suver* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil'l-İlmiyye, 1986), 27.

³² es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/184-185; Ziya Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 240; Sibel Danacı, "Kur'ân'ı Kerîm'in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2020), 162; Ömer Pakiş, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2013), 146-147.

³³ İbn Useymin, *Kur'ân ve Tefsîr İlimlerinin Bazı Meseleleri*, 149.

³⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/10, 115.

³⁵ Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 114.

yöntemsel bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Zira Kur’ân’ın nâzil olduğu tarih diliminde neleri gerçekleştirdiğini anlamak yalnızca herhangi bir tarihsel dönem hakkındaki merakımızı gidermeye yönelik bir ihtiyaç değil aynı zamanda Kur’ân’ı anlamamız açısından da kaçınılmazdır. Bu bağlamda Kur’ân metni, nüzûl döneminde cereyan eden diyalektik ilişkinin yalnızca bir boyutunu vermektedir. Cereyan eden diyalogu anlayabilmek için, Kur’ân’ın neye cevap olarak geldiğini bilmek³⁶ ve Kur’ân’ın ne dediğini tespit ederken de onu kendi tarihselliği içinde anlamak gerekir. Bu nedenle Derveze, tefsirini Hz. Peygamber’in hayatıyla irtibatlı bir şekilde kaleme almayı zorunlu görmüştür. Tefsirinin temelini ise *Asru’n-Nebî, Sîretü’r-Resûl ve ed-Düstûrû’l-Kur’ân fî Şuûni’l-Hayat* adlı siyer eserleriyle atmıştır. Söz konusu çalışmaların ardından neden böyle bir tefsire ihtiyaç duyduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

Üç kitabımızı (*Asru’n-Nebî, Sîretü’r-Resûl ve ed-Düstûrû’l-Kur’ân*) kaleme aldıktan sonra kendileri ile Kur’ân arasındaki bağın kopmasına sebep olan, onları üzüntü ve endişeye sevk eden geleneksel yönetime başkaldırıp, ondan yüz çeviren gençlerimizin birçoğunun hissettiği şiddetli ihtiyaca cevap vermek ve bahsettiğimiz bu üç kitabın bölümlerini konularına göre ayırarak, Kur’ân’ın tamamını ele almak sûretiyle tenzilin hikmetini, genel olarak Kur’ân’ın prensiplerini ve ana konularını göstereceğimiz yeni bir yöntem ve tertiple kapsamlı bir tefsir yazma düşüncesi bizde oluştu.³⁷

Gördüğü gibi Derveze’nin öncelikli amacı Kur’ân’ın nüzûl süreci üzerinden kendi Kur’ân yorumunu okuyucuya sunmak değil, genç kuşakları Kur’ân ile yeniden buluşturmak ve Kur’ân’ın doğru anlaşılmasına bir katkı sunmaktır. Zira Kur’ân’ı sağlıklı bir zeminde yorumlamanın en temel ve önemli şartlarından birisi, kuşkusuz onu indirdiği zemin ve tarihin akışı üzerinden anlamaktır. Bu nedenle Derveze tarih, siyer ve tefsir disiplinlerini bütüncül bir yaklaşımla birleştirmiştir.³⁸

Bu yöntem, Kur’ân’ı anlama çabalarını bir tefsire dönüştürmedikçe gerekli düşünsel seviyeyi ve ufku yakalayamayacağını düşünen Âbid el-Câbirî (öl. 2010)’nin yöntemini çağrıştırmaktadır. Câbirî, Şâtıbî’nin *el-Muvâfakât*’ında yer alan şu sözün tesirinde kaldığını ve *Fehmu’l-Kur’ân*’ı bu nedenle nüzûl sırasına göre tefsir ettiğini şöyle ifade etmektedir: “Medenî sûreler ancak Mekkî sûrelerin üzerine bina edilerek anlaşılabilir, aynı şekilde Mekkî ve Medenî sûreler de iniş sıraları takip edilerek ve birbirinin üzerine bina edilerek anlaşılabilirler. Aksi takdirde ulaşılan anlam doğru olmaz.”³⁹ Bu yaklaşım doğrultusunda Câbirî, Kur’ân’ı nüzûl süreci bağlamında anlamaya öncelik veren bir yöntemi benimsemiştir.

³⁶ Özsoy, *Kur’ân ve Tarihsellik Yazılar*, 153, 161, 162.

³⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs* (Kahire: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1984), 1/5-6.

³⁸ Muhammed Âbid el-Cabiri, *Kur’ân’a Giriş* (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 362; Savaş - Dumlu, “Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur’ân Yorumu”, *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*, 170.

³⁹ Âbid el-Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ânî’l-Hakîm*, 1, 12.

Câbirî de Derveze gibi Hz. Peygamber'in hayatıyla risâletin seyri arasındaki bağlantıyı doğru şekilde kurabilmek adına sûrelerin nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi gerektiğini savunur. Nüzûl tertibine göre tefsir yazmalarındaki temel gaye Kur'ân'ın bütünlüğüne zarar vermeden onun daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktır. Bu noktada nüzûl tertibini kayıt altında tutan kesin bir sicil defteri⁴⁰ olmadığı için tespit edilen kronolojik nüzûl sıralamaları zan içerse bile konular arası bağlantıları ortaya koyma açısından işlevsel bulunmuştur. Bu çerçevede mushaf tertibinde Hz. Peygamber'in sîretinin seyriyle Kur'ân'ın iniş süreci arasındaki uyuma odaklanılmaması, Kur'ân'ın bütünlüğünün dikkate alınmaması ve sûrelerin nüzûl sırasının gözetilmemesi gibi gerekçelerden ötürü Kur'ân nüzûl tertibi dikkate alınarak tefsir edilmiştir.

3. et-Tefsîru'l-Hadîs'in Oluşumu

Derveze'nin eserleri⁴¹ incelendiğinde araştırmalarını Kur'ân'ın anlaşılması üzerine yoğunlaştırdığı, Müslümanların karşılaştığı çeşitli meseleleri çözme ve çağın problemlerine cevap arama noktasında ilmi çalışmalar yaptığı görülmektedir. Nitekim tefsirini telif etmeden önce yaptığı çalışmalara bakıldığında; ortaya koyduğu siyer çalışmalarıyla *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı tefsirine alt yapı oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere müellif tefsirini Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili yazdığı *Asru'n-Nebî*, *Sîretü'r-Resûl* ve *ed-Düstûrü'l-Kur'ân fî Şuûni'l-Hayat* adlı siyer çalışmaları üzerine bina etmiştir. Derveze siyer çalışmalarına yönelme gerekçesini açıklarken Kur'ân'ı anlamakta derinleştiği bir dönemde dikkatinin Resulullah'ın risâlet öncesi çağına yöneldiğini, Kur'ân'da bu dönemi konu alan âyetlerin konularına göre tasnif edilmediğini ve bu nedenle olgu ile metin arasındaki sahil ilişkisi kurabilmek için Kur'ân âyetleriyle tarih kaynaklarının bütüncül biçimde okunması gerektiğini ifade etmiştir.⁴²

Derveze risâlet öncesi dönemi tasnif etmek için öncelikle *Asru'n Nebî* adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmasında Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatını dört bölümde incelemiştir. Birinci bölümde Arapların yaşadıkları coğrafyayı, ikinci bölümde sosyal hayatı, üçüncü bölümde düşünce hayatı, dördüncü bölümde din ve inançlarını ele almıştır. Hz. Muhammed'in peygamberlik sonrası hayatını da *Sîretü'r-Resûl* adlı eserinde incelemiştir. Çalışmasında Kur'ân'ın nüzûl sürecini iki evreye ayırarak Mekke dönemini üç bölüm, Medine dönemini de altı bölüm şeklinde tasnif etmiştir. Mekke döneminin birinci bölümünde Resulullah'ın sîretine genel bir bakış, ikinci bölümünde sîretin Mekke dönemi, üçüncü bölümünde Ehl-i Kitap incelenmiştir. Medine döneminin birinci bölümünde İslâm davetinin yayılış aşamaları ve seyri, ikinci bölümünde Münafıklar, üçüncü bölümünde Yahudiler, dördüncü bölümünde Hristiyanlar, beşinci bölümünde cihad çağrısı ve cihad ile

⁴⁰ Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Hilal Yayınları, 1956), 16.

⁴¹ M. İzzet Derveze'nin çeşitli alanlarda 50 civarında eseri, konu ve içeriğine göre farklı dergi ve gazetelerde yayınlanan birçok makalesi vardır.

⁴² Muhammed İzzet Derveze, *Asru'n-Nebî* (Beyrut: Dârü'l-Yakaza el-Arabiyye, 1964), 10-11; Derveze, *Sîretü'r-Resûl* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1948), 6-7.

ilgili meseleler, altıncı bölümünde Kur'ânî yasama ve Resulullah'ın hayatıyla ilişkili konular Kur'ân âyetleriyle birlikte tarihsel zemin içinde ortaya konulmuştur.

Bu gruplandırmada Gustav Weil'in yaptığı taksimin benzerini görmekteyiz. Nitekim Batılı araştırmacılar içerisinde Mekkî sûrelerin üç farklı Mekkî dönem şeklinde tertip edilmesi ilk kez Weil ile karışımıza çıkmaktadır.⁴³ Buna göre Derveze'nin benzer düşünceyle Kur'ân araştırmaları sahasında bir yöntem oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Derveze'nin dönem tarihlendirmeleri⁴⁴ Weil'in sıralamasından farklı olsa da onun özellikle üç Mekkî dönem⁴⁵ düşüncesinden etkilendiği söylenebilir.⁴⁶ Öte yandan Derveze'nin siyer çalışmalarında Kur'ân âyetlerini temel kaynak olarak kabul ettiği, Hz. Peygamber'in yaşadığı çağla ilgili çok sayıda âyet bulunduğu⁴⁷ bu nedenle nüzûl çağının tasvirinde rivâyetlerden ziyade Kur'ân'ın esas alınması gerektiği yönünde bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Nitekim siyer çalışmasını Weil'in dönemsel sınıflandırması üzerinden bir tablo gibi sunma biçimi, hem olayların tarihsel arka planını Kur'ân âyetleriyle desteklemeyi hem de sûre tertibini bu tarihsel zemine dayandırarak oluşturmaya çalıştığını göstermektedir.

Derveze, siyer kitaplarındaki rivâyetlerin güvenilir olmaması, şaibeli bilgiler içermesi, yeterince korunmamış olması ve tarihçilerin Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme ve toplumsal çevresine ilgi göstermemeleri⁴⁸ gibi hususları eksiklik olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Weil'in müfessirlerin âyetleri açıklarken rivâyetlerin güvenilirliğini araştırmadan kullandıklarını ileri sürmesi⁴⁹ ve bu alanda derli toplu çalışmaların Müslüman

⁴³ Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 133.

⁴⁴ bk. Derveze, *Sîretü'r-Resûl*, 135.

⁴⁵ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, 131.

⁴⁶ Mekkî 1. Dönem: el-Alak, el-Müddessir, el-Müzzemmil, eş-Şuarâ, Kureys, Tebbet, et-Tekvîr, en-Necm, el-Hicr, el-Kalem, el-A'lâ, el-Leyl, el-Fecr, ed-Duhâ, el-İnşirâh, el-Asr, el-Âdiyât, el-Kevser, et-Tekâsür, el-Mâûn, el-Kâfirûn, el-Fîl, Felâk, en-Nas, el-İhlâs, Abese, el-Kadr, eş-Şems, el-Burûc, el-Beled, et-Tîn, el-Karia, el-Kıyâme, el-Hümeze, el-Mürselât, et-Târik, el-Meâric, en-Nebe, en-Naziât, el-İnfitâr, el-İnşikâk, el-Vâkıa, el-Çaşiye, et-Tûr, el-Hâkka, el-Mutaffifîn, el-Zilzâl.

Mekki 2. Dönem: el-Fâtiha, ez-Zâriyât, Yâsîn, Kâf, el-Kamer, ed-Duhân, Meryem, Tâhâ, el-Enbiyâ, el-Mü'minûn, el-Furkân, el-Mülk, es-Sâffât, Sâd, ez-Zuhruf, Nûh, er-Rahmân, el-İnsân.

Mekkî 3. Dönem: el-A'râf, el-Cin, el-Fâtır, en-Neml, el-Kasas, el-İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, el-En'âm, Lokmân, Sebe', ez-Zümer, el-Mü'min, es-Secde, eş-Şurâ, el-Câsiye, el-Ahkâf, el-Kehf, en-Nahl, İbrahim, el-Fussilet, er-Rûm, el-Ankebût, er-Ra'd, et-Teğâbun.

Medenî Sûreler: el-Bakara, el-Beyyine, el-Cum'a, et-Talâk, el-Hâc, en-Nisâ, el-Enfâl, Muhammed, el-Hadîd, Âl-i İmrân, el-Haşr, Nûr, el-Münâfikûn, el-Ahzâb, el-Fetih, en-Nasr, es-Saf, el-Mümtehine, el-Mücâdele, el-Hucurât, et-Tahrîm, et-Tevbe, el-Mâide.

⁴⁷ Derveze, *Asru'n-Nebî*, 13, 14.

⁴⁸ Derveze, *Asru'n-Nebî*, 13.

⁴⁹ Gustav Weil, "An Introduction to the Quran. III", çev. Frank K. Sanders - Harry W. Dunning, *The Biblical World*, 5/6 (1895), 349.

araştırmacılar tarafından yapılmış olması Derveze'yi bu alanda yeni bir yöntem arayışına sevk eden sebepler arasında sayılabilir. Bu bağlamda Derveze Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bilgilerin eleştirel anlamda yeniden değerlendirilmesi, Arap toplumu ile Hz. Peygamber'in yetiştiği çevre arasında somut bağlantıların kurulması ve risâlet döneminin siyer kaynakları yerine Kur'ân âyetleri esas alınarak ele alınması gerektiğini savunmuştur.⁵⁰

Bu çalışmalar arasında zikredilmesi gereken bir diğer çalışma, Derveze'nin tefsir yöntemini ortaya koyduğu *Kur'ânu'l-Mecîd* adlı eseridir. Her ne kadar bu eser müstakil bir kitap olarak basılmış olsa da Kur'ân'ın nüzûlü, tedvini, tertibi, yazımı, muhkem müteşâbihi, kıssa ve gayb haberlerini ve tefsir etme yöntemlerini ihtiva etmesi bakımından tefsirinin giriş kısmı niteliğindedir.⁵¹ Eserin takdim kısmında tefsirden bağımsız bir kitap olmasına rağmen bu eserin Kur'ân'ı anlamaya yönelik ideal yöntemi ortaya koyması bakımından *et-Tefsîru'l-Hadîs*'in mukaddimesi sayıldığı ifade edilmiştir.⁵² Derveze bu yöntemi tarih ve siyer ilimlerinden beslenerek, edebî-konulu tefsir bağlamında, bilimsel ve mezhebî/kelamî tefsir ekollerine karşı, bütüncül temel ilkeleri esas alarak oluşturmuş; Kur'ân'ı Kur'ân'la, Kur'ân'ı sünnet (siyer ve tarih aracılığıyla) ile tefsir etme ve nüzûl sırasına göre yorumlama yöntemini *et-Tefsîru'l-Hadîs*'te uygulamıştır.⁵³ Derveze'nin bu tefsirde esas aldığı sûre tertibi hattat Mustafa Nazif Kadırgalı tarafından yazılan ve Mısır kurrâsının onayıyla Abdülhamid Ahmed Hanefi tarafından basılan mushafın, sûrelerin nüzûl zamanı ve mekanına ilişkin bilgi notlarına dayanmaktadır.⁵⁴ Her ne kadar Mısır heyet tertibini⁵⁵ esas almış olsa da bazı sûreler özelinde bu tertibe dair farklı tasarruflarda bulunmuştur.⁵⁶ Mısır heyet tertibinin de

⁵⁰ Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânu'l-Mecîd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Kasriyye, ts.), 122.

⁵¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/6.

⁵² Derveze, *el-Kur'ânu'l-Mecîd*, 4.

⁵³ Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 137.

⁵⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Tarihi*, 306-307.

⁵⁵ Mekki sûreler: el-Alak, el-Kalem, el-Müzemmil, el-Müddessir, el-Fâtîha, Tebbet, et-Tekvîr, el-A'lâ, el-Leyl, el-Fecr, ed-Duhâ, el-İnşirâh, el-Asr, el-Âdiyât, el-Kevser, et-Tekâsür, el-Mâûn, el-Kâfirûn, el-Fîl, el-Felak, en-Nâs, el-İhlâs, en-Necm, el-Abese, el-Kadr, eş-Şems, el-Burûc, et-Tîn, Kureys, el-Kâria, el-Kiyâme, el-Hümeze, el-Mürselât, Kâf, el-Beled, el-Târik, el-Kamer, Sâd, el-A'râf, el-Cin, Yâsîn, el-Furkân, el-Fâtır, Meryem, Tâhâ, el-Vâkıa, eş-Şuarâ, en-Neml, el-Kasas, el-İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, el-Hicr, el-En'âm, es-Sâffât, Lokmân, es-Sebe', ez-Zümer, el-Mü'min, el-Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhurf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, ez-Zâriyât, el-Çaşiye, el-Kehf, Nahl, Nûh, İbrâhîm, el-Enbiyâ, el-Mü'minûn, es-Secde, et-Tûr, el-Mülk, el-Hâkka, el-Meâric, en-Nebe', en-Nâziât, el-İnfitâr, el-İnşikâk, er-Rûm, el-Ankebût, el-Mutaffifîn.

Medenî sûreler: el-Bakara, el-Enfâl, Âl-i İmrân, el-Ahzâb, el-Mümtehhine, en-Nisâ, Zilzâl, el-eHadîd, Muhammed, er-Ra'd, Rahmân, İnsân, et-Talâk, el-Beyyine, Haşr, en-Nûr, el-Hâc, el-Münâfikûn, el-Mücâdele, el-Hucurât, et-Tahrîm, Teğâbûn, Saff, el-Cum'a, el-Fetih, el-Mâide, et-Tevbe, en-Nasr.

⁵⁶ Derveze'nin Mısır heyet tertibinden farklı olarak Mekki sûre sıralaması şu şekildedir: el-Fâtîha, el-Alak, el-Kalem, el-Müzemmil, el-Müddessir, Tebbet, et-Tekvîr, el-A'lâ, el-Leyl, el-Fecr, ed-Duhâ, el-İnşirâh, el-Asr, el-Âdiyât, el-Kevser, et-Tekâsür, el-Mâûn, el-Kâfirûn, el-Fîl, el-Felak, en-Nâs, el-

özgün bir tertip olmadığı, bazı nüanslar dışında İbn Abbas tertibinin aynısı olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁷ Oysa ki bu tertibin Hz. Osman'a nispet edilen tertibe daha benzer olduğu görülmektedir.⁵⁸

Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre tefsir etme yöntemi Fazlur Rahman'ın ikili hareket olarak nitelediği tarihselcilik anlayışındaki gibi, Kur'ân'ın nâzil olduğu döneme gidip sonra tekrar bugüne dönerek nesnel anlamı ve hedefleri tespit etme yöntemiyle tam olarak örtüşmez. Şâtıbî'nin de belirttiği gibi Kur'ân'ın anlaşılabilirliği, ilk muhatapların dili ve nüzûl ortamının bilinmesine bağlıdır.⁵⁹ Bu bağlamda âyetlerin nâzil olduğu dönemin dini, sosyal ve kültürel arka planını bilmek önemli ve gereklidir. Ancak Derveze'nin, Kur'ân'ın belli bir tarihte nâzil olmasının onu tarihsel bir metin yapacağı şeklinde bir mantıktan hareketle değil de daha ziyade vahyin indirildiği ortamı iyi tahlil etme ve nüzûl tertibini doğru bir şekilde tarihlendirme amacı vardır. Diğer bir deyişle Fazlur Rahman nesnel bir manadan hareketle yani Kur'ân'ı, söz konusu mananın doğrulayıcısı olarak refere ederken Derveze daha ziyade gelenekten kopmadan Kur'ân âyetlerini nüzûl tertibine göre tarihsel bağlamına muvafık bir şekilde anlama gayreti içinde olmuştur.

İhlâs, en-Necm, el-Abese, el-Kadr, eş-Şems, el-Burûc, et-Tîn, Kureyş, el-Kâria, el-Kıyâme, el-Hümeze, el-Mürselât, Kâf, el-Beled, el-Târik, el-Kamer, Sâd, el-A'râf, el-Cin, Yâsîn, el-Furkân, el-Fâtır, Meryem, Tâhâ, el-Vâkıa, eş-Şuarâ, en-Neml, el-Kasas, el-İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, el-Hicr, el-En'âm, es-Sâffât, Lokmân, es-Sebe', ez-Zümer, el-Mü'min, el-Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, ez-Zâriyât, el-Ğaşiye, el-Kehf, Nahl, Nûh, İbrâhîm, el-Enbiyâ, el-Mü'minûn, es-Secde, et-Tûr, el-Mülk, el-Hâkka, el-Meâric, en-Nebe', en-Nâziât, el-İnfîtâr, el-İnşikâk, er-Rûm, el-Ankebût, el-Mutaffîfîn, er-Ra'd, el-Hâc.

⁵⁷ Muhammed Şerif Kahraman, "Hz. Osman'a Nüzûl Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4, 179.

⁵⁸ Mekkî sûreler: el-Alak, el-Kalem, el-Müzzemmil, el-Müddessir, el-Fâtîha, Tebbet, et-Tekvîr, el-A'lâ, el-Leyl, el-Fecr, ed-Duhâ, el-İnşirâh, el-Asr, el-Âdiyât, el-Kevser, et-Tekâsür, el-Mâûn, el-Kâfirûn, el-Fîl, el-Felâk, en-Nas, el-İhlâs, en-Necm, el-Abese, el-Kadr, eş-Şems, el-Burûc, et-Tîn, Kureyş, el-Karia, el-Kıyâme, el-Hümeze, el-Mürselât, Kâf, el-Beled, et-Târik, el-Kamer, Sâd, el-A'râf, el-Cin, Yâsîn, el-Furkân, el-Fâtır, Meryem, Tâhâ, el-Vâkıa, eş-Şuarâ, en-Neml, el-Kasas, el-İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, el-Hicr, el-En'âm, es-Sâffât, Lokmân, es-Sebe', ez-Zümer, el-Mü'min, el-Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, ez-Zâriyât, el-Ğaşiye, el-Kehf, Nahl, Nûh, İbrahim, el-Enbiyâ, el-Mü'minûn, es-Secde, et-Tûr, el-Mülk, el-Hâkka, el-Meâric, en-Nebe', en-Nâziât, el-İnfîtâr, el-İnşikâk, er-Rûm, el-Ankebût, el-Mutaffîfîn.

Medenî Sûreler: el-Bakara, el-Enfâl, Âl-i İmrân, el-Ahzâb, el-Mümtehine, en-Nisâ, el-Hadîd, Muhammed, et-Talâk, el-Beyyine, el-Haşr, en-Nûr, el-Hâc, el-Münâfikûn, el-Mücâdele, el-Hucurât, et-Tahrîm, et-Teğâbun, Saf, el-Cum'a, el-Fetih, el-Mâide, et-Tevbe, en-Nasr. Hz. Osman'a nispet edilen bu nüzûl listesinde Ra'd, Rahmân, İnsân, Zilzâl sûreleri Medenî dönem içerisinde zikredilmiş olup geri kalan sûre sıralamasının Derveze'nin listesiyle neredeyse aynı olduğu görülmektedir.

⁵⁹ Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ Muhammed Lahmî Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, thk. Meşhûr b. Hasan (Kahire: Dârü İbni Affân, ts.), 2/127-129.

Bu nedenle Derveze tarihsel bağlamı ortaya koyabilmek için öncelikle Hz. Peygamber'in risâlet öncesi ve sonrası dönemini incelediği siyer çalışmalarını gerçekleştirmiş akabinde tefsirini de eserlerinde ortaya koyduğu bu bakış açısıyla yazmıştır. Bu yönüyle *et-Tefsîru'l-Hadîs*, ilk dönemlerden itibaren mushaf tertibi esas alınarak yazılan tefsirlerden farklı olarak oryantalistlerin başlattığı nüzûl sırasına göre tertip ve tefsir etme yaklaşımının somut bir örneğini teşkil etmektedir. Bu eser İslâm dünyasında sûrelerin baştan sona nüzûl sırasına göre tertip edilerek yazıldığı ilk tefsir çalışması olarak tefsir literatürde yerini almıştır.

3.1. İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi

Derveze'nin tefsirini özgün kılan husus, nüzûl sıralamasını esas almasıdır. Ona göre Kur'ân'ı anlamanın en iyi ve doğru yolu yine Kur'ân'ın kendisidir. Zira Kur'ân'ın bölümleri arasında güçlü bir içsel bütünlük ve anlam ilişkisi bulunmaktadır. Kur'ân, bir yerde mücmel bıraktığı bir konuyu başka bir yerde tafsil eder, belirsiz bir meseleyi başka bir bağlamda netleştirir, genel ifadeleri ise yer yer tahsis ederek sınırlandırır.⁶⁰ Bu bağlamda âyetler arasındaki bağlantı tespit edildikten sonra nüzûl ortamına gidilerek vahiy ile tarihî olgular arasındaki ilişki kurulmalıdır. Resulullah'ın risâlet öncesi dönemine gidilerek o dönemde yaygın olan dinî, fikrî, sosyal, siyasî ve ekonomik hayat ile onların yaşam biçimleri baştan sona kadar birbiriyle bağlantılı bir şekilde incelenmelidir. Bu süreçte Kur'ân'ın dili, üslubu, bakış açısı, emirleri, ilke ve maksatları dikkate alınmalıdır.⁶¹

Derveze'nin tarihsel ve toplumsal şartları merkeze alan yaklaşımı, anlamın doğru tespitinde tarihsel bağlamın belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.⁶² Zira bir ifadenin doğru anlaşılabilmesi, konuşanın kastettiği anlam ile muhatabın anladığı anlam arasında sağlanan mutabakata bağlıdır.⁶³ Bu anlam mutabakatı ise, vahyin indirildiği dilsel ve tarihsel zeminin dikkate alınmasını zorunlu kılar. Bu yaklaşım, Şâtîbî'nin metin ve lafızdan çok anlama odaklanılması gerektiği önerisini çağrıştırmaktadır. Derveze de benzer şekilde, Kur'ân yorumunda nüzûl sürecini ve tertibini esas almakta; bu bağlamda siyer ve tarih bilgisini anlamın belirlenmesinde zorunlu bir unsur olarak görmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in hayatının kronolojik olarak bilinmesi, âyetlerin tarihi bağlamlarının belirlenmesi ve bu âyetlerin belirli bir kronolojik sıraya göre okunması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu sayede hem âyetlerin tarihsel arka planı kavranmakta hem de olaylar sebep sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilebilmektedir. Böylelikle Kur'ân'ın nâzil

⁶⁰ Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, 105.

⁶¹ İsmail K. Poonawala, "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'ân Hermenötiğine Bir Katkı", çev. Süleyman Gezer, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 346.

⁶² Mustafa Öztürk, "Şâtîbî'nin Kur'ân'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *İslâmîyât* 3/1 (2000), 82.

⁶³ Muhammed İsa Yüksek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 13.

olduğu ortam bütün bir tablo gibi görülebilmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte Derveze, âyetlerin iniş tarihini kesin olarak belirlemenin oldukça güç olduğunu kendisi de kabul etmektedir. Her ne kadar sûrelerin iniş sırasına dair rivâyetler ve âyetlerdeki bazı ipuçları bu zorluğu bir nebze hafifletse de doğru veya doğruya yakın bir sonuca ulaşmak çoğu zaman mümkün olmaktadır. Bu nedenle Derveze çalışmasında bir yandan kronolojik sıralamaya dikkat etmeye çalışırken, diğer yandan bu sıraya doğrudan bağlı olmayan konuları da kendi bağlamı içinde ele almayı tercih etmiştir.⁶⁵

Derveze'nin siyer araştırmacılığına önem vermesinin nedenlerinden biri siyer müelliflerinin bu alandaki eksiklikleridir. Ona göre İbn Hişâm, İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Sa'd siyer çalışmalarında gerekli titizliği göstermemiş özellikle Hz. Peygamber'in yaşadığı asır ve çevreye ilişkin detaylara yeterince yer vermemiştir. Söz konusu çalışmalar daha çok Hz. Peygamber'in soyuna, ailesine, doğumuna, yolculuklarına, evliliklerine ve kişisel yaşantısına odaklanmakta; sosyal, siyasal ve dini yapıya ilişkin değerlendirmeleri ise oldukça sınırlı kalmaktadır.⁶⁶ Öte yandan oryantalistlerin bu sahada yoğun biçimde çalışmaları fakat bu çalışmaları çoğu zaman ideolojik bir yaklaşımla yürütmeleri de Derveze'yi böyle bir çalışma yapmaya yönelten bir etken olmuştur.⁶⁷

Bu yöntem çerçevesinde Derveze Hz. Peygamber'in davetine karşılık verenlere ve onların peygamberin çağrısına karşı sergiledikleri tutuma ilişkin bir tabloyu yansıtarak Hz. Peygamber'in pratik hayatını kapsayan olayları büyük ölçüde tespit etme imkânı bulmuştur.⁶⁸ Ona göre Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir etmenin faydası Hz. Peygamber'in hayatının çeşitli aşamaları boyunca vahiy ve sîret arasındaki yakın ilişki gözlemlenecek ve okuyucuyu tamamen olayların ve vahyin indiği ortama götürecek olmasıdır. Aynı zamanda okuyucu Kur'an pasajlarının davet ve sîret çerçevesinde gelişen olaylar bağlamında nasıl vahyedildiğini daha iyi anlayacaktır.⁶⁹ Görüldüğü gibi kronolojik bir tefsir ile Kur'an'ın tarihi süreç içerisindeki bütünselliğinin daha somut hale geldiği düşünülmektedir. Bu yaklaşım Emîn el-Hûlî'nin nas ile tarihsel olgu arasındaki ilişkiyi kurmak maksadıyla Kur'an'ın nâzil olduğu kültürel çevre ile ilk muhatapların karakteristik özelliklerinin bilinmesi gerektiği düşüncesiyle⁷⁰ paralellik arz etmektedir. Nitekim Derveze tefsirini

⁶⁴ Fatih Özaktan, *Siyerin Tefsirdeki Yeri Enfâl ve Tevbe Sûreleri Örneğinde* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 13-14.

⁶⁵ Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 122.

⁶⁶ Belek Japarakunov, *Muhammed İzzet Derveze'nin "Asru'n-Nebi ve Sîretü'r-Resûl" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 10.

⁶⁷ Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, 86; Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 157.

⁶⁸ Derveze, *el-Kur'ânü'l-Mecîd*, 119-121.

⁶⁹ Derveze, *el-Kur'ânü'l-Mecîd*, 144.

⁷⁰ Emîn el-Hûlî, *Tefsîr* (b.y.: Merkezü's-Şârikati li'l-İbdâi'l-Fikri, 1998), 1/2343.

uygulamaya geçirdikten sonra bu durumu destekler şekilde kanaatini şöyle ortaya koymaktadır:

Tefsirin tertibini nüzûl sırasına göre yapmayı uygun bulduk. Bu şekilde ilk sûre Alak, sonra Kalem, son Müzzemmil şeklinde sıralamak sûretiyle Mekî sûreler bitinceye kadar; daha sonra Bakara, Enfâl şeklinde başlayıp Medenî sûreler bitinceye kadar süren bir tertip söz konusu olacaktır. Tefsirde bu yöntemi izledik. Çünkü bunun Kur'ân'ın anlaşılması ve ona hizmet açısından en yararlı yöntem olduğuna inanmaktayız. Bu yöntem sayesinde Hz. Peygamber'in sûretini, inzâlin aşamalarını ve kat ettiği merhaleleri daha açık, dakik ve net bir şekilde izleme imkânı olacaktır. Aynı şekilde okuyucu da Kur'ân'ın indiği ortamla, şartlarla, karşılıklı ilişkilerle, bunun sonucu olarak da âyetlerin anlamlarıyla bütünleşme imkânına kavuşacak, böylece Kur'ân'ın indiriliş hikmeti tecelli edecektir.⁷¹

Görüldüğü gibi nüzûl sırasına göre yapılan tefsirler her ne kadar kronolojik sıralamalarının kesinliği açısından bazı zorluklar taşısa da müfessirler bu yöntemi gerek âyetlerin anlamını gerekse Kur'ân'ın nüzûl evrelerini takip etmede ideal bir yöntem⁷² olarak tercih etmişlerdir. Nüzûl tertibine göre yapılan çalışmalar, Kur'ân'ın tarihsel bağlamla birlikte bütüncül bir şekilde yorumlanmasına imkân sağlayarak hem anlam derinliğini artırmakta hem de ilahi maksatların daha açık biçimde kavranmasına katkıda bulunmaktadır.

3.2. Oryantalistlere Yaklaşımı

İzzet Derveze'nin eserleri incelendiğinde oryantalistlere karşı ciddi bir savunmacı yaklaşım sergilediği görülmektedir. Zira Derveze, oryantalistlerin araştırma ve hüküm çıkarırken kendilerine özgü yöntemlerinin olduğunu⁷³ ve karalama amacıyla yazmayan oryantalistlerin bile çoğu kez Kur'ân'ın açık âyetlerini görmezden gelerek, tevatür

⁷¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/8.

⁷² Kutub, *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*, 16.

⁷³ Sûrelerin kronolojik sıralamasını tespit konusundaki oryantalist girişimler, genellikle Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki risâletine dair bilinen olaylara yapılan atıfları ve Kur'ân üslûbunu dikkate almışlardır. Kur'ân modern, edebî ve tarihî eleştiri yöntemlerine göre incelenmeye tabi tutulmuştur. bk. Güler, *Nüzûl Sırası Esas Alan Tefsirler*, 32.

derecesinde olan rivâyetleri atladıklarını⁷⁴ ifade etmektedir.⁷⁵ Bu bağlamda *El-Kur'ân ve'l-Mübeşşirûn* (Kur'ân ve Oryantalistler) adlı eserinde Kur'ân'ın cem'i, tedvini, kıssalar vd. hususlarda oryantalistlerin ortaya attığı Kur'ân'a ilişkin şüphelere karşı reddiyede bulunmuştur. Oryantalistlerin, Kur'ân kıssalarının tarihsel bir gerçekliğe dayanmadığı ve tamamen hayal ürünü anlatılar olduğu yönündeki iddialarına karşılık olarak Derveze, bu kıssaların tarihî hakikatleri yansıtmakla birlikte esasen ibret, öğüt ve hatırlatma amacıyla vahyedildiğini vurgulamaktadır.⁷⁶ Bu bağlamda tefsirinin muhtelif ciltlerinde de oryantalist iddialara dair (kıssaların birçok kez tekrar edildiği⁷⁷, Hz. Peygamber'in cinlendiği ve sara nöbeti geçirdiği⁷⁸, Hz. Meryem'in Hz. Harûn'un kız kardeşi olduğu⁷⁹, muhacirlerin kendilerini kurtarmak için hicret ettikleri⁸⁰, vahyi peygambere bir beşerin bildirdiği⁸¹, Hz.

⁷⁴ Hz. Peygamber'in hayatını yazan oryantalistlerin en iyi niyetlilerinden biri olarak kabul edilen Emile Dermenghem, Resulullah'ın hayatının genel kronolojisini tespit ederken Kur'ân'ı, sünneti ve siyer bilgilerini kaynak olarak kullanmıştır. Bu kaynakların en doğru ve güvenilir olanının Kur'ân olduğunu, Müslümanların hadisleri ciddi bir tenkitten geçirmelerine rağmen metinle değil isnadın sıhhatiyle meşgul olduklarını, siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in hoşla gitmeyen hallerini ve kabahatlerini saklamadıklarını, İbn Hişam'ın siyeri haricinde diğer siyer çalışmalarının hakikatten uzaklaştıklarını ve hayale boğulduklarını belirtmiştir. bk. Mustafa Öz, "Emile Dermenghem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/180; Emile Dermenghem, *Muhammed'in Hayatı*, çev. Reşat Nuri (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1930), 3-4; Kur'ân kronolojisi hakkında çalışmalar yapan Richard Bell, Hz. Peygamber'in hayatının genel kronolojik çerçevesini İbn Hişam'ın Sîret'inde yer alan bilgilerle olduğu gibi kabul etmiştir. bk. Watt, *Kur'ân'a Giriş*, 134; Hz. Peygamber'in hayat hikâyesini kronolojik inceleyen ve bunu Kur'ân'dan âyetler kullanarak yapmaya çalışan Canon Edward Sell, *Kur'ân'ın Tarihsel Gelişimi* çalışmasında âyetlerin geliş sebepleri üzerinden Kur'ân'ın metinleşme sürecini incelemiştir. Kendi ifadelerine göre "Kur'ân'daki peygamber dönemi olaylarına dair âyetlerin ele alınabilmesi için Muhammed'in hayatının iyi bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Kur'ân'ın sûre ve bölümlerinin sıralanışı kronolojik değildir. Bu nedenle Kur'ân'ın baştan sona okunmasıyla, Muhammed'in hayatı ve göreviyle ilgili sağlıklı bir bilgi elde edebilmek mümkün değildir." Bu noktada Hz. Peygamber'in söylemleri, öğretileri ve eylemlerinin anlaşılabilmesi için Nöldeke'nin sûrelerin nüzûl sırası tasnifini en güvenilir kaynak olarak kabul ederek peygamber dönemini Mekke ve Medine dönemi şeklinde incelemiştir. bk. Canon Edward Sell, *Kur'ân'ın Tarihsel Gelişimi*, çev. Elif Özen - Mehmet Akif Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu, 2022), 8, 11, 15.

⁷⁵ Derveze, *Sîretü'r-Resûl*, 12-13.

⁷⁶ Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 179-180.

⁷⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/68.

⁷⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1/62.

⁷⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/48.

⁸⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 4/19.

⁸¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 4/55.

Peygamber'in risâletinin evrensel olmadığı⁸², garânîk hadisesi⁸³, îslâm'ın kaynağının hanîf dini olduğu⁸⁴ vd.) değerlendirmelerde bulunmuştur.

Oryantalistik gelenekte Kur'ân'ı tarihi bir belge olarak bölümlere ayırmak, bir yandan Hz. Peygamber'in psikolojisini tahlil, diğer yandan îslâmiyet'in gelişim seyrini takip amacına yöneliktir. Fakat mushaf tertibi kronolojik bir kompozisyona sahip olmadığı için bu amaca uygun değildir. Kur'ân metnini söz konusu amaçlara hizmet edecek bir belge olarak kullanabilmek için sûreler ve âyet gruplarını tarihlendirmek ve bu minvalde bir nüzûl tertibi oluşturmak gerekir.⁸⁵ Bu nedenle Batı literatüründe risâlet öncesi/sonrası dönemin incelenmesi ve nüzûl tertibi esas alınarak Kur'ân tarihi çalışmalarının yapılması benzer çalışmaların îslâm dünyasında yapılmasına imkân sağlamıştır. Kur'ân'daki verilerden hareketle nüzûl tarihini yeniden kurgularken, Hz. Peygamber'in sîretine ve Kur'ân'ın mahiyetine dair yaptıkları çalışmalar oryantalistlerin Kur'ân çalışmaları sahasında îslâm dünyasına yaptıkları en bariz etkilerden birisidir diyebiliriz. Nitekim Derveze'nin Kur'ân'dan hareketle siyer çalışması yapması bunun ilk örneklerinden birisidir. Ortaya koyduğu eserlerinde bütünüyle Hz. Peygamber'in sîretinin seyri ile Kur'ân'ın oluşum seyri arasındaki uyuma odaklanmaktadır. Bu da nüzûl ortamına gitmeyi ve konuyla ilgili rivâyetler arasında seçim yapmayı zorunlu kılmaktadır. Derveze siyer bilgileri arasında seçim yaparken Kur'ân'ı birincil kaynak olarak kabul etmiş ve rivâyetleri Kur'ân'a arz etmiştir. Böylece ünlü siyer yazarlarının ihmâl ettiği konularla ilgili Kur'ân merkezli siyer çalışması yaparak bir nevi oryantalistlere cevap vermiştir.

Ancak durum böyle olmakla birlikte Derveze'nin, Fransızca ve İngilizce yapmış olduğu tercümele⁸⁶ dikkate alındığında oryantalistik kaynaklara doğrudan ulaşabilmesi ve bu kaynaklardaki oryantalist eleştiri ve iddialara cevap verirken savunmacı bir pozisyonda olması, bu konuda onlardan etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim risâlet öncesi Arap toplumunda beşerî, sosyal, idarî ve politik yapı ile ilgili olarak Weil ve onun yaklaşımlarından büyük oranda etkilenen Nöldeke'nin yapmış olduğu çalışmalar Müslüman araştırmacıları etkilemesi bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Derveze'nin dönem tarihlendirmeleri⁸⁷ Weil'in sıralamasından birkaç noktada ayrılrsa da onun özellikle üç Mekkî dönem⁸⁸ düşüncesinden etkilendiği görülmektedir. Zira Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi ve Kur'ân'dan hareketle tarih yazmak şeklinde niteleyebileceğimiz çalışmalar her ne kadar îslâm geleneğinde dikkate alınmış bir husus olsa da bütünüyle çağdaş döneme özgüdür ve ağırlıklı olarak

⁸² Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/58.

⁸³ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/113.

⁸⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/97.

⁸⁵ Öztürk, *Kur'ân Tarihi*, 300.

⁸⁶ Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 112.

⁸⁷ bk. Derveze, *Sîretü'r-Resûl*, 135.

⁸⁸ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, 131.

oryantalizm içerisinde gelişmiştir. Bu nedenle Derveze'nin oryantalistlerin iddialarına cevap içeren çalışmalar yapmış olması aslında oryantalist etkinin ve oluşturduğu karşı tepkinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Nitekim sûre tertibinin tevkihi olduğu görüşünü kabul etmesine rağmen tefsirini nüzûl tertibine göre yazmıştır. Bunun sebebi âyetlerde kastedilen asıl anlamın ancak nüzûl ortamına gidilerek tespit edilebileceği şeklindeki görüş ile son dönem İslâm dünyasında sûrelerin nüzûl sırasına göre tertip edilmesini esas alan çalışmaların yapıyor olmasına bağlanabilir.

Sonuç

Muhammed İzzet Derveze, emperyalist devletlerin İslâm ülkeleri üzerinde egemenlik kurduğu ve İslâm dünyasının Batı karşısında ağır bir yenilgi yaşadığı bir dönemde yaşamıştır. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında, neredeyse tüm İslâm toplumları emperyalist düzenin kontrolü altına girmiştir. Bu süreçte İslâm ülkeleri, sosyal, siyasal, ekonomik ve toplumsal alanlarda ciddi bir gerileme ve çöküş yaşamıştır. Bu durum, Müslüman âlimleri yaşanan yenilginin nedenleri ve çözüm yolları üzerine düşünmeye sevk etmiş; birçok alim geçmiş ilmi müktesebatla hesaplama yoluna gitmiştir. Kur'ân'ın mushaf tertibinin birtakım anlam sorunlarına kapı araladığı düşüncesi, Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre anlaşılmasının daha sağlıklı olacağı yönünde bir yaklaşımı gündeme getirmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân merkezli siyer çalışmaları için uygun bir zemin oluşmuştur. Öte yandan oryantalistlerin Kur'ân ilimleri sahasında tarihsel ve eleştirel yöntemlerle yürüttükleri çalışmalar, İslâm'ın özü hakkında tartışmalara -özellikle İslâm kaynaklarının mevsûkiyeti üzerine tartışmalara- zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Müslüman alimler, İslâm'a yönelik eleştiri ve saldırılar karşısında kimi zaman savunmacı kimi zaman ise karşıt bir tutum sergilemişlerdir. Derveze'nin bu bağlamda daha çok savunma pozisyonunda olduğu dikkate alındığında, onun siyer çalışmaları ve nüzûl tertibine dayalı tefsiri, oryantalistlerin İslâm tarihi, siyer, Kur'ân tarihi alanlarında ortaya koydukları eleştirilerine bir cevap niteliği taşımaktadır.

Batılı araştırmacıların, İslâm âlimlerinin ortaya koyduğu çalışmaları yeterince bilimsel ve güvenilir bulmamaları; bu nedenle doğrudan kaynakların asıllarına giderek kendi yöntemleriyle yeniden değerlendirmeleri, benzer bir yöntemin Müslüman araştırmacılar tarafından da benimsenmesine neden olmuştur. Özellikle oryantalistlerin geliştirdikleri bazı kuram ve yöntemler -bilhassa oryantalist siyer araştırmaları- İslâm dünyasında doğrudan ya da dolaylı farklı düzeylerde etkili olmuştur. Bu bağlamda, Derveze'nin oryantalist eleştirilere cevap niteliği taşıyan çalışmalar kaleme almış olması ve tefsirinin muhtelif ciltlerinde oryantalist iddialara (kıssaların hayal ürünü olduğu ve birçok kez tekrar edildiği, Hz. Peygamber'in cinlendiği veya sara nöbeti geçirdiği, Hz. Meryem'in Hz. Harûn'un kız kardeşi olduğu, muhacirlerin sadece kendilerini kurtarmak için hicret ettikleri, vahyin bir beşer tarafından bildirildiği, Hz. Peygamber'in risâletinin evrensel olmadığı, garânîk hadisesi, İslâm'ın kaynağının hanif dini olduğu vb.) yönelik değerlendirmelerde bulunması, oryantalist etkiye karşı bir tepki olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Derveze'nin çalışmalarında oryantalist araştırmaların içerik ve yöntem

açısından etkileri gözlemlense de onun temel amacının İslâm'a ve Kur'ân'a hizmet etmek, vahiy süreci ile Hz. Peygamber dönemi arasındaki ilişkiyi insan zihnine yakın kılmak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tefsir çalışması bu çabanın bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Derveze'nin yaşadığı dönemdeki ilmi tartışmalardan etkilenmesi ve Kur'ân âyetlerini çağın sorunları ekseninde anlamaya çalışması, bu etkinin zihinsel altyapısını oluşturduğuna işaret etmektedir. Derveze'nin nüzûl tertibine göre kaleme aldığı tefsiri de söz konusu etkilenmenin somut bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Çalışma boyunca görüldüğü gibi Derveze Batıda, Kur'ân'ın nüzûl dönemi ve sûre tertibi üzerine çalışmalar yapan oryantalistlere karşı tepkisel ve savunmacı bir tutum sergilemiştir. Nitekim Batı literatüründe Kur'ân ve siyer araştırmaları büyük ölçüde birbirini destekleyen ve iç içe geçmiş disiplinler olarak gelişmiştir. Bu bağlamda, Derveze her ne kadar oryantalist söyleme eleştirel bir yaklaşım sergilese de Kur'ân'dan hareketle siyer çalışmaları yapması ve nüzûl sırasına dayalı bir tefsir ortaya koyması oryantalist perspektifin dolaylı etkisinin bir yansımasıdır. Öte yandan, onun tarih araştırmalarında Kur'ân'ı bir bilgi kaynağı olarak ele alması da oryantalist bakış açısından etkilendiğini gösteren diğer bir husustur. Genel olarak oryantalist söylemlere mesafeli bir duruş sergilese de farkında olmadan bu yaklaşımların bazı fikirlerinden beslendiği anlaşılmaktadır.

Derveze siyer bilgileri arasında tercih yaparken siyer malzemesini vahyin nüzûlü ile birlikte ele almış ve ilgili rivâyetleri Kur'ân'a arz etmiştir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in hayatını çeşitli kategorilere ayırarak değerlendirmiştir. Her ne kadar Derveze'nin bu dönemlendirme çalışmaları bazı noktalarda Gustav Weil'in sıralamasından farklılık gösterse de özellikle üç Mekkî dönem tasnifi açısından Weil'in görüşlerinden etkilendiği görülmektedir.

Tefsirinde ise Mısır heyetinin hazırlamış olduğu nüzûl tertibini esas almakla birlikte, birkaç sûrede bu tertibe yönelik bazı farklı düzenlemelere gitmiştir. Mısır heyeti tertibinin, bazı nüanslar dışında İbn Abbas'a nispet edilen tertiple örtüştüğü öne sürülmüş olsa da yapılan karşılaştırmalar bu tertibin Hz. Osman'a nispet edilen sıralamaya daha çok benzediğini göstermektedir. Sonuç olarak Derveze'nin çalışmaları üzerinde Batı literatüründe nüzûl tertibini esas alan Kur'ân tarihi çalışmalarının etkileri açıkça görülmekle birlikte adı geçen oryantalistlerin kronolojik sûre listeleriyle Derveze'nin listesi arasında doğrudan bir benzerlik tespit edilememiştir.

Çağdaş tefsir çalışmalarında sıklıkla karşılaşılan bir durum, araştırmacıların kendi teorilerini Kur'ân metni üzerinden inşa etme veya bu metin aracılığıyla meşrulaştırma çabalarıdır. Derveze'nin temel amacı Kur'ân'ın nüzûl süreci üzerinden kendi Kur'ân yorumunu okuyucuya sunmak olmasa da yaptığı çalışma -yani Kur'ân dışı bilgi kaynaklarını Kur'ân üzerinden temellendirme yaklaşımı- bu eğilimden tamamen farklı değildir. Bu durum onun İslâm dünyasında hâkim olan ilmi geleneklerden, fikrîsel eğilimlerden ve gündemdeki meselelerden etkilendiği göstermektedir.

Kaynakça | References

- Atalar, M. Kürşat. *Çağdaş Müslüman Düşünce: Sembol Şahsiyetler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 3 Cilt. Beyrut: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Vahde el-Arabiyye, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'ân'a Giriş*. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- Danacı, Sibel. "Kur'ân-ı Kerîm'in Metinleşme Süreci ve Sûrelerin Tertibine Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2020), 138-166.
- Demir, Ekrem. *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Asru'n-Nebî*. Beyrut: Dârü'l-Yakaza el-Arabiyye, 1964.
- Derveze, Muhammed İzzet. *el-Kur'ânu'l-Mecîd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Kasriyye, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 7 Cilt. Kahire: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Sîretü'r-Resûl*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1948.
- Draz, Muhammed Abdullah. "Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştirisi". çev. Ahmet Nedim Serinsu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 245-261.
- Görgün, Hilal. "Gustav Weil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/154. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Âyetlerinin Tarihendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Grimme, Hubert. *Mohammed I/II*. 2 Cilt. Münster: Aschendorff, 1895.
- Güler, Musa. *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirler*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Hûlî, Emîn. *Tefsîr*. b.y.: Merkezü's-Şârikati li'l-İbdâi'l-Fikri, 1998.
- Hûlî, Emîn. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı 1995.
- İbn Useymin. *Kur'ân ve Tefsir İlimlerinin Bazı Meseleleri*. İstanbul: Ümmü'l-Kura, 2018.
- Japarakunov, Belek. *Muhammed İzzet Derveze'nin "Asru'n-Nebî ve Sîretü'r-Resûl" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kahraman, Muhammed Şerif. "Hz. Osman'a Nüzûl Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4, 173-182.
- Koçyigit, Hikmet. "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/12 (2013), 183-201.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferh. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1967.
- Kutub, Seyyid. *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Hilal Yayınları, 1956.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye, yy, ts.
- Muir, William. *The Life Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira*. Londra: Smith, Elder & Co, 1858-1864.
- Muir, William. *The Quran: its Composition and Teachings and the Testimony it Bears to the Holy*

- Scriptures*. Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1879.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorans*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu, Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. "Emile Dermenghem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/180. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaktan, Fatih. *Siyerin Tefsirdeki Yeri Enfâl ve Tevbe Sûreleri Örneğinde*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 71-94.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Pakış, Ömer. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2013.
- Poonawala, İsmail K. "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermenötiğine Bir Katkı". çev. Süleyman Gezer. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 336-352.
- Savaş, Rıza - Dumlu, Ömer. "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an Yorumu". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Sell, Canon Edward. *Kur'an'ın Tarihsel Gelişimi*. çev. Elif Özen - Mehmet Akif Yılmaz, Ankara: Ankara Okulu, 2022.
- Sipahioğlu, Abdülvahid Yakub. *Boykot Döneminde Nâzil Olan Sûrelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdîrrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt, Beyrut: Darü İbn Kesîr, 1987.
- Tenâsuku'd-Durer fî Tenâsubu's-Suver*. Beyrut: Dârü'l-Kutubil'l-İlmiyye, 1986.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ Muhammed Lahmî Gırnâtî. *el-Muvafakât*. thk. Meşhûr b. Hasan. Kahire: Dârü İbni Affân, ts.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu, 1998.
- Weil, Gustav. *Muhammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: J.B Metzler, 1843.
- Weil, Gustav. *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1844.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Yıldırım, Suat. *Kur'an'a Bakışlar*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Dimeşk: Darü İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, 1957.

Aile İçi Şiddetin Estetik-Etik İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi

Gülsüm Turhan

 0000-0003-3910-6542

gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi

Amasya Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Amasya, Türkiye

Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

ROR  00sbx0y13

Öz

Şiddet fiziksel, psikolojik, ekonomik ve cinsel boyutlarıyla bireyleri ve toplumu derinden etkileyen bir sorundur. Tarihsel kökleri insanlık kadar eski olan bu sorun, kültürel ve toplumsal faktörlerle şekillenmiş ve günümüzde halk sağlığını tehdit eden en önemli problemlerden biri haline gelmiştir. Günümüzde en çok karşılaştığımız şiddet türü kadına yönelik şiddettir. Kadına yönelik şiddetin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri kadın ve erkeğin karşıt özne olarak değerlendirilmesi ve kadının mı yoksa erkeğin mi daha üstün olduğu tartışmasıdır. Bu çalışmanın temel problemi kadın ve erkek ilişkilerinde etik ve estetik değerlerin göz ardı edilmesidir. Bu göz ardı edilme, bireyler arası iletişimde çatışmalara ve toplumsal cinsiyet algısında dengesizliklere yol açmakta, psikolojik, sosyal ve toplumsal sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunlardan biri hiç şüphesiz şiddet olaylarıdır. Etik değerlerin terk edilmesi, ilişkilerde sevgi, saygı ve adalet gibi temel unsurların zayıflamasına; estetik değerlerin ihmal edilmesi ise kaba ve çirkin davranışların normalleşmesine neden olmaktadır. Bu durum, aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddet gibi toplumsal sorunların ortaya çıkışında önemli bir rol oynamakta ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini derinleştirmektedir. Estetik ve etik kavramlarını bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak, kadın ve erkek ilişkilerinde tamamlayıcılık, uyum, sevgi ve saygı temelinde daha sağlıklı bir yapı oluşturmayı amaçlamaktayız. Literatürde kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddet konuları estetik ve etik değerlerle bütüncül bir yaklaşımla ele alınmamıştır. Mevcut çalışmalarda estetik ve etik ilişkisinin şiddetin önlenmesine nasıl katkıda bulunabileceği yeterince incelenmemiştir. Ayrıca din felsefesi bağlamında etik ve estetik değerlerin kadına yönelik şiddetle ilişkisini ele alan çalışmalar sınırlıdır. Estetik ve etik değerler bütüncül bir şekilde ele alınarak kadına yönelik şiddetin önlenmesinde estetik ve etik kavramların birlikte nasıl işlev göreceği analiz edilecektir. Estetik ve etik kavramları din felsefesindeki ahlaki doğruluk ve güzellik anlayışlarıyla ilişkilendirilmiştir. Kadına yönelik şiddetin önlenmesine katkı için felsefi çözüm önerileri sunulmuştur. Sevgi ve saygı gibi estetik, etik kavramların şiddetin önlenmesinde nasıl rol oynadığı ele alınmıştır. Çalışmada felsefi analiz ve kavramsal çözümleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemle estetik ve etik değerlerin kadın erkek ilişkilerindeki çatışmaları nasıl azaltabileceği, şiddeti önlemeye nasıl katkı sağlayabileceği ortaya konulmuştur. Sonuç olarak, estetik ve etik değerlerin hayata geçirilmesi, kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusunda önemli bir yol gösterici olabilir. Platon'un iyi ideası, güzel ve doğrunun kaynağı olarak çirkin ve yanlış olan şiddet

eylemlerinden uzak durmayı gerektirir. İbn Hazm'ın estetik-etik ilişkisine dair görüşleri, nezaket ve kibarlık gibi niteliklerle kadınlara yaklaşmanın önemini vurgular. Dengeli oluş kavramı, ölçsüzlükten kaçınarak şiddetin azalmasına yardımcı olabilir. Gazzâlî ve İbnArabî'nin düşüncelerine göre, kalpleri çirkinlikten arındırmak ve iyi ahlaka yönelmek, şiddetin önlenmesine katkı sağlayabilir. Kierkegaard'ın görüşleri doğrultusunda ise, kadın ve erkeği zıt değil, birbirini tamamlayan bir bütün olarak görmek ve aralarındaki ilişkinin sevgi ve saygıya dayanması, şiddet sorununa çözüm sunabilir.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Aile İçi Şiddet, Kadına Şiddet, Estetik, Estetik-Etik İlişkisi

Atıf Bilgisi

Turhan, Gülsüm. “Aile İçi Şiddetin Estetik-Etik İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 170-197. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.08>

Geliş Tarihi	06.02.2025
Kabul Tarihi	13.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu çalışma Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesinde 23-24 Aralık 2023 tarihlerinde düzenlenen Şiddet Döngüsü ve Çözüm Önerileri Sempozyumunda sunulan “Aile İçi Şiddetin Etik-Estetik İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi” adlı bildiriden türetilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation Of Domestic Violence in Terms of Aesthetics-Ethics Relationship

Gülsüm Turhan

 0000-0003-3910-6542

gulsum.turhan@amasya.edu.tr

Asst. Prof

Amasya University Faculty of
Theology, Department of Amasya, Türkiye
Philosophy and Religious Sciences
ROR : 00sbx0y13

Abstract

Violence is a problem that profoundly affects individuals and society with its physical, psychological, economic, and sexual dimensions. This problem, whose historical roots are as old as humanity, has been shaped by cultural and social factors and has become one of the most important problems that threaten public health today. The most common type of violence we encounter today is violence against women. One of the reasons for the emergence of violence against women is the evaluation of women and men as opposing subjects and the debate about whether women or men are superior. The fundamental problem of this study is disregarding ethical and aesthetic values in male-female relationships. This disregard leads to conflicts in interpersonal communication and imbalances in gender perception, causing psychological, social, and societal problems. One of these problems is undoubtedly violent incidents. The abandonment of ethical values causes the weakening of essential elements such as love, respect, and justice in relationships; the neglect of aesthetic values causes the normalization of rude and ugly behaviors. This situation plays an important role in the emergence of social problems such as domestic violence and violence against women and deepens gender inequalities. By addressing the concepts of aesthetics and ethics from a holistic perspective, we aim to create a healthier structure based on complementarity, harmony, love, and respect in relationships between women and men. In the literature, the issues of violence against women and domestic violence have not been addressed with a holistic approach with aesthetic and ethical values. In existing studies, how the relationship between aesthetics and ethics can contribute to preventing violence has not been sufficiently examined. In addition, studies addressing the relationship between ethical and aesthetic values and violence against women in the context of philosophy of religion are limited. Aesthetic and ethical values will be addressed holistically, and how aesthetic and ethical concepts will function together to prevent violence against women will be analyzed. The concepts of aesthetics and ethics have been associated with the understanding of moral truth and beauty in the philosophy of religion. Philosophical solution suggestions have been presented to contribute to the prevention of violence against women. It has been discussed how aesthetic and ethical concepts such as love and respect play a role in preventing violence. The study used the philosophical analysis and conceptual analysis methods. With this method, it has been revealed how aesthetic and ethical values can reduce conflicts in male-

female relationships and how they can contribute to preventing violence. As a result, the implementation of aesthetic and ethical values in daily life can serve as an important guide in preventing violence against women. As the source of beauty and truth, Plato's Idea of the Good necessitates refraining from violent actions, which are inherently ugly and wrong. Ibn Hazm's views on the relationship between aesthetics and ethics emphasize the importance of approaching women with kindness and courtesy. The concept of balance (i'tidal) can contribute to reducing violence by encouraging moderation and avoiding excess. According to the thoughts of al-Ghazālī and Ibn' Arabī, purifying hearts from ugliness and directing oneself toward good morals can help prevent violence in general, including violence against women. In line with Kierkegaard's views, considering men and women not as opposites but as complementary parts of a whole is crucial. Love and respect, which unify these two parts, can contribute to solving the problem of violence.

Keywords

Philosophy of Religion, Domestic Violence, Violence Against Women, Aesthetics, Aesthetic-Ethical Relationship.

Citation

Turhan, Gülsüm. "Evaluation Of Domestic Violence in Terms of Aesthetics-Ethics Relationship". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 170-197. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.08>

Date of Submission	06.02.2025
Date of Acceptance	13.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This study is derived from the paper titled "Evaluation of Domestic Violence in Terms of Ethical Aesthetic Relationship," which was presented at the "Cycle of Violence and Solutions Symposium" held at Ondokuz Mayıs University in Samsun on December 23-24, 2023.
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Günümüz toplumlarında kadın erkek arasındaki ilişkilerde estetik ve etik değerlerin göz ardı edilmesi ilişkilerde sorunlara neden olmaktadır. Kadına yönelik şiddeti de bu sorunlardan biri olarak örnek verebiliriz. Kadın erkek ilişkilerinde estetik ve etik değerlerin yok sayılması, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ve şiddeti derinleştirmektedir. Çalışmamızın problem cümlesi şu şekildedir: Kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde etik ve estetik değerlerin göz ardı edilmesi, toplumsal cinsiyet algısını ve bireyler arası iletişimi nasıl etkilemektedir? Kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde etik ve estetik değerlerin göz ardı edilmesi, bireyler arası iletişimde çatışmalara yol açmakta ve toplumsal cinsiyet algısında dengesizlikler oluşturarak, bireylerin psikolojik ve sosyal iyi oluşlarını olumsuz etkilemektedir. Kadın ve erkek ilişkilerinin etik ve estetik değerlerden uzak, ayrıştırıcı yaklaşımlarla ele alınması; aile içi ve toplumsal dinamiklerde çatışmalara, şiddet eğilimlerine ve yanlış algılara yol açmaktadır. Bu problem, etik-estetik bütünlük, sevgi ve saygı ekseninde yapılan felsefi değerlendirmeleri kapsar ve kadına yönelik şiddet gibi güncel sorunlara çözüm arayışını içerir. Bu problem cümlesi beraberinde “Etik ve estetik değerlerin göz ardı edilmesi, aile içi ilişkilerde ve toplumsal bağlarda hangi çatışmaları tetiklemektedir? Kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde etik ve estetik değerlerin göz ardı edilmesi, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretimine nasıl katkıda bulunmaktadır?” gibi yeni problem cümlelerini beraberinde getirmektedir. Bu problemin çözümünün önemi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini azaltmak ve sağlıklı, saygıya dayalı ilişki dinamiklerini oluşturmak açısından oldukça önemlidir. Kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde etik ve estetik değerlerin göz ardı edilmesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirir ve şiddeti normalleştirir. Bu durum, yalnızca bireysel değil, toplumsal düzeyde de kalıcı olumsuz etkiler yaratır. Problemin çözülmesi, sağlıklı ve adil ilişkilerin temellerini atmayı sağlar. Etik ve estetik değerlerin yeniden şekillendirilmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin daha eşitlikçi ve saygıya dayalı bir biçimde yeniden inşa edilmesine olanak tanır. Bu çözüm, şiddetin önlenmesi için de kritik öneme sahiptir çünkü etik ve estetik değerler, şiddet dilinin ve davranışlarının ortadan kaldırılmasına yardımcı olabilir. Ayrıca, bu tür bir çözüm, bireyler arasındaki iletişimi güçlendirir, toplumsal dayanışmayı artırır ve kadınların haklarının savunulmasını teşvik eder. Kısacası, bu sorunun çözülmesi, toplumsal barışın, eşitliğin ve şiddetsiz bir toplumun inşa edilmesinde önemli bir adım olabilir.

Bu çalışmanın temel amacı, din felsefesi bağlamında estetik ve etik kavramları üzerinden aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddeti değerlendirmek ve bu kavramların ahlaki doğruluk, güzellik ve manevi değerler temelinde şiddeti önlemeye nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın yöntemi, felsefi analiz ve kavramsal çözümleme temeline dayanmaktadır. Çalışmada, estetik ve etik kavramlarının arasındaki ilişki teorik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Estetik ve etik kavramlarının din felsefesi içindeki rollerini açıklığa kavuşturmak ve bu iki alanın aile içi şiddetle ve kadına yönelik şiddetle ilgili olarak bireysel

ve toplumsal etkileri derinlemesine analiz etmek üzerine kurulmuştur. Din felsefesinde estetik ve etik, ahlaki ve manevi değerlerin anlaşılmasında birbirini tamamlayıcı bir rol üstlenirler. Estetik, güzellik ve sanatla ilgilenirken, etik doğru ve yanlışla ilgilenir. Bu iki alan, dini inanç ve uygulamalarda birleşerek ahlaki doğruluk ve güzelliğin uyumunu yansıtır. Estetik, Tanrı'nın yaratışındaki düzenin bir ifadesi olarak görülürken, etik bireyin ahlaki rehberidir. Çalışmamız genel olarak aile içi şiddet özel olarak kadına yönelik şiddet konusu üzerinden işlenecektir; çünkü aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddet meselesi iç içe geçmiş bir meseledir.

Literatürde şiddet konusuyla¹ ve estetik-etik ilişkisiyle² ilgili çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmanın ele aldığı literatürdeki boşluk, kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddet konularının çözümüne yönelik etik ve estetik değerlerin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmamasıdır. Estetik ve etik değerlerin birbiriyle ilişkisi ve bu ilişkinin şiddetin önlenmesine nasıl katkıda bulunabileceği yeterince derinlemesine incelenmemiştir. Özellikle din felsefesi bağlamında estetik ve etik kavramlarının şiddet sorunlarının çözümünde kullanılmasına dair araştırmalar sınırlıdır. Bu çalışmanın literatürdeki boşluğu doldurma potansiyeli, estetik ve etik değerlerin aile içi ve toplumsal ilişkilerdeki dönüştürücü gücünü felsefi bir perspektiften analiz ederek, kadına yönelik şiddete karşı yeni çözüm önerileri sunmasıdır.

Çalışmamız iki alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlığımız olan Şiddet: Tanımı, Türleri, Toplumsal Etkileri ve Felsefi Temelleri'dir. Bu bölümde şiddet, şiddetin tarihi, şiddetin biçimleri, şiddet türleri ele alınıp aile içi şiddete ve kadına şiddet konularına değinilecektir. Felsefe tarihinde şiddetle ilgili görüşleri olan filozofların görüşlerine yer verilecektir. İkinci başlığımız *Şiddetin Ötesinde: Kadın Erkek İlişkilerinde Tamamlayıcılık ve Uyum*'dur. Bu başlık altında kimi felsefi çıkarımlar eşliğinde estetik-etik ilişkisinden hareketle, aile içi şiddet olaylarına bir çözüm önerisi ortaya koyma, filozofların estetik-etik ilişkisi hakkındaki görüşlerinden faydalanarak farklı felsefi kavram ve perspektiften bakma, bakış açılarını örneklerle zenginleştirme gibi temel dayanaklarla ele almayı hedeflemekteyiz. Kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddet konularının çözümüne yönelik etik ve estetik değerleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alırken iyi ve güzelliğin birliği noktasında açıklayıcı örnekler olarak Platon (ö. MÖ 427/428), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) estetik-etik hakkındaki görüşlerinden faydalanacağız. Yine estetik ve etik kavramlar olan sevgi ve saygı konularında açıklayıcı örnekleri olan estetik-etik ilişkisinde ilişkiliselci yaklaşıma sahip olan Soren Kierkegaard'ın

¹ Hannah Arendt, *On Violence* (New York : Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970); *Cogito Şiddet* (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 1996).

² Metin Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014); Aydın Işık, *Din ve Estetik Felsefi Bir İnceleme* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013); Ayşe Taşkent, "Estetik ve Etik Değerler Bütünlüğü", *Sanat ve Estetik-İslam (VI. Dinî Yayınlar Kongresi)*, ed. Ahmet Zeki Yavaş (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014). 111-118

(ö. 1855) görüşlerini ele alacağız. Bu filozofların estetik-etik görüşlerini yorumlayıp günümüzde kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddeti önlemede bu görüşlerin bize ne gibi katkıları olabileceğini değerlendireceğiz.

1. Şiddet: Tanımı, Türleri, Toplumsal Etkileri ve Felsefi Temelleri

Çağımızın önemli sorunlarından biri olan şiddet Dünya Sağlık Örgütü tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: Kişinin kendisine, başkasına veya bir gruba yaptığı yaralanma, ölüm, psikolojik zarar, gelişme geriliği veya yoksunlukla sonuçlanan ya da sonuçlanabilecek, güç uygulama, bu gücün kasıtlı olarak, tehdit şeklinde veya fiilen kullanılmasıdır.³ Şiddet, genellikle bir kişiye zarar vermek, yaralamak veya zarar verme niyetiyle fiziksel gücün kasıtlı olarak kullanılması anlamına gelir. Buna örnek olarak fiziksel saldırılar, aile içi şiddet, sokak kavgaları ya da terör eylemleri verilebilir. "Kötü muamele" ise daha kapsamlı bir kavramdır ve bir bireye yönelik istismar, zarar verme ya da kontrol altına alma eylemlerini kapsar. Bu kapsamda rızaya dayalı olmayan tıbbi müdahaleler, sözlü taciz, saygısızlık, ayrımcılık, damgalama ve ihmal gibi durumlar örnek olarak sayılabilir.⁴ Şiddet, bazı yaklaşımlarda bir nesneye veya kişiye yönelmiş, istem dışı, yıkıcı ve zarar verici bir eylem olarak tanımlanırken, bazen de bir tür eylemsizlik ya da herhangi bir müdahalede bulunmaktan kaçınmayı içeren bir durum olarak ele alınmaktadır.⁵ Şiddet sadece maruz kalan kişiye değil mağdurların aileleri, sağlık çalışanları ve toplum üzerinde de psikolojik ve sosyal olumsuz etkiler yaratmaktadır.⁶ Şiddet gören bireyin sosyal yapıda hak ve özgürlükleri kısıtlanmaktadır.⁷ Şiddet, dayaktan hakarete, tehditkâr bakışlardan savaşa kadar geniş bir yelpazede kendini gösterebilir.⁸ Şiddetin tarihine bakacak olursak şiddetin geçmişinin ne kadar eskiye dayandığını belirlemenin oldukça zor olduğu görülmektedir.⁹ Şiddete uğrayan bireyler ya da gruplar uğradıkları şiddetin etkisini uzun zaman atlatamamaktadırlar. Dünya sağlık örgütünün şiddet tanımı, şiddetin yalnızca fiziksel saldırılarla sınırlı olmadığını; sözlü taciz, ayrımcılık, damgalama ve ihmal gibi farklı boyutlarını da kapsadığını göstermektedir. Şiddet, bireylerde uzun vadeli psikolojik, sosyal

³ Sherry Hamby, "On Defining Violence, and Why It Matters", *Psychology of Violence* 7/2 (2017), 167.

⁴ Frank A. Chervenak vd., "Labor and Delivery at Term - Part Two: Induction of Labor, Second and Third Stages, Intra-Partum Ultrasound, Post-Partum Hemorrhage, Clinical Chorioamnionitis, Obstetric Violence is a Misnomer", *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 230/3, Supplement (01 Mart 2024), 1138.

⁵ Elif Karagün, "Toplumsal Şiddet, Aile ve Kadın", *Şura Akademi (Kadın ve Aile)* 7 (30 Eylül 2024), 24.

⁶ Seena Fazel vd., "Effectiveness of Violence Prevention Interventions: Umbrella Review of Research in the General Population", *Trauma, Violence, & Abuse* 2/25 (2024), 1709.

⁷ Nida Bayındır, "Aile İçinde Yaşanan Şiddete Karşı Çocuğun Gösterdiği Tepkiler", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (29 Haziran 2010), 2.

⁸ Adem Güneş, *Şiddet Din Eğitimi ve Değerler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2018), 19.

⁹ Rafael Moses - Ayşe Kul, "Şiddet Nerede Başlıyor, Saldırganlığın Kaynağı Nedir?", *Cogito Şiddet* 6/7 (1996), 24.

ve ekonomik etkiler bırakırken, bu sorunla mücadelede bireysel çabalar yetersiz kalmaktadır. Etkili bir çözüm için kapsamlı sosyal politikalar ve koruyucu tedbirler gerekmektedir. Şiddetin tanımlamasından hareket ederek şiddetle mücadelede bireylerin bilinçlendirilmesi, eğitim programları ve hukuki düzenlemeler büyük önem taşımaktadır.

Dünya sağlık örgütü şiddeti fiziksel, cinsel, psikolojik, yoksunluk olmak üzere şiddet biçimlerini dörde ayırmıştır.¹⁰ Şiddet biçimlerinden yoksun olma psikolojik şiddet içinde değerlendirilebilmektedir.¹¹ Eşlerin birbirlerine tehditlerde bulunması, kıskançlık nedeniyle kavga çıkarması, sosyal ilişkileri kısıtlaması, yalan söylemesi, hakaret etmesi ve baskı yapması gibi davranışlar psikolojik şiddet kapsamına girer.¹² Kadının maddi açıdan bağımlı hale getirilmesi, ekonomik şiddet olarak adlandırılır ve bu durum çoğu zaman fiziksel şiddeti de beraberinde getirmektedir.¹³ Cinsel şiddet, sindirmek, korkutmak ve tehdit etmek amacıyla cinselliğin kötüye kullanılmasıdır.¹⁴ Şiddetin farklı boyutlarını ele alan bu tanımlamalar, bireylerin yaşamını derinden etkileyen sorunların yalnızca fiziksel zararlarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Şiddet, fiziksel izler bırakmasa bile bireylerin ruhsal, sosyal ve ekonomik yaşamlarını ciddi şekilde zedeleyebilir. Bu nedenle, toplumsal farkındalığın artırılması ve şiddetin her türüne karşı önleyici politikaların geliştirilmesi elzemdir.

Çalışmamızla ilgili olarak aile içi şiddet konusuna değinmek faydalı olacaktır. Aile, toplumun temel yapı taşı olarak görülse de, tarih boyunca ev içinde şiddet, istismar ve saldırganlık sıkça rastlanan sorunlar olmuştur.¹⁵ Aile içi şiddet, aile üyelerinden birinin diğerine yönelik zorlayıcı, aşağılayıcı veya cezalandırıcı şiddet davranışıdır. Bu şiddet, yetişkinler arasında, yetişkin ve çocuk arasında veya çocuklar arasında görülebilir. En yaygın şekilleri ise erkeğin kadına ve ebeveynin çocuğa uyguladığı şiddettir.¹⁶ Aile içi şiddet, bir kişinin güç ve kontrolünü kötüye kullanarak diğerlerine zarar verdiği hem fiziksel hem

¹⁰ World Healty Organization WHO, “Violence Prevention Alliance Approach” (Erişim 25 Aralık 2024).

¹¹ Özlem Çakır vd., “Kadına Yönelik Şiddet ve Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddetin Durumu”, *Toplum ve Demokrasi Dergisi* 2/4 (25 Temmuz 2016), 53.

¹² A. Burak Kahraman, “Kadına Yönelik Şiddet Olgusunun Sosyolojik Analizi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 51 (Nisan 2021), 5.

¹³ Resul Telli, “Toplumsal Cinsiyet ve Kadına Şiddet Göstergelerinde, Eğitim ve İktisadi Performans Etkinliği: AB Ülkeleri ve Türkiye Değerlendirmesi”, *Gazi İktisat ve İşletme Dergisi* 10/1 (28 Şubat 2024), 92.

¹⁴ Yılmaz Sarıboğa, “Kadına Yönelik Şiddette Yaşanılan Toplumsal Sorunlar, Mücadele Stratejileri ve Hemşirenin Rolü”, *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 10/3 (30 Kasım 2024), 244.

¹⁵ Cintya Lanchimba vd., “Exploring Factors Influencing Domestic Violence: A Comprehensive Study on Intrafamily Dynamics”, *Frontiers in Psychiatry* 14 (07 Eylül 2023), 2.

¹⁶ Melike Pehlivan, “Aile İçi Şiddet (Söğütlü İlçesi Örneği)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/58 (29 Ağustos 2024), 556.

de zihinsel sağlık üzerinde ciddi etkiler bırakan bir insan hakları ihhalidir.¹⁷ Aile içi şiddet, sadece bireysel değil, toplumsal bir sorun olarak ele alınmalı ve bu alanda farkındalık artırıcı çalışmalar önceliklendirilmelidir. Aile içindeki şiddetin, bireylerin fiziksel ve ruhsal sağlıkları üzerinde bıraktığı derin etkiler, bu sorunun yalnızca özel bir mesele olarak görülmemesi gerektiğini göstermektedir.

Aile, diğer toplumsal kurumlardan farklı özelliklere sahip bir sosyal etkileşim alanıdır.¹⁸ Çocuklar, aile içi şiddet gibi zorlayıcı olaylara maruz kaldıklarında eğitim, sosyal beceriler, depresyon, travma sonrası stres bozukluğu, agresif davranışlar ve düşük IQ gibi sorunlar yaşayabilirler.¹⁹ Kadınlara yönelik aile içi şiddet, eşe karşı fiziksel şiddet ve yakın partner şiddeti gibi farklı türleri kapsamaktadır.²⁰ Aile içi şiddet, dünya genelinde yaygın bir sorundur ve yapılan araştırmalar kadınların neredeyse üçte birinin, hayatları boyunca bir partnerden fiziksel ya da cinsel şiddet gördüğünü bildirmektedir.²¹ Partner şiddeti genellikle erkeklerin kadınlar üzerinde güç ve kontrol kurmasıyla ilişkilendirilse de, erkeklerin de mağdur olabileceği durumlar vardır. Bu sorun, cinsiyet fark etmeksizin toplumsal bir mücadele gerektirmektedir.²² Partner şiddetinin azaltılması, hükümetler ve uluslararası kuruluşlar için öncelikli bir hedef haline gelmiştir. Ancak, şiddet vakalarının büyük bir kısmının bildirilmemesi, bu alandaki politika çalışmalarını zorlaştırmaktadır.²³ Aile içi şiddet yaşlıyı, çocuğu, hatta bazen erkeği mağdur etse de daha çok kadına şiddet konusu üzerinden işlenmektedir. Bu noktada kadına yönelik şiddet meselesini ele alacak olursak kadına yönelik şiddet, fiziksel ve maddi saldırıların yanı sıra, kadınların psikolojik, duygusal ve manevi bütünlüklerine zarar veren her türlü davranış ve söylemi içerir.²⁴ Fiziksel ve maddi boyutların ötesine geçen bu şiddet türü, kadınların psikolojik ve duygusal sağlığını derinden etkileyerek onların yaşam kalitesini düşürmektedir. Özellikle aile içi şiddet ve yakın partner şiddeti gibi yaygın formlar, kadınların güvenlik ve huzurunu tehdit eden ciddi sorunlar arasında yer almaktadır. Verilen istatistikler, kadınların karşılaştığı

¹⁷ Ana Cunha vd., “Understanding the Dynamics of Domestic Violence During the First Year of the Pandemic: An Integrative Review”, *Trauma, Violence, & Abuse* 26/1 (01 Ocak 2025), 118.

¹⁸ Çiğdem Sema Sırma, “Yaralarıyla Yaşayan Bireyler: Gençlerin Aile İçi Şiddet ve Şiddet Döngüsüne Bakışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (28 Nisan 2023), 13.

¹⁹ Alireza Doroudchi vd., “Psychological Complications of the Children Exposed to Domestic Violence: A Systematic Review”, *Egyptian Journal of Forensic Sciences* 13/1 (26 Mayıs 2023), 1.

²⁰ Tuğçe Uğurlu - Ali Fuat Ersoy, “Ev Kadınlarının Aile İçi Şiddet Deneyimlerinin Güçlendirme Yaklaşımı Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Third Sector Social Economic Review* 59/3 (2024), 1572.

²¹ Manudeep Bhuller vd., “Domestic Violence Reports and the Mental Health and Well-Being of Victims and Their Children”, *Journal of Human Resources* 59/5 (Nisan 2024), 153.

²² Lanchimba vd., “Exploring Factors Influencing Domestic Violence”, 2.

²³ Sanna Bergvall, “Women’s Economic Empowerment and Intimate Partner Violence”, *Journal of Public Economics* 239 (01 Kasım 2024), 2.

²⁴ Arif Korkmaz, “Kadına Yönelik Şiddet ve Din’ Üzerine Bir Tipoloji Denemesi: Sosyolojik Bir Analiz”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (29 Ağustos 2024), 42.

şiddetin ne denli yaygın olduğunu gözler önüne sermektedir. Her  kadından birinin partner şiddetine maruz kalması, toplumların bu konuda daha fazla farkındalık oluşturması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, vakaların büyük bir kısmının yetkililere bildirilmemesi, sorunun çözümüne yönelik politikaların etkinliğini sınırlamaktadır.

şiddetin sosyolojik ve psikolojik boyutlarına değindikten sonra konumuzla alakalı olarak şiddetin felsefi kaynaklarını ele alacak olursak, Antik ağ filozofu Platon şiddetle ilgili görüşlerini doğrudan ifade etmese de dolaylı olarak ele almıştır. Platon’un Gorgias diyaloğunda Kallikles ve Sokrates karakterleri arasında güçlü ve güçsüzlerin egemenliği üzerine tartışmaları yer alır. Kallikles karakteri doğaya uygun olanın güçlülerin egemen olması olduğunu, yasaların ise güçsüzler tarafından güçlüleri dizginlemek için oluşturulduğunu savunmuştur. Ona göre tabiatta güçlü olan kazanır, tıpkı hayvanlar aleminde olduğu gibi insanlar aleminde de en güçlü olanın yönetmesi doğaldır. Kallikles güçlü olanın zayıf olanın malını almasının doğal olduğunu savunur. Büyük fatihlerin doğanın yasalarına uyduğu için başarılı olduğunu söyler.²⁵ Kallikles’in bu düşüncesine karşılık diyalğun sonunda Sokrates erdem yolunun kimseye bir zararı olmadığını söyler. Ona göre doğruluğu ve bütün erdemleri uygulamaktan başka bir yoktur. Bu noktada akıl bize kılavuz olur. Sokrates aklın yolunu tutmayı, başkalarına da bu yolu tutmayı tavsiye etmelerini söyler.²⁶ Platon’un buradaki temel mesajı gücün değil, adalet ve erdemin toplumları şekillendirmesi gerektiğidir. şiddetin ve zorbalığın meşrulaştırılmasına karşı Platon’un ne sürdüğü çözüm akıl rehberliğinde etik bir yaşam sürmektir.

Yine Platondaki gibi Antik ağ filozoflarından Aristoteles (. M 322) de şiddet doğrudan bir tema olarak işlemese de adaletin ihlali bağlamında haksızlık, zorbalık ve tiranlık gibi olgularla ele almıştır. Aristoteles’e göre bir yönetici adaleti koruduğunda, hakkı ve eşitliği de gözetmiş olur. Eğer aynı zamanda adil bir insansa, onurlandırılmalıdır. Bu tür yöneticiler, iyiliği kendileri için değil, başkaları için ister ve diğerlerinin daha fazla pay alması için çaba gösterir. Adalet, en çok toplumun yararınadır. Ancak adaletten sapılırsa, yönetici tiranlığa yönelir.²⁷ Tiranlıkta tek amaç yöneticinin çıkarıdır. Aristoteles tiranlığı devletin tek bir kişinin keyfiyetiyle yönetilmesi olarak tanımlar.²⁸ Bir devlette vatandaşlar yetki sahibidir. Yönetici grup bir kişi, azınlık veya çoğunluk olabilir. Eğer yönetim ortak yararı gzeti yorsa anayasa doğrudur; yalnızca belirli bir grubun çıkarını düşünüyorsa sapmış sayılır. Krallık tiranlığa, aristokrasi oligarşiye, anayasal yönetim ise demokrasiye sapabilir.²⁹ şiddet bağlamında ele alındığında, Aristoteles’in görüşleri tiranlık düzeninin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde baskı ve zorbalığa yol açtığını ima etmektedir. Dolayısıyla

²⁵ Platon, “Gorgias”, ev. Melih Cevdet Anday, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 88-92 (482a-487a).

²⁶ Platon, “Gorgias”, 135 (527b-528b).

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 117 (1134b).

²⁸ Aristoteles, *Politika* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 100 (1279b).

²⁹ Aristoteles, *Politika*, 99 (1279a).

Aristoteles, iyi bir yönetimin şiddet yerine adalet, ortak yarar ve eşitlik üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Şiddetin felsefi temellerini Orta Çağ'da arayacak olursak, Orta Çağ filozoflarından Augustinus (ö. 430) *Tanrı Devleti* adlı kitabında adalet üzerinden şiddet konusuna değinmiştir. Adalet ortadan kalktığında, krallıkların büyük soygunlardan başka farkının olmadığını Makedonya Kralı Büyük İskender ve korsan arasında geçen hikâyeye dayanarak anlatmıştır. Korsan soygunculuk ve adaletsizliği denizlerde küçük teknesiyle yapmaktadır. Korsana göre Büyük İskender de aynı soygunculuğu ve adaletsizliği karada yapmaktadır.³⁰ Augustinus başlangıçta kralların halkın sevgisini kazanmasından ziyade ölçülü ve erdemli olmalarıyla yönetici olduklarını, ama Asur Kralı Ninus'un bu geleneği bozarak komşularına savaş açan ilk hükümdar olduğunu anlatır. Komşulara saldırarak iktidar hırsıyla halkları ezmek büyük soygunlardan başka bir şey değildir.³¹ Augustinus, şiddeti meşru kılan unsurları sorgularken, adaletin olmadığı bir yönetimin sadece büyük ölçekli bir yağmadan ibaret olduğunu savunur. Bu bağlamda Tanrı Devleti, yönetim ve adalet ilişkisini irdeleyen önemli bir eser olarak, siyasi otoritenin etik temellere dayanması gerektiğini vurgular.

Bir diğer Orta Çağ filozofu olan Thomas Aquinas, (ö. 1274) kitabı *Summa Theologica*'da savaşın hangi şartlarda günah olup olmadığı hakkında tartışır. Ona göre savaşın meşru olduğu üç neden vardır. Birinci olarak meşru otorite tarafından devleti korumak için savaşılabılır. İkinci olarak devlet bir haksızlık karşısında saldırıya uğradıysa kendisini korumak için savaşılabılır. Üçüncü olarak da kötülere cezalandırıp barış sağlamak için savaş yapılabilir. Bir savaşın haklı olabilmesi için haklı sebeple birlikte doğru niyet de olmalıdır. Kötü niyetle yapılan savaşlar savaşın doğruluğa gölge düşürür.³² Aquinas'a göre din adamları doğrudan savaşa katılmamalı, manevi destek sunmalılardır. Adil bir savaş için pusu kurmak amaca hizmet ediyorsa doğrudur. Kutsal günlerde eğer halkın güvenliği tehlikedeyse savaşılabılır. Savaş ancak adil bir şekilde yapılmalıdır.³³ Thomas Aquinas'a göre her türlü şiddet kötü değildir; bazı durumlarda adil bir savaş, zulme ve haksızlığa karşı bir savunma mekanizması olarak görülebilir. Aquinas, şiddeti tamamen reddetmek yerine, onun ancak adalet ve ahlak ilkeleri çerçevesinde kullanıldığında haklı olabileceğini savunur.

Aydınlanma dönemine geldiğimizde Thomas Hobbes'un (ö.1679) görüşlerinin şiddeti değerlendirmede önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Thomas Hobbes'a göre insanlar doğuştan büyük ölçüde eşittir ve benzer arzulara sahiptir. Ancak bu arzuların tatmini için gereken kaynaklar sınırlıdır, bu da rekabeti ve güvensizliği doğurur. Hobbes, insan

³⁰ Aurelius Augustine, *The City of God*, çev. Marcus Dods (Edinburg: Morrison & Gibb, 1913), 1/139-140 (IV.4 1-2).

³¹ Augustine, *The City of God*, 1/141-142 (IV/14 1-3).

³² Saint Thomas Aquinas, *The Summa Theologia*, ed. Robert Maynard Hutchins, çev. Danial J. Sullivan (Chicago: The University Of Chicago, 1978), 2/577-579 (II-II q. 39 a. 4).

³³ Aquinas, *The Summa Theologia*, 2/579-581 (II-II q. 40 a. 4).

doğasında rekabet, güvensizlik ve onur olmak üzere üç temel kavga sebebi olduğunu belirtir. Bu unsurlar insanları kazanç, güvenlik ve statü için savaşa iter. Eğer ortak bir otorite yoksa herkes birbirine düşman olur ve sürekli bir tehdit altında yaşar. Bu durum sanatın, bilimin ve toplumun gelişmesini engeller. Hobbes, böyle bir ortamda insan yaşamının "yalnız, fakir, pis, vahşi ve kısa" olacağını söyler. Şiddet ve kaos ortamında adalet ve mülkiyet yoktur; yalnızca güç ve aldatma geçerlidir. Ancak ölüm korkusu, rahat bir yaşam arzusu ve çalışma umudu insanları barışa yönlendirir. Akıl, doğa yasalarına dayalı barış anlaşmalarını önerir ve ortak bir otoritenin kurulmasıyla insanlar güvensizlik ve şiddetten uzak bir toplumsal düzen inşa edebilir.³⁴ Hobbes'a göre toplumsal sözleşme, bireylerin güvenliğini sağlamak amacıyla yapılır. Devlet, bireylerin güvenliğini sağlamakla yükümlü olup, karşılığında onların bazı özgürlüklerinden feragat etmesini gerektirir. Bu denge, devletin meşruiyetinin temelini oluşturur.³⁵ Hobbes'a göre insan, akıl dışı davranabilir ve tutkularıyla hareket edebilir. Bireyler, sahip olduklarından daha güçlü görünme eğiliminde olup bu nedenle şiddete yönelebilirler. Şiddet ise yasaya aykırı olup cezalandırılmalıdır. Hobbes, suçları kamusal ve şahsi olarak sınıflandırarak cezalandırma sistemini açıklamıştır. Sonuç olarak, birey özgürlüğünü yasalar çerçevesinde kullanmalı, ancak sınırları aşma eğilimine sahip olduğunu da unutmamalıdır.³⁶ Hobbes'un şiddet ve toplumsal düzen hakkındaki düşünceleri, insan doğasına ve devletin meşruiyetine dair önemli bir çerçeve sunar. Hobbes'a göre rekabet, güvenlik kaygısı, onur arayışı insanları çatışmaya sürükler bu da onun insan doğasına dair olumsuz yaklaştığını göstermektedir. Ortak bir otoritenin olmadığı durumlarda bireyler birbirine düşmandırlar ve kendilerini sürekli tehlike altında hissederler. Hobbes'un bu yaklaşımıyla görüyoruz ki, şiddet sadece bireysel ya da rastlantısal bir olgu değildir, tam tersine insan doğasının ve toplumun yapısal bir sonucudur. Hobbes'a göre devletin varlığı bir zorunluluktur. Şiddeti önlemenin ve toplumsal düzeni sağlamanın yolu merkezi otoriteye bağlıdır. Hobbes'un şiddet ve adalet ilişkisine dair görüşleri şiddetin fiziksel bir eylem olmaktan ziyade psikolojik ve sosyal bir dinamığa dayandığını göstermektedir.

Bir diğer Aydınlanma Dönemi filozofu Jean Jacques Rousseau'ya (ö. 1778) göre, doğa durumundaki insanlar zarar vermekten çok kendilerini korumaya odaklanmış, kötü niyetli olmaktan ziyade vahşidir. Birbirleriyle bağlantı kurmadıkları için kibir, saygı, itibar veya küçümseme gibi duyguları tanımazlar. Mülkiyet ve adalet kavramlarına sahip olmadıkları gibi, şiddeti de kolay telafi edilebilir bir zarar olarak görürler, cezalandırılması gereken bir haksızlık olarak görmezler. İntikam almak, düşünmeden verilen mekanik bir tepki gibidir.³⁷

³⁴ Thomas Hobbes, *Hobbes's Leviathan : Reprinted from the Edition of 1651* (Oxford : Clarendon Press, 1909), 94-99.

³⁵ İbrahim Can Karaduman, "Thomas Hobbes ve Leviathan'ı Üzerine Bir İnceleme: Yönetim Bilimi'ni İçeriye Almak", *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 3/1 (17 Mayıs 2020), 126.

³⁶ Özgür Nihat Dönmez - Osman Elmalı, "Thomas Hobbes'da Bireysel Hak Ve Özgürlükler", *Current Perspectives in Social Sciences* 28/1 (25 Mart 2024), 14.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse Upon the Origin and Foundation of the Inequality Among Mankind*

Rousseau'ya göre doğal durumda ayrıcalıklar anlamsızdır, çünkü toplumsal ilişkiler yoktur. Otorite ve itaat kavramları olmadığı için kimse başkasını baskı altına alamaz. Mağdur, göç ederek şiddetten kaçabilir ve baskıcı, sürekli denetim yapmak zorunda kaldığı için şiddet sürdürülemez hale gelir. Bu nedenle doğal durumda kalıcı baskı veya şiddet mümkün değildir.³⁸ Rousseau'ya göre, insanlar çıkar çatışmalarında ya şiddetle ya da kurnazlıkla hareket eder. Kendini güçlü hisseden doğrudan güç kullanırken, zayıf olan aldatma ve zekâyâ başvurur. Bu, bireylerin hayatta kalma güdüsüyle stratejilerini güçlerine göre şekillendirdiğini gösterir.³⁹ Rousseau'nun insanın doğa durumuna dair yaptığı değerlendirme aslında insanın temel güdülerini korumaya ve sonucunda hayatta kalmaya yöneliktir. Bu bakımdan şiddet olgusuna da farklı bir yaklaşım sunar. Ona göre bir insan doğa durumundayken ona kötü niyetli diyemeyiz. O kişi doğa durumunda vahşidir, tek amacı kendini korumaktır. Bu açıdan yaklaşıldığında Rousseau'nun şiddete bakışı bir ihlal değil, kolay telafisi olan bir zarardır. Bu durum Rousseau'nun şiddetin doğasını toplumsal ilişkilerin varlığına bağladığını göstermektedir. Ortada toplum yoksa otorite, itaat gibi kavramların bir anlamı yoktur, baskı ve kalıcı şiddet sürdürülemez.

Rousseau'ya göre, zenginleşme başkalarının zararına gerçekleşir ve fakirler geçimlerini zenginlerden sağlamak zorunda kalır. Zenginler güç kazandıkça hükmetme arzusu geliştirir ve daha fazla köle edinmeye çalışır. Şiddet ve yağma, zenginlerin diğerlerini boyunduruk altına almasına yol açar. Sonuç olarak, şiddet ve sömürü toplumsal yapının bir parçası haline gelir ve zenginlerin güç hırsıyla derinleşir.⁴⁰ Rousseau, insanı öncelikle duyarlı bir varlık olarak görerek şiddeti kaynağında durdurmayı amaçlar. Ona göre, insan hemcinslerine zarar vermez çünkü akıllı değil, duyarlı bir varlıktır. Bu bakış açısı, yalnızca insanlar için değil, duyarlılığa sahip tüm canlılar için özel bir hukuk sistemine ihtiyaç doğurur. Ayrıca Rousseau, eşitsizliği ikiye ayırır: doğadan gelen fiziksel ve zihinsel farklılıklara dayalı doğal eşitsizlik ile insan eliyle oluşturulan toplumsal ve politik eşitsizlik.⁴¹ Rousseau, devletler arası ilişkilerin doğa durumunda olduğunu kabul eder ancak şiddetin kaynağını toplumda görür. Hobbes'un aksine, insan doğasını barışçıl kabul eder ve şiddetin, eşitsizlikleri artıran ve bireyleri bağımlı hale getiren toplumdan kaynaklandığını savunur. Bu bağımlılık, bireyleri ve devletleri çatışmaya sürükler.⁴² Rousseau'nun şiddet ve eşitsizlik üzerine yapmış olduğu değerlendirmede toplumsal yapının nasıl baskı ve sömürü düzenine dönüştüğünü açıklamaya yöneliktir. Zenginleşme başkalarının zararına gerçekleşen bir şeydir. Rousseau şiddeti bireysel bir eğilim olarak görmenin ötesinde

(London: R. and J. Dodsley, 1761), 78.

³⁸ Rousseau, *A Discourse Upon the Origin and Foundation of the Inequality Among Mankind*, 89-92.

³⁹ Rousseau, *A Discourse Upon the Origin and Foundation of the Inequality Among Mankind*, 104.

⁴⁰ Rousseau, *A Discourse Upon the Origin and Foundation of the Inequality Among Mankind*, 131.

⁴¹ Metin Bal, "Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik", *Doğu- Batı Düşünce Dergisi* 43 (2007), 93.

⁴² Faruk Yalvaç, "Rousseau'nun Savaş ve Barış Kuramı: Adalet Olarak Barış", *Uluslararası İlişkiler / International Relations* 4/14 (2007), 138.

toplumsal ilişkilerin sonucu olarak ele alır. Ona göre zenginler güç kazanma ve hükmetme arzusu taşıırken, sömürü mekanizması derinleşir, şiddet sistematik hale gelir. O şiddeti fiziksel çatışmalara indirgemeyerek toplumsal yapıların ve ekonomik ilişkilerin doğasında yer alan bir olgu olarak ele alması bakımından önemlidir. Onun bu yönü eşitsizliğin ve bağımlılığın ortadan kaldırılmasının, bireyler ve toplumlar arasındaki çatışmayı da sona erdirebileceği fikrine dayanır.

Rousseau'nun şiddetle ilgili görüşlerini değerlendirdikten sonra Modern Felsefe'de düşüncelerini siyaset bağlamında şiddete örnek olarak göstereceğimiz bir filozofumuz da Karl Marx'tır (ö. 1883). Marx'a göre kapitalizm, kendiliğinden değil, zor ve şiddet mekanizmalarıyla şekillenen tarihsel bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Amerika'daki yerli katliamları, köle ticareti ve sömürgecilik, küresel bir şiddet döngüsü yaratmış, Avrupa'da ticaret savaşları ve devlet politikalarıyla desteklenerek 17. yüzyılda İngiltere'de sistematik hale gelmiştir. Devlet, feodalizmden kapitalizme geçişi zor kullanarak hızlandırmış, şiddet böylece bir ekonomik güç haline gelmiştir. Marx'a göre, zor, eski toplumun sancılar içinde yenisine doğmasını sağlayan bir ebedir.⁴³ Marx'a göre kapitalizm zor ve şiddetle şekillenen bir süreçtir. Amerika'daki altın madenlerinin keşfi kapitalist üretim tarzını besleyen insanlık dışı şiddet pratiklerini doğurmuştur. Afrika'daki köle ticareti bir şiddet mekanizması olarak örnek gösterilebilir. Zor ve şiddet kapitalizmin doğasına vardır ve sömürü düzenini sürdürmek için gerekli bir mekanizmadır.

Marx sadece kapitalizmin doğuşunda değil, yıkılışında da zor kullanmanın ve şiddetin belirleyici etki olduğunu belirtmiştir. Marx'a göre kapitalizmin yok olması için işçi sınıfının örgütlü ve zor kullanarak mücadele etmesi zorunludur. Komünistler, işçilerin bilinçli mücadelesini destekler, devrimci hareketleri teşvik eder ve mülkiyet sorununu temel mesele olarak öne çıkarır. Mevcut düzenin ancak zor yoluyla yıkılabileceğini açıkça ilan ederler. Proleterlerin kaybedecek zincirlerinden başka bir şeyleri, kazanacakları bir dünya vardır.⁴⁴ Marx'ta hem şiddeti mutlaklaştıran hem de şiddetsizliği aşmaya yönelik unsurlar bulunur. Bu çelişki, onun siyaset ve ekonomi arasındaki radikal bağlantısından kaynaklanır. Marx, siyaseti ekonomik çelişkilerle belirleyerek maddileştirmeyi ve tamamen siyasallaştırmayı amaçlar. Bu zorluk, teorisinin kenarında değil, tarihsellik anlayışının merkezindedir.⁴⁵ Marx devrimi sadece ekonomik olarak değil, politik bir zorunluluk olarak da görmüştür. Şiddet de bu sürecin kaçınılmaz bir parçasıdır. Marx ayrıca şiddet ve şiddetsizlik arasındaki çelişik görüşlere sahiptir. Bu çelişkiler de devrimci hareketin pratikte karşılaştığı zorluğu göstermekle beraber, teorisinin uygulamadaki zayıflıklarını da gösterir.

⁴³ Karl Marx, *Kapital*, çev. Mehmet Selik - Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 1/718-719.

⁴⁴ Karl Marx - Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party* (Moscow: Progress Publishers, 1977), 67-68.

⁴⁵ Etienne Balibar, *Şiddet ve Medenilik - Étienne Balibar*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 25.

Modern felsefede düşüncelerini siyaset bağlamında şiddete örnek olarak ele alacağımız düşünürden birisi de Hannah Arendt'tir (ö. 1975). Arendt, güç ve şiddetin karıştırılmasının tehlikelerine dikkat çeker. Güç, çoğunluğun desteğine, şiddet ise araçlara dayanır. Mutlak demokrasi bile fiziksel şiddet olmadan azınlık haklarını bastırabilir, ancak bu, güç ve şiddetin aynı olduğu anlamına gelmez. Gücün aşırılığı "Herkes Bir'e Karşı", şiddetin aşırılığı ise "Bir Herkese Karşı"dır. Azınlığın çoğunluğu susturması, çoğunluğun pasifliğinden kaynaklanır. Arendt'e göre gerçek güç, fiziksel şiddete değil, kolektif irade ve meşruiyete dayanır.⁴⁶ Hannah Arendt, siyaset biliminin "güç", "kuvvet", "zor", "otorite" ve "şiddet" kavramlarını yeterince ayırtmamasını eleştirir. Bu kavramlar farklı olguları ifade etse de genellikle eş anlamlı kullanılır. Arendt, bunun "Kim kimi yönetir?" anlayışından kaynaklandığını ve insan egemenliğinin araçları olarak görülmelerinin kavramsal hata ve siyaset gerçekliğinde körlük yarattığını savunur.⁴⁷ Arendt, 20. yüzyıl şiddetin çağı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, bu dönemde şiddet araçlarının teknik gelişimi, yıkıcılık açısından siyasal hedefleri aşmıştır. Özellikle silahlanma yarışında bu durum belirginleşmiş, askeri teknolojiler savaş kazanmaktan çok caydırıcılık amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle, büyük yatırımlar silah teknolojisine yönlendirilmiştir.⁴⁸ Arendt'e göre güç toplumsal mutabakatla ve çoğunluğun desteğiyle sürdürülebilir. Şiddet ise baskı ve zorlama yoluyla. Onun güç ve şiddet arasındaki ayrımı sadece kavramsal bir fark olmaktan öte, toplumsal düzenin nasıl işlediği hakkında bir farkındalığa dayanır. Arendt'in şiddet ve güç arasındaki farka değinmesi toplumsal yapıları ve politik mücadeleleri anlama noktasında önemlidir. Şiddetin teknik gelişiminin toplumsal yapıyı dönüştürmeleri de ortaya çıkar.

Çağdaş felsefeye geldiğimizde şiddetle ilgili görüşleri öne çıkan filozoflardan biri Michel Foucault'tur (ö. 1984). Foucault, şiddeti gözetim, denetim ve disiplin kavramlarıyla ilişkilendirir. Ona göre disipliner güç, anonim ve otomatik bir ağ olarak işler, bireyleri sürekli denetim altında tutar. Güç, mülkiyetten ziyade sistemin bütünsel işleyişini ifade eder ve her yerde gizlice var olur. Şiddet yerine optik ve mekanik tekniklerle bireyler yönlendirilir, disiplin gözlem yoluyla davranışları şekillendirir.⁴⁹ Foucault, hapishaneler, okullar, kışlalar ve fabrikaları bireyleri şekillendiren biyopolitik mekanizmalar olarak görür. Hapishane, yalnızca özgürlüğün kısıtlanması değil, bireyleri dönüştüren disipliner bir yapı olarak işler. Şiddet ve denetim, izolasyon, zorunlu çalıştırma ve tıbbi müdahalelerle bireyler üzerinde sürekli bir normalleşme süreci yaratır.⁵⁰ Foucault'nun şiddeti yalnızca

⁴⁶ Arendt, *On Violence*, 42.

⁴⁷ Arendt, *On Violence*, 43.

⁴⁸ Hüseyin Arslan, "Hobbes ve Benjamin'in Şiddet Kavramına Dair Görüşlerinin Mukâyesesi", *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/1 (28 Haziran 2024), 4.

⁴⁹ Michel Foucault, *Foucault Michel Discipline And Punish The Birth Of The Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Vintage Books a Division of Random House, 1995), 176-177.

⁵⁰ Foucault, *Foucault Michel Discipline And Punish The Birth Of The Prison*, 247-248.

fiziksel baskı olarak değil, aynı zamanda bireylerin yaşamını belirleyen ince ve yaygın bir güç formu olarak ele aldığını gösterir. Onun bu yaklaşımı, modern iktidar ilişkilerini anlamak açısından önemli bir çerçeve sunarken, bireylerin bu tür mekanizmalara nasıl maruz kaldığını ve onları nasıl içselleştirdiğini de düşündürmektedir.

Çağdaş felsefede görüşlerine değineceğimiz bir diğer filozofumuz Slavoj Žizek, şiddeti üçlü bir yapıda ele alır: öznel, sembolik ve sistemik şiddet. Öznel şiddet en görünür olanıdır, huzurlu görünen düzeni bozan eylemler içerir. Sembolik şiddet, dilin anlam dayatmalarıyla toplumsal güç ilişkilerini yeniden üretir. Sistemik şiddet ise ekonomik ve politik yapılar aracılığıyla işleyen, görünmeyen ancak yıkıcı etkileri olan bir şiddettir. Žizek'e göre, öznel şiddeti anlamak için sistemik şiddeti de göz önünde bulundurmak gerekir.⁵¹ Žizek, fiziksel ve ideolojik şiddet türlerine karşı çıkmanın liberal tutumun temel meselesi olduğunu savunur. Ancak, yalnızca öznel şiddete odaklanmanın, sistemik ve sembolik şiddeti görünmez kılarak bu süreçlere katkı sağladığını belirtir. Mevcut toplumsal şiddet patlamalarının, politikalar ve yapısal eşitsizliklerin sonucu olduğunu vurgular ve liberal görüşlerin bunu kendi sorumlulukları olarak görmesi gerektiğini ifade eder.⁵² Žizek'in asıl vurgusunun çoğu zaman göz ardı edilen sistemik ve sembolik şiddete yönelik olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda, Žizek'in belirttiği gibi, şiddetin yalnızca fiziksel bir olgu olarak ele alınamayacağını, onu besleyen ideolojik ve yapısal mekanizmaların da sorgulanması gerektiğini öne sürmek, modern felsefi ve politik analizler açısından önemli bir katkıdır.

2. Şiddetin Ötesinde: Kadın-Erkek İlişkilerinde Tamamlayıcılık ve Uyum

Estetik ve etik ilişkisi, sanat ve ahlakın nasıl bağlandığını veya ayrıldığını tartışan felsefi yaklaşımlarla ele alınır. Bunlar indirgemeci, ilişkiselselci ve ayrıştırıcı yaklaşımlardır. İndirgemeci yaklaşım, *iyi güzeldir, güzel iyidir* anlayışına dayanır. Antik Yunan'da güzel ve iyi sıklıkla özdeş görülmüştür. Herakleitos (ö. MÖ 475), evrendeki harmoninin ahlaki iyiyi ve sanatsal güzelliği oluşturduğunu savunur. Empedokles (ö. MÖ 434), sevginin unsurları birleştirerek uyum sağladığını ve bunun hem güzel hem de iyi olduğunu belirtir. Pythagoras (ö. MÖ 490) ve takipçileri ise güzelliği matematiksel düzenle ilişkilendirir.⁵³ Estetikten etiğe ilişkiselselci yaklaşım, estetik ile etiğin bağımsızlıklarının kabul edilmesine rağmen, bu iki alan arasında, özellikle estetikten etiğe doğru karşılıklı bir etkileşim olduğunu vurgular. Bu bağ, ya estetikten yola çıkan bir etik anlayışı ya da etik temelli bir estetik yaklaşımı olarak şekillenir.⁵⁴ Ayrıştırıcı yaklaşımda ise etik bir kavram olan iyiliğin, estetik bir kavram olan güzellik ile bir bağı yoktur ya da bu estetik bir kavram olan güzelliştir, etik bir kavram olan iyiyi bir bağı yoktur şeklinde söylemler estetik-etik

⁵¹ Slavoj Žizek, *Şiddet*, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Encore Yayınları, 2018), 14-15.

⁵² Žizek, *Şiddet*, 22-23.

⁵³ Işık, *Din ve Estetik Felsefi Bir İnceleme*, 187.

⁵⁴ Işık, *Din ve Estetik Felsefi Bir İnceleme*, 209.

arasında bir ayrışmaya neden olmaktadır.⁵⁵ Estetik ile etiğin kesişim noktalarından bahsettikten sonra bu kavramsal çerçevenin toplumsal hayata olan yansımalarını ele almak da önemlidir. Estetik ve etik arasındaki ilişki, yalnızca sanat ve ahlak bağlamında değil, insan ilişkileri ve toplumsal dinamikler açısından da belirleyici bir rol oynayabilir. Bu bağlamda, günümüzde kadın ve erkek ilişkilerinde yaşanan sorunlar, estetik ve etik perspektiflerden değerlendirilerek daha derinlemesine incelenebilir.

Günümüzde kadın erkek ilişkilerine yönelik toplumsal yaşam genelinde ve aile içi davranış özelinde sorunlar büyük yoğunlukta yaşanmaktadır. Bununla ilgili olarak her gün yeni bir sorunla karşılaşabilmekteyiz. Bu sorunlardan birisi kadın ve erkeği karşıt özne olarak gören bir yaklaşım iken diğeri kadın veya erkeğin hangisinin üstün özne olduğu problemi üzerinedir. Böyle bir durumda erkeğin kadın doğası ile ilgili kadının da erkek doğası ile ilgili bir yanlış algısı vardır.⁵⁶ Kadın ve erkeği karşıt iki özne olarak ele alma kadın ve erkek ilişkilerindeki sorunları daha da artırmaktadır. Kadın ya da erkeğin bir cinsin diğeri göre üstün olduğu düşüncesi bu çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Kadın erkek ilişkilerine yönelik bu tür yanlış algılar, öz olarak riske açık oldukları için bu risklerin iyi yönlendirilmesi gerekmektedir. Kadın erkek ilişkisindeki olumsuzluklara karşı iyileştirme tek yöne bağlanmamalı her iki taraf açısından da değerlendirilmelidir. Biz de bu çalışmada bahsi geçen konuyu kimi felsefi çıkarımlar eşliğinde, estetik ve etik boyutlarıyla tartışacağız.⁵⁷ Kadın ve erkek ilişkilerinde karşıtlık yerine bütünlük anlayışını benimsemek, etik değerlerle desteklenen bir estetik uyumu yakalamak için önemli bir adım olabilir. İlişkilerdeki sorunları çözümlmek için tek taraflı yaklaşımlar yerine, karşılıklı anlayış ve dengeli bir değerlendirme gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin daha sağlıklı ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşması mümkündür. Bu noktada, kadın-erkek ilişkilerinde etik ve estetik uyumu felsefi bir temele oturtmak için Platon'un iyi ile güzeli özdeş sayan anlayışını ele alacağız. Bu çerçevede, iyi ideası üzerinden kadına yönelik şiddeti değerlendireceğiz.

Platon, iyi ile güzeli özdeş kabul ederek ahlakın konusu olan iyi ile estetiğin konusu olan güzeli bir ve aynı sayar.⁵⁸ Platon bilinebilir olanın dünyasında iyi ideasının en yüksek idea olduğunu ve güç bela öğrenilebileceğini dile getirir. İyi ideasını tanıyıp öğrenince, bütün haklı, adil, güzel ve doğru olanın nedeni olduğunu görürüz. Düşünülebilir olanın dünyasına o hakimdir, bizim hakikati kavramamıza yardımcı olur. Kendi dünyasında ve kamusal dünyada mantıklı, akıllı davranmak isteyen ona bakmak zorundadır.⁵⁹ Platon güzel olanın ideal olan olduğunu söyler. İnsanlar bu dünyaya gelmeden önce ideler dünyasında yaşarken güzel idesine sahip olurlar ve bu dünyada insan güzel idesini anımsar ve güzelden hoşlanır.

⁵⁵ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 70.

⁵⁶ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 113.

⁵⁷ Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, 114.

⁵⁸ Platon, *Devlet*, çev. Veysel Atayman-Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Bordo Siyah, 2005), 455 (505c-e).

⁵⁹ Platon, *Devlet*, 483.

Platon etik üzerine düşünürken adalet ve güzellik kavramlarına önem verir. Etik, adalet ve güzellik iç içedir. Platon'daki etik, adalet ve güzellik gibi kavramların iç içe oluşu, estetik ile etik arasında bir ilişkinin varlığına da işaret eder. Platon'a göre etiğin amacı insana, insanın güzel bir varlık olduğu gerçeğini anımsatmak ve yaşatmaktır.⁶⁰ Platon'un iyi ile güzeli aynı şey olarak görmesi, en yüksek iyi olan iyi ideası adil, güzel ve doğru olanın nedeni olması ve etiğin amacının insanın güzel bir varlık olduğu gerçeğini anımsatmak ve yaşatmak olduğu düşünceleri estetik-etik ilişkisine işaret eder. İyi ideası bizim hakikati kavramamıza yardımcı olur ve akıllı davranmak isteyen iyi idesine bakmalıdır. Platon'un estetik-etik ilişkisinden hareketle kadına yönelik şiddet olaylarını değerlendirecek olursak iyi ideası, güzel ve doğrunun nedenidir. Oysaki genel olarak şiddet ve kadına yönelik şiddet çirkin ve yanlıştır. İyi ideasını elde etmek için bu çirkin ve yanlış olan davranıştan vazgeçmek gereklidir. İyi idesinin hakikati kavramamızı sağlayan yönü ve akıllı davranmaya iten özü kadına yönelik şiddetin kötü bir eylem olduğunu, bu konuda aklımızla hareket etmemiz gerektiği konusunda bize yardımcı olabilir.

Estetik-etik ilişkisine değineceğimiz diğer bir filozof İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın estetik anlayışı, büyük ölçüde ahlaki ve duygusal unsurlarla iç içe geçmiş bir yaklaşıma sahiptir, bu noktada onun estetik-etik yaklaşımı indirgemecidir diyebiliriz. Ayrıca İbn Hazm'ın görüşleri ilişkiliselci yaklaşıma da yaklaşıp, çünkü o, güzelliğin sadece estetik bir kavram olmadığını, insanın ahlaki ve duygusal yönleriyle de bağlantılı olduğunu savunmuştur. İbn Hazm sevimli oluş, dengeli oluş, çekici oluş, güzel oluş, kibar oluş şeklinde suretlerin güzelliği konusunda beş temel kavrama yer vermiştir. Sevimli oluş, iyi nitelikleri, nazik hareketleri, kibar oluşu ifade eder. Dengeli oluş her bir niteliğin birbiriyle orantılı ve eşit olarak sahip olduğu güzelliklerdir. Çekici oluş dış güzellikle birlikte ortaya çıkan aynı zamanda dış uzuvların sahip olduğu güzelliştir. Güzel oluşta dilde kendisini ifade edecek herhangi bir kelime yoktur. Güzel oluşta herkes, onun güzel olduğu konusunda birleşir, ona saygı duyar, onu hoş görür ve onu kabul eder. Kibar oluş suretlerin tüm güzelliklerinin tamamının tek güzellikte birleşmesidir.⁶¹ İbn Hazm'ın suretlerin güzelliği noktasında dile getirdiği sevimli oluş, iyi nitelik, nazik hareket, kibar gösteriş, dengeli oluş, ortak güzellik, iyi, güzel, tatlı, çekici oluş, iç güzellik, dış güzellik, güzel oluş, saygı duymak, hoş görülme olmak, kibar oluş türü kavramlar estetik-etik ilişkisini anlamayı kolaylaştırıcı türden bir öz taşıır.⁶² Kadın erkek ilişkilerine, aile içi ilişkilere, kadına yönelik şiddet sorununa İbn Hazm'ın estetik-etik ilişkisine atıfla çözüm önerileri sunulabilir. Kadınların sahip olduğu iyi nitelikler, nazik hareketler, kibarlık ön plana çıkarılıp kadınlara karşı onlarda bulunan bu özelliklere uygun davranış sergileyerek kadına yönelik şiddetin önüne geçilebilir. Yapısı gereği nezaket ve kibarlık güzellik sahibi kadınlara nazik, güzel, kibar davranışlar

⁶⁰ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 76.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'nüfus* (Kahire: Matbaatü'n-Nil, 1905), 37-38.

⁶² Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 69; Saim Gündoğan, "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (30 Haziran 2022), 15.

sergilenebilir. Dengeli oluş kavramından hareket ederek dengeli yaşamayı, ölçsüzlüğü terk etmeyi hayatın her alanına uygularsak, ölçsüzlükten kaynaklanan kadına yönelik şiddet olayları azalabilir.

Estetik-etik ilişkisini değerlendireceğimiz filozoflardan birisi İslam filozoflarından Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin estetik anlayışı, büyük ölçüde indirgemeci yaklaşıma dayanmaktadır. Gazzâlî güzel ahlakın hakikati üzerine kimi düşünceler ileri sürer. Güzel ahlakın hakikatinin ne olduğu sorulduğunda Gazzâlî kendisinden daha öncekilerin cevaplarının alını açık olmak, insanların sıkıntılarına katlanmak ve karşılık beklememek olarak cevap verdiklerini söyler. Bunların hepsi güzel ahlakın hakikati ya da tamamı değildir, iyi huyun dallarıdır. Gazzâlî güzel ahlakın hakikati ve tamamı olmanın sırrını açıklar. Ona göre insan vücut ve ruhtan yaratılmıştır. Vücut güzel yaratılmıştır, ruh güzel ahlaktır. Yüz sadece gözün ya da ağzın güzel olmasıyla güzel olmaz, burnun, ağzın, gözün hepsinin güzel olmasıyla güzel olur. Kalbin güzel olması için de ilim, hışım, şehvet ve adalet duyguları hep birlikte bulunmalıdır.⁶³ Gazzâlî güzel ahlakın hakikati konusunda insanları dört düzeye ayırmıştır. Birinci düzeydeki insan saftır ve iyi ile kötüyü birbirinden ayıramaz bu nedenle iyi ahlak konusunda rehberlik edecek birine gereksinim duyar. İkinci düzeydeki birey kötü ahlakın etkisi altındadır. Bu kişiye iyilikler anlatılarak bu durumdan kurtulması sağlanır. Bu kişiden bozuk ahlakı çıkarmak ve ona iyilik tohumunu ekmek gerekir. Bu kişide ciddiyet ve liyakat meydana gelirse düzelir ve kötü huylarından arınır. Üçüncü düzeydeki bir kişi kötülüğü deneyimler, yaptığına kötü olduğunu bilir ama öte yandan bu huyu da kendisine güzel görünür. Dördüncü düzeydeki bir kişi de yaptığı ahlaki kötülüklerle övünür, işlediği çirkinlikleri değerli görür.⁶⁴ Gazzâlî güzel ahlakın üç sebebi üzerinde durur. Bunlardan birincisi yaratılıştan iyi huylu olmak, ikincisi iyi kimselerle arkadaşlık etmek ve üçüncüsü iyi işleri adet haline getirmektir. Bu üç saadete ulaşan en yüksek dereceye ulaşır ve bu üç saadetten mahrum kalan ise asilik ve kafirlikte en yüksek derecede olur.⁶⁵ Gazzâlî'ye göre güzellik, dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış güzellik; kalıp, kıyafet ve yüz parlaklığı gibi gözle görülen unsurlardan oluşurken, iç güzellik; güzel ahlak, iyilikseverlik ve bâtinî erdemler gibi kalp ve basîretle idrak edilen niteliklerden meydana gelir. Ancak insanların güzellik anlayışı genellikle duyularla algılanabilen unsurlarla sınırlıdır. Gazzâlî, güzelliğin yalnızca duyusal olana indirgenmesini bir yanlış anlama olarak değerlendirir ve gerçek güzelliğin hem dış hem de iç boyutlarıyla bir bütün olduğunu savunur.⁶⁶ Gazzâlî'nin burada kullanmış olduğu güzel huylu olmak ifadesi, aynı zamanda estetik ile etik arasında olması gereken bir ilişkiye de işaret eder. Aynı zamanda kalbi çirkinlikten arındırmak şeklindeki ifadesi estetik-etik açısından önemlidir. Bir davranışı niteleyen etik bir kavram olan kalp

⁶³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), 386.

⁶⁴ el-Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 389.

⁶⁵ el-Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 390-391.

⁶⁶ Naim Şahin, "Gazali'de Etik-Estetik İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2011), 101.

kelimesi ile birlikte estetik bir kavram olan çirkin kelimesinin kullanılması estetik estetik ilişkisine örnektir. Gazzâlî'nin insan ruhunun güzelleşmesi gerektiği düşüncesi bir yandan estetiğe, öte yandan etiğe bağlıdır.⁶⁷ Gazzâlî'nin kullanmış olduğu güzel ile ahlak kavramlarını birlikte kullanması, iyi ahlak, güzel huy gibi kavramlara yer vermesi estetik-etik ilişkisi açısından önemli bir yere sahiptir.⁶⁸ Gazzâlî'nin estetik ve etik ilişkisine dair görüşleri hem bireyin iç dünyasını hem de toplumsal ahlak anlayışını şekillendiren önemli bir çerçeve sunmaktadır. Estetik ve etik arasındaki bu bütünlük, insanın hem ahlaken hem de ruhen olgunlaşmasını sağlar. Gazzâlî'nin estetik-etik ilişkisine yönelik kullanmış olduğu kavramlar kadına yönelik şiddeti önleme noktasında bize yardımcı olabilir. İnsanların kalpleri çirkinlikten arındırılarak, ruhlarının güzelleşmesi sağlanarak, iyi ahlak, güzel huy gelişimlerine katkıda bulunarak hem genel olarak her türlü şiddetin hem de kadına yönelik şiddetin önüne geçebiliriz.

Yine İslam filozoflarından İbn'ül-Arabî'nin estetik-etik ilişkisine yönelik görüşlerini ele almak kadına yönelik şiddeti önlemede faydalı olacaktır. Estetik ve etiği iç içe geçmiş kavramlar olarak ele alan İbn Arabî'nin estetik-etik ilişkisine yaklaşımı indirgemecidir. İbn Arabî estetik-etik ilişkisine yönelik güzel huy kavramını şu şekilde dile getirmiştir: “İşte bu fütüvvetin hali ve makamıdır. Bu makam ve halin mensupları, gençler (fityan, yiğitler) diye isimlendirilir. Onlar, bütün güzel huyları elde etmiştir. Bir genç (feta), elde ettiği huyları kullanacağı ve kendileriyle görüneceği mahalli bilmedikçe güzel huylara sahip olmaz.”⁶⁹ İbn'ül-Arabî mekarim-i ahlak ve mutluluk kavramlarının yanına, davranış güzelliği kavramına da yer vermiştir bu da estetik-etik ilişkisi açısından önem taşır.⁷⁰ Mutluluğun İbn Arabî'nin felsefesinde önemli bir yeri vardır. Kalbi mutluluk, bedeni mutluluk, bedeni olana ileten mutluluk olarak mutluluğu üçe ayırmıştır.⁷¹ İbn Arabî kalbi iyilik ve güzellikle doldurmayı amaçlar. İbn Arabî'ye göre insanı güzel davranışa iten şey, insanın en güzel biçimde yaratılmış olmasıdır.⁷² İbn Arabî'nin etik üzerine çözümlemelerinde mekârim-i ahlâk, mutluluk, güzel davranış, kalbi iyilik ve güzellikle doldurmak, güzel yaratılan insan türü kavramları kullanması estetik ile etik arasında bir ilişkiye işaret eder.⁷³ İbn Arabî'nin estetik-etik ilişkisine dair görüşlerine atıfla kadına yönelik şiddete karşı insanların kalpleri iyilik ve güzellikle doldurulması bize fayda sağlayabilir. İnsan her alanda ve kadın

⁶⁷ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 77.

⁶⁸ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 78.

⁶⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Darül Kütübil İlmiyye, 1999), 1/365.

⁷⁰ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 78.

⁷¹ Metin Yasa, *İbn'ül Arabî'de Tanrı Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metod Olarak Paradoksalları Konuşmak* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 86.

⁷² Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 78.

⁷³ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 79.

konularında güzel davranışlar sergilemelidir çünkü insan en güzel şekilde yaratılmıştır. Kadına yönelik şiddet olayları bu sergilenen güzel davranışlarla giderilebilir.

Kadın erkek ilişkilerinin estetik ve etik boyutlarını ele aldığımızda şu gibi sorular karşımıza çıkmaktadır: Aile içi ilişkilerde sevgi, saygı ve ölçülü olmanın önemi nedir? Gerek sosyal yaşamda gerek evlilikte gerekse aile içi ilişkilerde kadın ve erkek kendi rollerini nasıl oynayabilir?⁷⁴ Evlilikte etiğin mi yoksa estetiğin mi önemli olduğu noktasında böyle bir tartışmaya girmek yerine etik ve estetiğin bir bütün olarak ele alınması daha doğru olabilir.⁷⁵ Bu bütünlük içinde sevgi ve saygı hem estetik bir uyumun hem de etik bir ilişkinin temel taşları olarak karşımıza çıkar. Sevgi, evlilik söz konusu olduğunda etik ve estetik açıdan kadın ve erkek arasındaki bütünlüğü istemek demektir. Bu bütünü oluşturacak ruh ikizini bulmanın yolu da sevgiyle barışık olmaya bağlıdır. Bu noktada etik ve estetik bir kavram olan saygı da işlevseldir.⁷⁶ Saygı konusuna Kierkegaard'dan örnek gösterebiliriz. Kierkegaard evli bir adam olarak ilişkiye çok saygı duymaktadır. Evliliğin saygıdeğer bir ilişki olduğunu bildiğini ve bu ilişki karşısında sevgiyle eğildiğini; fakat bir yandan da bu ilişkinin üzerinde bir konumda olduğunu hissettiğini belirtmiş, aynı durumun eşi için de geçerli olduğunu bildiğini söylemiştir.⁷⁷ Kierkegaard'ın saygı yaklaşımı, ilişkinin hem bireysel hem de karşılıklı saygı üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgulayarak, sevgi dolu bir birlikteliğin ancak böyle bir dengede mümkün olabileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla, kadın ve erkek ilişkilerinde etik ve estetik değerler, bir denge unsuru olarak birlikte değerlendirilmelidir.

Kadın erkek ilişkilerinde felsefi söylemler eşliğinde şu tür estetik ve etik çıkarımlarla karşılaşabiliriz. Sevgi merkezli evlilik, ailede mutluluğu elde etmek için sevgiyi yaygınlaştırmayı amaç edinir. Saygı merkezli evlilik, evlilikte ailenin mutluluğu yakalayabilmesi için saygıyı yaygınlaştırmayı amaçlar. Kierkegaard'ın eşi ile olan ilişkisi etik açıdan değerlendirildiğinde daha çok etik açıdan eşinin güzelliğini gördüğü şeklindeki bir çıkarım, aile ve kadın konusunda parçacı bir yaklaşıma kapı aralar. Eğer bu çıkarım doğruysa, aile ve kadın konusuna dair parçacı yaklaşımları bütüncül bir bakış açısıyla ele almak daha anlamlı olacaktır. Sevgi ve saygı merkezli bir evlilik anlayışı ortaya koyacak bütüncül bir yaklaşımı esas almak doğru bir bakış olacaktır. Bu bakış ailenin temel iki öznesi olan kadın ve erkeği birbirine karşıt özneler olarak algılanmasını önleyerek tamamlayıcı özneler olarak görülmesini sağlar. Bu şekilde ister erkek ister kadın olsun evlilikte güç çatışmasını önler, ben yaparım ben bilirim şeklindeki bir gelişmemiş benlik gösterisine müsaade edilmemiş olur.⁷⁸ Kierkegaard, aşk ve görev arasında bir çelişki olduğunu düşünenleri eleştirerek, bu iki kavramın uyum içinde bir arada var olabileceğini savunur.

⁷⁴ Metin Yasa, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 152.

⁷⁵ Yasa, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, 153.

⁷⁶ Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, 116.

⁷⁷ Soren Kierkegaard, *Either/Or*, çev. Walter Lowrie (London: Oxford University Press, 1944), 2/230.

⁷⁸ Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II*, 117-118.

Ona göre görev, yalnızca bir zorunluluk değil, aşkın içsel boyutuyla birleşip onu derinleştiren bir yapıdır. Aşk, yalnızca bir duygu değil, içselleşmiş bir sorumluluk ve bağlılıkla anlam bulurken, evlilik de etik ve estetiğin birliğini temsil eder. Estetik olarak aşkın en saf ifadesi olan evlilik, etik açıdan karşılıklı bağlılık ve sorumlulukla somutlaşır. Görevin katılığı aşkın samimiyetiyle, aşkın belirsizliği ise görevin somutluğu ile dengelenir. Böylece görev(etik) ve aşkın(estetik) birliği, bireyin hem özgürlüğünü hem de yaşamın anlamını derinleştiren bir pratiğe dönüşerek, etik ve estetiğin bir çatışmadan ziyade tamamlayıcılık ilişkisi içinde ele alınmasını sağlar.⁷⁹ Kierkegaard'ın daha çok etik açıdan eşinin güzelliğini gördüğü söylemi onun etiğe estetiği oranla öncelik vermesindendir. Bu noktada Kierkegaard'ın ilişkiseli yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Kierkegaard'ın eşine etik açıdan bakınca onda gördüğü güzellik estetik-etik ilişkisi açısından bütüncül bakmayı bize gösterir. Kadın sorunlarında da kadına Kierkegaard'ın estetik- etik ilişkisindeki ilişkiseli yaklaşımı bize bütüncül bakmanın önemli olduğunu gösterir. Kadın ve erkeğe birbirlerinin karşısı değil tamamlayıcısı olarak bakmak aile içi ilişkilerde, kadına yönelik şiddet sorunlarının çözümünde fayda sağlayabilir.

Ayrışmacı yaklaşım da daha önce bahsetmiş olduğumuz gibi etik bir kavram olan iyiliktir, estetik bir kavram olan güzellik ile bir bağı yoktur ya da bu estetik bir kavram olan güzelliktir, etik bir kavram olan iyiyle bir bağı yoktur şeklinde söylemler estetik-etik arasında bir ayrışmaya neden olmaktadır.⁸⁰ Her ne kadar etik ve estetik arasında bir çatışma varmış gibi görünse de etik kendinde bulmadığı gücü estetikten almakta aynı şekilde estetik de kendinde bulamadığı gücü etikten almaktadır. Estetik-etik ilişkisi ayrıştırıcı değil tamamlayıcı bir bütündür.⁸¹ Estetik daha çok felsefeye, etik ise dine yakındır, estetikte güzel çirkin kavramları, etikte iyi kötü kavramları işlevseldir. Estetikte göz etikte zihin işlevseldir.⁸² Estetik-etik ilişkisi içinde güzel dil ve iyi düşünme, güzel görme ve iyi davranma vardır.⁸³ Buna örnek olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 1273) “Mevla neylerse güzel eyler.” sözünü ele alacak olursak, bu sözdeki güzel hem etik açıdan hem de estetik açıdan güzeldir. Yüzü asık olmayan, duygularını unutmamış, ahlaklı ve güzellik yoksunu olmayan insanlar olmak için estetik boyut unutulmamalıdır.⁸⁴ Etik üzerine bir çözümleme yapıldığında güzellik, hayranlık, tutku, haz ve bunların karşıtları, etik üzerine yapılan bir çözümlemede iyi, erdem, doğruluk, cesaret ve bunların karşıtları gibi kavramlar

⁷⁹ Kierkegaard, *Either/Or*, 2/127-129.

⁸⁰ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 70.

⁸¹ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 11.

⁸² Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 15.

⁸³ Yasa, *Estetik-Etik İlişkisi*, 17-18.

⁸⁴ Ahmet İnam, “Ahlak ve Estetik Açısından İslam ve Modernleşme”, *Ahlak ve Estetik Açısından İslam ve Modernleşme (İslam ve Modernleşme: II.Kutlu Doğum İlmî Toplantısı)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997), 54; Saim Gündoğan, *Mevlana Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 66.

üzerinde durulur.⁸⁵ Estetik ve etiğin birbirini tamamlayan bir özü vardır. Estetik-etik ilişkisi ile ilgili güzel dil ve iyi düşünme, güzel görme ve iyi davranma benzeri kavramlar kadına yönelik şiddet konusunda bize yol gösterici olabilir. Güzel dil kullanma ilişkilerde iyi bir iletişimi sağlar, güzel düşünme başkaları hakkında olumlu olma, onlara yardımcı olma, onların haklarını gözetmeyi sağlar, böylelikle o kişi herkese iyi davranır. Kadına yönelik şiddet konusunda yine bu kavramlar bize fayda sağlayabilir.

Sonuç

Genel olarak şiddet, özelde ise kadına yönelik şiddet, çözüm bekleyen en önemli toplumsal sorunlardan biridir. Estetik ve etik, birbirinden tamamen bağımsız değil; aksine, birbirini tamamlayan kavramlardır. Güzel dil, iyi düşünme, güzel görme ve iyi davranma gibi estetik-etik temelli yaklaşımlar, kadına yönelik şiddetin önlenmesi noktasında dönüştürücü bir potansiyele sahip olabilir. Kadına yönelik şiddetin önlenmesi bağlamında, bu estetik ve etiğin ortak zeminde değerlendirilmesi, yalnızca dışsal yaptırımlar değil, aynı zamanda içsel bir bilinç ve duyarlılık inşasını da mümkün kılar. Estetik duyarlılık, kişinin diline, düşünce biçimine ve ilişkilerine yansyarak, şiddeti doğuran kaba, hoyrat ve tahakkümcü eğilimlerin yerini daha yumuşak, saygılı ve empatik bir iletişim biçimine bırakmasına katkı sağlar. Etik ise bu sürecin ilkesel temelini oluşturur; adalet, sorumluluk ve insan onuruna saygı gibi değerler üzerinden bireyin davranışlarını yönlendirir. Dolayısıyla, estetik ve etik temelli bir toplumsal bilinçlenme, kadınların maruz kaldığı yapısal ve bireysel şiddet biçimlerine karşı hem zihinsel hem de pratik düzeyde güçlü bir katkı sağlayabilir. Platon'un estetik ve etik ilişkisine dair görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, onun "iyi ideası", güzelin ve doğrunun kaynağıdır. Oysa şiddet eylemleri doğası gereği çirkin ve yanlıştır. Bu nedenle, iyi ideası doğrultusunda hakikate yönelmek, çirkin ve yanlış olan şiddet davranışlarından vazgeçmeyi gerekli kılar. Platon'un düşüncelerini ele aldığımızda iynin, hem bilgiye hem de erdeme ulaşmanın aslı ilkesi olduğunu görürüz. Bu sebeple bireyin hakikate yönelmesi yalnızca entelektüel bir çaba değil, aynı zamanda ahlaki ve estetik bir sorumluluktur. Şiddet eylemleri, akılla da güzellikle de temellendirilemez; çünkü şiddet olayları hem etik normlara aykırıdır hem de ruhun yüksek idealarla bağını koparan yıkıcı ifadelerdir. Platon'un bahsettiği iyi ideasına yönelen bir bilinç başkasının varlığına zarar vermeyi değil, karşıdaki kişiyi anlamayı, saygı göstermeyi ve değer vermeyi amaçlar. İnsanların içsel gelişimi ve toplumun ahlaki ilerleyişi için güzel, doğru ve iyi olanı bir bütünlük içinde kavramak ve yaşamak faydalı olabilir. İbn Hazm'ın estetik-etik ilişkisine dair kavramları da kadına yönelik şiddetin önlenmesinde anlamlı katkılar sunabilir. Kadınlara, onların doğasına uygun şekilde, nezaket ve zarafetle yaklaşmak, bu sorunun çözümünde etkili olabilir. Yine Hazm'ın vurguladığı "denge" (i'tidal) kavramı; ölçülülüğü esas alır ve aşırılıklardan uzak durmayı öğütler. Bu anlayışın hayata geçirilmesi, aşırılıktan kaynaklanan şiddet davranışlarının azalmasına katkı sağlayabilir. İbn Hazm'ın düşüncesinde etik davranış ile estetik duyarlılık arasında kurulan denge, bireysel ahlakın

⁸⁵ İnam, "Ahlak ve Estetik Açısından İslam ve Modernleşme", 52.

toplumsal barışa katkısını ön plana çıkarabilir. Özellikle Hazm'ın nezaket ve zarafete yaptığı vurgu, yalnızca bireysel davranışın biçimini değil, aynı zamanda o davranışın içerdiği ahlaki anlamı da derinleştirir. İ'tidal ilkesi ise hem bireysel hem toplumsal düzeyde duyguların, arzuların ve davranışların ölçülü olmasını sağlayarak, şiddetin kökeninde yer alan öfke, kibir ve aşırılık gibi eğilimlerin törpülenmesinde yardımcı olabilir.

Gazâlî'nin estetik ve etik arasındaki ilişkiye dair düşünceleri de önemli bir çerçeve sunmaktadır. Kalpleri çirkinlikten arındırmak, ruhları güzelleştirmek ve güzel ahlaka yönelmek; hem genel anlamda şiddeti hem de kadına yönelik şiddeti önlemede etkili olabilir. Gazâlî'nin içsel arınmaya ve güzel ahlaka yaptığı vurgu, bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle kurduğu ilişkinin niteliğini derinleştirir. Ona göre kin, öfke, kibir gibi kalpteki çirkinlikler insanın dışa dönük eylemlerinde ahlaki bozulmalara yol açar; bu bağlamda estetik bir ruh terbiyesi, etik bir davranış biçiminin ön koşulu hâline gelir. Benzer şekilde, İbn Arabî'nin estetik-etik düşüncesi çerçevesinde, insanların kalplerinin iyilik ve güzellikle dolması ve kadınlara yönelik güzel davranış biçimlerinin benimsenmesi, şiddetin önlenmesine yardımcı olacaktır. Ona göre her davranışın kaynağı kalpteki niyettir. İbn Arabî'nin bu bakış açısıyla, bir insan aşkın ve merhametin izlerini taşıdığı anda başkasına zarar veremez. Kadına yönelik şiddetin önlenmesi bağlamında, her iki düşünürün de altını çizdiği içsel ahenk, estetik duyarlılık ve ahlaki kemal, toplumsal dönüşümün derinlikli ve sürdürülebilir bir zemini olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımlar, şiddetle mücadeleyi yalnızca dışsal kurallara değil, insanın iç dünyasını iyileştirmeye dayandıran güçlü bir etik-estetik paradigma sunar.

Kierkegaard'ın estetik ve etik bağlamındaki görüşlerinden yola çıkarak, kadın ve erkeğin birbirinin zıttı değil, birbirini tamamlayan varlıklar olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu iki parçayı bir araya getiren en temel unsurlar ise sevgi ve saygıdır. Erkeklerin ve kadınların birbirlerine üstünlük kurma çabası yerine, bütünü oluşturan iki yarı gibi sevgi ve saygıyla yaklaşmaları, şiddet sorununun çözümüne önemli katkılar sağlayabilir. Kierkegaard'ın estetik etik bağlamındaki görüşleri, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde sevgi ve saygının, şiddetin yerini alabileceği bir etik dönüşümün zeminini sunar; çünkü gerçek sevgi, ancak bireyin kendini aşarak ötekine yönelmesiyle mümkün olabilir.

Kaynakça | References

- Aquinas, Saint Thomas. *The Summa Theologia*. ed. Robert Maynard Hutchins. çev. Danial J. Sullivan. Chicago: The University Of Chicago, 1978.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. New York : Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.
<http://archive.org/details/onviolence00aren>
- Aristoteles. *Politika*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Arslan, Hüseyin. "Hobbes ve Benjamin'in Şiddet Kavramına Dair Görüşlerinin Mukâyesesi". *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/1 (28 Haziran 2024), 1-14.
- Augustine. Marcus. *The City of God*. çev. Aurelius Dods. Edinburg: Morrison & Gibb, 1913.
- Bal, Metin. "Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik". *Doğu- Batı Düşünce Dergisi* 43 (2007), 87-98.
- Balibar, Etienne. *Şiddet ve Medenilik*. çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Bayındır, Nida. "Aile İçinde Yaşanan Şiddete Karşı Çocuğun Gösterdiği Tepkiler". *Mehmet Akif Ersoy University Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (29 Haziran 2010), 1-9.
<https://doi.org/10.20875/sb.06454>
- Bergvall, Sanna. "Women's Economic Empowerment and Intimate Partner Violence". *Journal of Public Economics* 239 (01 Kasım 2024), 1-18.
<https://doi.org/10.1016/j.jpube.2024.105211>
- Bhuller, Manudeep vd. "Domestic Violence Reports and the Mental Health and Well-Being of Victims and Their Children". *Journal of Human Resources* 59/S (Nisan 2024), S152-S186. <https://doi.org/10.3368/jhr.1222-12698R1>
- Chervenak, Frank A. vd. "Labor and Delivery at Term - Part Two: Induction of Labor, Second and Third Stages, Intra-Partum Ultrasound, Post-Partum Hemorrhage, Clinical Chorioamnionitis Obstetric Violence is a Misnomer". *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 230/3, Supplement (01 Mart 2024), S1138-S1145.
<https://doi.org/10.1016/j.ajog.2023.10.003>
- Cogito Şiddet. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 1996.
- Cunha, Ana vd. "Understanding the Dynamics of Domestic Violence During the First Year of the Pandemic: An Integrative Review". *Trauma, Violence, & Abuse* 26/1 (01 Ocak 2025), 118-137. <https://doi.org/10.1177/15248380241277788>
- Çakır, Özlem vd. "Kadına Yönelik Şiddet ve Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddetin Durumu". *Toplum ve Demokrasi Dergisi* 2/4 (25 Temmuz 2016), 51-70.
- Doroudchi, Alireza vd. "Psychological Complications of the Children Exposed to Domestic Violence: A Systematic Review". *Egyptian Journal of Forensic Sciences* 13/1 (26 Mayıs 2023), 1-8. <https://doi.org/10.1186/s41935-023-00343-4>
- Dönmez, Özgür Nihat - Elmalı, Osman. "Thomas Hobbes'da Bireysel Hak Ve Özgürlükler". *Current Perspectives in Social Sciences* 28/1 (25 Mart 2024), 12-22.
<https://doi.org/10.53487/atasobed.1454521>

- Fazel, Seena vd. "Effectiveness of Violence Prevention Interventions: Umbrella Review of Research in the General Population". *Trauma, Violence, & Abuse* 2/25 (2024), 1709-1719. <https://doi.org/DOI: 10.1177/15248380231195880>
- Foucault, Michel. *Discipline And Punish The Birth Of The Prison*. ev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books a Division of Random Hause, 2. Basım, 1995. <http://archive.org/details/foucault-michel-discipline-and-punish-the-birth-of-the-prison-1977-1995>
- Gazzl, Eb Hmid Muhammed el-. *Kimya-yı Saadet*. ev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.
- Gündoğan, Saim. "Din Felsefesi Açısından Doğa ile Bütünleşmek: Doğa ve Ekolojik Bilincin Oluşumuna Dair Bir Deneme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (30 Haziran 2022), 9-32. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1104469>
- Gündoğan, Saim. *Mevlana Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişki*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Güneş, Adem. *Şiddet Din EĞitimi ve Değerler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2018.
- Hamby, Sherry. "On Defining Violence, and Why İt Matters". *Psychology of Violence* 7/2 (2017), 167-180. <https://doi.org/10.1037/vio0000117>
- Hobbes, Thomas. *Hobbes's Leviathan* : Reprinted from the Edition of 1651. Oxford : Clarendon Press, 1909. <http://archive.org/details/hobbessleviathan00hobbuoft>
- Işık, Aydın. *Din ve Estetik Felsefi Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- İbn Hazm. *el-Ahlk ve's-siyer fı mdvt'nüfus*. Kahire: Matbaatü'n-Nil, 1905.
- İbnü'l-Arab, Muhyiddin. *Fthat-ı Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Darül Kütübil İlmiiyye, 1999.
- İnam, Ahmet. "Ahlak ve Estetik Açıdan İslam ve Modernleşme". *Ahlak ve Estetik Açıdan İslam ve Modernleşme*. 51-54. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997.
- Kahraman, A. Burak. "Kadına Yönelik Şiddet Olgusunun Sosyolojik Analizi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 51 (Nisan 2021), 1-18. <https://doi.org/10.29228/SOBIDER.49794>
- Karaduman, İbrahim Can. "Thomas Hobbes ve Leviathan'ı zerine Bir İnceleme: Yönetim Bilimi'ni İçeriye Almak". *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 3/1 (17 Mayıs 2020), 114-137. <https://doi.org/10.33712/mana.687980>
- Karagün, Elif. "Toplumsal Şiddet, Aile ve Kadın". *Şura Akademi Kadın ve Aile* 7 (30 Eylül 2024), 23-38.
- Kierkegaard, Soren. *Either/Or*. ev. Walter Lowrie. London: Oxford University Press, 1944.
- Korkmaz, Arif. "'Kadına Yönelik Şiddet ve Din' zerine Bir Tipoloji Denemesi: Sosyolojik Bir Analiz". *Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (29 AĞustos 2024), 22-41.
- Lanchimba, Cintya vd. "Exploring Factors Influencing Domestic Violence: A Comprehensive Study on Intrafamily Dynamics". *Frontiers in Psychiatry* 14 (07 Eylül 2023). <https://doi.org/10.3389/fpsy.2023.1243558>
- Marx, Karl. *Kapital*. ev. Mehmet Selik - Nail Satlığan. İstanbul: Yordam Kitap, 2011. <http://archive.org/details/karlmrxkapitalcilt1yordamyay>.

- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Manifesto of the Communist Party*. Moscow: Progress Publishers, 2. Basım, 1977. <http://archive.org/details/communistmanifestomarxengels>
- Montaigne, Michel de. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 21. Basım, 2011.
- Moses, Rafael - Kul, Ayşe. “Şiddet Nerede Başlıyor, Saldırganlığın Kaynağı Nedir?” *Cogito Şiddet* 6/7 (1996), 23-27.
- Pehlivan, Melike. “Aile İçi Şiddet (Söğütlü İlçesi Örneği)”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/58 (29 Ağustos 2024), 551-569. <https://doi.org/10.9761/JASSS7146>
- Platon. “Gorgias”. çev. Melih Cevdet Anday. *Diyaloglar*. 43-138. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 2010.
- Platon. *Devlet*. çev. Veysel Atayman - Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. *A Discourse Upon the Origin and Foundation of the Inequality Among Mankind*. London, R. and J. Dodsley, 1761. <http://archive.org/details/discourseuponor00rous>
- Sarıboğa, Yılmaz. “Kadına Yönelik Şiddette Yaşanılan Toplumsal Sorunlar, Mücadele Stratejileri ve Hemşirenin Rolü”. *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 10/3 (30 Kasım 2024), 242-249.
- Sırma, Çiğdem Sema. “Yaralarıyla Yaşayan Bireyler: Gençlerin Aile İçi Şiddet ve Şiddet Döngüsüne Bakışı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (28 Nisan 2023), 1-24.
- Şahin, Naim. “Gazali’de Etik-Estetik İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergi* 48/3 (2011), 93-114.
- Taşkent, Ayşe. “Estetik ve Etik Değerler Bütünlüğü”. *Sanat ve Estetik-İslam (VI. Dinî Yayınlar Kongresi)*. ed. Ahmet Zeki Yavaş. 111-118. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Telli, Resul. “Toplumsal Cinsiyet ve Kadına Şiddet Göstergelerinde, Eğitim ve İktisadi Performans Etkinliği: AB Ülkeleri ve Türkiye Değerlendirmesi”. *Gazi İktisat ve İşletme Dergisi* 10/1 (28 Şubat 2024), 87-107. <https://doi.org/10.30855/gjeb.2024.10.1.006>
- Uğurlu, Tuğçe - Ersoy, Ali Fuat. “Ev Kadınlarının Aile İçi Şiddet Deneyimlerinin Güçlendirme Yaklaşımı Çerçevesinde Değerlendirilmesi”. *Third Sector Social Economic Review* 59/3 (2024), 1571-1594. <https://doi.org/10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.24.08.2432>
- WHO, World Healty Organization. “Violence Prevention Alliance Approach”. Erişim 25 Aralık 2024. <https://www.who.int/groups/violence-prevention-alliance/approach>
- Yalvaç, Faruk. “Rousseau’nun Savaş ve Barış Kuramı: Adalet Olarak Barış”. *Uluslararası İlişkiler / International Relations* 4/14 (2007), 121-160.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yasa, Metin. *Estetik Etik İlişkisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî’de Tanrı Merkezli Bütün’ü Anlamaya Yönelik Bir Metod Olarak Paradoksall Konuşmak*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Zizek, Slavoj. *Şiddet*. çev. Ahmet Ergenç. İstanbul: Encore Yayınları, 2018.
<http://archive.org/details/slavoj-zizek-cinsel-olan-politik-midir>

Postmodern Düşüncede Ateizmin Evrimi: Büyük Anlatılardan Çoğulculuğa

Hande Nur Bozbuğa
Dr. Öğr. Üyesi

 0000-0003-3927-8088

Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Balıkesir, Türkiye

Anabilim Dalı

ROR  02mtr7g38

handebozbuga@gmail.com

Öz

Bu çalışma ateist düşüncenin modern ve postmodern dönemler arasındaki dönüşümünü teorik açıdan incelemektedir. Modern dönemde ateizm rasyonalite, bilim ve pozitivizm gibi temellere dayanarak Tanrı'nın varlığını kesin bir biçimde reddetmiş ve bu inkârı mutlak hakikat iddiası taşıyan ideolojiler çerçevesinde temellendirmiştir. 18. yüzyılda Fransız Ansiklopedistler ve 19. yüzyılda pozitivist, materyalist ve evrimci teoriler modern ateist söylemin entelektüel altyapısını oluşturmuştur. Bu dönemde rasyonalite, metafiziği de nesneleştiren ve dönüştüren üstün bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Modern dönemin metafizik açıklamalarına karşı modern ateizm, 20. yüzyılın ortalarına kadar bilimsel ve rasyonel gelişmelere dayalı bir tanrıtanımaçlık anlayışıyla ateist düşüncenin temel çerçevesini oluşturmuştur. Ancak bu yaklaşım zaman içinde eleştirilere maruz kalmış ve ateizm, dini ilkeleri toptan olarak reddetmeyen, bilimsel ve akılcı paradigmalarla sınırlandırılmayan bir içerik elde etmiştir. Ateist argümanlardaki bu değişim, 1960'lardan itibaren postmodern düşüncenin yükselişi, modernitenin varlık, öz, hakikat ve anlam gibi kavramlara dayanan kesinlik iddialarını merkezci ve metafiziksel bir yapı olarak sorgulamış ve ateist düşünceye yeni bir perspektif kazandırmıştır. Postmodern düşünürlerden Jean-François Lyotard'ın büyük anlatılar eleştirisi, Michel Foucault'nun söylem teorisi, Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyon yöntemi ve Gilles Deleuze'ün farklılığın özerkliği kavramı modern dönemin mutlaklık ve merkezcilik tutumlarını eleştirerek çoğulcu ve içeriğin bağlamına göre değişebildiği bir bakış açısını öne çıkarmıştır. Bu yeni yaklaşım biçimi, bilginin ve anlamın tek bir doğruya indirgenemeyeceğini, her düşüncenin belirli tarihsel ve kültürel bağlamlarda ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu bakış açısı, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu gibi metafiziksel tartışmalardan çok, dinin toplumsal ve kültürel etkilerine odaklanan yeni ateist söylemlerin doğmasına yol açmıştır. Dolayısıyla postmodern ateizm, modern ateizmin evrenselci ve mutlak hakikat iddialarına karşı daha esnek, çoğulcu ve eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Bu değişim ateist söylemin yalnızca teizme karşı bir reddiye sunan bir yapı olmaktan çıkıp dinin toplum içindeki işlevlerine yönelik farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylelikle postmodern dönemde ateizm, Tanrı'nın varlığına yönelik katı bir reddiye olmaktan uzaklaşarak dinin bireysel, kültürel ve sosyolojik yönlerini incelemeye yönelmiştir. Bu çerçevede Richard Rorty, Alain de Botton, Slavoj Žižek ve Richard Kearney gibi çağdaş

düşünürlerin çalışmaları ateizmin daha geniş bir düşünsel çerçevede ele alınmasına katkı sağlamıştır. Bu düşünürler ateizmi yalnızca teizmin karşıtı olarak değil, seküler toplumların etik ve pratik yönlerini de kapsayan daha geniş bir çerçevede değerlendirmiştir. Böylelikle postmodern ateizm, teolojik referanslardan kopmuş, dinî düşünceyle etkileşime açık ve kesinlikten kaçınan bir yapı kazanmıştır. Bu çalışma, ateizmin modern ve postmodern dönemler arasındaki teorik dönüşümünü analiz ederek bu iki paradigmanın temel farklarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Sonuç olarak postmodern ateizm, modern döneme kıyasla daha esnek, çoğulcu ve bağlamsal bir form kazanmış, büyük anlatılar yerine bireysel ve toplumsal anlatılara odaklanan bir düşünsel zemin ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Ateizm, Modernizm, Postmodernizm, Hakikat, Çoğulculuk.

Atıf Bilgisi

Bozbuğa, Hande Nur. “Postmodern Düşüncede Ateizmin Evrimi: Büyük Anlatılardan Çoğulculuğa”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 198-222. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.09>

Geliş Tarihi	07.02.2025
Kabul Tarihi	12.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Evolution of Atheism in Postmodern Thought: From Grand Narratives to Pluralism

Hande Nur Bozbuğa
Asst. Prof.

 0000-0003-3927-8088
Bandırma Onyedi Eylül University,
Faculty of Theology, Department of
Religious Sciences
ROR : 02mtr7g38

handebozbuga@gmail.com
Balıkesir, Türkiye

Abstract

This study theoretically analyses the transformation of atheist thought between the modern and postmodern periods. In the modern period, atheism firmly rejected the existence of God on the basis of rationality, science and positivism and justified this denial within the framework of ideologies claiming absolute truth. The 18th century French Encyclopedists and the 19th century positivist, materialist and evolutionist theories formed the intellectual infrastructure of modern atheist discourse. During this period, rationality was accepted as a superior method that objectified and transformed metaphysics. Modern atheism, which opposed the metaphysical explanations of the modern era, formed the basic framework of atheist thought with an understanding of atheism based on scientific and rational developments until the middle of the 20th century. However, this approach has been subject to criticism over time, and atheism has acquired a content that does not reject religious principles outright and cannot be limited by scientific and rational paradigms. This change in atheist arguments, along with the rise of postmodern thought in the 1960s, questioned modernity's claims of certainty based on concepts such as existence, essence, truth, and meaning as a centralized and metaphysical structure, giving atheist thought a new perspective. Jean-François Lyotard's critique of grand narratives, Michel Foucault's discourse theory, Jacques Derrida's method of deconstruction and Gilles Deleuze's concepts of the autonomy of difference have criticized the absolutism and centralism of the modern thought, promoting a pluralistic perspective in which meaning can vary depending on context. This new approach argues that knowledge and meaning cannot be reduced to a single truth, and that every thought must be considered within its specific historical and cultural context. In this context, this perspective has led to the emergence of new atheist discourses that focus on the social and cultural effects of religion rather than metaphysical debates such as the existence or non-existence of God. Thus, postmodern atheism has developed a more flexible, pluralistic, and critical stance against the universalist and absolute truth claims of modern atheism. This change has led to the emergence of different views on the functions of religion in society, rather than atheist discourse being a structure that only offers a refutation against theism. Thus, in the postmodern period, atheism has moved away from being a rigid rejection of the existence of God and has turned towards examining the individual, cultural and sociological aspects of religion. In this framework, the works of contemporary thinkers such

as Richard Rorty, Alain de Botton, Slavoj Žižek and Richard Kearney have contributed to the consideration of atheism in a broader intellectual framework. These thinkers have evaluated atheism not only as the opposite of theism, but also in a broader framework that includes the ethical and practical aspects of secular societies. Thus, postmodern atheism has gained a structure that is detached from theological references, open to interaction with religious thought and avoids certainty. This study aims to analyze the theoretical transformation of atheism between the modern and postmodern periods and to reveal the main differences between these two paradigms. As a result, postmodern atheism has gained a more flexible, pluralistic and contextualized form compared to the modern period, and has revealed an intellectual ground that focuses on individual and social narratives instead of grand narratives.

Keywords

Philosophy of Religion, Atheism, Modernism, Postmodernism, Truth, Pluralism.

Citation

Bozbuğa, Hande Nur. "The Evolution of Atheism in Postmodern Thought: From Grand Narratives to Pluralism". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 198-222. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.09>

Date of Submission	07.02.2025
Date of Acceptance	12.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Ateizm, genel anlamıyla Tanrı ya da ilâhî varlıkları reddetme tutumu olarak tanımlanır. Tarihsel açıdan ateizmin sistematik ve felsefî biçimi modern dönemde ortaya çıkmıştır. Modern ateist düşüncenin şekillenmesinde pozitivizm, materyalizm, natüralizm ve evrim teorisi gibi düşünce ekolleri etkili olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu çerçevede gelişen ateist düşünce, rasyonel ve bilimsel gelişmelere dayalı bir tanrıtanımazlık anlayışı üzerine kuruludur. Ancak 1960'lardan itibaren postmodern düşüncenin modernite eleştirisi, ateist argümanlarda da önemli bir değişime neden olmuştur. Bu dönemin düşünsel alanda çoğulcu bakış açısı ve düşünce, kavram ya da ideolojiyi merkezileştirme karşıtlığı ateizmin ideolojik, bilimsel ve rasyonel temellere dayalı modern formunu dönüştürmüştür.¹ Postmodern dönemde ateizm yeni perspektifler kazanarak sadece Tanrı'nın inkârı üzerine kurgulanmamış ve farklı bakış açıları tarafından benimsenen bir düşünce olmuştur.

Modern ateizmin mutlak hakikat iddialarıyla Tanrı'nın varlığını reddetme çabasına karşılık postmodern ateizm bu tür tartışmalardan uzaklaşarak dini çeşitli açılardan ele almıştır. Bu bağlamda postmodern dönemde ateizmin tanımı ve işlevi değişmiş, ateist düşüncenin temel ekseni Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu savunmak yerine, dinin pratik ve kültürel boyutlarını eleştiren bir zemine kaymıştır. Örneğin Slavoj Zizek, kiliseleri kutsal alanlar olarak değil, toplumsal etkileşim mekânları olarak kıymetli görmüştür.² Bu ve benzeri yaklaşımlar, postmodern dönemde ateist argümanlar arasında dinî olguları tamamen reddetmek yerine onların sosyo-kültürel etkilerini inceleyen ve bazı pratik yönlerini değerli gören yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle postmodernizmle birlikte ateizm, yalnızca Tanrı'nın varlığını reddeden bir düşünce olmaktan çıkarak dinî inanışları ve kurumları farklı açılardan değerlendiren bir yapıya bürünmüştür.

Postmodern düşüncenin ateist argümanlara kazandırdığı çoğulcu bakış açısı, epistemoloji ve ontoloji anlayışından kaynaklanmaktadır. Modern dönemden farklı olarak bu dönemde hakikatin, mutlaklığın ya da bireyin merkezi konumunun sarsılması, dönemin fiktörel teorilerini etkilemiştir. Modernitenin rasyonalite, mutlak hakikat, fikirleri merkezileştirme ve ideolojik bakış açısına dayanan epistemoloji ve ontoloji anlayışı, postmodern dönemde söylem, dekonstrüksiyon, fark ve tekrar gibi kavramlarla eleştirilerek felsefî düşünce'de bir paradigma dönüşümüne neden olmuştur. Bu durumdan ateist düşünce de etkilenmiş ve ateizmin yalnızca bilimsel ve rasyonel temellere dayalı bir tanrıtanımazlık anlayışıyla sınırlı kalmasının ötesine geçmesine neden olmuştur. Bu değişim, ateist düşünce üzerine yapılan çalışmalarda, özellikle 21. yüzyılın başlarından

¹ John D. Caputo, "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition", *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin (New York: Cambridge University Press, 2007), 267.

² Slavoj Zizek, "Tolerance as an Ideological Category", *Critical Inquiry* 34 (2008), 660.

itibaren Batı’da yapılan çalışmalarda ele alınmıştır.³ Örneğin John D. Caputo’nun “Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition” başlıklı çalışması, postmodern düşüncenin ateizm üzerindeki etkilerini inceleyerek modern ve postmodern ateizm arasındaki farkları teorik bir çerçevede ele almıştır.⁴ Ancak Türkiye’de bu tür bir ayrımın yeterince irdelenmediği görülmektedir. Bu makale, Caputo’nun çalışmasından ilham alarak ateizmi modern ve postmodern formları üzerinden analiz etmekte ve ateist düşüncenin dönüşümünde etkili olan postmodernist epistemolojiyi araştırmaktadır. Her iki dönemin ateist düşüncesinin epistemolojik farklılıklarının teorik olarak incelenmesi yoluyla Türkçe literatürdeki boşluğa katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Bu makalede ilk olarak, modern düşüncenin ateizme yol açan bazı özellikleri ele alınmıştır. Bu bağlamda 18. yüzyılda Fransız ansiklopedistleri, 19. yüzyılda Auguste Comte (öl. 1857), Ludwig Feuerbach (öl. 1872), Sigmund Freud (öl. 1939) gibi düşünürler ve 20. yüzyılda mantıkçı pozitivistler etrafında gelişen ateist düşüncenin, tanrıtanımazlık zemininde birleştiği savunulmuştur. Modern ateist argümanlar bu zemini mutlak hakikat, metafizik kurgu, pozitivism ve materyalizm gibi düşünceleriyle şekillendirmiştir. Makalenin devamında postmodern dönemin modernite eleştirisi incelenmiş ve bu eleştiri sürecinde kurgulanan epistemolojik zemin, Jean-François Lyotard (öl. 1998), Michel Foucault (öl. 1984), Jacques Derrida (öl. 2004) ve Gilles Deleuze’nün (öl. 1995) kavram ve teorileriyle ele alınmıştır. Bu yöntemle modern ve postmodern ateizmin teorik temellerinin karşılaştırılması hedeflenmiştir. Ateist düşüncedeki dönüşümü yansıtabilmek için teizmin Tanrı ve din kavramlarında meydana gelen değişimler ele alınarak bu kavramların postmodern dönemde kendisine nasıl bir yer bulduğu ana hatlarıyla incelenmiştir. Son olarak postmodern ateist argümanların çeşitliliğini ve çoğulculuk iddiasını desteklemek amacıyla Slavoj Žižek, Ali Rizvi, Richard Dawkins, Alain de Botton, Richard Kearney ve Julian Baggini gibi çağdaş düşünürlerin özgün kavramlarla ortaya koydukları argümanları ana hatlarıyla ve kavramsal açıdan bir örnek teşkil etmesi için ele alınmıştır. Sonuç olarak modern ateizmin düşünsel temelleri teorik açıdan incelenmiş ve postmodern ateizmin dönüşümü açığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1. Modern Ateizm ve Felsefî Dönüşümünün Temelleri

Ateizm, teist Tanrı anlayışının karşıtı olarak ortaya çıkan ve ilâhî varlığın reddedilmesini hedefleyen felsefî bir düşünce olarak tanımlanır. Diğer bir ifadeyle ateizm, Tanrı’nın var olmadığına dair felsefî bir tutumdur.⁵ Ateist düşünce, kronolojik olarak dinler

³ Örnek olarak bk. Gavin Hyman, *A Short History of Atheism* (London: I. B. Tauris, 2010); Bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. a.mlf., *Ateizmin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: SİA Kitap, 2022), 159-186; a.mlf., “Atheism and Postmodern Philosophies”, *The Cambridge History of Atheism*, ed. Stephen Bullivant – Michael Ruse (New York: Cambridge University Press, 2021), 2/632-646.

⁴ Caputo, “Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition”, 267-282.

⁵ Aydın Topaloğlu, *Teizm ve Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları* (İstanbul: İz Yayınları,

kadar eskiye götürülebilse de felsefedeki kökleri genellikle Antik Yunan'a kadar gider. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Antik dönem felsefesinde henüz teizm kavramı sistemli bir şekilde ortaya çıkmadığı için bu dönemdeki bazı felsefi düşünceleri ateizm olarak ifade etmek anakronik olabilir. Bu hassasiyeti göz önünde bulundurarak, bu dönemde Demokritos (öl. MÖ 370), Leukippos (öl. MÖ 440) ve Epiküros'un (öl. MÖ 270) atomcu görüşleri, varlıkları ve oluşu ilâhî bir güçten bağımsız olarak doğal ve maddi ilkelerle açıklamaları açısından dinî düşünceden bir uzaklaşmayı temsil ettikleri söylenebilir. Ateizmin felsefî bir sistem olarak ortaya çıkışı Reform ve Rönesans sonrası gerçekleşmiş ve özellikle 18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle hız kazanmıştır.⁶ Akli öne çıkaran dünya görüşü doğrultusunda la Mettrie (öl. 1751), d'Alembert (öl. 1783), Diderot (öl. 1784) ve d'Holbach (öl. 1789) gibi Fransız materyalistleri, dinî inançları reddeden teoriler geliştirmiştir.⁷ Bu düşünürler bilimsel gelişmeleri esas alarak dinî inancı reddetmiş ve rasyonaliteyi merkeze alan bir dünya görüşü benimsemiştir. Dolayısıyla ateizm, Antik Yunan'dan itibaren farklı düşünce geleneklerinde görülse de sistematik bir felsefî tutum olarak ancak modern dönemde belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Aydınlanma ile hız kazanan ateist düşünce, 19. yüzyılda farklı felsefî ve bilimsel ideolojilerle daha geniş bir teorik çerçeve kazanmış ve çeşitli disiplinler aracılığıyla savunulmaya başlamıştır. 19. yüzyılda ateizm; pozitivizm, natüralizm ve evrim teorisi gibi bilimsel ve felsefî ekollerle desteklenerek psikolojik, antropolojik, toplumsal ve sosyolojik açılardan ele alınan çok boyutlu bir düşünce haline gelmiştir. Bu dönemde Auguste Comte dini, pozitivist bir çerçevede reddederek bilimsel bilgiye dayalı bir toplum modelini savunmuştur.⁸ Benzer şekilde Charles Darwin (öl. 1882) evrim teorisiyle dinlerin teleolojik yaratılış fikrine karşı çıkararak varlıkların ortaya çıkmasında doğal seçilime dayanan bir süreç önermiştir.⁹ Karl Marx (öl. 1883) ise dini, toplumsal ve ekonomik bir olgu olarak değerlendirerek ideolojik bir aygıt olarak eleştirmiştir.¹⁰ Ateizmin bu dönemde farklı disiplinler içinde nasıl temellendirildiğini anlamak açısından Feuerbach'ın antropolojik ateizmi önemli bir örnektir. Feuerbach, Tanrı'nın insan doğasının idealize edilmiş bir yansıması olduğunu ileri sürerek dini, insanın kendi erdemlerini aşkın bir varlığa atfetmesi olarak görmüştür.¹¹ Onun bu anlayışı *yansıtma teorisi* olarak adlandırılmakta olup benzer

2024), 15.

⁶ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı* çev. Oktay Özel vd. (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 388-389.

⁷ Friedrich A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Başlangıçtan Kant'a Kadar*, çev. Ahmet Arslan (Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990), 1/222-230.

⁸ Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, çev. Peyami Erman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952), 7, 16.

⁹ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın (Ankara: Sol Yayınları, 1970), 105-106.

¹⁰ Karl Marx - Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 2008), 34.

¹¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998), 69-70.

bir görüş Freud tarafından psikolojik bir zemine taşınmış ve Freud dini, insanın bilinç dışında bastırılmış çocukluk korkularının ve arzularının bir yansıması olarak değerlendirmiştir.¹² Bu bağlamda 19. yüzyıl ateizmi farklı bilimsel ve felsefî disiplinler aracılığıyla dini açıklama ve eleştirme çabasına dönüşmüştür.

Ateizmin dine yönelik eleştirel yaklaşımı 20. yüzyılın başlarında mantıkçı pozitivistlerle daha sistematik bir çerçeveye kazanmıştır. Mantıkçı pozitivistler, bilimsel yöntemi temel alarak deney ve gözleme konu olamayan dinî inancı anlamsız görmüşlerdir. Onlara göre doğrulanabilirlik ilkesi gereği metafiziksel ve teolojik ifadeler bilgi değeri taşımaz. Bu nedenle din, bilimsel düşüncenin dışında bırakılmalıdır.¹³ Bu dönemde ateizm sadece Tanrı'nın varlığını reddetmekle kalmamış, aynı zamanda bilimsel gelişmelerin ve rasyonel düşüncenin bir gereği olarak sunulmuştur.¹⁴ Bu çerçevede modern ateizm akıl ve bilim ekseninde şekillenerek dini, insan ürünü bir kurgu olarak değerlendiren rasyonalist ve bilim merkezli bir söylem geliştirmiştir. Ancak modern ateizmin akıl ve bilim ekseninde kurduğu bu eleştirel çerçeve, 20. yüzyılın ikinci yarısında postmodern felsefenin eleştirilerine konu olmuştur.

Derrida, modern ateistlerin Tanrı'yı reddederken bile varlık, hakikat ve anlam gibi kavramları akıl ve bilime dayanan bir temel üzerinden açıklamasını metafiziksel bir faaliyet olarak eleştirmiştir. Derrida'ya göre modern ateistler teizmin metafizik öğretilerini reddederken kendileri de metafizik yaparak bir tür teoloji üretmektedirler.¹⁵ Ancak burada Derrida'nın ateistler için kastettiği metafizik, doğaüstü varlıkları içeren bir metafizik değil, modern Batı'nın varlık, öz, hakikat ve mutlak gibi kavramlara dayanan felsefesine yönelik bir eleştiri olup doğaüstünü ifade etmemektedir.¹⁶ Ona göre modern dönemde ateizmde bilim, rasyonalite ve seküler düşüncenin mutlak bir biçimde ele alınması metafiziksel bir tutumdur. Derrida'nın bu eleştirisi modern ateizmin hakikat iddialarının daha geniş bir felsefî bağlamda nasıl değerlendirilebileceği sorusunu gündeme getirmektedir.

Modernitenin mutlakiyetçi ve merkezci bakış açısı 20. yüzyılın başlarında Friedrich Nietzsche (öl. 1900) tarafından eleştirilmiştir. Nietzsche, modern dönemde dinin ve bilimin mutlak hakikati savunma açısından benzer olduğunu ve her ikisinin de kesinlik iddiasına dayandığını belirtmiştir.¹⁷ Nietzsche, “Tanrı'nın ölümü” metaforuyla Batı metafiziğinin

¹² Sigmund Freud, *Uygurlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 1997), 165, 207-208.

¹³ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 14, 19.

¹⁴ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2009), 32-33.

¹⁵ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, ed., çev. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 323.

¹⁶ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 111-113.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 307.

modernist karakterini ve Lyotard'ın "büyük anlatılar" olarak adlandırdığı¹⁸ ideolojileri eleştirmiş, akıl ve bilim merkezli dünya görüşünün de bir tür dogmatizme dönüşebileceğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede Nietzsche, insanın metafiziksel temellere dayalı anlam arayışını sorgulayarak hakikatin mutlak değil, güç ilişkileri içinde şekillenen bir yapı olduğunu savunmuştur.¹⁹ Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüyle kastettiği şey, mutlak hakikat anlayışının ve merkezleştirilmiş fikirlerin sona ermesidir. Bu eleştiriler, modern ateizmin yalnızca Tanrı'nın varlığı meselesiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda varlık ve anlam tartışmalarının insan yaşamındaki rolünü de yeniden değerlendirmeyi gerektirdiğini göstermektedir.

Modern ateist argümanlarda görülen Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerine yapılan metafiziksel tartışmalar, postmodern dönemde dini eleştiren düşünürlerin üzerinde durmadığı konulardır. Nietzsche bu tür soruların dikkate alınmaya değer olmadığını şu sözleriyle ifade etmiştir: "(...) sözde sorular üstüne düşünmedim, kendimi harcamadım. Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, kurtuluş, öte dünya, daha çocukken bile ne dikkatimi çeken ne de vaktimi verdiğim kavramlardır, belki de bunun için yeterince çocuksu olmadım hiç."²⁰ Bu ifadeler Nietzsche'nin eleştirisinin yalnızca Tanrı inancına değil, tüm metafiziksel sistemlere yönelik olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın ölümü yalnızca teizmin çöküşünü değil, aynı zamanda mutlak hakikate ve fikirlerin merkezleşmesine olan inancın sona ermesini sembolize etmektedir. Bu bakış açısıyla o, modern epistemoloji eleştirisinin ilk nüvelerini atmış ve onun görüşleri postmodern ateizmin temel dayanak noktalarından biri haline gelmiştir.²¹

Nietzsche'nin düşünsel mirasını Martin Heidegger (öl. 1976) ve Jean-Paul Sartre (öl. 1980) devam ettirerek modern ateizmin varlık ve anlam tartışmalarına farklı boyutlar kazandırmışlardır. Heidegger, Tanrı'nın ölümünü, insanın "varlık"la olan ilişkisinin yeniden şekillendiği bir dönüm noktası olarak görmüştür. O, nihilizmi aşmanın yeni bir değer anlayışı inşa etmekle mümkün olacağını savunarak "Oysa yetkin Hiççilik, değerini yerini bir dünya olarak duyuüstünü ortadan kaldırmanın yanı sıra, buna uygun olarak değerleri başka türlü koymalı, başka türlü değerlendirmelidir"²² ifadesiyle bu dönüşümün gerekliliğine işaret etmiştir. Sartre ise varoluş felsefesi çerçevesinde Tanrı'nın yokluğunun insanın özgürlüğünü nasıl etkilediğini tartışmış ve bireyin kendi anlamını yaratması

¹⁸ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2023), 7.

¹⁹ Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı (İstanbul: Literatür Yayınları, 2006), 202.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?*, çev. Can Alkor (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 32.

²¹ Caputo, "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition", 267.

²² Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınevi, 2001), 26.

gerektiğini savunmuştur.²³ Bu düşünürler modern ateizmin metafizik eleştirilerini tamamlayan ve postmodern yaklaşımlara geçişi hazırlayan birer “geçiş dönemi” filozofu olarak değerlendirilebilir. Çünkü postmodernizm, modern döneme yönelik eleştirilerle birlikte ateizmin dayandığı ilkelerin sorgulamasını mümkün kılmış ve yeni teorik açılımlara zemin hazırlamıştır.

2. Postmodernizmin Düşünce Dinamikleri

Postmodernizm, 20. yüzyılın ikinci yarısında modernizmin mutlak hakikat, rasyonalite ve evrensel bilgi gibi temel kabullerine yönelik felsefî eleştirilerle şekillenmiştir. Bu bağlamda Foucault, Deleuze, Lyotard ve Derrida gibi düşünürler modernizmin merkezîyetçilik anlayışına ve pozitivizm ve materyalizm gibi idealize edilmiş hakikat tasavvurlarına karşı çıkarak çoğulculuğu savunmuşlardır.²⁴ Postmodern düşüncenin en belirgin özelliklerinden biri Lyotard’ın “büyük anlatılar” olarak adlandırdığı evrensel hakikat iddialarına karşı çıkmasıdır. Lyotard’a göre modernitenin büyük anlatıları toplumsal ve bilimsel ilerleme adına bireylerin özgün deneyimlerini baskılamıştır. Lyotard, Aydınlanmadan itibaren büyük anlatıların evrensel doğrular olarak sunulduğunu ve artık inanılabilirliğini yitirdiğini belirtmiştir: “(...) kendisine yüklenen birleştirme tarzı ne olursa olsun, yani ister spekülâtif anlatı ister özgürleştirme anlatısı söz konusu olsun, artık inanılabilirliğini yitirmiştir.”²⁵ Modern dönemin büyük anlatıları olan evrim teorisi, pozitivizm ve materyalizm ateizmle ilgili kapsamlı düşüncelerdir. Sonuç olarak postmodernizm, modernizmin evrensel hakikat iddialarını sorgulayarak çoğulculuğa dayalı yeni düşünsel açılımları savunmuştur.

Postmodernizmin büyük anlatıları eleştirisi, farklı düşünürler tarafından da ele alınmıştır. Lyotard’ın çağdaşı olan James N. Rosenau (öl. 2011) da büyük anlatılar konusunda benzer bir bakış açısı benimseyerek postmodernizmin kapsamlı ve geniş dünya görüşlerine meydan okuduğunu belirtmiştir: “Postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslâm’ı ve modern bilimi aynı dereceye indirir.”²⁶ Bu görüş postmodernizmin yalnızca belirli bir düşünce sistemine karşı olmadığını, aksine tüm evrenselci ve merkezî hakikat iddialarına eleştirel yaklaştığını göstermektedir. Çünkü postmodernizm hakikatin tek bir anlatıyla sınırlandıramayacağı düşüncesini savunarak çoğulculuğu inşa etmiştir.

Postmodern ateistler, Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu tartışmasından ziyade bu tür metafiziksel soruların anlamını ve geçerliliğini sorgulamış ve büyük anlatıların reddi

²³ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 71.

²⁴ Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum* (İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2015), 27.

²⁵ Lyotard, *Postmodern Durum*, 74.

²⁶ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Ark Yayınları, 1998), 25.

üzerinden argümanlarını şekillendirmiştir.²⁷ Dolayısıyla postmodernizm, ateizmi sadece teizmin karşıtı olarak görmek yerine mutlak hakikat iddialarına sahip tüm anlatılar gibi ele almış ve eleştirilerini metafiziksel argümanlardan ziyade, söylem ve bilgi sistemleri üzerinden geliştirmiştir.

Postmodernizmde tek bir mutlak hakikat yerine farklı bakış açılarını ve hakikatleri kabul eden bir anlayış hâkimdir. Lyotard postmodernizmi çağdaş dünyanın dinamiklerini çoğulcu hakikatler ve anlatılar arasında şekillenen bir durum olarak değerlendirmiştir:

Aşırı basitleştirilmiş bir ifadeyle diyebiliriz ki, “postmodern” sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır. Bu kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir sonucudur; ancak söz konusu ilerleme de zaten bunu varsayıyor. Üst-anlatısal meşrulaştırma düzeneğinin eskimişliğine, özellikle metafizik felsefe ile ona bağlı üniversite kurumunun düştüğü bunalım denk geliyor. Anlatısal işlev işleyenlerini, büyük kahramanı büyük tehlikeleri, büyük serüvenleri ve büyük hedefi yitiriyor. Anlatısal, ama aynı zamanda, her biri *sui generis* [kendine özgü] pragmatik değerler taşıyan, gösterici, normlayıcı, betimleyici, vb. dilsel öge bulutları halinde dağılıyor.²⁸

Lyotard yukarıdaki pasajda büyük anlatıların mutlak hakikat anlayışını dayattığını ve bunun toplumsal bağların meşrulaştırılmasını zorlaştırarak âdil bir toplum inşasını engellediğini savunmuştur. Ona göre modernite, toplumu girdi-çıkı matrisleriyle yönetilen ve işlevselliği esas alan bir sistem olarak ele alarak mutlak hakikat arayışını teşvik etmiştir.²⁹ Modernitenin bu bakış açısı, çeşitliliği ve bireyselliği bastırarak tek bir hakikatin egemenliğini pekiştirme eğilimindedir. Bu durumun sonuçlarından biri, çoğulcu bakış açısının engellenmesidir. Dolayısıyla modernitenin mutlaklık vurgusu bireylerde potansiyel olarak bulunan yetenek ve fikirlerin açığa çıkmasının önünde önemli bir engeldir. Max Weber’in (öl. 1920) ifade ettiği gibi modern dönem, “‘formel’ rasyonalizasyon süreci”dir ve düşün alanı da bu süreç etrafında şekillenir. Böylelikle modern dönemin hakikat anlayışını mutlak akıl ve bilimsel gelişmeler oluşturur.³⁰ Dolayısıyla Lyotard’ın bu yaklaşımı farklı toplumsal ve bireysel gerçekliklerin kabul edilmesi gerektiğini savunan düşüncelerle örtüşerek çoğulculuğa alan açmaktadır.³¹ Sonuç olarak Lyotard modernitenin mutlak hakikat anlayışını eleştirerek daha kapsayıcı ve çoğulcu bir toplum anlayışına zemin hazırlamıştır.

Postmodernizmin çoğulculuk ve görecelik anlayışları hakikatin öznel ve dinamik bir

²⁷ Hyman, *A Short History of Atheism*, 18, 182.

²⁸ Lyotard, *Postmodern Durum*, 8.

²⁹ Lyotard, *Postmodern Durum*, 8-9.

³⁰ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, 20, 91.

³¹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 21.

yapıda olduğunu savunur.³² Heidegger “varlık ve zaman” anlayışında varlığın sabit değil, sürekli olarak zamana ve konjonktürel şartlara bağlı olarak değişen bir olgu olduğunu belirtmiştir.³³ Bu düşünce bireylerin varlıklarını sürekli olarak yeniden inşa ettikleri bir dünyada değişimin kaçınılmaz ve doğal bir süreç olduğunu kabul etmemizi sağlamaktadır. Ayrıca Heidegger’in ontolojisi, postmodern düşüncenin merkezlessiz varlık tasavvuruna temel oluşturmaktadır. Heidegger varlığı öznenin deneyimiyle irtibatlandırır ve bu postmodern dönemin çoğulcu anlayışını destekler;³⁴ çünkü postmodernizm mutlak bir hakikatin varlığını reddetmiş ve bunun yerine farklı hakikatlerin bir arada olmasını mümkün kılmıştır. Bu noktada postmodern düşüncenin bilgi ve hakikat anlayışındaki dönüşümün daha iyi kavranmasında Richard Rorty’nin (öl. 2007) epistemolojik yaklaşımı oldukça önemlidir. Rorty’nin “dil-dünya ilişkisi” çerçevesinde sunduğu epistemolojik tanımlama, postmodern düşüncenin hakikat anlayışında benzer bir dönüşümü göstermektedir. O, dilin dünyayı nasıl şekillendirdiğine dair görüşleriyle hakikatin subjektif bir deneyim olduğunu ve her bireyin bir hakikat inşa edebileceğini savunmuştur. Rorty’e göre dil-dünya ilişkisinde dünya değişmeyen unsurlar taşıyan sabit bir yapı olmayıp olumsaldır. O, “Dünya konuşmaz. Sadece biz konuşuruz”³⁵ ifadesiyle dilin hakikati mutlak bir hakikat olarak değil, çoğulcu olarak inşa ettiğini ifade etmiştir.³⁶ Bu yaklaşım dilin yalnızca iletişim aracı olduğuna değil, aynı zamanda bireylerin dünyayı anlama ve yorumlama biçimlerini şekillendiren bir yapı olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda hem Heidegger’in varlık anlayışı hem de Rorty’nin epistemolojik yaklaşımı postmodernizmin hakikati mutlak bir veri olarak değil, bireylerin deneyimleri ve dil aracılığıyla inşa edilen çoğulcu bir yapı olarak ele aldığını göstermektedir.

Postmodernizmde hakikatin tek bir anlatıya indirgenemeyeceği anlayışı Deleuze’ün “fark ve tekrar” kavramları çerçevesinde de savunulmuştur. Deleuze, hakikatin sabit olmadığını ve modern düşüncenin özdeş olanın temsiliyle ilişkilendirilmiş kuvvetlerle hareket ettiğini ifade etmiştir. Bu yaklaşım, çağdaş yaşamın dinamizmine ve bireysel farklılıklara dikkat çekerek özgürlüğün ve yaratıcılığın önünü açmıştır. Modern dönemin tekdüzeliğinden uzaklaşan bireyler, değişen kimlikler inşa etme çabasıdadır ve bu çaba Deleuze’ün fark ve tekrar kavramlarıyla uyum içindedir. Deleuze modern dünyayı simülakrlar dünyası olarak tanımlamakta ve burada kimliklerin fark ve tekrarla sürekli

³² Recep Alpyağıl, *Derrida’dan Caputo’ya Dekonstrüksiyon ve Din* (İstanbul: İz Yayınları, 2010), 32.

³³ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie – Edward Robinson (Oxford, UK: Blackwell, 1962), 93-94. Bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. a.mlf., *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004).

³⁴ Derrida, *Yazı ve Fark*, 131.

³⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (USA: Cambridge University Press, 1995), 6. Bu eser, Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. a.mlf., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

³⁶ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers 2* (New York: Cambridge University Press, 1999), 34.

olarak üretildiğini düşünmektedir.³⁷ Deleuze bu görüşle hakikatin mutlak ve bir tek anlatıya indirgenemeyeceğini ifade etmiş ve farkların sürekli olarak ayrıştığını belirtmiştir.³⁸ O, bu durumu “farklılığın özerkliği” kavramıyla ele almıştır.³⁹ Bu anlayış, postmodern ateizmin birden fazla yaklaşımın bir arada var olabileceğine düşünsel bir alan sunduğunu göstermektedir. Aynı zamanda postmodernizmde kavramsal ve ideolojik dikotomilerin ortadan kalktığı bir döneme de işaret etmektedir. Bu yeni dönemde her düşünce birbiriyle ilişkilendirilebilir bir haldedir ve bu ilişkilendirme, postmodern düşüncenin temel dinamiklerinden biri olarak öne çıkar.⁴⁰ Bu bağlamda postmodernizm, ateizmin tek bir doğruyu savunmak yerine farklı düşünce sistemlerinin ve hakikatlerin bir arada var olabileceği görüşünün benimsenmesine imkân tanımıştır.

Postmodern düşünürlerden Foucault, bu dönemin epistemolojik bakış açısına katkı sağlayan bir diğer düşünürdür. O, evrensel ve mutlak hakikatlerin varlığını reddederek modernite eleştirisinde bulunmuş,⁴¹ *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde hakikat anlayışındaki epistemolojik dönüşümü, *söylem* kavramı üzerinden ele almıştır. Foucault'da söylem, “daha ziyade pek çok uyumsuzluğun bulunduğu bir alan; düzeyleri ve rolleri betimlenmesi gereken bir farklı karşıtlıklar toplamıdır.”⁴² Ona göre modern dönemde metinler tek bir hakikati ifade etme çabasıyla şekillenmiştir. Ancak postmodernizm, egemen hakikatlerin ötesine geçerek birbirinden bağımsız olarak var olan hakikatlere varlık imkânı sunmaktadır. Bu durum bireylerin ve grupların kendi anlatılarını inşa edebileceği, kendi seslerini duyurabileceği bir düşünce ortamını destekleyerek postmodern çoğulculuğun toplumsal ve kültürel boyutunu güçlendirmektedir. Foucault'ya göre modern dönemde ise metinler tek bir hakikati ifade eden bir içerikle kurgulanmıştır:

Göz önüne alınmış her öge, ait olduğu ve onu sınırlayan bir tamlığın ifadesi olarak kabul edilir. Böylece, yine vaktiyle dile getirilmiş ve ilk kez insanların, sadece sözlerinin ve metinlerinin, söylemlerinin ve yazılarının içinde değil de meydana getirdikleri kurumların, pratiklerin, tekniklerin ve nesnelerin içinde “söylemek istedikleri” şeyi aydınlığa çıkaran bir tür tek biçimli büyük metin, söylenmiş şeylerin çeşitliliğinin yerine geçirilir. Bu örtük, yüce ve ortak “anlam”a göre, artışları içindeki ifadeler aşırı bolluk içinde görünür; çünkü ifadelerin tümü sadece bu anlama geri döner ve sadece bu anlam onların gerçekliklerini oluşturur. Bu tek anlama göre anlamlı öğelerin çokluğudur. Fakat birinci ve sonuncu anlam, ortaya konulan bu dile

³⁷ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1968), XIX. Bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir. bk. a.mlf., *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın – Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2017).

³⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, XX, 12-13.

³⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, 94, 302.

⁴⁰ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 89.

⁴¹ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 115.

⁴² Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 198.

getirmelerin arasında ortaya çıktığından, görünen şeyin altında gizlendiği ve onu gizli bir biçimde ikiye böldüğünden, demek ki her söylem söylediği şeyden başka bir şeyi söyler ve böylelikle bir anlam çokluğunu içerme gücünü içinde saklar.⁴³

Alıntılanan pasajda Foucault, farklı metin ve söylemlerin belirli bir dönemin ortak anlamını yansıtaacağı gerçeğini kabul etmektedir. Ancak ona göre her söylem, amaçlanandan farklı anlamlar taşıyabilir, çünkü söylem, yüzeysel anlamların ötesinde derin anlamlar barındırmaktadır. Foucault bu anlayışla postmodern düşüncenin düşünsel çoğulculuğunu desteklemektedir. Bu görüş farklı anlatıların ve bakış açılarının anlam oluşturmada önemli bir rol oynadığına dair güçlü bir argüman sunmaktadır.

Postmodern hakikatin çoğulculuğunu ele alan bir diğer düşünür Derrida'dır. O, metinlerin sabit olmadığını ileri sürmüş ve Batı düşüncesindeki merkezci epistemolojik yaklaşımları eleştirmiştir. Derrida'nın dekonstrüksiyon yöntemi, anlamın tek bir merkezî otorite tarafından belirlenemeyeceğini, aksine her metnin çeşitli anlam kaymaları ve farklı okumalar barındırdığını savunmaktadır.⁴⁴ Bu düşünce, Foucault'nun söylem merkezli yaklaşımıyla birleşerek postmodernizmde mutlak hakikat iddiasının neden reddedildiğini açıklayan önemli bir perspektif sunmaktadır. Derrida, Batı metafiziğinde yapının her zaman bir merkez üzerinden anlam kazandığını ancak bu merkezin aynı zamanda anlamın değişkenliğini sınırladığını ifade etmektedir:

(...) yapı, daha doğrusu yapının yapısallığı, her ne kadar her zaman iş başında olmuş olsa da daima nötrleştirilmiş, indirgenmiştir. Bu da ona bir merkez vermek, onu bir mevcudiyet noktasıyla, sabit bir kökenle ilişkilendirmek suretiyle yapılagelmiştir. (...) Ne var ki merkez, açtığı ve mümkün kıldığı oyununu aynı zamanda kapatır. Merkez olmasıyla, içeriklerin, unsurların ve terimlerin birbiri yerine artık geçemeyeceği noktayı teşkil eder. Merkezde unsurların (ki bunlar bir yapının içindeki yapılar da olabilir) yer değiştirmeleri ya da başka şeye dönüşmeleri yasaktır.⁴⁵

Derrida'nın bu ifadesi, anlamın sabitlenemeyeceğini ve her metnin içsel çelişkiler barındırarak farklı okumalara açık olduğunu ortaya koymaktadır. O, yaşadığı dönemde hakikatin merkezsizleştiğini, bu durumun bir kişiye değil genel olarak dönemin dünya görüşüne atfedilebileceğini ifade etmektedir.⁴⁶ Derrida'nın bu ifadesi, hakikatin çoğulcu yapısına işaret etmektedir. Hakikate bu tür bir yaklaşım, dini inançların ve özellikle Tanrı kavramının da farklı bağlamlarda yorumlanabilmesine imkân tanımıştır. Dolayısıyla postmodernizmin çoğulcu yapısı, dini kavramların içeriğinde de dönüşümlere yol açmıştır diyebiliriz.

⁴³ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 153-154.

⁴⁴ Alpyağıl, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, 27-29.

⁴⁵ Derrida, *Yazı ve Fark*, 367-368.

⁴⁶ Derrida, *Yazı ve Fark*, 368.

3. Postmodern Ateizmin Çeşitliliği

3.1. Postmodernizmde Dinî Kavramların İçeriksel Değişimi

Postmodernizmin düşünsel temelleri Tanrı ve din gibi kavramların içeriğinin değişmesine neden olmuştur. Bu değişim, din ve Tanrı kavramlarının metafiziksel temellerinin sorgulanması ve yerine dünyevî açıklamaların tercih edilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Bu kavramların dönüşümü, ateizmin teizme karşıt bir düşünce olarak şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda ateist argümanların dönüşümünde de etkili olmuştur.

Postmodern düşünürler Tanrı kavramını ontolojik bir kutsal varlık olması açısından değil, doğal kavramlarla açıklamışlardır. Örneğin Caputo'ya göre Tanrı bir olay, iz ya da çağrıdır.⁴⁷ Benzer şekilde Richard Kearney, *anateizm* kavramıyla Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü metaforundan sonra Tanrı'ya dönüşün mümkün olabileceğini öngörmüş, ancak Tanrı'nın geleneksel teizmdeki tasavvurdan farklı olarak Tanrı'nın var olma olasılığını ifade ettiğine vurgu yapmıştır.⁴⁸ Bu bağlamda postmodern dönemde Tanrı kavramının geçirdiği dönüşüm, kutsallık anlayışının da yeniden şekillenmesine yol açmıştır.

Postmodern dönemde dinî kavramların kültürel ve deneyimsel bir çerçevede yeniden yorumlanması Tanrı ve kutsallık anlayışının da dönüşmesine yol açmıştır. Örneğin Richard Rorty kutsallığın yalnızca dinî ritüeller ve metafizik öğretilerle sınırlı olmadığını, TV programları ve filmler gibi kültürel ürünler aracılığıyla yeniden biçimlendiğini savunmuştur.⁴⁹ Bu durum dinin, Tanrı gibi kutsal unsurlar olmadan da var olabileceği düşüncesini yansıtmaktadır. Nitekim Thomas J. J. Altizer (öl. 2018), Mark C. Taylor, Don Cupitt ve David Coffin gibi çağdaş filozoflar geleneksel teolojiye meydan okuyarak Tanrı fikrini modern dönem Tanrı anlayışının metafizik ve doğaüstü çerçevesinden uzaklaştırmışlardır.⁵⁰ Örneğin Taylor'ın *a/teoloji* kavramı, doğaüstünün bilinemeyeceği düşüncesiyle Tanrısız bir din fikrine dayanır. Taylor bu düşüncesiyle klasik teolojinin kavramlarını yeniden düşünmeye odaklanır. Ona göre a/teoloji, teolojinin aksine, Tanrı'nın mutlak bir varlık olarak ele alınmasını ve dine dayalı dogmatik sistemleri reddetmektedir.⁵¹ Onun bu yaklaşımı, teizm ile ateizm arasındaki keskin sınırları belirsiz bir hale getirmiştir; çünkü ne klasik anlamda teolojinin Tanrı tasavvurunu ne de ateizmin Tanrı inkârını devam ettirmiştir. Benzer bir şekilde Cupitt de Tanrısız bir dini savunmuş ve teolojik iddiaların doğruluğunun bilinemeyeceği görüşüyle realist bir bakış açısı benimsemiştir.⁵² Cupitt'in bu

⁴⁷ Caputo, "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition", 267.

⁴⁸ Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (USA: Indiana University Press, 2011), 4-6.

⁴⁹ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, XVI.

⁵⁰ Alpyağıl, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, 38.

⁵¹ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 12.

⁵² Cupitt, *Is Nothing Sacred: The Non-Realist Philosophy of Religion* (New York: Fordham University

yaklaşımı, teolojik gerçeklik ve inanç arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Aynı şekilde Caputo'nun *teolojik gerçekdışıcılık* (*theological non-realism*) yaklaşımı Tanrı'nın varlığını bireysel ve toplumsal deneyimlerle açıklamaya odaklanmıştır.⁵³ Dolayısıyla postmodern dönemde dinî kavramlar, metafizikten uzaklaşarak kültürel ve deneyimsel çerçevede yeniden yorumlanmış ve teizm ile ateizm arasındaki sınırların belirsizleşmesine neden olmuştur.

Postmodern dönemde dinî kavramların içeriksel dönüşümü bazı düşünürler tarafından Tanrı'nın gücünün ve mutlak otoritesinin “zayıflama”sı olarak yorumlanmıştır. Örneğin, Caputo'nun zayıf Tanrı (the weakness of God) anlayışında Tanrı, geleneksel teolojideki gibi mutlak kudret sahibi bir varlık olarak değil; sevgi, adalet ve umut gibi insanî değerler aracılığıyla tanımlanmaktadır.⁵⁴ Benzer şekilde Gianni Vattimo'nun (öl. 2023) “zayıf düşünce (weak thought)” ve Walter Benjamin'in (öl. 1940) “zayıf mesihçi güç (weak messianic power)” kavramları Tanrı'nın güç ve otorite imgelerinin yerine zayıflığını ve kırılganlığını vurgulayan bir anlayışı temsil etmektedir. Ayrıca Caputo kendisinin “teolojisiz teoloji (theology without theology)” ve Derrida'nın “dinsiz din (religion without religion)” kavramlarına işaret ederek postmodern dönemde dinin geleneksel teolojik çerçeveden sıyrılarak yoruma dayalı bir form kazanması gerektiğini savunmuştur.⁵⁵ Caputo ve Derrida bu kavramlarla geleneksel metafiziksel din anlayışından farklı içerikte bir inancı savunmuşlardır. Bu bağlamda postmodern dönemde Tanrı kavramı, güç ve otorite imgelerinin ötesinde zayıflık ve insanî değerler ekseninde yeniden yorumlanmıştır.

Postmodern dönemde Tanrı ve din tanımlamalarının belirsizleşmesi, ateizm ve teizm arasındaki ayrımın nasıl dönüşüme uğradığını anlamak açısından önemli bir tartışma alanı açmaktadır. Bu belirsizleşme, ateizmin yalnızca bir inançsızlık biçimi olarak değil, dinî kavramlarla sürekli bir etkileşim içinde olan bir yapı olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Örneğin, Radoslaw Tyralla ateizmin postmodern dünyada *din benzeri* (*religion-like*) bir karakter kazandığını öne sürerek ateist bireylerin kültürel kodlar aracılığıyla dinî unsurları benimseyebileceğini ve hatta dinî ritüelleri uygulayabileceğini savunmuştur.⁵⁶ Tyralla'nın bu görüşü, ateizmin seküler ve dinî pratiklerle nasıl iç içe geçebileceğini gösterirken modern ateizmin temel argümanlarının da değişime uğradığını ortaya koymaktadır. Bu

Press, 2002), 51.

⁵³ Caputo, “Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition”, 276.

⁵⁴ Abdüllatif Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü”, *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 111-113; John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 15.

⁵⁵ Caputo, *The Weakness of God*, 9, 22. Caputo'nun din anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Bilal Bekalp, “Caputo's Postmodern Understanding of Religion”, *İlahiyat Studies* 15/1 (2024), 149-180, 174-175.

⁵⁶ Radoslaw Tyralla, “Is Atheism a Religion? On Socio-Antropologic Cognitive Imperialism and Problems that Follow”, *Przegląd Socjologii Jakościowej* 12/1 (2017), 129.

durum postmodernizmin dinî kavramları nasıl dönüştürdüğünü ve ateizmin dinle sürekli bir diyalog içinde olan daha esnek ve kapsayıcı bir düşünce yapısına evrildiğini göstermektedir. Sonuç olarak postmodern düşünce, yalnızca dinî kavramların değil, ateizmin de yeniden yorumlanmasına zemin hazırlamış ve böylece din felsefesinde hem dinî hem de seküler perspektiflerin yeni bir çerçevede ele alınmasını sağlamıştır.

3.2. Postmodern Ateizmin Örnekleri

Postmodern dönemde ateizm yalnızca Tanrı'nın varlığını reddetmek olmayan daha geniş ve esnek düşünsel yapısı, onun modern ateist teorilerden ayrışmasına yol açmıştır. Modern ateist teoriler Tanrı'nın varlığını reddetmeye odaklanırken postmodern ateizmde argümanların böyle bir hedefi yoktur. Bu durum, ateist argümanların tek bir tema etrafında birleşmelerini zorlaştırmıştır.⁵⁷ Dolayısıyla bu dönemde ateizm, yalnızca Tanrı'nın varlığını sorgulamakla sınırlı kalmayıp daha geniş bir spektrumda dünyevî meselelerle ilgilendiğini göstermektedir.

Postmodern dönemde modern ateist temelleri savunmaya devam eden ateist argümanlar ile postmodern ilkelerle donatılmış argümanlar bir arada olmuştur. Bu, postmodern dönemin çoğulcu yapısından kaynaklanmaktadır. Örneğin Yeni Ateizm ekolünün argümanlarında bilim ve evrim teorisi, biyolojik ve kozmolojik oluşumu açıklayan büyük anlatılar yer almaktadır. Bu ekol, nesnel bilgiye dayalı kesin bir hakikat anlayışını savunmuştur.⁵⁸ Bu açıdan Yeni Ateistler, modern ateizmin mutlak hakikati, bilimsel ve rasyonalist epistemolojiyi benimsemeleri açısından modern bir ateizm örneği sunsalar da postmodern düşünce ortamında ortaya çıkmaları, aslında postmodernitenin farklı görüşlerin bir arada yaşamaya imkân tanıyan bakış açısından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle Yeni Ateizm, modern bir ateist öğretisi olarak postmodern ortamda görüşlerini savunmaya devam edebilmiştir.

Postmodern dönemde ortaya çıkan başka modern ateist görüşler de olmuştur. John L. Mackie (öl. 1981), John N. Findlay (öl. 1987), John J.C. Smart (öl. 2012) ve Kai Nielsen (öl. 2021) gibi isimler postmodern dönemde, modern ateist temellerle argümanlarını şekillendirmiştir.⁵⁹ Örneğin, Mackie (öl. 1981) "Evil and Omnipotence" başlıklı makalesinde, Tanrı'nın varlığıyla ilgili teistik argümanlara karşı metafiziksel bir eleştiri getirmiş ve her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın varlığını evrendeki kötülük olgusuyla bağdaşmaz bulmuştur.⁶⁰ 21. yüzyılın bir diğer ateist düşünürlerinden Kai Nielsen (öl. 2021) da ateist argümanlarını tanrıtanımazlık üzerine inşa etmiş ve ahlâkla ilgili görüşlerinde

⁵⁷ Caputo, "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition", 267-268.

⁵⁸ Michael Ruse, *Science and Spirituality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 3-5.

⁵⁹ Aydın Topaloğlu, "Günümüzdeki Ateist ve Deist Düşüncenin Doğası ve Felsefi Kökenleri Üzerine", *Uluslararası 21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri 1*, ed. Osman Aydın vd. (Ankara: İlâhiyât, 2022), 25-44, 26.

⁶⁰ John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind* 64/254 (1955), 200.

ahlâkın din olmadan da temellendirilebileceğini savunmuştur. Bu bağlamda Nielsen, dinî inançların ahlâkî temellerini sorgulayarak ahlâkî değerlerin seküler bir zeminde güçlü bir anlam ifade edeceğini öne sürmektedir.⁶¹ Mackie ve Nielsen'in bu ifadeleri, modern ateist yaklaşımlar gibi dinî unsurları tamamen reddedici görüşlerdir.

Postmodern ateizmin çeşitliliği, kimi düşünürlerin dikkat çektiği bir husus olmuştur. Michael Ruse (öl. 2024), Freud'un *küçük farklılıkların narsizmi* (*the narcissism of minor differences*) kavramını kullanarak postmodern ateist yaklaşımların benzerliklerine rağmen, din ve bilim ilişkisi gibi temel konularda önemli farklılıklar gösterdiklerini ifade etmiştir.⁶² Freud bu kavramı, grup üyeleri tarafından gruplar arasındaki farklılıkların bir rekabet unsuru olarak kullanılmasına işaret etmek için kullanmıştır.⁶³ Ruse, Freud bu tanımlamasından yararlanarak postmodern dönemdeki çoğulculuğu bir rekabet ilişkisi olarak açıklamıştır. Bu görüş, ona göre postmodern ateizmin homojen bir yapıdan uzak olduğunu ve farklı entelektüel arka planların ateist düşüncüyü nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

Postmodern ateizmin farklı perspektiflere açıklığını ve metodolojik çeşitliliğini anlamak için Paul Feyerabend'in (öl. 1994) "Her şey gider"⁶⁴ mottosu önemli bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda postmodern dönemde ateizmi tek bir tanım altında toplamak giderek zorlaşmaktadır. Bu dönemde sınırların belirsizleştiğini ve yapıların daha esnek hale geldiğini ifade eden bir açıklama modeli de Zygmunt Bauman'ın (öl. 2017) *akışkan modernite* (*liquid modernity*) teorisidir.⁶⁵ Bauman'ın bu teorisi, postmodernizmde ateizmin de bu esneklik içinde nasıl farklı biçimlerde yorumlandığını açıklamak için kullanılabilir. Dolayısıyla bu yaklaşımlar postmodern ateizmin dinamik ve sürekli değişen bir olgu olduğunu anlamak için önemli bir perspektif sunmaktadır.

Postmodern dönemde ateist argümanların içeriği, modern ateizmden farklı olarak metafiziksel tartışmalarla değil, dinin dünyevî etkileriyle ilgilenmiştir. Bu durum postmodern ateizmin toplumsal eleştiriyi daha geniş bir çerçeveye yerleştirerek yalnızca inançsızlık halinden çok daha fazlasını ifade etmesine yol açmıştır. Örneğin çağdaş felsefe tarihçisi Ahmet Arslan, ateist olduğunu ifade etmekle birlikte dinî inançların dönemin şartlarına göre yeniden şekillenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede dinin, pratik hayata müdahale etmeyerek sadece bireysel dindarlık biçiminde devam etmesi gerektiğini düşünmüştür.⁶⁶ Arslan'ın bu düşünceleri, postmodern ateizmin sunduğu düşünsel esnekliğe

⁶¹ Kai Nielsen, *Naturalism and Religion* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2001), 455-456.

⁶² Ruse, *Science and Spirituality*, 3-4.

⁶³ Vamik Volkan, "The Narcissism of Minor Differences in the Psychological Gap Between Opposing Nations", *Psychoanalytic Inquiry* 6 (1986), 187.

⁶⁴ Paul Feyerabend, "Changing Patterns of Reconstruction", *The British Journal for the Philosophy of Science* 28/4 (1977), 368.

⁶⁵ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Malden: Blackwell, 2006), 16-17.

⁶⁶ Ahmet Arslan, "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler", *Cogito* 31 (2002), 214.

ve ateizmin toplumsal ve bireysel düzeyde nasıl ele alınması gerektiğine dair perspektifini yansıtmaktadır.

Postmodern dönemde ateist yaklaşımlar içinde inançsızlık kavramı kesin bir reddiyeden çok, daha esnek ve çoğulcu bir çerçevede ele alınmaya başlamıştır. Nitekim bu dönemde kendilerini *agnostik ateist* olarak tanımlayan düşünürler ortaya çıkmış ve bu kişiler, Tanrı'ya inanmadıklarını belirtmekle birlikte bu inançsızlıklarını kesin bir temele oturtmadıklarını ifade etmişlerdir.⁶⁷ Bu tür eklektik Tanrı tasavvurları inanç ve inançsızlık arasındaki gri alanların postmodern dönemde genişlediğini göstermektedir. Böylelikle postmodern ateizmde Tanrı'ya inançsızlık, kesin bir reddiye olmaktan çok, ateist düşünceyi farklı gerekçelerle temellendirmeye imkân tanımıştır. Bu durum postmodern ateist argümanlarda olay ve olguların metafizik tartışmalarla değil, doğal kodlarla ifade edildiğini göstermektedir.⁶⁸ Ayrıca ateizmin doğaüstü bir konu olarak ele alınmayıp insan doğasına, topluma ve kültüre dair birçok farklı bakış açısı sunduğuna işaret etmektedir. Örneğin çağdaş Türk Edebiyatı'nın önemli isimlerinden Aziz Nesin (öl. 1995) dinî kavramları gündelik hayatta kullanmış ancak bununla ilâhî bir amacı hedeflemeyerek dinin kültürel bağlamına işaret etmiştir.⁶⁹ Benzer şekilde Ahmet Arslan kendisini bir ateist olarak tanımlamasına rağmen “inşallah” ve “Allah rahmet etsin” gibi ifadeleri kullanmaya devam etmiştir.⁷⁰ Ayrıca Richard Dawkins, dinî bir inanca sahip olmamasına rağmen kültürel olarak Hristiyan olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Bu örnekler postmodern dönemde ateizmin yalnızca Tanrı inancının reddedilmesiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda kültürel mirasın bir parçası olarak dinî değerlere farklı bir bakış açısıyla yaklaşmayı içerdiğini göstermektedir. Bu tür yaklaşımlar ateizmi sadece bir teizm karşıtlığı olarak değil, kültürel bağlamda da yeniden şekillendiren bir düşünce tarzını ortaya koymaktadır. Bu noktada ateizm ve kültür arasındaki ilişkiyi sorgulamak, postmodern dönemde önem kazanan bir mesele olarak görülmüştür.

Postmodern ateist argümanlar, dinin toplumsal ve kültürel boyutlarına odaklanmıştır. Örneğin Slavoj Žižek, materyalist bir ateizmi savunmasına rağmen dinî kurumların toplumsal işlevlerini olumlu ve kiliseyi bir kültürel yapı olarak onayladığını belirtmiştir: “Gerçekte ben, en alt düzeyde bile olsa, kiliseyi bir kuruluş olarak savunuyorum.”⁷² Benzer

⁶⁷ Paul Draper, “Atheism and Agnosticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Erişim 10 Ocak 2025).

⁶⁸ Ali Yaşar Sarıbay, “Postmodernite ve Kültür Olarak İslâm”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu: Bildiriler-Tartışmalar*, nşr. Mehmet Bekâroğlu (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 98.

⁶⁹ Aziz Nesin, *Yüz Liraya Bir Deli* (İstanbul: Adam Yayınları, 1993), 20.

⁷⁰ Ahmet Arslan, *Bir Ömür Düşünmek: Nehir Söyleşi*, ed. Devrim Özkan - Buğra Kalkan (Ankara: Eksi Kitaplar, 2016), 134, 143.

⁷¹ Monterreymixtape, “Richard Dawkins The Christian”, *Youtube* (Yayın Tarihi 2012), 00:00:09-00:00:21.

⁷² Žižek, “Tolerance as an Ideological Category”, 660; Slavoj Žižek, *Hristiyan Ateizm: Nasıl Gerçek*

şekilde Kanadalı ateist Ali Rizvi, *The Atheist Muslim* adlı eserinde kişinin Tanrı'ya inanmamakla birlikte dinin bazı kültürel unsurlarını sürdürebileceğini savunmuştur.⁷³ Alain de Botton da *Religious for Atheists* adlı eserinde dinin ahlâk, anlam ve toplumsal birliktelik sağladığını ifade etmiş ve dinin bu konulardaki değerlerinin seküler toplumlar için de önemine işaret etmiştir.⁷⁴ O, ateistlerin dinlere yaklaşımı arasında farklılıklar olabileceğini şu ifadeleriyle ortaya koymuştur: “Şimdi konuşmanın ilerleyen kısımlarına geçiyoruz ve şu tarz sorulara bakıyoruz: Dinler bugün bize ne öğretebilir ve bizi nasıl tahrik edebilir? Bu ateizm türü, dinin bazı amaçlarıyla nasıl ortak nokta bulacağını bilen ama doğaüstü kısımla ilgisi olmayan bir anlayış.”⁷⁵ Bu yaklaşımlar, ateizmin yalnızca bir inançsızlık hali olarak değil, aynı zamanda etik, sosyal ve kültürel boyutları olan bir düşünce biçimi şeklinde de ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu örnekler, ateizmin doğaüstü tartışma zemininden yoksun olabileceğine, ancak ahlâk, toplum, teknolojik gelişmeler ve kültür alanında önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir. Bu durum ateizmin postmodern dönemde sadece bir inançsızlık hali değil, toplumsal ve kültürel bir duruş olarak da ele alınması gerektiğini ifade eden görüşleri destekler. Diğer yandan bazı düşünürler bu eğilimi, ateizmin zayıflaması olarak değerlendirmiştir. Örneğin Julian Baggini ateizmin metafizik eleştirilerden uzaklaşarak toplumsal ve kültürel tartışmalara yönelmesini ateist düşüncenin temel felsefi iddialarını zayıflatan bir eğilim olarak görmüştür.⁷⁶ Netice itibarıyla postmodern ateizm, Tanrı'nın varlığına dair doğrudan bir sorgulamadan çok, doğal ve kültürel değerlerle şekillenen çok boyutlu bir perspektif olarak öne çıkmaktadır.

Postmodern ateizmin çeşitliliği, ateizmi ifade eden kavramların da çeşitlenmesine yol açmıştır. Radikal ateizm (radical atheism), dinsel ateizm (religious atheism), pragmatist ateizm (pragmatist atheism), apateizm (apatheism) ve inançsız mistisizm (godless mysticism), yeni materyalizm ve ateizm (new materialism and atheism) ve post-teistik düşünce (post-theistic thought) gibi kavramlar, postmodern ateist argümanların farklılığını ortaya koyan kavramlar arasındadır. Örneğin apateizm, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu gibi metafiziksel sorunların önemini reddeden ve dinî alana karşı kayıtsız olan bir yaklaşımdır.⁷⁷ Apateist yaklaşım felsefi ya da teolojik zeminde bir tanrıtanımsızlıkla ilgili

Bir Materyalist Olunur?, çev. Akın Emre Pilgir (İzmir: Livera Yayınevi, 2024), 11-15.

⁷³ Kemal Batak, “Ateizm ve Türkiye”, *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı-IX: Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm)* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2020), 65. Konu ile ilgili bk. Ali Rizvi, *The Atheist Muslim: A Journey From Religion to Reason* (New York: St. Martin's Press, 2016).

⁷⁴ Alain de Botton, *Ateistler için Din: Bir İnanmayanın Din Kullanma Kılavuzu*, çev. Ayşe Ece (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011), 15-17.

⁷⁵ Medyascope, “Tanrısız Din: Alain de Botton ile ‘Ateizm 2.0’ Üzerine Söyleşi” (Erişim 11 Kasım 2024).

⁷⁶ Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 73.

⁷⁷ Trevor Hedberg – Jordan Huzaverich, “Appraising Objections to Practical Apatheism”, *Philosophia*

olmayıp pratik düzlemde Tanrısız yaşamaktır.⁷⁸ Radikal ateizm ise ateizmin yalnızca Tanrı inancını reddetmekle kalmayıp dinin toplum üzerindeki etkilerini de eleştiren, sert ve katı duruş sergileyen bir söylemdir.⁷⁹ Ateizmin Tanrı'nın varlığı konusundaki kayıtsızlığına rağmen radikal ateizmin bu konudaki eleştirel tavrı, postmodern dönem ateizminin çeşitliliğini göstermektedir. Bu kavramlardan hareketle postmodern dönemde ateizmin klasik anlamda sadece bir tanımlanmazlık olmadığı, Tanrı'nın anlamını, yerini ve işlevini sorgulayan daha geniş bir düşünce haline geldiği söylenebilir.

Postmodern ateist anlayışlar son kertede, geleneksel ateizmin mutlaklık anlayışını eleştirerek bireysel deneyimlere, çoğulculuğa ve yerelliğe vurgu yapmaktadır. Bu dönemde ateizm sadece Tanrı'nın reddi değil, hakikatin çeşitliliğinin yeniden yapılandırılması sürecidir. Bu çeşitlilik, ateizmi sabit bir ideoloji olarak görmeyen ve farklı kişisel deneyimler üzerinden şekillenen bir olgu olarak değerlendiren bir yaklaşımdır.

Sonuç

Bu çalışmada epistemolojik bir zeminde gerçekleşecek bir değişimin, inanç ya da inançsızlık alanlarını nasıl dönüştürdüğü, ateizmin modern ve postmodern düşünce'deki durumları incelenerek ele alınmıştır. Modern ateizm temel olarak rasyonalite, bilimcilik ya da mutlak hakikat anlayışı üzerine kuruludur. Buna karşın postmodern ateizmin hakikat ve otorite gibi kavramları sorgulayan çoğulcu yaklaşımı, dini kavramların içeriği hakkında geleneksel tanımlamalar dışında farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olduğu gibi, ateizmin sadece tanımlanmazlık olarak algılanmasını da dönüştürmüştür.

Postmodern ateizm, modern ateizmden oldukça farklı bir argümantatif zemine sahiptir. Bu dönemde modernizmin ilkelerine eleştirel yaklaşılmasından ateizm de nasibini almış ve ateist düşünce bu dönemde çeşitli temellerle savunulmuştur. Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida, Rorty ve Bauman gibi birçok postmodern düşünür bu epistemolojik değişime eleştirileriyle işaret etmiştir. Onlar modernizmin evrensellik ve hakikat anlayışlarını eleştirerek fiktisel çoğulculuğa zemin hazırlayacak görüşler sunmuştur. Onların modern dönemin özelliklerine yönelik eleştirileri, postmodern ateizmin düşünsel temellerini oluşturmuş ve dolaylı olarak ateizmin de daha esnek ve çoğulcu bir yapıya bürünmesine katkı sağlamıştır. Ateist düşüncenin dönüşümünün bir diğer nedeni ise postmodern dönemde din, Tanrı ve kutsal gibi kavramların içeriklerinde meydana gelen değişimlerdir. Bu dönemde söz konusu kavramların doğaüstüne referans vermeden tanımlanması, ateizmin düşünsel yapısını şekillendiren önemli bir unsur olmuştur.

Postmodernizmin ateizme kazandırdığı esneklik ve çoğulculuk, olumlu ve olumsuz

45/1 (2017), 259.

⁷⁸ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, t.y.), 243.

⁷⁹ John D. Caputo, "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology", *Journal of Cultural and Religious Theory* 11/2 (2011), 33, 44, 84.

yönleriyle değerlendirilebilir. Olumlu yönleri arasında, postmodernizmin ateist düşünceyi ideolojik bir çerçeveye hapsetmeyerek daha geniş bir tartışma alanı sunmasıdır. Ancak bu durum, ateizmin kendi içerisinde tutarlı bir felsefi zemin oluşturmasını zorlaştırabilir ve postmodern dönemdeki ateizmin sadece modern ateizme karşı tepkisel bir hareket olarak değerlendirilmesine yol açabilir. Bu bağlamda, postmodernizmin ateizme kazandırdığı çoğulculuğun nasıl bir etki yarattığı, bağlamsal açıdan değerlendirilebilir. Ayrıca çoğulculuk, bireysel inançlardan toplumsal etkenlere kadar geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Postmodern ateizmin birey ve toplumla etkileşimini daha detaylı olarak inceleyen çalışmalar bu dönüşümün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Postmodern dönemin düşünsel çeşitliliği, bu dönemde modern ve postmodern eğilimlerin bir arada bulunabilmesine imkân tanımıştır. Modern ve postmodern ateist tasavvurların ortak noktası, doğanın sınırları içinde kalan açıklamalarda bulunmalarıdır. Her ikisi de doğa ötesine mesafeli durmaktadır. Bu benzerlik, modern ve postmodern ateizmin farklılıklarına rağmen ortak bir zeminde buluştuğunu göstermektedir. Bu durum ateizmin farklı düşünsel ve toplumsal bağlamlarda nasıl yeniden oluştuğunu anlamak için önemli bir ipucu sunmaktadır.

Kaynakça | References

- Aktay, Yasin. *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2015.
- Alpyağıl, Recep. *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Anderson, Perry. *Postmodernitenin Kökenleri*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Arslan, Ahmet. "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler". *Cogito* 31 (2002), 201-214.
- Arslan, Ahmet. *Bir Ömür Düşünmek: Nehir Söyleşi*. ed. Devrim Özkan - Buğra Kalkan. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı*. çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Batak, Kemal. "Ateizm ve Türkiye". *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı-IX: Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm ve Nihilizm)*. 63-75. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Malden: Blackwell, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, t.y.
- Bekalp, Bilal. "Caputo's Postmodern Understanding of Religion". *İlahiyat Studies* 15/1 (2024), 149-180.
- Botton, Alain de. *Ateistler için Din: Bir İnanmayanın Din Kullanma Kılavuzu*. çev. Ayşe Ece. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.
- Caputo, John D. "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition". *The Cambridge Companion to Atheism*. ed. Michael Martin. 267-282. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Caputo, John D. "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology". *Journal of Cultural and Religious Theory* 11/2 (2011), 32-125.
- Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Comte, Auguste. *Pozitivizmin İlmihali*. çev. Peyami Erman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952.
- Cupitt, Don. *Is Nothing Sacred: The Non-Realist Philosophy of Religion*. New York: Fordham University Press, 2002.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Sol Yayınları, 1970.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. çev. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1968.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. ed., çev. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*. çev. P. Burcu Yalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Draper, Paul. "Atheism and Agnosticism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 10 Ocak 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/?ref=whcolony.com>.
- Eagleton, Terry. *Kuramdan Sonra*. çev. Uygur Abacı. İstanbul: Literatür Yayınları, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. *Hiristiyanlığın Özü*. çev. Devrim Bulut. Ankara: Öteki Yayınevi, 2004.
- Feyerabend, Paul. "Changing Patterns of Reconstruction". *The British Journal for the Philosophy of Science* 28/4 (1977), 351-369.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Freud, Sigmund. *Uygarlık, Din ve Toplum*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1997.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Hedberg, Trevor – Huzaverich, Jordan. "Appraising Objections to Practical Apatheism". *Philosophia* 45/1 (2017), 257-276.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. çev. John Macquarrie – Edward Robinson. Oxford UK: Blackwell, 1962.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınevi, 2001.
- Hyman, Gavin. *Ateizmin Kısa Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: SİA Kitap, 2022.
- Hyman, Gavin. *A Short History of Atheism*. London: I. B. Tauris, 2010.
- Kearney, Richard. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. USA: Indiana University Press, 2011.
- Lange, Friedrich A. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Başlangıçtan Kant'a Kadar*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Basım, 1990.
- Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 4. Basım, 2023.
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence". *Mind* 64/254 (1955), 200-212.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich. *Din Üzerine*. çev. Kaya Güvenç. Ankara: Sol Yayınları, 2008.
- Medyascope. "Tanrısız Din: Alain de Botton ile 'Ateizm 2.0' Üzerine Söyleşi". Erişim 11 Kasım 2024. <https://medyascope.tv/2018/02/27/tanrısız-din-alain-de-botton-ile-ateizm-2-0-uzerine-soylesi/>
- Monterreymixtape. "Richard Dawkins The Christian". *Youtube*. Yayın Tarihi 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=MwoMcN-YyVM>
- Nesin, Aziz. *Yüz Liraya Bir Deli*. İstanbul: Adam Yayınları, 1993.
- Nielsen, Kai. *Naturalism and Religion*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?*. çev. Can Alkor. İstanbul: Say Yayınları, 1996.

- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2003.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. USA: Cambridge University Press, 1995.
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press, 10. Basım, 1999.
- Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Ark Yayınları, 1998.
- Ruse, Michael. *Science and Spirituality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Sarıbay, Ali Yaşar. "Postmodernite ve Kültür Olarak İslâm". *1. İslam Düşüncesi Sempozyumu: Bildiriler-Tartışmalar*. nşr. Mehmet Bekâroğlu. 93-106. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Topaloğlu, Aydın. "Günümüzdeki Ateist ve Deist Düşüncenin Doğası ve Felsefi Kökenleri Üzerine". *Uluslararası 21. Yüzyılda Gençlik ve İnanç Eğilimleri 1*. ed. Osman Aydın. vd. 25-44. Ankara: İlâhiyât, 2022.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ve Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: İz Yayınları, 2024.
- Tüzer, Abdüllatif. "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü". *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 73-124.
- Tyrala, Radoslaw. "Is Atheism a Religion? On Socio-Antropologic Cognitive Imperialism and Problems that Follow". *Przegląd Socjologii Jakościowej* 12/1 (2017), 128-141.
- Volkan, Vamik. "The Narcissism of Minor Differences in the Psychological Gap Between Opposing Nations". *Psychoanalytic Inquiry* 6 (1986), 175-191.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998.
- Zizek, Slavoj. *Hristiyan Ateizm: Nasıl Gerçek Bir Materyalist Olunur?*. çev. Akın Emre Pilgir. İzmir: Livera Yayınevi, 2024.
- Zizek, Slavoj. "Tolerance as an Ideological Category". *Critical Inquiry* 34 (2008), 660-682.

Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûlî'l-fıkıh İsimli Eseri Bağlamında Haber Kavramı ve Haberin Nakli -Hadis Usûlü Açısından Bir Değerlendirme-

Bilge KILIÇ
Dr.

0000-0001-9569-6570
Millî Eğitim Bakanlığı
ROR : 00jga9g46

bilgetes@hotmail.com
Diyarbakır, Türkiye

Öz

Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan çok yönlü bir âlimdir. Kelâm, felsefe, tefsir, mantık ve fıkıh gibi çeşitli ilimlerde derinleşmiş olan Râzî, İslâmî ilimler arasında disiplinler arası bir bakış açısı geliştiren ve geleneksel bilgiyi akılcı yöntemlerle yorumlayan bir düşünür olarak tanınmaktadır. Özellikle kelâm ve fıkıh alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Eş'arî kelâm ekolü içinde felsefî kelâm yöntemini benimseyerek bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri hâline gelmiştir. Akıl ve nakil dengesini önceleyen ve bilgi teorisi açısından detaylı değerlendirmeler içeren eserleri sonraki nesiller üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Râzî'nin en önemli eserlerinden biri olan *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûlî'l-fıkıh*, fıkıh usûlü sahasında yazılmış sistematik ve kapsamlı eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Râzî bu eserinde yalnızca klasik fıkıh usûlü meselelerine yer vermekle kalmamış, aynı zamanda bunları kelâmî ve epistemolojik boyutlarıyla da ele alarak İslâm hukukunun teorik temellerini daha sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda haberin tanımı, nakil sürecindeki güvenilirlik kriterleri ve farklı haber türlerinin değerlendirilmesi gibi konuları da incelemiş ve önemli tespitlerde bulunmuştur. Haberin tanımını yaparken klasik fıkıh usûlü çerçevesini takip etmekle beraber kelâmî ve felsefî tartışmalara özellikle dikkat çekmiştir. Haberin nakil metotları konusunda ise hadis ilmindeki yaklaşımları da ele almış ve bunları fıkıh usûlü bağlamında değerlendirmiştir. Böylelikle Râzî, hadis âlimlerinin rivayet usûlleriyle ilgili değerlendirmelerini farklı epistemolojik açılardan analiz etmiştir. Eser bu yönüyle hadis ve fıkıh usûlü arasındaki metodolojik ilişkiyi daha iyi anlamak için önemli bir kaynak niteliğindedir. Öneme binaen bu makalede, Râzî'nin mezkûr eseri bağlamında haber kavramı, haberin tahammülü ve edâsı konuları hadis ilminin metodolojik yaklaşımları çerçevesinde ele alınmaktadır. Râzî'nin ilgili konularda geliştirdiği kavramlar incelenmekte ve hadis geleneğindeki karşılıklarıyla mukayese edilmektedir. Bu yaklaşımlar arasındaki temel farklılıkların değerlendirilmesi ve elde edilen sonuçların hadis metodolojisine sağlayabileceği katkıların açıklanması amaçlanmaktadır. Zira söz konusu eser fıkıh usûlüne dair derinlemesine analizlerle birlikte hadis ilmine de ilham veren özgün yaklaşımlar içermektedir. Bu bakımdan çalışma, yalnızca Râzî'nin mirasını ve entelektüel katkılarını daha iyi anlamaya hizmet etmekle kalmamakta aynı zamanda hadis usûlü çalışmalarında interdisipliner bir metodolojinin gelişimine de kapı aralamaktadır. Yapılan inceleme sonucunda haberin tanımı, sahâbî ve sahâbî olmayan ravilerin rivayet

yöntemleri, bu yöntemlerin anlamı ve bağlayıcılığı, mana ile rivayet gibi konulardaki temellendirilmelerin hadis ilmi açısından önemli ve faydalı olabileceği görülmüştür. Özellikle rivayetleri bağlamlarına göre analiz eden ve rivayet metotlarının delil değerlerini farklı kriterlere dayandıran sistematüğın hadis usûlüne metodolojik bir katkı sağlayabileceği anlaşılmıştır. Râzî'nin yaklaşımlarından ilhamla hadis usûlüne yönelik bazı tekliflerde bulunulmuştur. Sunulan tekliflerin hayata geçirilmesi durumunda, hadis ilminin disiplinler arası bir perspektifle şekillenmesine imkân sağlayacağı kanaati oluşmuştur.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Fahreddîn er-Râzî, el-Mahsûl, Haber, Nakil.

Atıf Bilgisi

Kılıç, Bilge. “Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûlî'l-fıkh İsimli Eseri Bağlamında Haber Kavramı ve Haberin Nakli -Hadis Usûlü Açısından Bir Değerlendirme-”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 223-252.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.10>

Geliş Tarihi	08.02.2025
Kabul Tarihi	21.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul izni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concept of Khabar and Its Transmission in the Context of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh –An Evaluation from the Perspective of Ḥadīth Methodology–

Bilge KILIÇ

Dr.

 0000-0001-9569-6570

Ministry of National Education

ROR : 00jga9g46

bilgetes@hotmail.com

Diyarbakır, Türkiye

Abstract

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) is a prominent scholar in the history of Islamic thought. Excelling in various disciplines such as kalām, philosophy, tafsīr, logic and fiqh, Rāzī is recognized as a thinker who adopted an interdisciplinary approach within the Islamic sciences and interpreted traditional knowledge through rational methods. He is particularly distinguished for his contributions to the fields of kalām and fiqh. Within the Ash'arī school of kalām, he adopted the philosophical method of kalām, becoming one of its most significant representatives. Prioritizing the balance between reason and revelation, his works contain detailed evaluations from an epistemological perspective and have had a profound impact on subsequent generations. One of Rāzī's most important works, al-Maḥṣūl fī 'ilmi uṣūl al-fiqh is regarded as one of the most systematic and comprehensive works in the field of uṣūl al-fiqh. In this work Rāzī not only addresses the classical issues of uṣūl al-fiqh but also examines them through theological and epistemological dimensions, aiming to establish the theoretical foundations of Islamic law on a more solid basis. In this context he analyzes topics such as the definition of khabar, the criteria for reliability in the transmission process, and the evaluation of different types of reports, making significant observations and assessments. While defining khabar, Rāzī follows the classical framework of uṣūl al-fiqh but places particular emphasis on theological and philosophical debates. Regarding the methods of transmission, he also examines the approaches within the science of ḥadīth and evaluates them in the context of uṣūl al-fiqh. In doing so he analyzes the assessments of ḥadīth scholars concerning transmission methods from different epistemological perspectives. In this respect, the work serves as a significant resource for better understanding the methodological relationship between ḥadīth and uṣūl al-fiqh. Due to its significance, this article the concept of khabar as well as the taḥammul and edā of khabar are examined within the methodological framework of ḥadīth studies, in the context of Rāzī's aforementioned work. The concepts developed by Rāzī on these subjects are analyzed and compared with their counterparts in the ḥadīth tradition. The study aims to assess the fundamental differences between these approaches and to explain the potential contributions of the findings to ḥadīth methodology. This is because the work in question not only presents in-depth analyses of uṣūl al-fiqh but also contains original approaches that have inspired the science of ḥadīth. In this regard the study not only contributes to a better understanding of Rāzī's intellectual legacy and scholarly contributions but also paves the way for the development of an interdisciplinary

methodology in ḥadīth studies. The analysis has revealed that the conceptual foundations of issues such as the definition of khabar, the transmission methods of companions and non-companion narrators, the significance and binding nature of these methods and riwāyah bi'l-ma'nā may hold substantial importance and benefit for the science of ḥadīth. It has been understood that the systematization, which analyzes narrations within their contexts and bases the evidentiary value of transmission methods on different criteria, can provide a methodological contribution to the science of ḥadīth methodology. Inspired by Rāzī's approaches, certain proposals have been put forward regarding ḥadīth methodology. It has been concluded that if these proposals are implemented, they will enable the science of ḥadīth to be shaped from an interdisciplinary perspective.

Keywords

Ḥadīth, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Maḥṣūl, Khabar, Transmission.

Citation

Kılıç, Bilge. "The Concept of Khabar and Its Transmission in the Context of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh –An Evaluation from the Perspective of Ḥadīth Methodology–". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 223-252. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.10>

Date of Submission	08.02.2025
Date of Acceptance	21.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Haberin güvenilir yollarla nakli dinî ilimlerin temel esaslarını belirlemede etkin bir role sahiptir. Bu nedenle hadis ve fıkıh usûlü başta olmak üzere birçok İslâmî ilimde haberin doğruluğu, güvenilirliği ve nakil süreci gibi konulara özel önem atfedilmiştir. Hadis usûlünde Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin özellikle de sünnetinin sahîh bir biçimde aktarımını sağlamak amacıyla ayrıntılı kriterler ve yöntemler geliştirilmiştir. Öte yandan fıkıh usûlünde bu rivayetlerin dinî hükümleri noktasında haberin nakli için daha teorik ve sistematik bir çerçeve oluşturulmuştur. Fahreddîn er-Râzî her iki alana katkı sunan ve bu konudaki teorik temelleri tespit eden önemli âlimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelâm, felsefe, fıkıh ve hadis gibi çeşitli alanlardaki geniş bilgi birikimiyle tanınan Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh* adlı eserinde İslâmî hükümlere kaynaklık eden *haberi* müstakil olarak ele almış ve ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Öncelikle haber kavramının dil ve ıstılâhî tanımlarını açıklamış daha sonra bir şey hakkında hüküm vermek ile o şey hakkında haber vermek arasındaki farkı netleştirmiş ve haberin sübutuna göre bir taksimini yapmıştır. Tevâtürün lügavî ve ıstılâhî anlamı, epistemolojik değeri, şartları, yalan olduğuna kesin kanâat getirilen haberler, âhâd haberlerde yalanın bulunması, hadiste yalanın sebepleri, doğru veya yalan olduğuna kesin hüküm verilemeyen haberler, sahâbenin adâleti, âhâd haberlerin delil değeri, doğru veya yalan olduğuna kesin hüküm verilemeyen haberle amel etme şartları, zabt ve adâlet, cerh ve ta'dil ile ilgili meseleler, ihtilaflı olan haberler hakkında geniş bilgi vermiş ve çeşitli ilkeler belirlemiştir.¹ En nihayetinde haberin naklini ele almış ayrıca mürsel ve tedlis konularına da değinmiştir.

Râzî'nin bu konuları ele alışı, hadis usûlü prensiplerinin fıkıh usûlü çerçevesinde nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulduğuna dair değerli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu kıymetli eser özellikle haber kavramı ve haberin nakli bağlamında hadis usulüyle mukayeseli olarak müstakil çalışmalara konu edilmemiştir. Sadece Râzî'nin fıkıh usûlüne yönelik bilgi teorisi bağlamında haber kavramına ve kısımlarına değinilmiştir. Ayrıca hadisin fıkıh usûlündeki kaynaklık değeri irdelenmiştir.² Literatürdeki söz konusu boşluktan hareketle bu çalışma zikredilen eser çerçevesinde Râzî'nin haber kavramına ve haberin nakli konusuna nasıl yaklaştığı ve bu yaklaşımın hadis usûlü açısından taşıdığı anlamı tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla öncelikle muhaddislerin görüşlerine kronolojik bir sıra takip edilerek yer verilecek daha sonra Râzî'nin metodolojisi detaylandırılacaktır. Muhaddislerin Râzî'ye atıfları ve Râzî'nin muhaddislere gönderme yaptığı noktalara her iki tarafın

¹ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 215-475.

² Bk. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Akçağ Yay., 2016); Bayram Kanarya, *Hadisin Fıkıh Usulünde Kaynak Değeri* (Ankara: Fecr Yay., 2021); Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İsam Yay., 2015). Ayrıca bk. Nurullah Agitoğlu, “el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Ağustos 2017), 51-62.

görüşlerinin anlatımında bilhassa dikkat çekilecektir. Böylelikle Râzî'nin metodolojik yaklaşımının muhaddislerin metodolojisiyle kesişen ve ayrışan yönleri mukayeseli bir yöntemle gösterilecektir.

1. Haber ve Çeşitleri

Haber, sözlükte bir şeyin hakikatini bilmek, kavramak ve sorgulamak anlamlarına gelen 'hubr' kökünden müstak bir isimdir. Çoğul formu 'ahbâr' ve çoğulunun çoğulu 'ahâbîr' olan haber, birinden gelen bir bilgi (nebe') anlamına gelir. Bir şeyi bilen ve haber veren kişiye bu bakımdan 'habîr' denilir. Allah'ın isimlerinden biri olan 'el-Habîr' de buradan gelmektedir. Olmuş ve olacak olan her şeyi bilen demektir.³ Hadis ilminde ise haber kavramı tarih boyunca farklı yaklaşımlarla ele alınmış ve bu yaklaşımlar haberin tanımı, işlevi ve çeşitleriyle ilgili zengin bir tartışma geleneği oluşturmuştur. Bu çerçevede İslam âlimleri haber kavramını sistematikleştirerek kendi dönemlerindeki epistemolojik ve metodolojik ihtiyaçlara uygun şekilde tasnifler geliştirmiştir. Geliştirilen her bir yaklaşım haberin doğruluğunu, bilgi değerini ve uygulanabilirliğini merkeze alan bir perspektifle kendi içinde özgün katkılar sunmuştur. Erken dönemde önemli katkılardan biri Şâfiî (öl. 204/820) tarafından yapılmıştır. Şâfiî haber-i âmme ve haber-i hâssa şeklinde bir tasnif yaparak genel ve özel hükümlere dair haberleri ayırmış özellikle haber-i vâhidin kabul şartlarını detaylı bir şekilde ele almıştır.⁴ Şâfiî'nin açtığı bu metodolojik yol daha sonra büyük ölçüde Beyhakî (öl. 458/1066) tarafından geliştirilmiştir. Beyhakî haber-i âmme ve haber-i hâssa kavramlarını daha somut bir bağlama oturtarak bunları içerik açısından detaylandırmıştır. Ona göre haber-i âmme Hz. Peygamber'den topluca aktarılan, Allah'ın kullarına dilleriyle ve fiilleriyle yerine getirmelerini farz kıldığı, kendilerinden ve mallarından vermelerini istediği hususlarla ilgili haberleri ifade ederken; haber-i hâssa daha çok özel hükümlere işaret eden rivayetleri kapsamaktadır. Beyhakî'nin bu yaklaşımı haberin kapsamına göre farklılaşabileceğini göstermesi açısından önemlidir.⁵ Bu sistematik çabaların yanı sıra kelâmcıların ortaya koyduğu bir perspektiften yaklaşan Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) haberin doğru veya yanlış olma potansiyeline dikkat çekmiş ve onu mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayırmıştır. Mütevâtir haberi yalan ihtimalini tamamen dışlayan ve bilgiye kesinlik kazandıran bir tür haber olarak açıklamıştır.⁶ Ancak İbnü's-Salâh (öl. 643/1245)

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrût: Dâru Sadır, 1414), 4/226-227; Ebû'l-Hasan et-Tebrizî, *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-hadîs* (Ammân: Dâru'l-Eseriyye, 1469/2008), 115-116.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1938), 357-359; 478-479; 370-371. Şâfiî'nin haber-i vâhidin hüccetine ilişkin temel yaklaşımı Buhârî (öl. 256/870) tarafından da benimsenmiştir. Buhârî eserinin 'Kitâbu ahbârî'l-âhâd' adlı bölümünde güvenilir bir kişinin aktardığı haberin, dinî hükümlerde delil olarak kabul edilebileceğini savunmuştur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmî'u's-sahîh*, thk. M. Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 9/86-91.

⁵ Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1998), 1/22.

⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1357), 16-

Bağdâdî'nin mütevâtir anlayışını eleştirerek bu kavramın hadis ilmindeki uygulanabilirliğine dair daha ihtiyatlı bir duruş sergilemiştir.⁷ Diğer taraftan İbn Abdilber (öl. 463/1071) haber kavramını sünnet ekseninde ele almış, sünneti toplulukların aktardığı rivayetler ile güvenilir ve âdil ravilerden gelen âhâd haberler şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu yaklaşım sünnetin normatif gücüne vurgu yaparak haberin daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesini sağlamıştır.⁸ İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) ise doğru veya yanlış olabilen, doğrulanabilen ya da yalanlanabilen şey olarak haberin iki tanımına dikkat çekmiştir. Ayrıca rivayetleri mütevâtir ve âhâd haber şeklinde ikiye ayırarak tevâtürün ilim ifade ettiğini, âhâd haberin ise bilgi sınırına ulaşmayan bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca beş ya da altı kişiden oluşan bir grup tarafından nakledilen haberlere âhâd haberler denildiğini dile getirmiştir.⁹ Haberin doğruluğu ve yanlışlığı üzerine yapılan bu tartışmalar İbnü'n-Nefs (öl. 687/1288) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi âlimler tarafından daha da derinleştirilmiştir. Her iki isim de haberin zâtında doğru veya yanlış olabileceğini ancak bunun karineler ve bağlam üzerinden değerlendirilebileceğini savunmuştur. Haber taksimlerini de buna paralel olarak doğru ve yalan vasıflarını dikkate alarak yapmışlardır. Böylelikle haberin bilgi değeriyle ilgili subjektif ve objektif unsurlar arasındaki dengeyi ortaya koymuşlardır.¹⁰ İbn Cemâa (öl. 733/1333) farklı olarak haberin tanımındaki ihtilaflara özellikle dikkat çekmiştir. İster emir ister ise nehiy olsun hadis âlimlerinin metne haber dediklerini ifade ederek haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırmış, âhâd haberi de kendi içinde müstefiz ve müstefiz olmayan şeklinde alt sınıflara bölmüştür. Bu detaylandırma, haber kavramının zamanla kazandığı anlamın iç dinamiklerini görmede önemli bir katkı sunmaktadır.¹¹ Öte taraftan Tîbî (öl. 743/1343) haberin doğruluk ve yalan dışında üçüncü bir durumunun olmadığını belirtirken,¹² Tebrîzî (öl. 746/1346) de haberin doğru veya yanlış olma ihtimali olan bir söz için kullanıldığını ve hadis ile yakından ilişkili olduğunu ifade etmiştir. O da haberi mütevâtir ve âhâd olarak sınıflandırmış; müstefizi üçten fazla ravinin aktardığı haber olarak tarif etmiştir.¹³ İbn Hacer (öl. 852/1449) haberin

17.

⁷ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 267-269.

⁸ İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 779-780.

⁹ Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'ü'l-usûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1389/1969), 120-124.

¹⁰ Ebû'l-Hasen İbnü'n-Nefs, *el-Muhtasar fî 'ilmi usûli'l-hadîs*, thk. 'Ammâr et-Tâlibî (Katar: y.y., ts.), 577-579; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *'İlmü'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 36.

¹¹ Bedrüddîn İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 30-32.

¹² Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* (Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 30-33, 84.

¹³ Tebrizî, *el-Kâfi*, 115-121.

hadisle eşdeğer bir kavram olduğunu belirterek, muhaddislerin bakış açısını yansıtmıştır.¹⁴ Süyûtî (öl. 911/1505) de İbn Hacer gibi haberi hadis ilişkisi üzerinden izah etmiştir.¹⁵ Muhaddislerin farklı bakış açıları ve metodolojik tercihleri; haberin tanımı, sınıflandırılması ve değerlendirilmesi üzerinde etkili olmuştur diyebiliriz. Bu bakımdan ortak bir tanım ve taksim tespit etmek pek olası değildir. Bununla birlikte haberin nakli açısından haberi-âmme, haberi-hâssa, mütevâtir, âhâd ve müstefiz gibi kavramsal taksimlerle ele alındığı; muhteva açısından ise doğru ve yalan üzerinden değerlendirildiği söylenebilir. Haberin tanımı ve sınıflandırılmasına dair bu teorik yaklaşımlar, hadis ilminde önemli bir metodolojik çerçeve sunmuş olsa da bu yaklaşımların özellikle mütevâtir haber konusunda pratik yansımaları sınırlıdır. Pratikteki bu sınırlılıklar, haberin değerlendirilmesi ve bilgi değeri noktasında bağlama uygun metodolojik yaklaşımların geliştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Muhaddislerin doğru ve yalan üzerinden yaptıkları tanımlar Râzî'nin eserinin haber kısmında tartışılmıştır. Râzî, haberin tanımlanması konusunda üç farklı görüşün hâkim olduğunu söylemiştir. Birincisi, haber doğru veya yalanın dahil olduğu şeydir. İkincisi, haber doğrulanabilen ya da yalanlanabilen bir şeydir. Üçüncüsü ise Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) zikrettiği tanımdır ki bu tanıma göre haber bir şeyin bir başka şeye nefiy veya ispat olarak isnâdını doğrudan ifade eden bir sözdür. Râzî bu tanımların her birinin eleştirildiğini ifade eder. Birinci tanımın zayıf oluşunun sebebine öncelikle değinir ve bu tanıma üç açıdan itiraz edildiğini açıklar. Birinci itiraza göre 'veya' kelimesi tereddüt içindir ve bu, bir tanımı nefyeder. Ancak 'veya' kelimesini çıkarmak da mümkün değildir; çünkü bir haber aynı anda hem doğru hem de yalan olamaz. İkincisi, Allah'ın kelâmına yalan karışmaz. Dolayısıyla onun kelâmı bu tanımın dışında kalmaktadır. Üçüncüsü bir kişi Muhammed ve Müseylime doğru söyleyendir dediğinde, bu bir haber olmasına rağmen ne doğru ne de yalandır.¹⁶

Râzî daha sonra ikinci ve üçüncü tanıma yönelik itirazlara değinir. İkinci tanıma yapılan itiraza göre doğrulama ve yalanlama, haberin doğru olup olmadığını bildirmekten ibarettir. Dolayısıyla "Haber, tasdik ve tezkibin kendisine dahil olduğu şeydir", demek "Haber, doğru/sıdk veya yalan/kizb olduğu hakkında bilgi verilebilen şeydir"¹⁷ demek gibidir. Bu da haberi, haberle ve doğruluk ve yalanla tanımlanması anlamına gelir. İlki bir şeyi kendisiyle tanımlamaktır, diğeri ise bir şeyi yalnızca onunla bilinebilecek bir şeyle tarif etmektir.¹⁸ Üçüncü tanımda ise Râzî üç itirazdan söz eder. Birinci itiraz, Ebû'l-Hüseyn'in bir şeyin varlığı zatının kendisidir görüşüne yapılmıştır. İkincisi itiraz, 'el-hayvânu'n-nâtık yemiş'

¹⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûreddin İtr (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 36-37.

¹⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Bahrü'llezî zehar* (Medine: Mektebetü'l-Gurebâ, 1999), 297-300.

¹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/217-218.

¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/219.

¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/219.

dediğimizde ‘el-hayvânü’n-nâtık’ ifadesi nâtık sıfatını hayvana nispet etmeyi zorunlu kılar. Ancak bu bir haber değildir, çünkü sıfat ile haber arasındaki fark zorunlu olarak bilinir. Üçüncü itiraz, ‘nefy ve ispat’ ifadesinin döngüsel olduğu iddiasıdır. Çünkü nefy bir şeyin yokluğuna dair haberdur, ispat ise bir şeyin varlığına dair haberdur. Haber ikisiyle tanımlanırsa döngüsel olur.¹⁹

Bu tanımların geçersiz olduğunu belirten Râzî iki delil öne sürerek haberin had ve resme ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğunu ifade eder. Birincisi, “O mevcuttur” veya “O madûm değildir”, “Bir şey aynı anda hem mevcut hem de yok olamaz”, “Küllü bilmek cüzü bilmeye bağlıdır”²⁰ gibi ifadelerin anlamını herkesin zorunlu olarak bilmesidir. Eğer mutlak haberin mahiyetinin tasavvuru iktisaba bağlı olsaydı, husûsî olan haberin tasavvurunun da öyle olması daha uygun olurdu. Bu durumda bu haberlerin anlaşılmasının zorunlu olmaması gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Söz konusu husus haberin bedîhî olduğunu doğrulamaktadır. İkinci olarak, herkes kendisinde ‘haber’in uygun olduğu durumu zorunlu olarak bilir ve onu ‘emrin’ uygun olduğu durumdan ayırt eder. Bu gerçekler bedîhî olarak kavranmamış olsaydı, durum böyle olmazdı. Böylelikle Râzî insanın doğası gereği haber ve emir arasındaki farkı ayırt edebileceğini, bunun apaçık bir bilgi olduğunu ve bu konuda bir öğrenme veya tanıma ihtiyacı olmadığını düşünür. Râzî burada “Haber, lafız türlerinden biridir ve lafızların tasavvuru bedîhî değildir, o zaman nasıl olur da haberin mahiyeti bedîhî bir tasavvur olur?”²¹ diye sorulduğu takdirde şu şekilde cevap verilebileceğini söyler. Buna göre zihin iki şey arasındaki hükmü zaman ve mekân fark etmeksizin aynı şekilde kavrar ve herkes bunu kendi zihninde idrak eder. Bu sabit olduktan sonra eğer haberden kastedilen şey zihinsel bir hükümse bu durumda haberin tasavvuru genel olarak bedîhîdir ve aklın fitratına yerleşiktir. Eğer haberden kastedilen bu mahiyete işaret eden bir lafızsa bu durumda da sorun ortadan kalkar. Çünkü tasavvurî ve bedîhî manaya delalet eden her lafız tasavvurî ve bedîhî olur.²² Râzî, haberi bu şekilde konumlandırdıktan sonra üç kısma ayırır. Bunlar doğruluğu kesin olan haberler, yanlışlığı kesin olan haberler, doğruluğu ve yanlışlığına kesin olarak hükmedilemeyen haberlerdir.²³

Bu değerlendirmeleriyle Râzî, haberin tanımı konusunda muhaddislerden farklı bir

¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/219-221.

²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/221-222.

²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/222.

²² Râzî, *el-Mahsûl*, 4/221-222. Râzî’nin haberin tanıma ihtiyacı olmadığı ifadesinden kastettiği şey rivayet olgusu değil, aksine apriori bir bilgi edinme yolu olan ve herhangi bir tanıma ihtiyacı duymayan haber kavramıdır. Dolayısıyla buradaki asıl mesele haberin varoluşsal gerçekliği ve bu anlamda haber zorunlu olarak bilinen bir varlığa sahiptir ve herhangi bir öğrenme veya edinim sürecine tabi değildir. Ancak haberin mahiyeti değil de haberin aktardığı içerik söz konusu olduğunda durum değişir. Bu aşamada nakil devreye girer ve haberin doğruluk veya yanlışlık ile ilişkisi belirgin hâle gelir.

²³ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/226.

yaklaşım ortaya koyar. Haberin mahiyetini insan aklının doğrudan kavrayabileceği bir bilgi düzeyi olarak görür. Dolayısıyla yapılan tanımların döngüsellik ve tutarsızlık sorunlarını tartışarak haberin tanıma ihtiyaç duymayacak şekilde açık olduğunu savunur. Haberin taksimi konusundaki yaklaşımı ise daha analitik bir karakter taşır. Doğru, yalan, doğru ve yalan olma ihtimali taşıyan haber türleri arasındaki ayrımları epistemolojik tutumunu yansıtır. Râzî'nin bu tavrı daha sonraki dönemlerde özellikle de İbnü'n-Nefs ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin hadis usûlü eserlerindeki yaklaşımlarında kısmen izlenebilir. Taksim itibarıyla Râzî'nin metodolojisine yakın bir çizgide duruyor gibi görünseler de her ikisinin de haberin tanımına ve detaylarına yaklaşımları farklıdır. Bu farklılık genel olarak Râzî'nin haber kavramını kelâmî ve felsefî bir çerçevede ele almasından ve hadis ilmini doğrudan konu almamasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu yaklaşımı hadis ilminin pratik uygulamalarında sınırlı bir etkiye sahiptir. Ancak hadis usûlü eserlerinde nakledilen haber tanımlarının felsefî ve kelâmî arka planlarının ve eleştirilerinin görülmesine imkân sağlaması bakımından önemlidir.

2. Haberin Nakli

Râzî ve muhaddisler, haberin nakil yollarına ve edâsına dair meseleleri kendi metodolojik yaklaşımları doğrultusunda ele almışlardır. Râzî haberin naklini daha çok epistemolojik bağlamda tartışırken, muhaddisler rivayetlerin güvenilirliğini sağlamak amacıyla ravinin kimliği, rivayet şekilleri ve sîgalarının değerlendirilmesi üzerinden bir metodoloji geliştirmişlerdir. Böylelikle her iki perspektif, haberin nakli meselesinin farklı yönlerini açıklamışlardır.

2.1 Muhaddislerin Usûlünde Haberin Nakli

Muhaddislerin haberin nakline dair geliştirdikleri usûlün önemli konularından biri, sahâbîlerin rivayetleridir. Sahâbîler hadis rivayetinde güvenilir olmaları açısından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Ancak sahâbîlerin hadis rivayet ederken kullandıkları bazı sîgaların veya lafızların merfû kabul edilip edilmeyeceği meselesi, hadis usûlünde derin tartışmalara konu olmuştur. Bu sebeple sahâbîlerin rivayetleri naklederken kullandıkları lafızların veya sîgaların mahiyeti ve hükmü farklı yöntemlerle değerlendirilmiş buna bağlı olarak rivayetlerin sahâbî kavli ve merfû olması konusunda çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Muhaddislerin değerlendirmeleri, genellikle mevkûf ve hükmen merfû arasında değişen bir yelpazede şekillenmiştir. Sahâbînin kendi içtihiyâyla konuşmuş olması muhtemel görülerek bazı rivayetler mevkûf kabul edilmiştir. Buna karşılık özellikle gaybî meseleler ve ahiret halleri gibi konulardaki rivayetler, sahâbî tarafından re'y ile söylenmiş olamayacağı düşüncesiyle hükmen merfû sayılmıştır. Muhaddislerin geliştirdikleri usûlün bir diğer önemli meselesi ise sahâbî olmayan ravilerin nakilleridir. Sahâbî dışındaki ravilere ait rivayetlerde, muhaddisler hadisin tahammül ve edâ süreçlerini detaylı şekilde incelemiş ve bu süreçlerde kullanılan yöntemleri sınıflandırarak her birinin değerini tartışmıştır.

2.1.1. Sahâbenin Rivayet Lafızları

Sahâbîlerin rivayetlerinde kullandıkları sîgalar hadisin isnâd değerlendirmelerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Rivayetlerde yer alan ‘kâle Rasûlullah’ ve ‘fe‘ale Rasûlullah’ gibi kesin ifadeler, sahâbîlerin Hz. Peygamber’den doğrudan rivayet ettikleri algısını güçlendirmiştir. Buna karşılık, ‘ümîrînâ kezâ’ ve ‘nühiynâ kezâ’ gibi meçhûl sîgalar rivayetin merfû kabul edilip edilmeyeceğine ilişkin tartışmalara zemin hazırlamıştır. Muhaddisler, sahâbenin rivayetlerini değerlendirirken bu sîgaların farklı boyutlarını göz önünde bulundurmuş ve bu doğrultuda bir dizi kriter geliştirmiştir. Bu kriterler etrafında şekillenen yaklaşımlar, sahâbî rivayetlerinin bağlayıcılığı konusunda farklı teorik çerçeveler ortaya koymuştur. Söz konusu tartışmaları üç ana kısımda özetlemek mümkündür:

Birincisi, sahâbîlerin doğrudan Hz. Peygamber’e dayandırmadan ‘künnâ nekûlû kezâ’ veya ‘nef‘alu kezâ’ gibi bir sîgayla naklettikleri rivayetlerdir. Kimi muhaddisler sahâbînin Hz. Peygamber’in dönemine izâfe etmeksizin ‘künnâ nekûlû kezâ’ veya ‘nef‘alu kezâ’ diyerek aktardığı bir naklin mevkûf olduğu kanâatini taşımıştır.²⁴ Kimi muhaddisler ise bu gibi ifadeleri merfû saymıştır.²⁵ Bu görüşe Câbir b. Abdillâh’tan (öl. 78/697) nakledilen “Biz bir yere çıktığımızda tekbir getirirdik, aşağı indiğimizde ise tesbih ederdik”²⁶ rivayeti örnek verilmiştir. Öte taraftan hadis ve usûl âlimlerinin çoğunluğu sahâbîlerin doğrudan Hz. Peygamber’in dönemine izafe ederek naklettikleri rivayetleri merfû olarak kabul etmişlerdir. Bu rivayetlerin Hz. Peygamber’in zımnî onayını içerdiği ve merfû sünnet türlerinden biri olarak değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir.²⁷ Bu görüş için de Câbir’in

²⁴ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 424; İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-hadîs*, 47-48.

²⁵ el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *Ma‘rifetü ‘ulûmü’l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 156.

²⁶ Bk. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 4/57; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1400/1800), 4/149; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî* (Kâhire: el-Matba‘atu’l-Mısriyye, 1347/1929), 1/30; Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbnî’s-Salâh*, thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic (Riyâd: Edvâü’s-Selef, 1419/1998), 1/422; Ebû’l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh* (Beyrût: Dâru’l-Hadîs, 1405/1984), 66-67; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî (Riyâd: Mektebetü’l-Kevser, 1415), 1/204-205.

²⁷ Ebû Bekr el-İsmâîlî aksine bu tür rivâyetlerin mevkûf olduğunu savunmuştur. Ancak söz konusu görüş oldukça zayıf bulunmuş ve doğru olanın mezkûr görüş olduğu ileri sürülmüştür. Bk. Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huşî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbî’l-‘Arabî, 1405/1985), 33; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 1/30; Ebû İshâk Burhâneddîn el-Ebnâsî, *eş-Şezâ’l-Feyyâh*, thk. Salâh Fethî Helel (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1418/1998), 141; Sirâcüddîn İbnü’l-Mülakkın, *el-Mukni‘ fî ‘ulûmü’l-hadîs*, thk. Abdullâh Yûsuf el-Cedî (Suudi Arabistan: Dâru Fevvâz, 1413/1992), 116. Ebû İshâk eş-Şirâzî’nin de aralarında olduğu bazı âlimler ise konuyu kayda bağlamışlardır. Onlara göre eğer mevzu edilen fiil genellikle gizli kalmayacak bir şeyse merfû aksi hâlde mevkûf kabul edilir. Bk. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 1/30.

“Biz Rasûlullah zamanında at etini yerdik”²⁸ rivayeti örnek verilmiştir. İbn Ömer'in (öl. 73/693) “Biz Rasûlullah hayattayken nebiden sonra en faziletli kişi olarak Ebû Bekr, Ömer ve Osmân'ın olduğunu söyledik ve Rasûlullah bunu iştir ama reddetmezdi”²⁹ sözünde olduğu gibi rivayette Hz. Peygamber'in bilmesine dair açık bir ifade olduğunda ilgili rivayet de icmâ ile merfû sayılmıştır. Buna benzer şekilde sahâbînin “Rasûlullah hayattayken biz böyle bir şeyde sakinca görmezdik” veya “O bizimle birlikteyken”, “Onun zamanında şöyle şöyle denirdi”, “Onun hayatında şöyle şöyle yaparlardı”³⁰ sözleri merfû olarak değerlendirilmiştir. Ancak Mugîre b. Şu'be'nin (öl. 50/670) “Rasûlullah'ın ashâbı, onun kapısını tırnaklarıyla çaldı”³¹ sözünün merfû sayılıp sayılmadığı hususunda farklı kanâatler söz konusu olmuştur. Bu farklı yaklaşımların temelinde, lafzî ve manevî merfûluk kriterlerinin hadis usûlü içerisinde muhtelif şekillerde tanımlanması yatmaktadır. Nitekim bazı muhaddisler sahâbîlerin Hz. Peygamber'in zamanındaki uygulamalara dair ifadelerini onun bilgisi ve onayıyla gerçekleşmiş fiiller olarak görüp hükmen merfû kabul ederken; bazıları ise bu tür rivayetleri ihtiyatla karşılamış ve mevkûf olarak değerlendirmiştir.³²

İkincisi sahâbînin ‘Biz şöyle emrolunduk’ veya ‘Şundan nehyedildik’ ya da ‘Sünnette olan şudur’ şeklinde naklettikleri rivayetlerdir. Çoğunluk bu şekilde nakledilen rivayetlerin merfû olduğu kanâatini taşımaktadır.³³ Bu ifadelerin zâhirî olarak emretme ve yasaklama yetkisine sahip olan ve sünnetine uyma zorunluluğu olan bir kimseye yönelik olduğu dolayısıyla bu kişinin de Hz. Peygamber olabileceği ileri sürülür. Bir başka görüşe göre ise bu tür ifadeler merfû sayılmaz; çünkü bunu emreden başka biri de olabilir. Bununla birlikte burada bir başkasının sünnetinin kastedilmiş olması da mümkündür.³⁴ Bu kapsamda

²⁸ İbnü's-Salâh, ‘Ulûmü'l-hadîs, 48; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 33; İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhîr Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013), 131; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/205. Söz konusu rivayet için bk. Abdullâh b. el-Mübârek, *el-Müsne'd* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1407/1987), 108-109; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1391/1972), 4/526-527; Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 5/121.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 12/285-286; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/423; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/206.

³⁰ İbnü's-Salâh, ‘Ulûmü'l-hadîs, 48; Nevevî, *et-Takrîb*, 33; İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, 132; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/206.

³¹ Bk. Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 146; İbnü's-Salâh, ‘Ulûmü'l-hadîs, 48-49; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 37/56. Söz konusu hadisin Enes b. Mâlik rivayeti için bk. Ebû Bekr el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr* (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006), 14/110; Ebû Bekr el-Beyhakî, *el-Câmî' li-şu'abi'l-îmân* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/109; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983), 1/161.

³² Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 146; İbnü's-Salâh, ‘Ulûmü'l-hadîs, 48-49.

³³ İbnü's-Salâh, ‘Ulûmü'l-hadîs, 49; Nevevî, *et-Takrîb*, 33; İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, 132; İbn Hacer, *en-Nüket*, 2/522; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/208.

³⁴ İbnü's-Salâh, ‘Ulûmü'l-hadîs, 49; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 106; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/209.

sahâbîden gelen ve şahsî görüş ile söylenmeyecek olup içtîhâda da açık olmayan rivayetlerin merfû kabul edilip edilmeyeceği hususuna da değinilmiştir. Bu gibi rivayetlerin semâ' yoluyla geldiği varsayılmıştır.³⁵ Ancak Irâkî bunun Ehl-i kitap konusunda bilgi sahibi olmayan bir sahâbîye has olduğuna işaret etmiştir.³⁶ İbn Hacer konuyu yaratılışın başlangıcı, peygamberlerin haberleri gibi geçmişteki olaylar, gelecekteki büyük savaşlar, fitneler ve kıyamet günü halleri, belli bir davranışın yapılması karşılığında özel bir sevap veya cezanın gerçekleşeceğine dair hususlar üzerinden örneklendirmiştir.³⁷ Sahâbenin bir eylemi Allah'a veya resûlüne itaat ya da isyan olarak nitelendirmesine ilişkin hükümlerini de yine söz konusu bağlamda değerlendirmiştir.³⁸

Üçüncüsü sahâbînin ismi zikredildiğinde 'yerfe'u el-hadîs' ya da 'yeblüğü bihi' veya 'yenmîhi' sîgalarıyla yapılan nakillerdir. Bu tür rivayetlerin ilim ehli nazarında merfû olduğu söylenmiştir.³⁹ Bu noktada sahâbenin tefsirinin de merfû olduğu belirtilir. Ancak bu, bir âyetin iniş sebebiyle ilgili tefsirlerde veya yalnızca Hz. Peygamber'den alınması mümkün olan ve şahsî görüşle açıklanamayacak konularda geçerli görülmüştür. Diğer durumlarda ise yapılan tefsir, mevkûf kabul edilmiştir.⁴⁰

Sonuç itibarıyla muhaddislerin sahâbîlerin rivayetlerine yönelik yaklaşımları, rivayetlerin içeriği, bağlamı ve anlamı üzerinden şekillenmiştir. Bu yaklaşımlar, hadisin kaynağını doğru bir şekilde tespit etme, Hz. Peygamber'in sünnetini muhafaza etme ve sahâbîlerin şahsî yorumlarını ayırt etme çabalarını yansıtır. Dikkat çekilen çabayla birlikte

³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/449; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 103; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/212. Hâkim bu bağlamda İbn Mesûd'un şu sözünü zikretmiştir: "Bir kâhine ya da falcıya giden, Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olur." Bk. Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 155. Söz konusu rivayet için bk. Alî b. el-Ca'd, *el-Müsned* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 288; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1407/1987), 9/280; Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/233.

³⁶ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/414; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/212.

³⁷ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 103; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Salâh* (Medine: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1404/1984), 2/531.

³⁸ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 107. Bulkînî (öl. 805/1403) ise aksine bu gibi ifadelerin merfû olmamasının doğruya daha yakın olduğunu ifade etmiştir. İlgili görüşü Bulkînî'den önce Ebû'l-Kâsım el-Cevherî dile getirmiştir. Ancak İbn Abdilber bu görüşü ondan naklederek reddetmiştir. Ebû Hafs el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-İstılâh* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1411/1990), 200; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/213.

³⁹ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, 50-51; Nevevî, *et-Takrîb*, 33; İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, 133; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/436; İbn Hacer, *en-Nüket*, 2/535; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/213.

⁴⁰ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, 50; Nevevî, *et-Takrîb*, 34; İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, 132; İbn Hacer, *en-Nüket*, 2/530-531; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/434; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/215. Bu hususta Hâkim şöyle demiştir: "Hadis ilmiyle uğraşanlar bilmelidir ki, vahye ve Kur'an'ın müzûlüne şahit olan sahâbînin tefsiri, Buhârî ve Müslim'e göre müsned bir hadistir." el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'alâ's-Sahihayn* (Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1439/2018), 4/94.

rivayet sîgalarının iki farklı yöntemle yorumlandığı görülmektedir. Birinci yaklaşımda rivayetlerin zahirî lafzına bağlı kalınarak bir değerlendirme yapılmış; ikincisinde ise lafzın ötesine geçilerek rivayetin içeriksel mesajı esas alınmıştır. Bu metodolojik ayrışma, beraberinde tartışmaları getirmiştir. Râzî hadis usûlü kaynaklarında iki noktada dikkatlere sunulmuştur. İlkinde sahâbîlerin Hz. Peygamber'in dönemine açık bir izafet yapmaksızın 'künnâ nekûlü kezâ' veya 'nef'alu kezâ' şeklinde rivayetleri merfû hükmünde değerlendirmesidir.⁴¹ Diğerinde ise sahâbîlerden gelen ve şahsî görüşle açıklanması mümkün olmayan aynı zamanda içtihâda açık olmayan rivayetlerin Hz. Peygamber'e dayandığı varsayımıyla merfû addedilmesidir.⁴² Her iki yaklaşımda da Râzî, rivayetlerin zâhirî formuna diğer bir ifadeyle isnâdın lafzî aktarımına değil içeriksel mesajına odaklanmıştır. Bu da onun rivayetleri anlam düzeyinde değerlendirdiğini ve buna göre hüküm verdiğini ortaya koymaktadır.

2.1.2. Hadisin Tahammülü ve Edâsı

Hadislerin Hz. Peygamber'e dayandırılabilmesi için ilk ve en önemli aşama güvenilir bir şekilde elde edilmesidir. Bu süreç tahammül kavramıyla ifade edilir. Tahammül, bir ravinin başka bir raviden hadisleri alması ve bunları ileride başkalarına aktarabilecek şekilde muhafaza etmesini ifade eder. Hadis tahammülünün ikinci aşaması, elde edilen rivayetlerin bir başka kişiye aktarılması yani edâ sürecidir. Muhaddisler bu iki aşamayı sekiz kısımda ele alarak detaylandırmışlardır. Semâ', kırâat, icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyet ve vicâde bu bağlamda başvurulmuş yöntemlerdir. Semâ' hocanın rivayetlerini sözlü olarak iletmesi ve talebenin bu rivayetleri dinleyerek alması anlamına gelir. Bu yöntemde hocanın rivayetlerini ezberinden okuması veya bir kitaptan aktarması, talebenin ise onları dikkatle dinlemesi esastır. İster ezberden ister bir metin üzerinden olsun semâ' doğrudan ve güvenilir bir aktarım olduğu için en çok tercih edilen yollardan biri olmuştur. Kırâat ise talebenin hocasına hadisleri okuyarak veya başka birinin okuduğunu dinleyerek tahammül etmesiyle gerçekleşir. Muhaddislerin çoğunluğu tarafından arz olarak da isimlendirilmiştir. Okuma işinin ezberden veya bir kitaptan yapılması, hocanın da bu metni ezberinden ya da kitabından takip etmesi arasında bir fark görülmez. İcâzet hocanın, talebesine belirli hadisleri veya tüm rivayetlerini nakletme yetkisi vermesi anlamına gelir. İcâzet gibi görülen münâvele ise hocanın rivayetlerini içerdiği bilinen bir kitabı talebeye teslim ederek rivayet etmesine izin vermesidir. Mükâtebe hocanın, hadislerini bizzat yazması veya bir başkasına yazdırması suretiyle talebeye ulaştırmasıdır. Özellikle hocanın talebeyle doğrudan iletişim kurmadığı durumlarda kullanılan bir yöntemdir. İ'lâm hocanın hadisini veya kitabını semâ' ile aldığını bildirmekle yetinmesidir. Ancak bu yöntem hocanın talebeye bu hadisleri rivayet etmesi için herhangi bir icâzet vermemesiyle dikkat çeker. Bu yönüyle diğer tahammül yollarına kıyasla daha sınırlı bir tercih alanına sahiptir. Vasiyet hocanın vefatı veya uzun bir yolculuğa çıkması gibi özel durumlarda rivayet ettiği bir kitabı

⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/449; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/422; Irâkî, *et-Takyîd*, 66-67; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/204.

⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, 4/449; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/212.

talebeye vasiyet etmesini ifade eder. Son olarak, vicâde ravinin muasırı olmayan veya muasırı olsa da karşılaşmadığı, karşılaşsa da hadis iştmediği ya da iştise de kendisinden semâ' ve icâzetle rivayet etmediği bir hocanın metnini bularak bu metindeki hadisleri rivayet etmesiyle ortaya çıkar. Ancak bu yöntem, isnâd zincirinin sürekliliği açısından en zayıf tahammül yolu olarak kabul edilir. Bu yöntemlerle tahammül edilen rivayetler rivayetin alınış yöntemine ve ravinin hocayla ilişkisine göre 'haddesenâ', 'ahberenâ', 'enbeenâ', 'semi'tü fülânen yekûlû', 'kâle lenâ fülân', 'zekera lenâ fülân', 'kara'tu alâ fülân', 'kuri'e aleyhi ve ene esma'...', 'haddesenâ bi-kirââtî', 'kirâeten aleyhi ve ene esma', 'ahberenâ bi-kirââtî', 'kirâeten aleyhi ene esma'...', 'nebeenâ', 'ahberenâ fülân iznen', 'ezine lî fihi', 'etlaka lî'l-hadîs bihî 'anhu', 'ecâzenî', 'haddesenâ/ahberenâ fülân icâzetten ve münâveleten', 'ahberenâ icâzetten', 'ahberenâ münâveleten', 'ahberenâ iznen', 'fî iznih', 'atlaka lî rivâyetehû 'anhu', 'ecâze lî fülân', 'ecâzenî fülân kezâ kezâ', 'nâvelenî fülân', 'vecedtü/kara'tu bi-hattî fülân' ya da 'fî kitâbi fülân bi-hattihî: haddesenâ/ahberenâ fülân' ve 'an fülân' veya 'kâle fülân' gibi sîgalarla edâ edilir.⁴³

Muhaddislerin gerek hadisin tahammülü gerekse edâsı konusundaki bu yaklaşımları zaman zaman farklılık göstermiş ve bu durum ilmî tartışmalara zemin hazırlamıştır. İlmî tartışmalarda usûl âlimlerinin değerlendirmelerine de yer vermişlerdir. Râzî bu noktada görülen isimlerden biridir. Irâkî (öl. 806/1404) ve Süyûtî gibi muhaddisler tarafından Râzî'nin özellikle kırâat, icâzetsiz kitâbet, münâvele ve i'lâm gibi meselelerdeki yaklaşımına dikkat çekilmiştir. Kırâatte Râzî'nin hocanın başıyla ya da eliyle bir onay işareti vermesi ancak sözlü bir ifade kullanmaması durumunda ravinin 'haddesenî' veya 'ahberenî' ifadelerini kullanmasını uygun görmediği zikredilmiştir. Ancak bu görüşü Irâkî (öl. 806/1404) tartışmaya açık bulmuştur. Münâvelede ise Râzî'nin ne hocanın iznini ne de kitabı vermesini bir şart olarak zikrettiği söylenmiştir. Buna göre hoca bir kitaba işaret ederek 'Bu, benim falâncadan semâ'mdır' derse, bunu işiten kişinin o kitabı hocadan rivayet etmesi câizdir. Hocanın kitabı talebeye verip vermemesi ya da 'Benden rivayet et' şeklinde bir beyanda bulunup bulunmaması arasında da herhangi bir fark yoktur. Son olarak Râzî'nin icâzetsiz kitâbete ve i'lâm'a cevâz verdiği nakledilmiştir.⁴⁴ Râzî'nin hadis

⁴³ Bk. el-Hasen b. Abdîrrahmân er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 435-459; Hâkim, *Ma'rîfetü 'ulûmî'l-hadîs*, 671-679; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 259-355; İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, 1146-1160; Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rîfeti usûlî'r-rivâye ve takyidi's-semâ'* (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1389/1970), 68-121; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 128-181; İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmî'l-hadîs*, 205-223; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, thk. Abdülbârî Fethullâh es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1407/1987), 1/334-423; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkire* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/385-448; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Irâkî, *Elfiyyetü'l-İrâkî* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428), 125-141; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 123-126; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 2/325-530; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/413-492.

⁴⁴ Irâkî, *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkire*, 1/443-444; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/435, 474, 481-482, 485. Râzî kavramsal olarak i'lâm'ı değil münâveleyi kullanır. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 4/453.

tahammülü ve edâsına dair bu değerlendirmeleri bağlam odaklı, esnek ve amaç güden bir çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşım kanâatimizce hadis rivayetinin aktarımında lafzî bütünlükten ziyade rivayetin bağlamını ve amacını öncelemesinden kaynaklanmaktadır.

2.2. Râzî'nin Usûlünde Haberin Nakli

Râzî, haberin nakil yollarına ve edâsına dair değerlendirmelerinde rivayetin içeriğinden ziyade onu nakleden kişilere yani ravilere odaklanır. Bu yaklaşımı doğrultusunda haberin nakil yollarını ve edâ biçimlerini ravi merkezli ikili bir tasnifle ele alır. Bunlardan ilki, sahâbe tarafından yapılan rivayetlerdir. İkincisi ise sahâbe dışındaki raviler tarafından nakledilen rivayetlerdir.⁴⁵

2.2.1. Sahâbe'nin Kullandığı Rivayet Lafızları ve Mertebeleri

Her bir sahâbînin öğrenme ve aktarma biçimi doğal olarak farklılık gösterebilmiştir. Bu durum rivayetlerin naklinde kullanılan sîgaları analiz etme ihtiyacını doğurmuştur. İşte bu noktada Râzî, sahâbîlerin haberleri aktarma yollarını yedi temel mertebeye ele almıştır.

Birinci mertebe: Sahâbenin 'semi'tü Rasûlullah yekûlü kezâ' ya da 'ahberenî Rasûlullah' veya 'haddesenî Rasûlullah' yahut 'şâfehenî Rasûlullah' şeklinde naklettikleri rivayetlerdir.⁴⁶ Râzî'nin bu mertebeyi en üst sıraya yerleştirmesi rivayetin aracısız bir şekilde kaynağından alınmış olması ile ilişkilidir. Çünkü bu ifadeler rivayetin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde doğrudan Hz. Peygamber'den aktarıldığını göstermektedir.

İkinci mertebe: Sahâbenin 'kâle Rasûlullah kezâ' şeklindeki nakilleridir. Râzî bu tür

⁴⁵ Fıkıh usûlü eserlerinde haberin nakil yolları ve edâsı için bk. Ebû Bekr Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), 3/191-200, 211; Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 191-195; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed* (Dimaşk: y.y., 1385/1965), 2/626-628, 2/663-669; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), 2/535-538; Ebu'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *İhkâmul-fusûl fî ahkâmî'l-usûl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 311-320; Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Saîd Bekdâş (Beyrût: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1437/2016), 413-430; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü'l-İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nü'mâniyye, 1372), 1/375-381; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere, ts.), 2/121-130, 2/262-280; Ebû's-Senâ el-Lâmîşî, *Kitâb fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 149-151; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Riyâd: Dâru's-Sumeyyî, 1424/2003), 2/116-128; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/63-75; Kıvâmuddîn Muhammed el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr* (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 3/737-764; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyî' fî usûli's-şerâyi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 269-276. Râzî'nin haberin nakil yollarına ve edâsına ilişkin taksimi Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) tasnifiyle büyük ölçüde örtüşmektedir.

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/445.

ifadelerin zahirî anlamda sahâbenin Rasûlullah'tan nakil yaptığını gösterdiğini belirtir. Ancak sahâbe dışındaki biri için bu anlamın söz konusu edilemeyeceğini de ifade eder.⁴⁷ Böylelikle sahâbenin Hz. Peygamber'le olan doğrudan bağını vurgular ve hadis ilmindeki ayrıcalıklı konumunu dikkate alır. Ancak burada birinci mertebedeki 'semi'tü' veya 'haddesenî' gibi doğrudan iletildiğini gösteren bir dil kullanılmadığı için rivayetin delil gücünü biraz daha düşük olarak değerlendirmiş olmalıdır. Çünkü bu ifadeyi kullanan sahâbî doğrudan bir 'işitme' veya 'haber alma' vurgusunda bulunmadan Rasûlullah'ın bir sözünü aktarmaktadır.

Üçüncü mertebe: Sahâbenin 'emera Rasûlullah bi-kezâ' veya 'nehâ 'an kezâ' sîgasıyla naklettikleri rivayetlerdir. Râzî bu ifadenin bir önceki mertebedeki ihtimal ile birlikte başka bir ihtimali daha içerdiğine dikkat çeker. O ihtimal de insanların emir ve yasak kalıplarına dair görüşlerinin meşhûr olmasıdır. Ancak bazen bir kimse emir olmayan bir şeyi emir de sanabilir. Bu sebeple Râzî ilgili ifadenin delil olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğine dikkat çeker. Buna göre çoğunluk bu ifadelerin delil kabul edildiği kanâatini taşır. Çünkü ravinin, Rasûlullah'ın maksadından emin olmadıkça bu tür kesin ifadeler kullanmayacağı düşünülür. Bu konuda Râzî üçüncü bir ihtimalden de bahseder. Bu da ravinin 'emera Rasûlullâh bi-kezâ' ifadesinde bunun her birey veya topluluk için olduğuna yahut sürekli ya da geçici bir emir olduğuna dair bir ifadenin olmamasıdır. İlgili ifadenin ancak 'hükmî ale'l-vâhid hükmî ale'l-cemâ'a' (Bir birey için geçerli olan hüküm, topluluk için de geçerlidir) ilkesiyle birlikte kullanıldığında delil olarak alınabileceğini vurgular.⁴⁸

Rivayet lafızlarının açık olmaması sebebiyle üçüncü mertebe Râzî nezdinde birinci ve ikinci mertebedeki rivayetler kadar açık ve kesin bir delil gücüne sahip değildir. Bu noktada o, söz konusu rivayetlerin mutlak delil sayılmasına ilişkin bazı çekincelere dikkat çeker. Çünkü bu ifadelerde yer alan bir hükmün belirli bir kişi veya topluluk için mi yoksa tüm ümmet için mi geçerli olduğu belirsizdir. Ayrıca sürekli mi geçici mi olduğu, emir ve yasak içerip içermediği algısı da net değildir. Bu gibi belirsizlikler rivayetin bağlayıcılığını değerlendirmede zorluk yaratmaktadır. Râzî buna karşı İslâm hukukunda yaygın olarak kabul edilen 'hükmî alâ'l-vâhid hükmî alâ'l-cemâ'a' ilkesine başvurur. İlgili rivayetlerin delil olarak kullanılabilmesi bu ilkeyle birlikte değerlendirildiğinde mümkün hale gelir. Bu yaklaşımla Râzî rivayetlerin salt yüzeysel anlamıyla değil, derin bağlamıyla değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Dördüncü mertebe: Sahâbenin 'ümirnâ bi-kezâ' ya da 'ücibe kezâ', 'nühhînâ an kezâ' ya da 'übîha kezâ' ifadeleridir. Râzî bu konuda Şâfiî'nin emredeninin Hz. Peygamber olduğunu ifade ettiğini, Kerhî'nin (öl. 340/952) ise ona muhalefet ettiğini belirtir. Kendisi ise iki görüş ortaya koyar. Birincisi, bir kimse bir lidere itaat etmeyi kabul ettiğinde 'ümirnâ kezâ' dediği zaman bu sözden o liderin emrettiği anlaşılır. Nitekim sultanın hizmetinde olan biri sultanın evinde 'ümirnâ kezâ' dediğinde onun bu sözünden herkes sultanın emrini

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/445-446.

⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/446-447.

kastettiğini anlar. İkincisi, sahâbenin amacı bize şerîatı bildirmektir. Bu sebeple bu söz imâmlara ya da yöneticilere değil şerîatın kedisinden sudûr ettiği kimseye nispet edilmelidir. Allah'ın emri olarak anlaşılmamalıdır; çünkü onun emri açıktır ve herkes tarafından bilinirdir. Ayrıca bunu sahâbenin sözünden öğrenmemize gerek de yoktur. Öte taraftan bu ifade 'cemâ'atü'l-ümmetin' bir emri olarak da değerlendirilemez çünkü sahâbî de ümmetin bir parçasıdır ve kendi kendine emir vermesi düşünülemez.⁴⁹ Böylelikle Râzî bu meselede hem bağlamın önemine hem de sahâbenin konumunun sınırlarına dikkat çeker. Şâfiî'nin görüşüne yakın durmakla birlikte, Râzî bu sözlerin kaynağının nasıl anlaşılması gerektiğini daha ayrıntılı bir gerekçeyle temellendirir. Birinci görüşünde bağlamsal otoriteyi vurgular ve bu tür ifadelerin lider ile ona bağlı olanlar arasındaki ilişkide kullanılan bir dil olabileceğini belirtir. İkinci görüşünde ise sahâbenin temel misyonunun ümmete şerîatı bildirmek olduğunu açıklar. Bu bağlamda ilgili ifadelerin şerîatın kaynağı olan Hz. Peygamber'e atfedilmesi gerektiğini düşünür.

Beşinci mertebe: Sahâbenin 'mine's-sünneti kezâ' demesidir. Daha önce zikredilen iki sebepten dolayı Râzî bu ifadede Rasûlullah'ın sünnetinin kastedildiğini açıklar. Ancak burada nakil ve akıldan dolayı bu zorunlu değildir şeklinde itiraz edilebileceğini de belirtir. Nakil olarak Rasûlullah "Kim güzel bir sünnet başlatırsa, ona ve onunla amel edenlere sevap vardır"⁵⁰ buyurmuş, bu sözle başkalarının sünnetini kastetmiştir. Akıl açısından ise sünnet, örnek almayı/takip etmeyi ifade eder ve bu, bir kişiye mahsus değildir. İlgili itirazı Râzî dil açısından imkânsız görmez ancak şer'î açıdan kastedilenin Rasûlullah'ın sünneti olduğunu düşünür.⁵¹ Dolayısıyla dilsel ve kavramsal ihtimalleri dışlamayan; ancak şer'î bağlamı öncelikli gören bir yaklaşım sergiler.

Altıncı mertebe: Sahâbînin 'ani'n-nebî' demesidir. Bu konuda Râzî farklı görüşlerin varlığına bir daha dikkat çeker. Buna göre bazıları sahâbînin bu tür bir rivayeti Rasûlullah'tan işiten başka birinden duymuş olabileceği ihtimalini belirtmiştir. Bazıları ise aksine haberi doğrudan Nebî'den duyduğunu ve bunun açık olduğunu söylemiştir.⁵² Râzî altıncı mertebenin ihtilaflı bir konu olduğuna dikkat çekmekle yetinip kanâatini izhar eden bir açıklamada bulunmaz. Onun yaklaşımı, daha çok ihtilafın varlığını ve bu bağlamda doğan farklı epistemolojik değerlendirmeleri tanıtmakla sınırlıdır.

Yedinci mertebe: Sahâbenin 'künnâ nef'elü kezâ' demesidir. Râzî bu sözle sahâbînin bize şer'î bir hüküm bildirmeyi amaçladığını söyler. Bunun da ancak Hz. Peygamber'in zamanında, onun bilgisi dahilinde ve bunu sahâbeye yasaklamadığı durumlarda geçerli olabileceğini açıklar. Bu durumun genel bir şer'î hüküm olmayı gerektirdiğini vurgular. Öte taraftan sahâbînin içtihadı yer bırakmayacak bir sözünü hüsnü zan gereği Hz.

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/447-448.

⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/448.

⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/448-449.

⁵² Râzî, *el-Mahsûl*, 4/449.

Peygamber'in söylediği kanâatini taşır. Çünkü içtihadâ yer bırakmayan bir konu ona göre ancak Hz. Peygamber'den işitilmiştir.⁵³ Bu bakımdan Râzî, Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde gerçekleşmiş olma ve açık bir yasakla engellenmemiş bulunma, içtihadâ açık olmama bağlamındaki rivayetleri hüsnü zan ilkesine bağlar. Hüsnü zan ilkesiyle sahâbînin aktardığı bu tür bir uygulamanın kendi re'yiyle değil, Hz. Peygamber'in bilgisi ve zımnî onayı çerçevesinde gerçekleştiğini varsayar. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in zımnî onayını yansıttığını düşünerek sahâbîlerin bu tür ifadelerini genel bir şer'î hüküm ifade etme niteliğine kavuşturur. Bu yaklaşım sahâbîlerin niyetlerine ve doğruluklarına duyulan yüksek güveni ifade eder.

Sonuç itibarıyla Râzî'nin, sahâbîlerin rivayetlerini lafızlara göre mertebelere ayırması ve her bir mertebeyi temellendirmeye çalışması, muhaddislerin yaklaşımına kıyasla oldukça sistemattir. Rivayet sîgalarının delil değerini yedili taksimle tespiti yönelik çabası son derece kıymetlidir. Bu yaklaşımın hadis usûlü açısından önemli bir kazanım olduğu söylenebilir. Zira hadis usûlünde bu tür ifadeler genellikle merfû ve mevkuף hükmü bağlamında ele alınmış ve çoğunlukla farklı görüşlerin sıralanmasıyla yetinilmiştir. Oysa Râzî bu rivayetlerin Hz. Peygamber ile ilişkisini kurarak mertebelere ayırmış ve şer'î bir düzeye taşımıştır.

2.2.2.Sahâbî Olmayanların Nakilleri ve Mertebeleri

Râzî sahâbî olmayan ravilerin rivayetlerini de kendi içinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu bağlamda, sahâbî olmayan ravilerin nakil biçimlerini yedi farklı mertebeye ayırır ve bu kategoriler aracılığıyla rivayetlerin güvenilirliğini değerlendirmeye çalışır.

Birinci mertebe: Hoca'nın 'haddesenî fülân' ya da 'ahberenî fülân' veya 'semi'tü fülân' demesidir. Râzî hadisi semâ' eden kişinin, bu haberle amel etmesi gerektiğini belirtir. İşitenin nasıl rivayet edeceği hususunu ise detaylandırır. Eğer hoca özel olarak bu haberin sadece bir kişi tarafından işitilmesini kastetmişse veya o kişi bir toplulukta iken topluluğun işitmesini kastetmişse bu durumda işiten kişi 'ahberenî' ya da 'semi'tühû yuheddisu 'an fülân' diyebilir. Ancak hoca bu kişiye ne ayrıntılı ne de genel bir şekilde hitap etmemişse ravi sadece 'semi'tühû yuheddisu 'an fülân' diyebilir; 'ahberenî' ya da 'haddesenî' sîgalarını ise kullanamaz. Çünkü hoca o kimseye ne haber vermiştir ne de tahdîs etmiştir.⁵⁴

Râzî burada rivayet sîgalarını değerlendirirken hoca'nın niyetini ve hitap biçimini temel olarak bir metot önerir. Bu metotta rivayetlerdeki bağlamsal farklılıkların önemini öne çıkarır, ravinin hocasının niyetini aşan bir ifade kullanmasını uygun görmez ve güvenilir bir rivayet aktarımını hedefler. Böylelikle rivayet zincirinin her halkasında niyet, bağlam ve lafzın ele alınması gerektiğini vurgular. Rivayetin aktarımıyla birlikte ravinin rivayetle amel etmesi zorunluluğunu da ortaya koyar. İlgili rivayet sîgalarını birinci dereceye yerleştirerek ravi ile hocası arasındaki doğrudanlık ilişkisini önceler. Dolayısıyla hadis

⁵³ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/449.

⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/450.

tahammülünde semâ'ı en üst mertebe olarak görür. Bu tercih, hem rivayetin güvenilirliğini sağlamada doğrudan işitmenin önemini hem de senedin güçlü bir bağlantı üzerine inşa edilmesinin gerekliliğini gösterir.

İkinci mertebe: Hocaya 'Bu hadisi fülân kişiden duydun mu?' denildiğinde 'Evet' diye cevap vermesi ya da okuma bittikten sonra onun 'Okunduğu gibidir' demesidir. Bu durumda haberi semâ' edenin haberle amel etmesinin zorunlu olduğunu ve 'haddesenî' ya da 'ahberenî' veya 'semi'tü fülân' diyerek nakilde bulunabileceğini dile getirir. Söz konusu tahammülün satışa tanıklık açısından satıcı tarafından söylenmesi ile satış senedinin ona okunup, ardından satıcının 'Bana okunduğu gibidir' demesi arasında fark olmadığına işaret eder.⁵⁵ Râzî'nin ikinci mertebede ele aldığı tahammül ve edâ yöntemi, muhaddislerin kırâat olarak adlandırdığı yöntemle yakından ilişkilidir. Ancak bu yöntemde metnin hocaya okunmasının ardından hocanın onay ve teyidi de gereklidir. Hocanın bu teyidi, rivayetle amel edilmesini mümkün kılarken, semâ'da kullanılan edâ sîgalarının kırâatte de geçerli olmasına olanak tanır. Öte taraftan Râzî'nin kırâati semâ'dan sonra ikinci mertebede zikretmesi semâ'ı kırâatten üstün gördüğünü gösterir.

Üçüncü mertebe: Hocanın başkasına 'bi-ennî semi'tü kezâ min fülân' diye yazmasıdır. Yazılı metni alan kişi bunun hocanın yazısı olduğunu bildiği takdirde onunla amel etmesini gerekli görür. Ancak ravi yazının hocanın el yazısı olduğunu zannederse, yine de onunla amel edebileceğini ancak 'semi'tü' ya da 'haddesenî' diyemeyeceğini söyler. Çünkü burada semâ' edilmiş veya tahdîs edilmiş bir durumun olmadığını zikreder. Fakat 'ahberenî' diyebileceğini de ekler.⁵⁶ Râzî bu şekilde rivayetlerde doğrudanlık ilkesine verdiği önemi bir daha gösterir ve yazılı rivayetlerin güvenilirliği üzerinde ihtiyatlı bir yaklaşım sergiler. Ayrıca 'semi'tü' ve 'haddesenî' gibi rivayet sîgalarını doğrudanlık itibarıyla nakilde 'ahberenî'den daha üstün bir konuma yerleştirir.

Dördüncü mertebe: Hocaya 'Bu haberi işittin mi?' diye sorulması onun da başı veya parmağıyla işaret ederek cevap vermesidir. Râzî bu tür bir işaretin rivayetle amel etme açısından anlamlı bir kabul taşıdığını ifade eder. Ancak bu işaretin herhangi bir semâ' ya da tahdîs anlamına gelmediğini vurgular. Bu nedenle böyle bir durumda ravinin 'haddesenî', 'ahberenî' veya 'semi'tühû' gibi sîgaları kullanamayacağını belirtir. Zira burada sözlü bir işitme veya tahdîs gerçekleşmemiştir.⁵⁷ Bu cihetle Râzî işaretin rivayetle amel açısından anlamlı olabileceğini kabul eder. Ancak bu işareti semâ' veya tahdîs gibi sözlü aktarım kategorilerine dahil etmeyerek rivayet usûlünde belirgin bir metodolojik sınır çizer.

Beşinci mertebe: Hocaya 'haddeseke fülânun' diye okunduğunda onun sözle ve işaretle inkâr ve ikrâr etmemesidir. Râzî bu suskunluğun sebebinin rivayet edilen haberin o kişinin kendisine böyle rivayet edilmiş olduğuna kanâat getirmesi olduğunu belirtir. Eğer bunu

⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/450-451.

⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/451.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/451.

reddedeceği kanâati galip gelirse bu durumda semâ' edenin haberle amel etmesi vâcib olur. Çünkü Rasûlullah'a ait bir söz olduğuna dair bir zan teşekkül etmiştir ve zanna göre amel etmek de vâciptir. Râzî bununla birlikte bu gibi bir durumda rivayet etmenin câiz olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğuna işaret eder. Fıkıh ve hadis âlimlerinin genelde bunu câiz gördüklerinden kelâmcıların ise reddettiklerinden bahseder. Ancak bazı hadis âlimlerinin ravinin sadece 'ahberenî kırâeten aleyhi' diyebileceğini nakleder. Râzî, kârînin hocaya hadisi okuduktan sonra 'Bu hadisi senden rivayet edeyim mi?' diye sorması ve onun da 'evet' demesi durumunda bile ihtilaf edildiğini aktarır. Kelâmcılar burada da ondan rivayet etmenin câiz olmadığını söylerler. Fıkıh âlimleri ise bu konuda delil getirirler. Râzî burada istilâhî kullanıma dikkat çeker. Ona göre ilim ehlinin belirli anlamlarda kullandıkları özel terimleri olduğu konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Bu kavramlar ya gelenek/örf yoluyla o anlamları kazanmış ya da mecâz yoluyla geliştirilmiştir. Zamanla mecâz anlamlar yaygınlaşmış ve hakikî anlamlar geri plana düşmüştür. 'Ahberenî' ve 'haddesenî' ifadeleri de bu bağlamda aynıdır. Çünkü bu suskunluk zan ifade etme bakımından haber vermeye benzemektedir. Buradaki benzerlik mecâzın sebeplerinden biri olarak değerlendirilir. Eğer bu kullanım mecâz olup daha sonra muhaddisler arasında yaygın bir kavram hâline geldiyse, bu durumda muhaddislerin örfüyle nakledilmiş bir isim ya da galip bir mecâz olarak kabul edilir. Söz konusu durum sabit olduğunda diğer istilâhlara kıyâs edilerek kullanımı zorunlu hale gelir. Kelâmcılar ise delil olarak ravinin hocadan hiçbir şey ıstımediği halde 'haddesenî', 'ahberenî' ve 'semi'tü' demesinin yalan olduğunu zikrederler. Râzî ise bu görüşe karşı çıkarak örfi aktarımların yaygınlaşmasından sonra bu tür ifadelerin yalan olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir.⁵⁸

Beşinci mertebe dördüncü mertebeye kıyaslandığında önemli benzerlikler ve farklılıklar taşır. Her iki mertebede de doğrudan bir semâ' veya tahdîsin bulunmaması, zan ifade etmesi ve zan teşkil ettiği için de ameli gerektirmesi temel ortak noktalar. Ancak dördüncü mertebede hocanın bir soruya başıyla veya parmağıyla işaret etmesi gibi açık bir fiil bulunurken, beşinci mertebede hocanın suskunluğu söz konusudur. Dolayısıyla dördüncü mertebe rivayetin doğruluğunu teyit eden bir fiilin varlığı nedeniyle delil değeri bakımından daha güçlüdür. Beşinci mertebe ise dilin örfî kullanımı ve mecaz boyutu üzerinden daha geniş bir tartışma alanına sahiptir. Bu sebeple Râzî beşinci mertebede rivayetlerin tarihsel bağlamını dikkate alan metodolojik bir anlayışa değinir. Rivayetlerde örfî ve pratik bir yaklaşımı benimseyen, terimleri mecâz anlamlarıyla kullanan hadis ve usûl âlimlerinin tarafında yer alır. Rivayetlerin epistemolojik boyutunda mutlak kesinlik arayışından ziyade uygulanabilirliği önceleyen bir dengeye işaret eder. Böylelikle sadece lafızlara odaklanan bir yöntemi değil aynı zamanda bağlam ve kullanım örfünü de dikkate alan daha esnek ve bütüncül bir metodoloji ortaya koyar.

Altıncı mertebe: Münâveledir. Münâvele şeyhin içeriğini bildiği bir kitaba işaret ederek

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/451-453.

'Bu kitaptakileri semâ' ettim/işittim' demesidir.⁵⁹ Râzî şeyhin bununla haberi tahdîs etmiş olduğuna ve başkasının da ondan rivayet edebileceğine değinir. Burada şeyhin ona 'Bu kitabı benden rivayet et' deyip dememesi arasında bir fark gözetilmez. Ancak eğer şeyh ona 'Bu cüzdeki hadisleri benden rivayet et' derse ama 'Onu semâ' ettim' demezse, bu durumda şeyh ona hadis rivayet etmiş sayılmaz. Yalnızca rivayet etmesine izin vermiş olur. Bununla birlikte rivayet eden kişinin bu hadisleri şeyhten aktardığını söylemeye hakkı da yoktur çünkü böyle yaparsa yalan söylemiş olur. Şeyh meşhûr bir kitabın nüshasını dinlemişse, başka bir nüshaya işaret ederek 'Bunu (kitabı) dinledim' de diyemez. Çünkü nüshalar farklılık gösterebilir. Ancak iki nüshanın aynı olduğunu kesin olarak bilirse bu mümkündür.⁶⁰ Râzî münâvele ile ilgili rivayetlerin güvenilirliğini sağlamak için koyduğu bu şartlarla hem haberin aktarımının epistemolojik temellerini güçlendirmeyi hem de aktarım sürecindeki kuralları netleştirmeyi hedefler. İlgili doğrultuda rivayet izni ile tahdîs arasındaki farkı vurgular, nüsha farklılıklarına dikkat çeker ve nüshada güvenilirliğin sağlanmasına gönderimde bulunur. Bu bakımdan münâvele rivayetlerin sorumluluk ve metinsel güvenilirlik ilkeleri üzerine kurulu bir sistemin parçası olarak öne çıkmaktadır.

Yedinci mertebe: İcâzettir. Şeyhin bir başkasına 'Benden sahîh olan hadislerimi rivayet etmene icâzet verdim' demesidir. İcâzetin zâhirî anlamı şeyhin rivayet etmediği hadislerin kendisinden aktarılmasına izin verdiği izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla bu ilk bakışta yalan söylemeye izin vermekle eşdeğer gibi görünmektedir. Ancak Râzî bu ifadenin örfî bir anlayışla değerlendirildiğini ve şeyhin, 'Benim işittiğim ve sahîh olduğunu bildiğin hadisleri benden rivayet et' demesi anlamında yorumlandığını belirtir.⁶¹ Râzî'nin bu örfî yorumu lafzın sınırlarını aşarak icâzetin arkasındaki maksada odaklanmakta; böylelikle rivayet ilminin hem güvenilirliğini hem de ilmî ve ahlâkî meşruiyetini muhafaza etmektedir.

Netice itibarıyla Râzî'nin yedi mertebede ele aldığı semâ', kırâat, mükâtebe, münâvele ve icâzet yöntemleri rivayet usûllerinin hem sistematik bir tasnifini hem de delil değerlerini yansıtır. Ayrıca hadislerin sahîh bir şekilde aktarılmasını sağlama konusundaki disiplinler anlayışı ortaya koymaktadır. Ancak bu bağlamda muhaddisler tarafından zikredilen vasiyet ve vicâde gibi yöntemlere yer verilmemesi önemli bir tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tercihi iki şekilde yorumlamak mümkündür. Birincisi, Râzî'nin bu yöntemleri rivayetlerin epistemolojik meşruiyetini sağlama açısından yetersiz görmüş olabileceği ihtimalidir. İkincisi ise bu yöntemlerin doğruluk ve güvenilirlik ilkeleri açısından potansiyel riskler barındırdığı düşüncesidir. Özellikle vicâde ve vasiyet yöntemlerinin doğrudan bir şâhitlik veya yüz yüze bilgi aktarımı içermemesi Râzî'nin bu

⁵⁹ Râzî'nin münâvele dediği bu metot muhaddislerin istilâhında i'lâm diye kavramsallaştırılmıştır. Bk. İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-hadîs, 175; Nevevî, *et-Takrîb*, 65; İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmü'l-hadîs*, 220; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/484.

⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/453-454.

⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/454.

usûllere karşı mesafeli bir tavır almasına sebep olmuş olabilir. Son olarak Râzî’de dikkat çeken bir diğer husus farklı yöntemlerle alınan hadislerle amelin gerekliliğine dair değerlendirmelerde bulunmuş olmasıdır.

2.3. Mana Açısından Haberin Nakli

Hadis ilmi çerçevesinde, Hz. Peygamber’in sözünün aktarma biçimi iki ana kategoriye ayrılır: lafzen nakil ve mana ile nakil. Lafzen nakil Hz. Peygamber’in sözlerinin birebir, kelimesi kelimesine aktarıldığı durumu temsil ederken; mana ile nakil ise bu sözlerin anlamlarının korunarak ama birebir aynı kelimeler kullanılmadan aktarılmasını ifade eder. Hadisin lafzen nakli Hz. Peygamber’in ifadelerinin orijinal şekline sadık kalmayı amaçladığı için mana ile nakle göre daha değerli ve tercih edilen bir yöntem olarak kabul edilir. Bu noktada lafzen naklin mana ile nakilden daha üstün olduğuna dair genel bir ittifaktan söz edilebilir. Ancak hadislerin mana ile rivayet edilip edilmemesine ilişkin farklı görüşler de kaydedilmiştir. Bir görüşe göre bir ravi lafızların anlamlarına ve maksadına tam anlamıyla vakıf değilse, anlamı değiştiren unsurları fark edemiyor veya kavrayamıyorsa, bu kişinin mana ile rivayet etmesi câiz değildir. Böyle bir durumda ravinin duyduğu lafzı aynen nakletmesi gerektiği hususunda ittifak vardır. Öte yandan ravi bu özelliklere sahip olsa bile, bazı muhaddisler onun yalnızca lafzen rivayette bulunmasını şart koşmuşlardır. Buna karşın dört mezhep imâmları başta olmak üzere hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn âlimlerinin büyük çoğunluğu hadisin anlamı tam olarak korunduğu sürece mana ile rivayeti câiz görmüşlerdir.⁶²

Râzî de muhaddisler gibi haberin mana ile naklinin ihtilaflı bir mesele olduğuna dikkat çekmiş ve farklı görüşleri zikretmiştir. İbn Sîrîn (öl. 110/729) ve bazı muhaddislerin aksine Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Şâfiî’nin haberin mana ile rivayet edilebileceği görüşünü taşıdıklarını söylemiştir. Ancak burada üç şartın ileri sürüldüğünü vurgulamıştır. Birincisi, manayı ifade etmede mana ile rivayetin (tercümenin) asıldan noksan kalmamasıdır. İkincisi, mana ile rivayette ekleme ve eksiltmenin olmamasıdır. Üçüncüsü, mana ile rivayet asıla açıklık ve kapalılık bakımından eşdeğer olmalıdır. Çünkü hitap bazen muhkem, bazen de müteşâbih olur ve bunlarda hikmetler ve sırlar yer alır. Bu nedenle bunları asıl durumlarından başka bir şekle çevirmek uygun değildir.⁶³ Râzî mana ile naklin caiz oluşuna ilişkin bu noktada üç ana delil getirir. Birincisi, sahâbe uygulamalarıdır. Sahâbîler tek bir olayı aynı mecliste farklı ifadelerle nakletmişler ve bu konuda birbirlerine itiraz etmemişlerdir. Dolayısıyla sahâbe uygulamaları mana ile rivayetin câiz olduğunu gösterir. İkincisi, şerîatin farklı dillerde açıklanabilirliğidir. Şerîatin Arap olmayanlara kendi dilleriyle açıklanması câizdir. Arapçayı başka bir dile çevirmek câiz olduğuna göre, onu başka bir Arapça ile değiştirmek evleviyetle câiz olur. Adâlet sahibi olan bir kimse

⁶² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 534-535; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 206; İyâz, *el-İlmâ*, 174-182; Nevevî, *et-Takrîb*, 74; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/83-84; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadis*, 234; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/532-534.

⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/466-497.

Arapça'nın başka bir Arapça'ya çevrilmesi arasındaki farkın, Arapça'nın yabancı bir dile çevrilmesi arasındaki farktan daha az olduğunu bilir. Üçüncü delil olarak ise Hz. Peygamber'den "Eğer manayı doğru anlarsanız, (farklı ifadelerle dile getirmenizde) bir sakınca yoktur"⁶⁴ şeklinde nakledilen bir rivayettir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un hadis naklederken 'Kâle Rasûlullah kezâ ev nahvehû' şeklinde ifadeler kullandığı nakledilmiştir.⁶⁵ En güçlü olan dördüncü delil ise sahâbenin Rasûlullah'tan rivayet ederken bu sözleri o mecliste yazmadıklarını ve o mecliste bunları tekrarlamadıklarını kesin olarak bilmemizdir. Sahâbîler bu sözleri işittikleri gibi bırakmışlar ancak yıllar sonra tekrar zikretmişlerdir. Bu durum haberlerin aynı lafızlarla rivayetinin yapılmadığını ortaya koymaktadır. Râzî muhalif olanların buna karşılık hem nas hem de akıl yoluyla delil getirdiklerini zikreder. Nas olarak Hz. Peygamber'in "Benim sözümü işitiş onu iyice anlayıp ve işittiği gibi tebliğ edenin Allah yüzünü ağartsın"⁶⁶ sözünü zikrederler. Buradaki sözün olduğu gibi aktarılmasını, duyulan lafzın aynen nakledilmesi olarak şerh ederler. Fakîh bir kişinin kendisinden daha fakîh birine aktarmasını ise zeki olan bir kişinin fakîhliği sayesinde o lafızdan, anlatanın kavrayamadığı incelikleri çıkarabilmesi ile izah ederler. Çünkü ravinin fakîhlik açısından daha düşük seviyede olması mümkündür. Akıl açısından ise iki delil zikretmişlerdir.⁶⁷

Birinci delil, tecrübe ettiğimiz üzere bazen daha sonraki dönemlerde gelen bir âlim, önceki asırlardaki âlimlerin ve muhakkiklerin fark etmediği bir ayetin veya hadisin faydalarından bir şeyler çıkarabilir. Dolayısıyla her ne kadar fakîh ve zeki olsa bile lafzın içerdiği tüm faydaları, dinleyen kişinin o an fark etmesi mümkün olmayabilir. Eğer mana ile nakle izin verilirse anlatan kişi farkında olmadan büyük bir farklılık meydana getirebilir. Bununla birlikte ravi bunun farklı olmadığını zannedebilir.⁶⁸ İkinci delil, bir raviye Rasûlullah'ın sözünü kendi sözüyle değiştirmesine izin verilirse, o zaman ikinci ravinin de işittiği lafzı kendi lafzıyla değiştirmesine izin verilmiş olur. Bu ise daha evladır. Çünkü ravinin lafzını değiştirmeye izin vermek, şârî'nin lafzını değiştirmeye izin vermekten daha önceliklidir. Aynı durum üçüncü ve dördüncü tabaka için de geçerlidir. Dolayısıyla bu ilk

⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/468.

⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/467-469.

⁶⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 7/221; Ebû Muhammed Abdullâh ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî vd. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/87; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), 1/157; Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 4/393; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 1430/2009), 5/501; İbn Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîb-i Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/268.

⁶⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/469.

⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/470.

sözü ortadan kaldırmaya yol açar. Çünkü bir insan, mana ile rivayeti ne kadar dikkatli yapmaya çalışırsa çalışsın ufak da olsa bir fark oluşur. Bu farklılıklar art arda devam ederse, son fark çok büyük olur ve son söylenen söz ile ilk söz arasında hiçbir benzerlik kalmaz. Râzî birinci itiraza cevap verir. Ona göre bir kişinin bir sözü tam anlamıyla aktarması, kullanılan kelimeler farklı olsa bile ‘ışittiği gibi aktardı’ şeklinde nitelendirilir. Şâhitlikte ve tercümede de durum aynıdır. Şâhid ve tercümân farklı kelimeler kullansalar dahi ‘ışittiklerini olduğu gibi aktardılar’ şeklinde kabul edilir. Bu bağlamda şâhidin kullandığı lafız, hakkında şâhitlik edilenin lafzından farklı olsa da; tercümânın dili, tercüme edilenin dilinden başka bir dil olsa da bu nitelendirme geçerlidir. Râzî ikinci ve üçüncü itirazlara ise daha önce değindiğini söyleyerek ayrıca bir açıklamada bulunmaz.⁶⁹

Râzî’nin bu uzun ve kapsamlı tartışmadaki temel savı muhaddisler gibi haberlerin mana ile nakledilmesinin şartlar çerçevesinde câiz olduğu yönündedir. Bu yaklaşımını, lafız ve anlam bütünlüğüne dair dengeli bir kapsamla sunmaktadır. Özellikle sahâbe uygulamalarını delil olarak kullanmakta, şerîatın evrensel yönüne dikkat çekmekte ve mana ile naklin belirli bağlamlarda kabul edilebilirliğini güçlendirmektedir. Bununla birlikte mana ile naklin sınırlarına yönelik eleştirileri de göz ardı etmemektedir. Metnin lafızdan uzaklaştıkça anlam kaymalarına uğrayabileceği hatta bu sürecin uzun vadede rivayetin otantik yapısını tehdit edebileceği hususlarının farkındadır. Buna rağmen mana ile naklin meşruiyetini vurgular ve bu yöntemin uygulanmasında ciddi bir özen ve sorumluluğun ortaya konulmasını gerekli görür.

Sonuç

Fahreddîn er-Râzî haber kavramına dair tartışmalar içerisinde kendine has bir duruş sergileyen önemli bir teorisyendir. Fıkıh usûlüne dair eseri üzerinden yürüttüğümüz bu çalışmada haber kavramı ve haberin nakli meselelerine dair bir inceleme yapılmış, çalışma neticesinde hem metodolojik hem de epistemolojik açıdan önemli birtakım tespitlere ulaşılmıştır. Bu tespitleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Râzî konuyla ilgili bazı kavramlarda muhaddislerle lafzen örtüşse de içerik ve delil değeri açısından onlardan ayrılmıştır. Muhaddislerin gerek doğru ve yalan üzerinden tanımladıkları gerekse haberi-âmme, haberi-hâssa, mütevâtir, âhâd, müstefiz gibi kavramsal taksimlerle aldıkları haber kavramını farklı bir perspektifle temellendirmiştir. Kabul gören haber tanımlarının mantıksal tutarsızlıklarını eleştirmiş, haberin insan aklıyla doğrudan kavranabilecek bir olgu olduğunu savunmuştur. Bu nedenle haberin tanıma ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğu kanaatini taşımış ve bir tanıma yer yermemiştir. Ancak tanımlamadığı haberi epistemolojik bir yaklaşımla doğru ve yalan itibarıyla sınıflandırmıştır. Bu kapsamda bir teorisyen olarak muhaddislerden farklı bir çizgide durduğu anlaşılmıştır.

⁶⁹ Bu ifadeyle mana ile rivayeti câiz görenlerin ileri sürdüğü birinci ve üçüncü delillere işaret eder. Râzî, *el-Mahsûl*, 4/470-471.

Haberin naklinde Râzî sistematik ve epistemolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Sahâbenin rivayetleri ve sahâbe olmayan ravilerin nakilleri olmak üzere haberin naklini iki boyut üzerinden ele almıştır. Sahâbînin rivayetlerinde rivayet sîgalarına göre yedi mertebeli bir sınıflandırma yapmış, her bir sınıfın delil değerini tespit etmiştir. Bu sınıflama ve temellendirmede naklin doğrudanlığı özellikle esas almıştır. Rivayet sîgalarını sadece lafız üzerinden değil aynı zaman da bağlam üzerinden de değerlendirmiştir. Muhaddislerin merfû ve mevkûf kapsamında herhangi bir sınıflandırma yapmadan yer verdikleri sahâbî rivayet sîgaları böylelikle Râzî'de epistemolojik değerleriyle sistematik bir yapıda sunulmuştur. Bu sistematik bakış açısı hadis usûlü açısından önemli bir katkı olarak görülmüştür.

Sahâbî olmayan ravilerin nakillerini ise semâ', kırâat, mükâtebe, münâvele ve icâzet gibi yedi farklı mertebe altında ele almış ve bu bağlamda rivayet sîgalarının delil değerini belirlemeye yönelik bir metodoloji izlemiştir. Söz konusu metodolojide hocanın talebeyle görüşüp görüşmemesini, ravinin sorumluluğunu ve istilâhî kullanımı özellikle dikkate almıştır. Bununla birlikte muhaddislerin metodolojilerinde zikredilen vasiyet ve vicâde gibi yöntemlere yer vermediği fark edilmiştir. Bu metotları kendi epistemolojik taksiminde zikretmemesi, usûl açısından güven temelli bir yaklaşımı benimsemesiyle açıklanabilir. Muhtemelen güven sorunlarına bağlı olarak söz konusu metotları tasnifinde itibara almamıştır. Râzî'nin bu tutumu ilgili metotların eleştirel açıdan değerlendirilmesine ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Râzî mana ile nakil konusunda muhaddisler gibi belli şartlar çerçevesinde bu yöntemin câiz olduğu görüşünü benimser. Mana ile rivayetin caizliğini savunurken hem teorik hem de pratik açıdan bir zemin oluşturmaya çalışır. Bu bağlamda sahâbe uygulamalarını ve şeriatın evrensel yapısını göz önünde bulundurur. Öte taraftan muhaliflerin itirazlarına tamamen kayıtsız kalmayarak onları tartışmaya açar. Tartışmada özellikle hadis metinlerinin anlaşılması ve aktarılmasında lafız ve mana açısından bir denge kurmaya çalışır. Bu yönüyle Râzî'nin temellendirmesi hadis metodolojisine katkı sunmakta aynı zamanda rivayetlerin pratikteki işlevselliğini artırmaya yönelik değerli bir perspektif sağlamaktadır.

Sonuç olarak Râzî'nin habere ve haberin nakline ilişkin yaklaşımı hadis ilmi açısından önemli katkılar taşımaktadır. Rivayetleri bağlamlarına göre analiz eden ve delil değerlerini farklı kriterlere dayandıran sistematığı hadis usûlünde metodolojik bir dönüşüme zemin sağlayabilir. Özellikle rivayet sîgalarında lafız ve bağlamı birlikte değerlendiren metodu naklin sadece lafzî doğruluğuna değil, bağlamsal ve içeriksel tutarlılığına da odaklanılması gerektiğini göstermektedir. Öte taraftan mana ile nakil konusundaki temellendirmesi, hadis metinlerinin anlamının korunması ve aktarım süreçlerinin güvenilirliği açısından bir çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin yaklaşımları hadis ilminde haber kavramı ve haberin nakli için bir perspektif sunmakta ve farklı metotların gelişimine kapı aralamaktadır. Bu bağlamda birkaç teklifte bulunmak mümkündür:

1. Râzî'nin analitik yaklaşımı örnek alınarak Hadis ilminde tahammül ve edâ metotlarının delil değerini ortaya koyan spesifik çalışmalar yapılabilir.

2. Rivayetlerin nakli konusunda bağlam ve lafız dengesini temel alan bütünsel yöntemler geliştirilebilir.

3. Haberin nakli üzerindeki tartışmalar derinleştirilebilir ve fıkıh usûlü ile uyumlu bir çerçeve oluşturulabilir. Bu tekliflerin hayata geçirilmesiyle hadis ilminin daha analitik ve disiplinler arası bir temelde şekillenebileceğini düşünmekteyiz.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Agitoğlu, Nurullah. "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Ağustos 2017), 51-62.
- Âmidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyâd: Dâru's-Sumeyî, 1424/2003.
- Askalânî, İbn Hacer. *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Salâh*. Medine: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1404/1984.
- Askalânî, İbn Hacer. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddin Itr. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Câmî' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1357.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed*. Dimaşk: y.y., 1385/1965.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İsam Yay., 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *el-Câmî' li-şu'abi'l-îmân*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr. *el-Bahrü'z-zehhâr*. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Akçağ Yay., 2016.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulkînî, Ebû Hafs. *Mehâsinu'l-istilâh*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1411/1990.
- Büstî, İbn Hibbân. *el-İhsân fî takrîb-i Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî vd. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebnasî, Ebû İshâk Burhâneddîn. *eş-Şezâ'l-Feyyâh*. thk. Salâh Fethî Helel. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Cidde: eş-Şeriketü’l-Medîneti’l-Münevvere, ts.
- İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddîn. *Elfiyyetü’l-İrâkî*. Riyâd: Mektebetü Dâri’l-Minhâc, 1428.
- İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddîn. *et-Takyîd ve’l-îzâh*. Beyrût: Dâru’l-Hadîs, 1405/1984.
- İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddîn. *Şerhu’t-tebsıra ve’t-tezkire*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Abdilber. *Câmi’u beyânî’l-‘ilm*. thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn. *el-Menhelü’r-revî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân. Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Dâru’t-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hazm. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî. Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1400/1800.
- İbn Kesîr. *İhtisârü ‘ulûmi’l-hadîs*. thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru’l-Meymân, 1434/2013.
- İbn Manzûr. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrût: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *‘İlmü’l-hadîs*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1405/1985.
- İbnü’l-Ca’d, Alî. *el-Müsned*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn. *Câmi’u’l-usûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Dımaşk: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1389/1969.
- İbnü’l-Mübârek, Abdullâh. *el-Müsned*. Riyâd: Mektebetü’l-Maârif, 1407/1987.
- İbnü’l-Mülakkın, Sirâcüddîn. *el-Mukni’ fî ‘ulûmi’l-hadîs*. thk. Abdullâh Yûsuf el-Cedî. Suudi Arabistan: Dâru Fevvâz, 1413/1992.
- İbnü’n-Nefs, Ebû’l-Hasen. *el-Muhtasar fî ‘ilmi usûli’l-hadîs*. thk. ‘Ammâr et-Tâlibî. Katar: y.y., ts.
- Kâdî İyâz. *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyidi’s-semâ’*. Kâhire: Dâru’t-Türâs, 1389/1970.
- Kâkî, Kıvâmuddîn. Muhammed. *Câmiu’l-esrâr fî şerhi’l-Menâr*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.
- Kanarya, Bayram. *Hadisin Fıkıh Usulünde Kaynak Değeri*. Ankara: Fecr Yay., 2021.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1430/2009.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ. *Kitâb fî usûli’l-fikh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.
- Mevsilî, Ebû Ya’lâ. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Beyrût: Dâru’l-Me’mûn, 1407/1987.
- Molla Fenârî. *Fusûlü’l-bedâyi’ fî usûli’ş-şerâyi’*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1427/ 2006.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât. *Keşfü’l-esrâr*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1986.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve’t-teysîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1405/1985.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *İrşâdü tullâbi’l-hakâik*. thk. Abdülbârî Fethullâh es-Seleffî. Medine: Mektebetü’l-Îmân, 1407/1987.

- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Kâhire: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1347/1929.
- Nîsâbü'rî, el-Hâkim. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Nîsâbü'rî, el-Hâkim. *el-Müstedrek 'alâ's-Sahîhayn*. Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1439/2018.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm. *Usûlû'l-Pezdevî*. thk. Saîd Bekdâş. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016.
- Râmihürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1391/1972.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn. *Fethu'l-mugîs*. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *Usûlû's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü'l-İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nü'mâniyye, 1372.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Bahrü'llezî zehar*. Medine: Mektebetü'l-Gurebâ, 1999.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1938.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tebriзі, Ebû'l-Hasan. *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-hadîs*. Ammân: Dâru'l-Eseriyye, 1469/2008.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn. *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*. Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic. Riyâd: Edvâü's-Selef, 1419/1998.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Reddettiği Tasavvufî Meseleler

Mustafa Salih EDİS

Dr. Öğr. Üyesi

0000-0002-9726-0495

Amasya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
ROR ID: 00sbn0y13

mustafasalihedis@gmail.com

Amasya, Türkiye

Öz

İbn Kayyim el-Cevziyye, İslâm düşüncesine çok yönlü katkılarda bulunmuş önemli bir alimdir. Kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda eserler veren İbn Kayyim, özellikle tasavvuf hakkındaki eleştirileriyle dikkat çekmiştir. Onun tasavvufa yaklaşımı, tasavvufu toptan reddetmekten ziyade, sahih kaynaklara dayalı Kur'an ve Sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışını savunmaya yöneliktir. Hocası İbn Teymiyye gibi tasavvufun bazı yönlerine sert eleştiriler getirmiş olsa da bu eleştiriler belirli sapmalar üzerine yoğunlaşmış ve tasavvufu İslâm'ın temel ilkeleriyle uyumlu bir şekilde ele almayı amaçlamıştır. İbn Kayyim'in tasavvufa yönelik eleştirileri, onun tevhid anlayışına verdiği önemle doğrudan ilişkilidir. Vahdet-i vücud doktrinini panteist yorumlamalardan dolayı reddeden İbn Kayyim, bu tür görüşlerin Hâlık ile mahlûk arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığını ve tevhidi zedelediğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde, fenâ (yok oluş), müşâhede (manevi tanıklık) ve şâhiyeler (vecd hâlinde söylenen sözler) gibi kavramları, bireysel sorumluluğun alınmaması, iradenin sakıt olması, tevhidi zedeleyip, ibadetlere zarar verdiği gerekçeleriyle eleştirmiştir. Onun eleştirileri, tasavvufun özüne değil, İslâmî naslarla çeliştiğini düşündüğü uygulamalara yöneliktir. İbn Kayyim, tasavvufun yanlış yorumlanması ve suistimal edilmesi konusunda da uyarılarda bulunmuştur. Özellikle, mistik deneyimlere dayanarak ibadeti terk edenler ve manevi otoriteyi şahsi çıkarları için kullananlar onun eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Ayrıca, Kur'an ve Sünnet'in açık anlamlarını çarpıtan bâtinî yorumlara karşı çıkmış, bu tür yorumların İslâm toplumunda fitne ve sapmalara yol açabileceğini savunmuştur. Buna rağmen, İbn Kayyim tasavvufun olumlu yönlerini de takdir etmiş; takva, zühd ve nefis tezkiyesi gibi kavramları İslâmî maneviyatı destekleyen unsurlar olarak değerlendirmiştir. Ona göre tasavvuf, Kur'an ve Sünnet'e bağlı kaldığı sürece, Allah'a yakınlaşmayı sağlayan önemli bir disiplindir. Diğer taraftan İbn Kayyim'in eleştirileri, yaşadığı tarihsel bağlamdan bağımsız düşünülemez. Moğol istilaları, Bâtinî akımların yükselişi ve çeşitli fırkaların ortaya çıkışı, onun İslâm'ın özünü koruma çabasını daha da pekiştirmiştir. Bid'at kavramına büyük önem veren İbn Kayyim, her türlü dinî yeniliğin (bid'at) İslâm'ın temel ilkelerini tehdit ettiğini düşünmüş ve tüm meselelere Kur'an ve Sünnet ekseninde yaklaşmayı savunmuştur. Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Kayyim; Ahmed b. Hanbel, Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Abdülkadir Geylânî gibi isimlerden etkilenmiş aynı zamanda Kuşeyrî, Gazzâlî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi tasavvuf alimlerinin görüşleriyle de çalışmalarını zenginleştirmiştir. Onların bazı fikirlerini eleştirirken, İslamiyet'in maneviyat alanı olan tasavvufa yaptıkları katkılarını da kabul etmiştir. İbn Kayyim'in genel yaklaşımı, mistisizm ve rasyonalizm arasında bir denge

kurmaya yöneliktir. Onun eleştirileri, tasavvufun genel anlamda reddedilmesi değil, belirli aşırılıklara ve İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişen uygulamalara yöneliktir. Ona göre tasavvufun özü; Allah sevgisini beslemek, ibadette samimiyeti teşvik etmek ve ahlaki mükemmeliyete ulaşmaktır. Ancak bu, yalnızca Kur'an ve Sünnet'e uygun bir çerçevede gerçekleştiğinde mümkündür. İbn Kayyim, teorik olarak İslâm inancıyla uyumlu tasavvufi çerçeveleri kabul etmiş ancak pratikte inanç ve ibadeti zayıflatılabileceğini düşündüğü sapmalara karşı mücadele etmiştir. Tasavvufta reddettiği unsurlardan hareketler genellemeci bir yaklaşımla tamamen reddettiği düşüncesi yaygınlaşan İbn Kayyim'in yaklaşımını ortaya koyan başta *Medâricu's-sâlikîn* olmak üzere *Ravzatu'l-muhibbîn* ve *nuzhetü'l-muštâkîn*, *Tarîku'l-hicreteyn* ve *bâbu's-sa'âdeteyn*, *'Uddetu's-sâbirîn* ve *zahîretu's-şâkirîn* gibi tasavvuf ve ahlaka dair eserleri bulunmaktadır. Çalışmada, İbn Kayyim'in tasavvufa yönelik eleştirilerini analiz ederek onun bu meseledeki tutumunu ve İslâm düşüncesindeki yerini tespit etmek amaçlanmıştır. İbn Kayyim'in reddettiği tasavvufî görüşleri deskriptif metotla ortaya konulmuştur. Ayrıca başta hocası İbn Teymiyye olmak üzere eserlerinde yer verdiği sûflerin görüşleriyle mukayese edilerek incelenmiştir. Bu konular arasında; kendini sufi addedenlerin tutumları, vahdet-i vücûd, zatta cem', fenâ, sekerât, şatahât, müşâhedenin sınırları, ibadetlerin sakıt olması, bâtinî düşünce ve semâ' gibi konular bulunmaktadır. Çalışma ayrıca İbn Kayyim'in reddettiği görüşlerini belirginleştirerek, onun kabul ettiği Kur'an ve Sünnet kaynaklı tasavvuf anlayışını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, İbn Kayyim el-Cevziyye, Reddiye, Vahdet-i vücûd, Şatahat, Fena.

Atıf Bilgisi

Edis, Mustafa Salih. "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Reddettiği Tasavvufî Meseleler ". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 253-284. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.11>

Geliş Tarihi	10.02.2025
Kabul Tarihi	19.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Issues of Sufism Rejected by Ibn Qayyim al-Jawziyyah

Mustafa Salih EDİS

Assist. Prof.

 0000-0002-9726-0495

Amasya University, Faculty of Amasya, Türkiye

Faculty, Department of Sufism

ROR  00sbn0y13

mustafasalihedis@gmail.com

Abstract

Ibn Qayyim al-Jawziyya was a distinguished scholar who made multifaceted contributions to Islamic thought. His works encompassed various disciplines, including theology, jurisprudence, and Sufism, with particular attention to his critiques of Sufism. His approach to Sufism was not one of outright rejection but rather an advocacy for an understanding rooted in authentic sources, centered on the Qur'an and Sunnah. Although his teacher, Ibn Taymiyyah, was known for his stringent criticisms of Sufism, Ibn Qayyim concentrated on specific deviations, aiming to reconcile Sufism with the fundamental principles of Islam. Ibn Qayyim's critiques of Sufism were closely linked to his emphasis on the concept of Tawhid (the oneness of God). He rejected the pantheistic interpretations of the doctrine of wahdat al-wujud, arguing that such perspectives blurred the distinction between the Creator and the created, thereby undermining Tawhid. Similarly, he criticized concepts such as fana (annihilation), mushahada (spiritual witnessing), and shatahat (ecstatic utterances), particularly when they led to the negation of personal responsibility, a weakening of willpower, or a disregard for worship and monotheism. His critiques were thus directed not at Sufism as a whole but at practices he perceived to be in conflict with Islamic teachings. Ibn Qayyim also warned against the misinterpretation and misuse of Sufism. He specifically targeted individuals who abandoned obligatory acts of worship based on mystical experiences or those who exploited spiritual authority for personal gain. Additionally, he opposed esoteric interpretations that distorted the clear meanings of the Qur'an and Sunnah, arguing that such distortions could lead to discord and deviation within the Muslim community. Despite these criticisms, Ibn Qayyim acknowledged the positive aspects of Sufism, particularly elements such as taqwa (piety), zuhd (asceticism), and the purification of the soul, which he regarded as vital for Islamic spirituality. For him, Sufism was a valuable discipline as long as it remained faithful to the Qur'an and Sunnah. Furthermore, Ibn Qayyim's critiques cannot be separated from the historical context in which he lived. The Mongol invasions, the rise of Batini movements, and the proliferation of various sects reinforced his determination to preserve the essence of Islamic belief and practice. Placing significant emphasis on the concept of bid'ah (innovation), he viewed any religious novelty as a potential threat to the foundational tenets of Islam. His methodological approach prioritized referring all matters to the Qur'an and Sunnah, rejecting any practice or belief lacking explicit scriptural support. As a scholar of the Hanbali school, Ibn Qayyim was influenced by figures such as Ahmad ibn Hanbal, Abdullah al-Ansari al-Harawi, and Abd al-Qadir al-Jilani. At the same time, his engagement with the works of Sufi scholars like al-Qushayri, al-Ghazali, and Shahab al-Din al-Suhrawardi

enriched his perspective. While he critiqued certain aspects of their thought, he also recognized their contributions to Islamic spirituality. Ibn Qayyim's approach sought to establish a balance between mysticism and rationalism. His critiques were not a wholesale rejection of Sufism but rather a targeted response to specific excesses and practices that he believed contradicted Islamic principles. In his view, the essence of Sufism lay in fostering love for God, sincerity in worship, and moral excellence—provided that these objectives were pursued within the framework of the Qur'an and Sunnah. While he accepted theoretical Sufi frameworks that aligned with Islamic teachings, he actively opposed deviations that could weaken faith and practice. Among his key works that reflect his stance on Sufism and ethics are *Madarij al-Salikin*, *Rawdat al-Muhibbin wa Nuzhat al-Mushtaqin*, *Tariq al-Hijratayn wa Bab al-Sa'adatayn*, and *Uddat al-Sabirin wa Dhakhirat al-Shakirin*. These texts provide a comprehensive overview of his views on the principles and limitations of Sufism. In this study, Ibn Qayyim's critiques of Sufism are analyzed to determine his stance and his position within Islamic thought. His objections to specific Sufi ideas are examined through a descriptive methodology, comparing his views with those of his teacher, Ibn Taymiyyah, and various Sufi scholars he addressed in his works. Topics covered include the behaviors of self-proclaimed Sufis, wahdat al-wujud, fana, sukr (intoxication), shatahat, the limits of spiritual witnessing, the abandonment of worship, esoteric thought, and sama' (spiritual audition). The study also highlights the views rejected by Ibn Qayyim and reveals the Sufism understanding he embraced, which is based on the Qur'an and the Sunnah.

Keywords

Sufism, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Refutation, Wahdat al-Wujud, Shatahat, Fana.

Citation

Edis, Mustafa Salih. "The Issues of Sufism Rejected by Ibn Qayyim al-Jawziyyah". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 253-284. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.11>

Date of Submission	10.02.2025
Date of Acceptance	19.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article is derived from the doctoral dissertation titled "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to Sufism," prepared at the Institute of Social Sciences, Ankara Yıldırım Beyazıt University.
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin¹ (öl. 751/1350) dine bağlılığı, müdafaa gayreti, islâmî ilimler alanındaki ihtisası ve güçlü kalemi, onun fikirlerinin asırlar boyu kalıcılığını sağlamıştır. İbn Kayyim'in ilmi zekâsı, gayreti, eleştirel bakış açısı hocaları tarafından taltif edilmiş, camilerde verdiği vaazlar ile Sadriyye Medresesindeki dersleri de halk ve öğrencileri tarafından takdirle karşılanmıştır. Yine aynı şekilde destekçileri olduğu gibi görüşlerine katılmayanlar tarafından tenkit ve reddiye yazarları da olmuştur. İbn Kayyim; çeşitli ilim dallarındaki muvaffakiyeti vasıtasıyla usûlu'd-din, tefsir, fıkıh, nahiv, hadis gibi ilimleri incelikleriyle bilmektedir. Seyr-u sülûka vukûfiyeti, ehli tasavvufun kavl ve remizlerini anlayabilen müdrik imam, muhaddis, müfessir, sûfî, vaiz, fakih ve şeyhülislâm addedilmiştir.²

İbn Kayyim, Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) vefatına kadar eşlik eden sadık bir talebesi olması hasebiyle görüşleri özdeştirilmiştir. Ulemanın ekserisinin yaklaşımına aykırı olarak İbn Kayyim ve hocası itikadi ve fıkhi alanlarda; Allah'ın sıfatları, teşbih, tecsim, türbe ziyareti, şefaât, bid'at gibi konularda fikir birliğine sahiptirler ve bu görüşlerinden dolayı da reddiye ile karşılanmışlardır. Ancak onların reaksiyoner bakış açılarının gelişiminde bâtinî eğilim, şîî düşüncesi, muharriif ehl-i kitaplar, ayetlerin yorumlanmasındaki hatalar, dinden olmayan yeni uygulamaların dindenmiş gibi gösterilmesi, cahillerin uygulamaları, mezhep taassubiyeti gibi sebepler bulunmaktadır. Hocası ile yakınlıklarının özünde İbn Kayyim'in onun ilmine hayranlığının yanı sıra çağında

¹ İbn Kayyim; hicri 7 Safer 691 miladi ise 29 Ocak 1292 tarihinde Dimaşk'ta doğmuş bir alimdir. Onun tam adı “Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb ez-Zürâî İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dimaşkî el-Hanbelî”dir. Onun “el-Cevziyye” adı Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) evladı Ebû Muhammed'in (öl. 656/1258) Dimaşk'ta yaptırdıkları “el-Medresetü'l-Cevziyye” adından kaynaklanmaktadır. İbn Kayyim'in babası Ebû Bekir'in Cevziyye Medresesi'nde kayyimliği dolayısıyla “Kayyim”, iş bu medresenin adından dolayı “el-Cevziyye” ve Kayyim'in oğlu olması hasebiyle “İbn Kayyim” terkihiyle tanınmıştır. Onun nisbesi Dimaşkî, Havrânî, Zürâî/Zerî'dir. Anılan bu nisbeler Suriye'nin baş şehri olan Dimaşk, Dimaşk'ın güneyindeki Havran ile Havran'a bağlı Zer veya Züre'den gelmektedir. Adil Nüveyhiz, *Mu'cem el-Müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988), 2/745. Abdülkerîm b. Muhammed Mansûr et-Temîmî Sem'anî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1962), 6/283; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-İber fî haberi min gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010), 4/155. Aynı zamanda “el-Cevziyye” Basra'da bir mahalle ismidir. Ayrıca bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû ve mevâridühû* (Riyad: y.y., 1412/1991), 24-25.

² Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb, *Zeyl tabakâti Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 5/171-172; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in*, ed. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996), 1/17.

karşılaştığı olay ve inançlara karşı “dinin aslı”nı koruma çabası ile bu uğurda ilmen ve amelen mücadeleler vermesi etkili olmuştur. Onlara göre Kur’ân ve Sünnetin hataya sevk etmeden anlaşılması ve yaşanması “İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir. Sonra da bunları takip edenlerdir.”³ hadisinden hareketle Selef-i salihin olmuştur. Bundan dolayı İbn Kayyim, hocası ile öze dönüşü nakilci deliller ile inşa etmiş ve temellendirme hususunda rasyonel bir tavır benimsemişlerdir. Selefiyye mensupları olarak bilinen İbn Kayyim ve İbn Teymiyye için Akılcı Selefi tanımı takip ettikleri yolu betimlemesi açısından uygun bir ifade olarak değerlendirilebilir, çünkü her iki alim de Selefi yaklaşımı benimsemekle birlikte, akıl yürütmeyi ve mantıksal çıkarımları dinî meselelerin yorumlanmasında kabul etmeseler de önemli bir araç olarak kullanmışlardır. Diğer yandan İbn Kayyim, hocasının literal ve zâhirî yaklaşımını salt bir şekilde takip etmek yerine hocasına nazaran zâhir-bâtın dengesini arayan mutedil bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yönüyle onların reddiyelerinde tekfir ve bid’at eksensil dili kullanımı hocasında müteşeddid iken İbn Kayyim’de mütesahil olması yönüyle fark etmiştir. Buna rağmen İbn Kayyim’in önlem almaya çalıştığı meselelerin genele teşmil edilmesi, muarızların ithamları ve sonraki dönemlerde savunucuların ideolojik yaklaşımları, İbn Kayyim’in bu farkının dikkate alınmayarak fikirleri tam yansıtılamamıştır. Onun eserleri göz önünde bulundurulduğunda, zâhirî ve literal unsurları fazla olmak üzere tasavvufun geneline müspet baktığı açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim’in tasavvufu ve ahlaki konu alan eserleri: *ed-Dâ’ ve’d-devâ’*, *el-Fevâ'id*, *el-Kelâmu alâ mes’ele’ti’s-semâ’*, *el-Kelîmu’t-tayyib ve’l-‘amelu’s-sâlih*, *el-Vâbilu’s-sayyib ve râfi’u’l-kelîmi’t-tayyib*, *er-Risâletu’t-tebûkiyye zâdü’l-muhâciri ilâ Rabbihi*, *İğâsetu’l-lehfân min mesâyidi’ş-şeytân*, *Medâricu’s-sâlikîn beyne menâzili iyyâke ne’budu ve iyyâke neste’in*, *Miftâhu dâri’s-sa’âde ve menşûri velâyeti’l-‘ilmi ve’l-irâde*, *Ravzatu’l-muhibbîn ve nuzhetü’l-muštâkîn*, *Tarîku’l-hicreteyn ve bâbu’s-sa’âdeteyn*, *‘Uddetu’s-sâbirîn ve zahîretu’ş-şâkirîn*’dir. Onun bizatihi görüşlerini yansıtmaları hususunda kaleme aldığı bu eserler büyük öneme sahiptir ki tek başına Abdullah el-Ensârî el-Herevî’nin (öl. 481/1089) *Menâzilu’s-sâirîn* eserine yapmış olduğu şerh *Medâricu’s-sâlikîn* dahi bunu yansıtmak için yeterli malumatı içermektedir. İbn Kayyim’e göre tasavvuf, genel itibariyle müspet ve faydalı bir alandır. Ne var ki onun bu disiplinin saf ve tezkiye eden yapısını bozduğunu düşündüğü bazı fikir ve uygulamalar bulunmaktadır.⁴

³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, thk. Cemâ’atü mine’l-ulemâ (Mısır: Matbaatu’l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311/1893) “Kitâbu’ş-şehâde” 2652; “Kitâbu Fedâilî Ashab” 3651; Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İbrahim ‘Atve ‘İvaz (Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Babu’ş-şahâdât”, 4/2302.

⁴ Tasavvuf; kulun nefsinı terbiye etmesi, ruhunu saflığına kavuşturması, manevi yönden kişinin kendini geliştirmesi ve İslâmî ideallere uygun bir kimlik inşası için önemli metotlar sunmaktadır. Bunlar arasında; muhasebe, nefsi kınama, başkalarını üstün görme, vaktin değerini idrak etme, zikir gibi pratikler yer almakta ve bu yönleriyle tasavvuf, bireyin ahlaki olgunluğa erişmesine de katkıda bulunmaktadır. Ancak, zamanla bu uygulamaların aslı ve makasıdıyla bağdaşmayan

Reddiyeleri de temiz gördüğü bu alanı arındırma ve bununla birlikte tasavvufi uygulamalara ve nazariyelere karşı Kur'ân ile Sünnet endeksli tasavvuf tasavvurunu tanıtmak için kaleme almaktadır. İbn Kayyim ve hocası İbn Teymiyye'nin fikirlerinin aydınlatılması günümüz selefcilik algısının da ayrışma noktalarını sunacaktır. Misalen İbn Teymiyye'nin tevessül konusunda sert tutumu ve kabul etmediği düşüncesi için talebelerinden İbn Kesîr şunu ifade etmektedir ki İbn Teymiyye'nin "Allah'tan başkasıyla istigâse edilmez (yardım istenmez); Peygamber'e de ibadet anlamında istigâse edilmez. Ancak onunla vesile edilir ve onun aracılığıyla Allah'tan şefaât talep edilir."⁵ sözünü nakletmektedir. Diğer taraftan İbn Kayyim, *Kitâbu'r-ruh* isimli eserinde ölümlerin diriler ile ilişkisi üzerine malumatlar paylaşmaktadır. Günümüzde lanse edilen İbn Kayyim profiline uymayacak şekilde bir ölünün kişinin rüyasında diriye bilmediği hatta geleceğe dair bilgiler verebilme ihtimalini ortaya koymaktadır. Bu da ölümlerin bazı tasarrufları hakkında önemli bir bilgidir ki şahsi görüşünden ziyade konuyla ilgili birçok tecrübeyi de nakletmektedir. İbn Kayyim'in gayba dair konuları, sadık rüyaları ve kerametleri de benzer şekilde temellendirmesi⁶ kabir ziyaretinin yasakladığı iddiasının önünde önemli bulgular sunmaktadır. İbn Kayyim'in hususi anlamda tasavvufi konuları ihtiva eden eserleri bu yönüyle aydınlatıcı ve hakkında iddia edilen bazı fikirlerden ayrıştırıcı bir özelliğe de sahiptir. Aynı şekilde İbn Kayyim; *Tarîku'l-hicreteyn*, *Mes'ele'tu's-semâ'*, *İğâsetu'l-lehfân* gibi

davranışlar sergileyen, kendilerini sûfi olarak tanıtan bazı kimseler yüzünden tasavvufun saf yapısı lekelemekte ve bu durum tasavvuf dairesini ve diğer sûfileri de eleştirilerin odağı hâline getirmektedir. İbn Kayyim, kendi dönemindeki tasavvufla ilişkilendirilen bazı unsurları bu yönüyle eleştirmiştir. Tasavvufta, her dönemde gözlemlenen bir kaygı olan "bozulma" düşüncesi, geçmiş ve şimdiki zamanın mukayesesiyle sıklıkla gündeme gelmiştir. Hücvîrî (ö. 465/1072?), eserinin mukaddimesinde, o dönemler için "Bugün insanların münevver kısmı da halk kesimi de tasavvuf ilminin sadece ibaresi ve lafzı ile iktifa ediyorlar" sözünü bu yozlaşmaya dikkat çekerken; Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) da sûfi gibi görünmeye çalışan müddeileri eserinin son bölümlerinde eleştirmiştir. Bu eleştiriler, tasavvufun manasının yitirilip surete indirgenmesi ve bu dikkat çekilen hususların yol açtığı yozlaşmaya yönelik yaygın bir tespitin kaleme alınıp biçimidir. Bununla birlikte, tasavvufun tarihsel süreçte sağladığı kazanımlar ve hakikati üzerinde derinleşen detaylı bilinçli yaklaşımlar, bireysel ve toplumsal düzlemde yaşanan dikkate değer yanlış uygulamaların aslında tasavvufun bütününe mal edilemeyeceğini savunmaktadır. Genel manada tasavvufu tamamen reddetmek veya yasaklamak yerine, hataların eleştirilip düzeltilmesi ve ıslah edilmesi gerektiği fikri benimsenmiştir. Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 72; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Abdülbaki Surûr (Mısır-Bağdad: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs-Mektebetu'l-Müsennâ, 1380/1960), 516-555.

⁵ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 18/74-75.

⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim - Muhammed Ecmel İslâhî, *Kitâbu'r-Rûh* (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440/2018), 84-96; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Kitâbu'r-rûh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 35, 44-49.

eserleri; eleştirel yaklaşımını özellikle şeytanın insanı yanıltması, tasavvufun ne olmadığı ve nasıl olması gerektiğine dair mülâhazaların serdedilmesi açısından önem arz etmektedir. İbn Kayyim'in tasavvufa dair eleştirileri tasnif edildiğinde onun şahsi bakış açısı, hocasının eleştirdiği yerleri kabul etmesi ve haddi zatında bazı sûfiler tarafından da ifade edile gelen⁷ eleştirileri sunması bakımından üçe ayrılmaktadır.

İbn Kayyim'in tasavvuf hakkındaki görüşleri onun Selefilik ya da Selefcilik ile ilişkisinden dolayı sınırlı çalışmalara konu olmuş, reddettiği hususlar ise ideolojik yaklaşımlara göre şekil verilerek kullanılmıştır. Ayrıca reddettiği hususlar farklı eserlerde bölüm arasında verilirken bu yönüyle de tasavvuf alanında reddettiği hususlar bu çalışma ile müstakil bir veçhaye kavuşturulması hedeflenmiştir. İbn Kayyim'in eleştirilerine dâhil ettiği tasavvufî meseleler tasnif edildiğinde; fikrî bağlamda teorik çerçevenin İslâmî doktrin ile çeliştiği, uygulamada pratiklerin İslâmî uygulamalar ile çeliştiği ya da bid'at teşkil ettiği, insanların (bireysel manada) kapasite ya da kabiliyet eksikliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu çalışma dikkat çekilen hususları delilleriyle ve görüşleriyle İbn Kayyim'in reddettiği hususları ortaya koymayı ve bu bağlamda maksadını aktarmayı hedeflemektedir.

1. İbn Kayyim'e Göre Mutasavvıfların Cahil Olanlarının Uygulamaları

Tasavvuf, İslâm'ın zâhir ve bâtın yönünü dikkate alarak ilmi ve ameli yönüyle ilgilenen disiplindir. Özellikle İslâm'ın yaşanması hususunda eksiklik arz eden ya da ihmal edilen alanlara yönelmesi yönüyle katkılar sağlamakta ve bu hususta dikkat çekmektedir. Örneğin ruhsatlara/fetvalara dikkat eden birisinin azîmete doğru bir eksikliğin kapatılması ideal alınmaktadır. Böylece tasavvuf, insanı yüksek ahlaki idealler doğrultusunda terbiye ederek onu "insan-ı kâmil" mertebesine ulaştırmayı hedeflemektedir. Bu süreçte, zâhirin inşasından sonra bâtına yönelmek, takip edilen usulün temel bir parçasıdır. Bu yönüyle tasavvuf, İslâm'da uygulanması gereken asgarî standartları yani fetvaları yerine getirdikten sonra, bâtınî anlamda güzelleşmeyi, ihsan mertebesine erişmeyi, korunmayı ve derinlik arayışını esas almaktadır. Ancak tasavvuf çatısı altında yer aldığını düşünen bazı kişiler, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, Allah'a ulaşma gayesi taşıyan bu yolculukta farklı yönelimlere sapabilmektedir. Özellikle usulsüzlük, bilgi eksikliği, hataya düşme, tembellik, nefsi kontrol edememe, kişiyi manevî olgunluğa eristiğine inandıran vehimler, şöhret arzusu, dünyevî menfaat beklentisi ve çeşitli zaaflara yönelik gibi süflî eğilimler hem bu nitelikleri taşıyan kişilere hem de onların tasavvuf adı altında yürüttükleri söylem ve pratiklere zarar vermektedir. Buradan hareketle tasavvufta olmayan uygulama ve düşünceler tasavvuf adı altında tasavvufa da zarar vermektedir. Ancak ameli motivasyona katkı sağlayan tasavvufun inceliklerinin bid'at adı altında kerih görülmesi ya da şirke varan ithamlara maruz bırakılması zâhirî ve genelleyici bir okumanın tezahürü olarak tartışmalara kapı aralamaktadır. Bu bağlamda İbn Kayyim, tasavvuf çatısı altında bulunup

⁷ Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında 'Velâyet' Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı", *Tasavvufî İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi* 23/23 (Ocak 2021), 39-41.

mâsivallah talepleri olanların bazılarının yanlış tutumlarda olduklarını vurgulayanlar arasındadır.

İbn Kayyim, mükâşefe ve müşâhedeye mazhar olmamasına rağmen öyleymişçesine insanları kandırmak için tasavvufu hevasına alet edenlere, İslâmî yaşamı benimseyememiş kimselerin şathiyede bulunmalarına, batıl inançlara ve batıl inançlarını dindenmişçesine yaşayanlara, kendilerini tevazu ehli gibi göstererek insanların övgülerini arayanlara ve insanların övgüleriyle de gurur ile kibirlerini büyütenlere, yine aynı şekilde insanların takdirini kazanmak uğruna halvet ve inzivaya çekilenlere, amellerin kendinden düştüğünü ve ibadet etmesi gerekmediği düşüncesiyle kendilerini ve başkalarını kandıranlara karşı çıkmaktadır. Bu kimseleri cahil, nefsine hâkim olamayan ve şeytanın tuzaklarına düşmüş kimseler olarak tanımlamaktadır. İradesine mukayyit olamayan kimse aynı zamanda hakikatten de uzaklaşmaya başlar ve nefsin isteklerine başkaldıramaz. Cahil ve nefsini kontrol altında tutamayan bir kimse de İbn Kayyim'e göre şeytanın vesveselerine kolay kapılmaktadır. Bu yüzden İbn Kayyim vesveselerden uzak durmak ve kapılmamak için nasıl önlem alınacağına dair ayrıca tavsiyelerde de bulunmaktadır.⁸

İbn Kayyim'e göre bazı mutasavvıfların cahil olanları, nefs tezkiyesi ve kalp tasfiyesi amacıyla kalplerini arındırdıklarını öne sürerek, çeşitli etkileşimlere maruz kalmamak için ilimden uzaklaşmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, bazı kimseler, dünyevî eğilimlerin aksine hareket etmeyi ve fikhî hükümlere riayet etmeksizin bir yol tutmayı marifet zannederek, tasavvufun temel ilkeleriyle bağdaşmayan ve onlara mugayir anlayışı benimsemişlerdir. Söz konusu tutum, tasavvuf çevrelerinde de hoş karşılanmamış; bilakis cehalete sürükleyici bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet esaslarına aykırı olan İslâmî prensipleri göz ardı eden, ilmin terk eden ve tasavvufî usule riâyet etmeyen hatta bunlara aykırı anlayış, tasavvufun özüne zarar veren bir sapma olarak sûfiler tarafından ittifakla eleştirilmiştir. Nitekim İbn Kayyim de Allah ve Rasûl'ün getirdiklerine karşı kendini sınırlayan bir kimsenin, şeytanın istibdat ve tahakkümünü kolaylıkla kabullenebileceğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra o, vasitasız ilimden kazanç elde edeceği yönündeki vesveseleri ile zâhire karşı bâtının üstünlüğünü elde olanları bırakmak suretiyle telkin edeceğini belirtmektedir. İbn Kayyim; "zâhirî ilimler sizde bâtînî keşifler bizde, zâhirî şeriat sizde bâtînî hakikat bizde, kabuk sizde öz bizde"⁹ kanaatini taşıyanların ifadelerini aslında şeytanın bâtını süsleyerek sunduğu cümleler olarak tanımlamaktadır. Bu tür ifadeleri özellikle bâtînîliğe meyleden bazı tasavvufî akımları veya tasavvufun ölçüsüz yorumlarına kapılan kimseleri eleştirmek amacıyla dile getirmektedir. Özellikle şeriat-hakikat dengesini ihmal eden zâhirî bilgiye karşı mesafeli duran kimleri hedef almaktadır. İbn Kayyim'in batıl gördüğü bu bakış, kişinin kalbine yerleştiğinde Kitap ve Sünnet'in o kimseden ayrılacağını vurgulamaktadır. O kimse aldığını zannettiği ilhamı

⁸ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1431/2010), 1/90-91.

⁹ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/119.

Kur'ân'a ve Sünnet'e mutabık olup-olmadığını arz etme hususunda endişe ve imtina etmektedir. Akabinde ise şeytanın o kimseyi kolaylıkla hareket ettirebileceğini, şeytanın oyuncağı halini alan o kimsenin vehimlere kapılacağını, şathiyeler ile kendini kandıracağını ve hezeyanlara sürükleyeceğini ifade etmektedir. Yapması gerekenin tersine yol alan bu kimse, nefsin izzetini muhafaza etmesi gerekirken bilakis ayaklar altına almayı marifet görmektedir. Eğer bir kimse nefsinin Allah için ayakları altına alırsa o kimsenin izzetinden nefsi ya da şeytanın doğrultusunda yaparsa zilletten meydana geldiğini de ayrıca bildirmektedir.¹⁰ Bu noktada İbn Kayyim, bâtinî tecrübelerle dayalı vehimlerin kişiyi hakikatten uzaklaştırarak bir tür mânevî sapma içine soktuğunu belirtmektedir. Zâhirî şeriatın gerekliliklerini ihmal ederek yalnızca içsel yönelimlere odaklanan kimsenin aslında şeytanın yönlendirmelerine açık hâle geldiğini vurgulamaktadır. Bu tür kimselerin çoğu zaman, kendilerine ait olan bâtinî halleri ilham veya keşif gibi algılayarak hakikati temsil ettiklerini zannetmeleri, onları hem ferdî hem de toplumsal düzeyde yanıltıcı bir konuma sürüklemektedir. Bu bağlamda o, nefsi ayaklar altına almanın da hangi niyetle yapıldığının belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Zira kişinin nefsinin Allah için terbiye etmesiyle nefsinin şeytanın telkinleri doğrultusunda ezmesi arasında nitelik farkı vardır. Bu yollardan ilki izzet doğururken, ikincisi zilletten başka bir sonuç getirmemektedir.

İbn Kayyim'e göre şeytanın her insanın zaaf ve tutkularına yönelik pek çok tuzakları bulunmaktadır. Bu tuzaklardan biri de mescid, zaviye ve türbe gibi ibadet ve ziyaret amacıyla gidilen mekânlarda ortaya çıkan yanlış tutumlardır. İbn Kayyim, şeytanın kişiyi inzivaya yönelttiğini ve bireyin, toplum içine çıktığında insanlar arasında heybetini kaybedeceği ve eksik yönlerinin açığa çıkacağı şeklindeki vesveselerle onu inzivaya ittiğini ifade etmektedir. Buna ilaveten münzevi hayatın devam ettiği sürece insanların ona rağbet edeceği ve teveccüh göstereceği düşüncesinin münzeviyi bu durumu sürdürmesine sebebiyet verecektir. Kibri kabardığı müddetçe başkasına gitmeyeceğini, başkasına gitmeyi kendisine yakıştıramayacak kadar meseleyi büyüteceğini belirtmektedir. İbn Kayyim bu kibrin yıkılması için Hz. Peygamber (s.a.v.) misali halk içinde olması gerektiğini Hz. Ebû Bekir'in (r.a) mal varlığına rağmen kibrini kırmak için pazara kıyafet satmaya gittiğini ve Ebû Hureyre'nin (r.a) vali olmasına rağmen odun satmaya devam ettiğini misal getirerek beklentisini dile getirmektedir.¹¹ Konuyla ilgili olarak celvette (sâlikin halk içinde) ya da Nakşibendî usullerinde yer alan "halvet der-encümen" ilkesi halk içinde Hakk ile olmayı öğütlemektedir. Bu yönüyle İbn Kayyim'in uygun gördüğü prensibin bu olup, çile metodunu nefsin isteklerinden kurtulmak yönünde işlevsiz hatta nefsini kabartacak şeylere

¹⁰ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid's-şeytân*, 1/121.

¹¹ Ebû Abdullah Ahmed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 4/95 (no. 3946); Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhâlim Mahmûd - Mahmûd ibn Şerîf (Kahire: Dâru'l-Meâ'rîf, ts.), 1/275; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/337, 344; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid's-şeytân*, 1/121.

sevk edeceği endişesiyle kınamaktadır. Ancak tasavvufta genel itibarıyla nefsi halvet yoluyla terbiye ettikten sonra celvet tercih edilmektedir. Gözüyle Allah'tan gayrısını terk ettiği gibi gönlüyle de terk etmeyi hedeflemekte, nefsinin arzularını, kibrini ve kendinde bulunan diğer zaafırları kırmalıdır.¹²

Hocası İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi Hira mağarasına gittiğini ve orada inzivaya çekildiğini, peygamberlik geldikten sonra bir daha gitmemesini delil göstererek inzivayı uygun görmemektedir. İbn Kayyim ise çile/inziva hususunda delil getirmeksizin münzevilerin yeryüzü mescid iken kendilerini belli yerlere hasretmeleri ve nefislerine hoş gelmesi yönüyle eleştirmektedir. İbn Kayyim bu kimselerin nefislerini kırmanın aksine hoş edecek farklı uygulamalar olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü münzeviye el öpmek, dua istemek, el sürmek ya da kendisine tevessülle dua etme gibi davranışlar nefse hoş gelecek şeyler arasındadır. Bu kimselerin münzeviye yönelik teveccühleri hak etmediği ve kendini istemeden de olsa yanlış yerlere konumlandırılmasına sebebiyet vereceğinden dolayı kişinin helak olma sebepleri arasında görmektedir.¹³ İbn Kayyim bir nevi kişinin afetine yol açabilme potansiyeline sahipse onu örtmek için "sedd-i zerâi" alanını geniş tutmaktadır. Ancak geniş tutulan bu alanda sahâbe uygulamalarından örnekler vermemiştir. Örneğin sahâbilerden biri, Hz. Ebubekir'den dua isteyerek; "Çok günahkârım, benim için dua eder misin?" der. Hz. Ebubekir de "Ya Rabbi bir günahkâr kulun diğer günahkâr kulundan dua istiyor, ikisini de affeyle..." şeklinde dua etmiştir. El öpme hususunda ise örfi bir hareket olmasının yanı sıra niyete mukayyed düşülerek hürmeten olursa caiz görülmüş ancak dünyalık olursa mekruh, alnın değdirilmesinden dolayı da küçük secdeye benzetilerek haram olduğu yönünde görüşler de beyan edilmiştir. Yine aynı şekilde kabir ziyareti ve tevessül konusunda da farklı nakiller ve görüşler bulunmaktadır.¹⁴ El sürme hadisesi hissetme ya da teberrağ bağlamında değerlendirilebilir bir konu olup İbn Kayyim bu bağlamda kerih görmenin yanında detay vermemiştir. Tasavvuf tarihinde ise halvet kişinin kendi benliğini keşfi, Allah'a yönelmesi, haramdan uzaklaşması, mâsivâdan uzaklaşması, zâhir ve bâtını meşgul eden ilgilerden yüz çevirmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁵ Bu yönüyle İbn Kayyim'in kaygısı ile sûflerin maksatlarının farklı olduğu ve aynı zamanda mürşidinden destursuz bir şekilde yapılan münferit bir hamle olmadığını vurgulamak mümkündür.

¹² Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, thk. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), "Halvet-i sûrî ve Halvet-i hakîkî" 476-477.

¹³ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâ'id-ş-şeytân*, 1/122.

¹⁴ Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Dâru Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), "Cihad" 2647, "Nevm" 5223; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fetâvâ nuru'n-ale'd-derb*, thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şurayr (Kasım: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1433/2012), 2/211-213.

¹⁵ Öncel Demirdağ, "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 53 (Güz 2012), 132.

İbn Kayyim'in dikkat çektiği diğer bir husus da günahın işlenebilme ihtimali ve vâridât meselesidir. Peygamberler, Allah'ın koruması altında bulunmaları hasebiyle ismet sıfatıyla muttasıf olup günahlardan beridirler. Ancak gayrısındaki insanların seyr-u sülûklarını tamamlamalarına rağmen mahfuz sayılmamaları, dolayısı ile günahlardan beri olmadıklarını belirtmektedir. Buradan hareketle İbn Kayyim, kalbini tasfiye eden mutasavvıfın şeriatın hükümlerinin dikkate alınmaksızın sırf kalbine vârid olan ile amel edemeyeceğini bildirmektedir. İbn Kayyim'e göre kalbin vâridâtı rüyadaki gibi Rahmânî, şeytanî ve nefsanî türlere sahiptir. Nefsin ve şeytanın insanı boş bırakmayacağından dolayı peygamberler harici kimsenin ilhamı, keşfi ya da vâridatı Kur'an ve Sünnet'e arz edilmeden kabul edilmemektedir. Vele ki o kimse kendisine gelen vâridâtı yeterli bilgi görerek Kur'an ve Sünnet'in sakıt olduğunu düşerse bu durumda İbn Kayyim'e göre o kimse kafirdir. Hz. Ömer'in Kur'ân'a ve Sünnet'e bir meseleyi arz etmesi ancak meselenin kaynaklarla çelişmesi sebebiyle onu reddetmesi, bu hususta emsal teşkil etmektedir. Bundan dolayı "Kalbim Rabbim'den haber verdi", "Haberlerimizi ölmeyen Diri'den (el-Hayy) alıyoruz", "Vasitasız alıyoruz", "Hakikatin kendisini alıyoruz", "Lafızlara/resimlere takılmıyoruz" biçiminde kullanılan ifadeler İbn Kayyim'in kanaatine göre gerçeği yansıtmamaktadır.¹⁶ İbn Kayyim, meşhur sûflerin sözlerine de yer vererek görüşlerini temellendirmektedir. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin gönlüne düşen fikri, Kitap ve Sünnet olan iki adil şahide sunduğunu belirtmektedir.¹⁷ İbn Kayyim, şatah erbabı arasında adı sıkça anılan Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Birinin havada durarak keramet gösterdiğini görseniz dahi onun emir ve yasaklara ittibasını ve Allah'ın koyduğu sınırlara riayet ettiğini görmüyorsanız takip etmeyin"¹⁸ sözünü paylaşması, reddettiği düşünülen sûflere ve sözlerine yer vererek düşünce dünyasını yansıtmayı açısından önem arz etmektedir. Konuyla ilgili olarak Serî es-Sakatî'nin (öl. 251/865) zâhirî hükümlere muarız teşkil edecek bâtın bir ilmi sahiplenenin yanıldığını ve Ebû Ahmed eş-Şirâzî'nin (öl. 476/1083) "Eskiden sûfler şeytan ile alay ediyorlardı şimdilerde ise şeytan onlarla alay ediyor"¹⁹ sözünü aktarmaktadır. İbn Kayyim söz konusu düşünceleri naklederken aynı şekilde sûflerin de karşı çıktığını ve şeytanın

¹⁶ Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Telbisü'l-iblis* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 158, 329-330; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/64; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid's-şeytân*, 1/123.

¹⁷ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 76; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1/61; Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000), 2/384.

¹⁸ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Mısır: Matbaatü's-Sa'ade, 1394/1974), 10/40; İbnu'l-Cevzî, *Telbisü'l-iblis*, 151; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil iyâke na'budu ve iyâke neste'in*, ed. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996), 2/435; İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid's-şeytân*, 1/124.

¹⁹ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid's-şeytân*, 1/125.

tuzaklarına düşmemek için ideali aktarmaktadır.

Şeytanın tuzaklarından diğeri insanların alışkanlıklarının vucûbiyete bürünmesidir. Formal ve kurumsal değerlendirmelere karşı tek elbise,²⁰ tek tip kıyafet, belli bir şeyhe bağlılık, belli bir yerde namaz kılmak, seccadesiz namaz kılmamak gibi durumları adet haline getirmesi İbn Kayyim nezdinde bid'attir. Diğer taraftan o, sâlikin bu alışkanlıklarından ötürü seyr-u sülûkunda kesintiye uğrayabileceğini ve seyrinde geri kalabileceğini aktarmaktadır. İbn Kayyim; Hz. Peygamber'in (s.a.v) gömlek, kaftan, izar, cübbe ve ridâ gibi çeşitli kıyafetler giydiğini; deve, at ve eşek gibi çeşitli bineklere bindiğini; yer, hasır ve kilim gibi çeşitli oturacak yerler kullandığını; hem tek başına hem de ashabıyla yürüdüğünü, hem farklı yerlerde hem de seccadesiz namaz kıldığını velhâsıl çeşitli şeyler yediği, giydiği ve uyguladığına dair örnek vererek özellikle mutasavvıflardaki tek tipliliği eleştirmektedir.²¹ İbn Kayyim, tasavvufun belirli bir biçime indirgenmemesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Tasavvuf tarihinde bu görüşü savunanlardan bazıları Melâmîler olup onlar hakkındaki herhangi bir görüşe yer vermemiştir. Diğer taraftan kendi de hocasının vefatına kadar takip ettiği tek hocası olması hasebiyle İbn Teymiyye ve kendi hakkında ayrıca bir şerh düşmemiştir. Yine benzer şekilde istifade eden bir kimsenin o kapıdan ayrılmaması sahâbenin de Hz. Peygamber'in ardından gitmesine ve takip etmesine benzetmek mümkündür. Bir salık şeyhinden istifade ediyorsa takibinin olağan bir süreç olduğu hakkında yorum yapmamıştır. İslâm'da kıyafetin helali (erkek için ipek olmaması), temizi, ölçüsü, işlevi, nasıl giyileceği gibi detaylar ön plana çıkarken tek tip kıyafet eleştirisi hakkındaki tartışma tasavvufa hasredilmektedir. Konuyla ilgili olarak askeri, mesleki, örfi tercihler tartışmaya konu edilmemektedir.

Şeytanın tuzaklarına Hz. Âdem'den başlayarak örneklendiren İbn Kayyim, onun tuzaklarının ibadetlerde de bulunduğunu belirtmektedir. Mesela bir kimsenin şeytanın vesvesesinden dolayı tekrar tekrar abdest alması ve suyun israf edilmesine ilişkin durumunu şeytanın tuzaklarına takıldıkları hatalara hamletmektedir.²² Vesveseye kapılmaksızın hakkıyla alındıktan sonra sürecin takip edilmesi gerektiğini ifade eden İbn Kayyim'e göre İslâm'da her şeyin delili bulunmaktadır. Bu dairenin dışına çıkılmaması ve bid'atlere yönelinmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tasavvufun yeni uygulamalara attığı adımları bu yönüyle kerahetle karşılamaktadır. Bazı hükümlerin delilini vermemiş

²⁰ İbn Teymiyye'nin sûflerin yün giymesi gerektiği ya da gerekmediği konusunda görüşünden ziyade vurgusu "Kaftan giyen nice sadık, aba giyen nice zındık vardır" sözüne yer vermesi bâtında olması gereken değere odaklandığını ve odaklanılması gerektiğini göstermektedir. Öte yandan bu kimseleri ilimde, cihatta, ticarette, sanatta ve çiftçilikle meşgul olabileceklerini vurgulamaktadır. Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416/1995), 11/194.

²¹ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/125-126.

²² İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid'ş-şeytân*, 1/126-132.

olsa da delile önem vermektedir. Hülâsa İbn Kayyim hem İslâm'ın özünün korunmasına hem de bu özden hareketle bir yaşam alanı oluşturulmasına ehemmiyet göstermektedir.

2. Vahdet-i Vücûd

İbnu'l-Arâbî (öl. 638/1240) vahdet-i vücûd nazariyesi/hâli ile “Şeyhü'l-ekber” ve “Şeyhü'l-ekfer” yönüyle övgü ve reddiye arasında ismi sıkça anılan alim ve abid bir zattır. İslâm nazari geleneğinde İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) mümkînât teorisine ve İshrâkîlikteki yoktan yaratılış²³ fikrine benzemesinden hareketle vahdet-i vücûd kelam ve felsefedeki konularla ilişkilendirilen ve ayırıştırılan bakış açısı da olmuştur. Öte yandan sûfiler kendi içinde varlık, bilgi, evren, ilahiyat ve şeriat yönünden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. İbnu'l-Arabî'ye reddiye yazarları Alâüddeve-i Simnânî (öl. 736/1336), Abdülkerîm el-Cîlî (öl. 832/1428), İmam Rabbânî Ahmed Sirhindî (öl. 1034/1624), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) gibi meşhur sûfî müellifler bulunmaktadır. Eleştirilerin bir kısmı doğrudan vahdet-i vücûda olduğu gibi belli bir kısmı da içeriğinde bazı hususların düzeltilmesi gerektiğine yöneliktir.²⁴ Diğer yandan eleştirilerin belirli oranda artması aslın anlaşılması, değerlendirilmesi ve savunulması için de eserlerin telif edilmesine vesile olmuştur. Vahdet-i şuhûd düşüncesini ortaya koyarak coğrafyadaki inanç mensuplarının algısından hareketle istismara açık olduğu, zât-sıfat konusu, asıl ve gölge varlık meselesi ve nihai vuslat noktası üzerinden tartışılmıştır. Buna mukabil panteizm, panenteizm, vücûdiyye, ittihâdiyye ve hulûl gibi birçok tanımlamalara da konu olan vahdet-i vücûda eleştirel yaklaşım gündemini korumuştur.

Vahdet-i vücûd bahsi İbn Kayyim ile hocasının ittihâdîlik ve hulûliyye isimleriyle tanımladığı, hatta İbn Kayyim'e göre Herevî'nin (öl. 481/1089) de bu bahisten akıl, din, hal, marifet ve akide yönünden mesafesini koruduğu bir konudur.²⁵ İbn Teymiyye'nin eseri *Mecmu'u'l-fetâvâ*'da ittihâdîlik hakkında genişçe ve ayrıntılı görüşlerini sunduğu hususa İbn Kayyim yüzeysel bir yaklaşım sergilemiştir. Bu konuda hocasından aldığı fikri şerh ederek aktaran İbn Kayyim, hocasının verdiği isimleri dahi anmaksızın, sonuç fikirlerini “bir grup” ifadesiyle genel ve yüzeysel bir şekilde sunmaktadır.²⁶ İbn Kayyim'in konuyla ilişkisi

²³ Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği* (Ankara: Fecr Yayınları, ts.), 151.

²⁴ Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihîsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 60-61; Devin Deweese, “Hacegan'a Ait Kaynaldar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca 'Ali 'Azizan Ramiteni'nin Menâkıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası”, *Doğuştan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke, haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 369-370.

²⁵ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/73, 3/36; Th. Emil Homerin, “Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları”, çev. Salih Çift, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1/11 (Ocak 2002), 250-252.

²⁶ Takiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416/1995), 2/115; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/73.

gösteriyor ki İbn Kayyim'in hocasından etkilenerek ele aldığı ve hocasının sınıflandırmasını kullandığı bir konudur. Özellikle hocasından daha sistematik bir üslup belirlediği ile ön plana çıkan İbn Kayyim'in bu hususta dağınık bir yaklaşım sergilediğini ifade etmek mümkündür. İbn Kayyim aynı zamanda bu konuyu Cehmiyye ile ilişkilendirilerek aktarmıştır.²⁷ Bu hususta İbn Kayyim'in eleştirilerinin maksadını ve detaylarını anlamak için İbn Teymiyye'nin eleştirilerini takip etmek gerekmektedir.

İbn Teymiyye, vahdet-i vücûdu *ibtâlû vahdet-i vücûd ve'r-reddu ale'l-kâilîne bihâ* adlı risâlesinde eleştirmiştir. Öte yandan İbnu'l-Arabî ile benzer görüşü paylaşanları hayal ve vehimlere aldanarak dış dünyayı algılamakta problem yaşadıklarını ifade etmektedir. İbn Teymiyye, İbn Fâriz'ın (öl. 632/1235) hikayesinin şârihi Sa'id el-Fergânî'nin "Benim ile senin aranda beni sıkıştıran bir ben var, O beni aramızdan hakkın için kaldır (ref et)"²⁸ düşüncesini üç veçhiyle analiz etmektedir. Ona göre sadece "Benim ile senin aranda" ifadesinde iki ve bu cümleyi başkasına aktarırken de üçüncü varlığı dâhil ettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle konuşmada Allah'a izafe edilen varlıkların basit mantıki çıkarım ile çürütüldüğünü ortaya koymaktadır.²⁹ Eserinde ayrıca İbnu'l-Arabî'ye nazaran küfür hususunda daha ileriye gitmiş Tilimsânî'ye (öl. 690/1291) de geniş yer vermektedir. Bilhassa Şirâzî'nin yolda ölmüş köpeği işaret ederek köpeğin Allah'ın zâtından olup-olmadığı sorusuna Tilimsânî'nin "O'nun dışında bir şey mi var ki" cevabı konunun şiddetini artıran ifade olmuştur.³⁰ İbn Teymiyye, İbnu'l-Arabî'nin maksadını anlama çabası göstermemesinden dolayı eserinde bazı hususları da maksadı dışında kritik etmesine sebebiyet vermiştir. Bu yönüyle keskin zekâyâ sahip İbn Teymiyye'nin meselenin üstüne durmadan zâhiren ve önyargılarıyla hareket ettiğini gösterir niteliktedir ki İbn Kayyim bu bağlamda onu takip etmektedir. İbn Kayyim ayrıca eserlerinde tek yerde zikredip bırakmaz bunun yerine muhtelif yerlerde konusu geldiğini düşündüğü yerlerde de konuyu vahdet-i vücûda bağlamıştır. Bu bağlamda zatta cem' ve cem'ul-cem' bahsi üzerinden vahdet-i vücûd eleştirileri de dikkat çekicidir.

İbn Kayyim, Allah'ın varlığı ve tekliğine delalet eden isim ve sıfatları müşâhede edememeyi yani farkı göremeyerek kapıldığı bir hal olarak cem'i tanımlamaktadır. Bu yönüyle kesrette vahdeti müşâhede etmektedir. Bu haldeyken sâlik; kesreti idrak edemez, vahdette kesret ise sahv halindeki zâtı ile Sübhân, Esmâü'l-Hüsna'ya sahip Allah'ı isim ve

²⁷ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/49, 86, 3/439-458.

²⁸ Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil* (Beyrut: Li Cenneti Tûrâsi'l-Arabî, 1431/2010), 1/82.

²⁹ İddia edilen hususların mukayeselerinde İsmâil Fenni Ertuğrul'un görüşleri için bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 231-233.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 1/105. Tilimsânî'yi eleştirenler arasında İbn Teymiyye'nin yanı sıra Zehebî, İbn Kayyim ve Safedî de bulunmaktadır. Ayrıca bk. Samet Kelleci, *Afîfüddîn Tilimsânî ve şerhu Menâzili's-sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 82.

sıfatlarıyla bilmesidir. Cem'u'l-cem' kavramı ise vahdette kesret, kesrette ise vahdeti görmek anlamında ifade edilmektedir.³¹ Abdürrezzak Kâşânî (öl. 736/1335) tecrübe edilen bu hali, "fark-ı sâni (ikinci fark)" şeklinde kullanıma sunarken³² Herevî ise konuya ivme kazandırarak ikiliği müşâhede etmekten, sebepleri görmekten hatta şuhûdunun şuhûdundan tefrikayı gidermek üzerine detaylandırmaktadır. Sonuca doğru farkın da müşahadededen düşmesi ve işaretleri de gidermesidir. İşaret eden ve işaret edilenden işaret edenin kalkması, işaret edenin resminin de yokluğuna delildir. Bu ise farkın kaybolarak cem'in zuhuruna vesile olmaktadır.³³ Haliyle kulun su ve çamurdan da temyiz olabilmesi ve bu mertebeden daha âlî mertebelere erişmesini sağlamaktadır. İbn Kayyim, Herevî'nin su ve çamur benzetmesinden hareketle bedeni dolayısıyla nefsanî arzulara sahip insanoğlunun bu isteklerinden sıyrılabilme, varlığından uzaklaşabilme ve öze yolculuğunda ilerleyebilme ihtimalini ortaya koymaktadır. İbn Kayyim, buradan hareketle âdemoğlu tanımlamasını yapmakta ve onun mâsivâdan kalben alakalarını kesmesi gerektiğine işaret ederek sembolik ifadeleri şerh etmektedir. Diğer yandan o, insanın su ve çamurdan yaratılmasını eksik bir beşerî sıfat olarak değerlendirmekte, doğal ve kesif yaratılışın tamamlayıcı unsurunu latif ruha tekabül ettiğini bildirmekte hatta ruhun zayıf madde olan vücûda karşı tercih edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Formun doğasının kendi formuna meyyal oluşundan dolayı insanın hem ruhuna hem de bedenine meyledeceğini bildirmektedir. Bu kapsamda kulun süflî şeylerden arınarak ruha yönelebileceğini ve onu besleyebileceğini izah etmektedir. Şayet kul bedeninin taleplerine kapılmaksızın ruhunu beslemeye devam eder ve bu noktada başarılı olursa övgüye mazhar cem' ehlinen kabul edileceğini bildirmektedir.³⁴

İbn Kayyim'in cem' kavramına genel manada karşı çıkmadığı, bilakis bu hâli belirli sınırlar ve şartlarla meşru gördüğü, eserlerinden anlaşılmaktadır. Ne var ki o, cem' halinin mutlaklaştırılmasına ve özellikle vahdet-i vücûd anlayışıyla irtibatlandırılmasına ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bu çerçevede İbn Kayyim, cem'in Allah'a yönelişte bir hal olarak yaşanabileceğini, ancak bu halin kulun kesret âleminde tümüyle kopması ve şuhûdî bir birlik tecrübesi yaşaması şeklinde sürekli kılınmasını sakıncalı bulmaktadır. Ona göre bu tür bir cem' anlayışı, özellikle vahdet-i vücûd düşüncesine kayan yorumlarla birleştiğinde, kulun Allah ile mahlûkat arasındaki ayırımı ortadan kaldırmasına ve tevhîdin sınırlarına zarar vereceğini düşünmektedir. İbn Kayyim'in kategorik yaklaşımlarıyla bilinen Herevî'ye yaptığı şerhte cem' konusu biraz daha belirginlik kazanmaktadır. Herevî nazarında cem'; ilme, vücûda ve ayn'a bağlı olmak üzere üç merhalede incelemektedir. İlimde cem' ledüne,

³¹ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/179.

³² Abdürrezzak Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdu'l-'Âl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992), 67.

³³ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler - Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 359.

³⁴ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/397.

vücûdda cem' ittisâle ve ayn'da cem' ise zâtta cem'e karşılık gelmektedir. İbn Kayyim, vücûdun cem'ini vahdet-i vücûd ile ilişkilendirerek bunun da kabul edilmesini melâhidin (mülhidlerin) cem'ine tekabül ettiğinden dolayı mazmum ve batıl addetmektedir.³⁵ Tefrikada bahse konu olan kadîm ile hâdisin ayırt edilme halini cem'de kendilerinin hâdis ve kadîm ile cem' ettiğini belirterek reddetmektedir. İbn Kayyim bu hususta iradenin yalnızca kula verilmesinin ittihâdîliğe sevk edeceği endişeni vurgulamaktadır. Diğer taraftan sûfiler ise kulun müşâhedeye erişmesini, temyiz kabiliyetini zât nurunun galebe gelmesi hasebiyle farkın düşeceği şeklinde yorumlamaktadır ki kulun iradesi kesbinden sonra vehbi destek gerektirmektedir.³⁶ Tefrikayla mücâhedeyi, cem' ile müşâhedeyi birlikte değerlendirmektedirler ki kulun eylemlerinin kendinden fâni hale gelmesi kulun ağzından çıkanın,³⁷ Allah'ın mûradına uygunluğu ile değerlendirilmektedir. Öyle ki Allah'ın muradının kulu yönlendirmesi ve kula tecellisi kabul edilirken sûfiler indinde de kulun iradesinin Allah'a tehakkümü mevzu bahis edilmemektedir.

İbn Kayyim, ikircikli durumun yok edilmesi ve tevhide uygun hale getirilmesi için çift ilahlığı vahdet-i şuhûd aracılığıyla vahdet-i vücûddan düşürmeye çalışmaktadır.³⁸ Bu yönüyle kulun kesbinin akabinde bulunduğu mertebede cem'in müşâhede ile gerçekleşmesi makuldür. Yine İbn Kayyim'e göre fark sahih görülmüş olup cem' ehlinin ilhâd, küfür ve putperestliğe yönelen tarafı bulunmaktadır. Putperestlik ithamına varacak kadar ileriye gitmesi ise zâhirî olanı korumasından kaynaklanmaktadır. Onun cem'i şartlı kabulü hem zâhir hem bâtın dengesini koruma çabasından kaynaklanmaktadır. Mesela marifet konusunda dost-post konusu üç aşamada incelenmektedir. Birincisi zâhirî görendir ki baktığında postu görür, ikincisi hem postu hem dostu görür, üçüncüsü ise yalnızca dostu görür.³⁹ İlk derece için hayvaniyet, ikinci derece için insaniyet ve diğer derece için Rabbaniyet yorumu yapılmaktadır. İbn Kayyim, cem-fark hususunda farkı, fena-beka ayrımında ise bekayı farkında bir kul olarak benimsemekte ve tavsiye etmektedir. Diğer taraftan o, cem' menziline ulaşılması gereken bir hedef, kemal noktası, marifet, kulluğun icabı, Peygamberin tavsiye ettiği derece ya da Kur'an'da beyan edilen üst düzey bir mahal olmadığını belirterek rağbeti şekillendirmektedir. İbn Arabî'nin de vecdi yaşanabilir ancak talep edilemez bir sahada zikrettiği gibi İbn Kayyim de cem'i yaşanabilir ancak talep

³⁵ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/396.

³⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), "Cem" 96.

³⁷ Hz. Peygamber'e cehennemliklerin ekserisinin cehenneme ne sebepten dolayı girdikleri hakkında sorulduğunda verdiği cevaplardan birisi de ağızdır. Bu yüzden ağızdan çıkacak söze önem verilmiştir. bk. Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî Ebû Dâvûd, *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1998), 4/2596.

³⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/397-398.

³⁹ İbn Kemâl (Kemalpaşazâde), *Vücûd Risâlesi* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.71), 3; Mustafa Salim Güven, "İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi", *Eskiye* 46 (Mart 2022), 194.

edilecek bir husus olmadığına dikkat çekmektedir. Hatta İbn Kayyim cem'i talep edinen salıkların fesada uğradıklarına işaret ederek ayrıca dikkat edilmesi gereken konu olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ İbn Arabî de vecd talep eden Allah yolundan bir nasibi olmayacağını ifade ederek yapılan işin yalnızca Allah için yapıp Allah'a hasredilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴¹ Cem' menziline sınıflandıran İbn Kayyim, süflî arzulara yer vermeyen taltif olunan cem' ve ittisâl, vahdet-i vücûd, putperestlik ve zatta cem' gibi akideye zarar vereceğini düşündüğü zemmedilen cem' şeklinde serdetmektedir.⁴² İbn Kayyim, vahdet-i vücûdun bu şekliyle hulûl (Allah'ın mahlûk içinde bulunması) veya ittihâd (Allah ile kulun birleşmesi) gibi itikadî açıdan sapkın anlayış olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu tür yorumlar, ilâhî aşk ve tecellî gibi kavramların ölçüsüz bir şekilde yorumlanmasından ve şer'î sınırlardan uzaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. İbn Kayyim, özellikle İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerini eleştirirken, onların bazı ifadelerinin zâhırde tevhit inancıyla bağdaşmadığını hatta bu ifadelerin birtakım bâtinî ve felsefî yaklaşımlarla karıştığını dile getirmektedir. Bu nedenle onun vahdet-i vücûd eleştirisi, sadece bir terminoloji tartışması değil, aynı zamanda bir itikadî sınır ve epistemolojik duruş meselesi olarak eserlerinde yer bulmuştur.

3. Fenâ

Fenâ sözlükte “yok olmak, tükenmek, hiç, sönmek, ölmek ve geçici anlamına gelen fânî olan”⁴³ anlamlarına gelmektedir. İbn Kayyim kavramın hassasiyetinden dolayı “ihtibas” ile ilişkilendirerek kullanmaktadır.⁴⁴ Fenâ kavramı; ahlâki, ameli ve nazari yönleri bulunan nefsin kötülüklerden arınması, Allah'ın muradına teslimiyet ve kulun Allah (c.c.) dışında hiçbir şeyi müşahade edememesi olarak incelenmektedir.⁴⁵ Kur'ân'ı Kerîm'de de çekimleriyle geçen fenâ kavramı⁴⁶ İbn Kayyim tarafından iki veçhesiyle açıklanmaktadır. İbn Kayyim'in hak ve batıl şeklindeki sınıflandırması mukarrebuna ait fena ve aynı zamanda

⁴⁰ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/398-399.

⁴¹ Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.s.), 4/246-247.

⁴² İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/419.

⁴³ Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerriyya el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemü mukâyisil-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 4/453; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/230; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 161.

⁴⁴ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/419.

⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1/102-104; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/169; M. Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 279.

⁴⁶ en-Nahl 16/96; er-Rahmân 55/26-27.

vahdet-i vücûd ehline ait fenâdır.⁴⁷ Onun Hak gördüğü kısmı kulu bekâ mertebesine ulaştırmaktadır. O aynı zamanda fenâyı bekânın muarızı ve izahatı şeklinde tanımlamaktadır. Sûfilerin teveccüh ettikleri fenânın ise kulun mahlûkatın yaratılışından evvelki yokluğunu müşâhede etmeleri ve onda kaybolmalarındır. İlmi ezeliye yokluğa bürünen fenâyı müşâhede eden sâlik müşâhedesini de yoklukla sürdürmektedir. Ayette geçtiği üzere “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır.”⁴⁸ fenâya işaret kabul edilirken İbn Kayyim ayetin maksadının sûfilerin delil kabul ettiği anlamından farkını ortaya koymaktadır. O, fenânın bu âlemden bâkî olan Allah’la ilişkilendirilmesini Allah’a itaat ve Allah’ın muradına uygunluğu maksadıyla kabul etmekte ve tutarlı görmektedir.⁴⁹

İbn Kayyim’e göre bâkî olan Allah’ın bekâsını tasdik niteliği taşıyan fenânın O’nun gayrısındaki varlıklarının tamamında yokluğu müşâhede ettirmektedir. Ancak tüm mevcudatın bekâsının bâkî olan Allah’a bağından dolayı yaratılmışların o minvalde hesaba katılması uygun değildir bu yüzden mevcûdatın ademliğini dile getirmektedir.⁵⁰ O, bu yönüyle bâkî ve fânî ayrımını vücûd ve mevcûd ayrımına dâhil etmemektedir. Nitekim fenâyı tanımlarken de kulun yaratılıştan önce yokluğa dönüşü ile izah etmektedir. İlimde fena tabiri ise kulun tüm dünyevî ve nefsanî bağlarından kurtulup Allah’a yönelmesi sonucunda gerçekleşen maneviyatı artıran ya da nurlandıran bir haldir. Aklın aydınlanması olarak da nitelenen bu durumu İbn Kayyim, kulun ilim vesilesiyle Yaratıcının varlığına ve O’ndan başka bir yaratıcı olmadığına işaret görmektedir. Allah dilerse fayda ve zarar vermeye gücü yetendir. Allah dışında buna gücü yetecek başka varlık yoktur. Bu halde fânî olan kimse yakîn seviyesine ulaşarak O’nu sever ve tevhîdi derinlemesine kavramaktadır. Kulun manevi derecesi arttıkça da Allah’ın isim ve sıfatlarının hakikatine dair bir idrake sahip olmaktadır. Kalben fenâya eriştiğinde ise Allah dışındaki varlıkların etkisi ve görüntüsü kalkmaktadır. Kul, ulaştığı bu derecede Allah’ın sıfatlarının zâtî ile kaim olduğu anlamakta bu yönü ile mühlidlerin (inkârcıların) görüşlerinden ayrışmaktadır. Fenânın bu derecesinde mâsivaya konu olan hiçbir mevcudat kula tesir edememektedir.⁵¹ Kulun manevi derecesi ilerlemeye devam ettikçe cevher, araz, zât ve sıfatlarıyla âlemin varlığını idrak etmektedir. Düzendan ve insanların Allah’a ihtiyaçlarından hareketle sıfatların Allah’a kaim olduğunu temellendirmekte seyr-u sülûka dereceye matuf açıklamaktadır. İlk

⁴⁷ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1/169.

⁴⁸ el-Kasas 28/88.

⁴⁹ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/344.

⁵⁰ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/344.

⁵¹ İbn Kayyim, Herevî’ye göre fenâyı tanımlarken Hak dışında her şeyin inkârını, külliyan bir yokluk tasavvurunu öngörmemektedir. Özellikle ilimde fenâyı mâsivânın batıl olabildiğini görebilmek ile açıklamaktadır. Allah dışında kalan şeylerin salık için gaib olması, kulun idrak sahası dışında kalmasının sonucudur. Aksi takdirde bizatihi müşâhede ettiği şeyin inkârı değildir. Müşâhede alanın belirmeyen ile ilgili bir konudur. Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1/169-170.

derecede tahkîke karşılık gelen ilim ehli, sonrasında sülûk ve irade ehli, nihayette de maksadına mutabık marifet ehli gelmektedir. İbn Kayyim, fenâ kavramının “yokluk ve kaybetmek” doğrultusundaki açıklamaların tamamını ve kula tesirini marifetin bir parçası olarak Allah tarafından verildiğini ifade etmektedir. İbn Kayyim’e göre fenâ ve cem’ haldir ve makam gibi süreklilik göstermemektedir.⁵² Tasavvuftaki genel kanaate göre makamlar sâliklerin menzillerini, haller ise geçici ilâhî lütufları temsil etmekte ve İbn Kayyim de aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵³

İbn Kayyim’in Herevî hakkındaki düşüncesi de her ne kadar Herevî “vücûdun ittisali ya da cemu'l-cem’” gibi yazılarından dolayı olumsuz gibi intiba bıraksa da İbn Kayyim onun mülhîd olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Bu konudaki yaklaşımı Herevî’yi kendilerine yakın gören mülhîd taraftarlarının görüşlerine sahip çıkmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. İbn Kayyim nezdinde Herevî’nin fenâyî marifetin parçası ya da âriflerin hallerinden olması hasebiyle fenâyî açıklamada mübalağalı kelimelere tevessül etmektedir. İbn Kayyim bu durumu aynı zamanda eleştiriyi karşılamakta ancak bir yandan da korumacı bir tavırla Herevî’nin ittihâd ve mülhîtlerden olamadığını vurgulamaktadır. Delillerle hareket etmeye çalışan İbn Kayyim, Herevî’nin mülhîtlerden ayrıştığı noktanın varlık-şühûd ayrımı yapmaksızın varlıkta fenâyî düşüncelerine bağlarken Herevî’yi şühûd ile vücûdu ayrıştırabilmesi yönünden farklı ve doğru bulmaktadır.⁵⁴

Herevî’nin şühûda yaklaşımının sebebi ise varlığı imkânlarından soyutlamaması olup aynı zamanda yokluğu zikretmesi ise müşâhedenin dışındaki halleri idrak ettiği içindir. Bunu İbn Kayyim “şühûdda fenâ” ile tanımlamaktadır. Bu haldeyken aynı zamanda fânî varlık olan kulun mevcudiyetinin Hakk’ın bâkî varlığına borçluluğunun bilinci de hâsıl olmaktadır.⁵⁵ Bu raddede Allah’tan gayrısını görmekten tecrit olan kul nefisini Allah’a sabitlemiş ve yalnızca O’nu müşâhede edebilmektedir.⁵⁶ Ebu’l-Alâ Afîî de *et-Ta’likât alâ fusûsi’l-hikem* eserinde İbnu’l-Arabî’nin cem’ halinde Allah’ın varlığını O’ndan başka her şeyden tecrit ederek açıklamaktadır. O, sûfilerin sahiv halindeyken algılanan şeylerin Hakk’ın bizatihi kendisi değil, Hakk’ın o kimseye mazharı ve tecellileri olduğunu belirtmektedir. Seyrindeki bu sûfinin Hakk’tan gelen tezahürleri tedricen anlayabileceğini anlamadıklarından Hakk’ın kendisi olarak algıladıklarına işaret etmektedir.⁵⁷ Akabinde ise

⁵² İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/346.

⁵³ Emin Yusuf Üde, “Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında bir İnceleme”, çev. Mehmet Yıldız, *Sufiyye* 2 (Haziran 2017), 230-231.

⁵⁴ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1/168.

⁵⁵ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 1/170-171.

⁵⁶ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/419.

⁵⁷ Ebu’l-Alâ Afîî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta’likât alâ fusûsi’l-hikem)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 149.

sahvın o kimseye taalluk etmesini şuhûda eksikliğini ise vücûda bağlamaktadır.

İbn Kayyim, Allah'ın gayrısındakilerden fenâyı vücûddan, müşâhededen ve kusûddan olmak üzere üçe ayırmaktadır. Vücûddan fânî olmayı varlıkta vahdet için nefyetmek anlamında kullanmaktadır. Bu yüzden sâlikin kendini de nefyetmesini ittihâdilik görmekte, kendi varlığını mutlak varlıkla özdeşirmesinden dolayı eleştirmektedir. Bu hususta Rabkul ya da vacib-mümkün varlık ayrımı yapılabilmesini gerekli görmektedir. Tevhîd adı altında şirke götüren vücûddan fânî olmayı reddetmektedir.⁵⁸ Diğer yandan İbn Kayyim'in vücûddan fânî olmayı yaratıcılık ile ilişkilendirmesinin altında ise ibadetlerin kendisinden düştüğünü inananlar vardır. Bâtînî düşünceye karşı haklı gerekçesi, ibadetlerini aksatmayan sûfilerin maksadı ile bağdaşmamaktadır. Diğer taraftan İbn Kayyim'e göre fenâ ilmin eksikliğinden ya da temyiz kabiliyetlerinin yoksunluğundan kaynaklanıyorsa zemmetmektedir ancak kulun Allah'ın feyzi karşısında vird hususundaki noksanlığından kaynaklanıyorsa mazur görebilmektedir.⁵⁹ İbn Kayyim'in fenâ hakkında varlık, müşâhede ve kasd açısından ittihâdîliğe yer verebileceğini düşündüğü hususlardan kaçınmıştır. Müşâhedeyle sâliklerin kaçınılmaz hâlleri olarak yorumlarken ideal olanın ise “*Ancak Sana kulluk ederiz...*”⁶⁰ ayeti mucibince farklı hiçbir şeye tevessül etmemesi ile açıklamaktadır.⁶¹ Ancak itaati asli yokluğa irca olarak kabul eden sûfiler, ayeti fenadan bekâyâ geçiş olarak yorumladıkları gibi okunan kelâmla kârîye tecelli edildiği ve muhatabın da müşâhede ederek yalnızca ibadeti ve yardımı Allah'a has kıldığına işaret ettiğini belirtmektedir.⁶² Sonuç itibarıyla İbn Kayyim fenânın geçici bir hal olduğunu, sınırlarını ve ideal yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre fenâ kavramı yalnız başına redde ya da kabule konu olabilecek küçük bir başlık olmayıp şartlı kabul ettiği hususları barındırmaktadır. Bu bağlamda İbn Kayyim, fenâ hâlinin mutlak anlamda hedeflenen bir makam değil, hakiki vuslat yolunda geçilmesi gereken bir merhale olduğunun altını çizmektedir. Ona göre fenâ, seyr-u sülûk sürecinde kulun kendi benliğinden ve nefsânî iradesinden arınarak yalnızca Allah'a yönelmesini sağlayan bir haldir. Ancak bu halin kalıcı bir makam hâline getirilmesi, kulun şeriat ve sünnet çizgisinden sapmasına yol açabileceğini endişesini taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Kayyim, fenânın tasavvufî tecrübe içerisindeki meşruiyetini, onun sürekliliğine değil geçiciliğine atfettiği anlamla sınırlandırmaktadır.

⁵⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/174-175.

⁵⁹ Detaylı bilgi için bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/178.

⁶⁰ el-Fâtîha 1/5.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*, thk. Muhammed Ecmel Islâhî (Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440/2018), 1/565-570.

⁶² Abdurrahman Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, thk. Davut Ağbal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 102-106.

4. Sekr ve Şatahât

Sekr sözlükte “kendini kaybetmek, kendinden geçmek, sarhoşluk ve mest olmak”⁶³ anlamlarına gelmektedir. Bu hale bürünebilmenin farklı yolları vardır ki vâridin kalpten taşması, zafer elde edilmesi, içki sonrası sarhoş olunması ve zafer kazanılması bunlardan bazılarıdır.⁶⁴ Şatah ise duymak istenilmeyen ve söylenmek istenilmeyen kelimeleri duymak ve kullanmak anlamına gelen sözün maksadını aştığı durumlar için kullanılan bir terimdir. Kişiye vâridin veya feyzin gelmesinden dolayı istem dışı kullandığı cümleler için kullanılmaktadır.⁶⁵ Cemîsi şatahât olup sekr-sahv ilişkisinde olduğu gibi beraber kullanılan bir zıt kavramı bulunmamaktadır. Aynı zamanda İbn Kayyim bu konular hakkında özel başlık açmamış özellikle tevbe, fenâ ve cem' başlıkları altında tartışmıştır. Ona göre sekrin tasavvuftaki tezahürü havas ehlinin Allah'a marifet, muhabbet ve zikir gibi hususlardaki iştiağının artmasından kaynaklanmaktadır.

Sekr için çölde devesini kaybeden kişinin bulduktan sonra sevincinden “Ey Allah'ım! Sen benim kulumsun, ben de senin Rabbinim.”⁶⁶ sözünde olduğu gibi gayri ihtiyari maksadının dışında söz sarfetmesi örneklendirilebilir. Nitekim sevinçle olabileceği gibi öfkeden dolayı iğlak anındaki talakların da geçersiz kabul edilmesi maksadını aşan kullanım olarak kabul edilmektedir.⁶⁷ Bu yönüyle maksat gözetilmekte aynı zamanda maksada uygun yaşam tarzı da bu durumu desteklemesi gerekmektedir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848?) “sübânî” ve “fî cübbeti illallah” şathiyeleri İbn Kayyim tarafından bekaya geçememenin neticesinde ortaya çıkan ifadeler olarak yorumlamaktadır. Kabul edilmemesi gereken bu cümleleri kişinin kendine geldiğinde hata idrakini taşıması o kişinin masumiyetine delalet edeceğini belirtmektedir. Cem' müşâhedesinde dahi gerçekleşmesi muhtemel bu hal, sadık kimseler tarafından da sadır olabilmektedir.⁶⁸ İbn Kayyim'e göre küfrü masumiyetten ayıran bu husus kişinin İslâmiyet'i yaşaması, Allah'a kullukta zaafa düşmemesi ve kast içermemesidir. Bu yönüyle Firavunun “Ben, sizin en yüce Rabbinizim!...”⁶⁹ ayetinde geçen ifadelerin yakın olması ancak yaşantı ve imanın farklı olmasından dolayı aynı kefedede değerlendirilmemektedir. İbn Teymiyye de

⁶³ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1993), 4/373; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, 5/309.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 310.

⁶⁵ et-Tûsî, *el-Luma'*, 453-454; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 327-328.

⁶⁶ Buhârî, “Da'vât”, 6309.

⁶⁷ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421/2000), 1/378 no: 26360; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009), “Talâk” 2046.

⁶⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/398.

⁶⁹ en-Nâziât 79/24.

benzer değerlendirmeyi “ene’l-Hakk” sözünden dolayı Hallâc-ı Mansûr için yapmaktadır. Ancak İbn Kayyim, Hallâc-ı Mansûr hakkında yorum yapmamaktadır.⁷⁰ İbn Kayyim’e kişinin yaşadığı bu durum haldir ve dolayısıyla geçicidir. Sekerât veyahut şatahâta maruz kimsenin süreci bilinçli halinde devam ettirmemesi beklenmektedir. Bu tür vecd hâlleri, kulun aşkın bir ilâhî tecellî karşısında yaşadığı geçici bir sarhoşluk, kalbî bir taşkınlık ve çoğu zaman da dilin maksadını aşan duygusal coşkunculuklardır. İbn Kayyim, bu hâlleri tasavvufî seyr-u sülûk bağlamında makul bir düzlemde değerlendirmekte; ancak bu hâllerin daimileşmesi, bilinçli bir tercihe dönüşmesi veya itikadî bir temele oturtulmasını kesin surette reddetmektedir.

5. Müşâhede

Müşâhede; “tanıklık etmek, görmek, gözlemlemek”⁷¹ gibi anlamlara gelirken tasavvuf literatüründe “gönülde hazır olmak, gayb perdesi açılarak seyretmek, gizli kalmaması, tevhîd delilleriyle eşyayı ve Hakkı eşyada görmek”⁷² anlamlarında kullanılmaktadır. Herevî müşâhedeyle kişinin basiretine mânî hicabın kaldırılması şeklinde yorumlamaktadır. O, müşâhede ile ayırımına da yer vererek müşâhedenin sıfatın hükmü ve delillerini barındırırken mükâşefede sıfatları kendinde cem’ eden zâtın kudretini barındırdığını belirtmektedir. İbn Kayyim ise kişinin apaçık bir şekilde kendi suretinin ilim, amel ve halden uzaklaşarak kazandığı sıfat olarak tanımlamaktadır.⁷³ Bu mertebeye ulaşan kimse, çeşitli tecellilere mazhar olur ve görmese dahi görüyormuş hissine kapılmaktadır.⁷⁴ İbn Kayyim, müşâhedenin mahiyetinin Allah’ın kitabında kullarını sevk ettiği yerin “fark” olduğunu, sıfatları müşâhede etmenin ehemmiyetini, Kur’ân ve Sünnet’te işaret edilen yerinde fark olduğunu bildirmektedir. İbn Kayyim ayrıca zât hakkında bir tahayyül ya da düşünceye yer verilemeyeceğini beyan etmektedir. Arif kimselerin seyrlerindeki deneyim de zâta taalluk eden bir durum değildir. İbn Kayyim aynı zamanda bu hususta Cehmiyye ve Mu’attılanın karşısında durarak sûflerin bu hususta usûlen tenakuza düştüklerini belirtmektedir. Müşâhede kişinin istidadına ve seyrindeki tecellilere göre sıfatlar yönüyle idrak edilmektedir. Buradan hareketle kişinin marifeti artmakta olup zâtın müşâhadesi imkânsızdır.⁷⁵ Seyrinde bir kimse tecellinin o kimseye baskın olmasından dolayı bazı

⁷⁰ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/273, 314, 435, 3/116, 319, 398.

⁷¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1993), 3/238-239.

⁷² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 352; Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa, 2017), 382.

⁷³ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/219-220.

⁷⁴ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/222.

⁷⁵ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 3/220-222; Samet Kelleci, *İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Medâricü’s-Sâlikîn Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35; Samet Kelleci, “Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim El-Cevziyye’ye Göre Mükâşefe Ve Müşâhede”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak 2023), 317-

zanlara kapılabilmektedir. Öyle ki kişi gerçekte göremese de görüyormuş gibi algılayabilmektedir. Kalbini saflaştıran kimsenin karanlıktan aydınlığa geçiş sürecinde hükümlerin hakimiyetinden ve saflaşmasında yaşanabileceğini aktarırken insanlar o kimseyi kınasa dahi aldirış etmeyeceğini belirtmektedir. Bu zanalardan diğeri ise inandıkları ile gördüklerini aynileştirmeleridir. Vahdet-i vücûd ehlini misal göstererek âyân beyan gördüklerinin zanna dayandığını belirtmektedir.⁷⁶ Ayrıca o âriflerin ve sâliklerin ulaşabilecekleri azami seviyenin iman ve yakînin artması şeklinde değerlendirmektedir. Gözle vücûdu müşâhede hususunda Kur'ân okunması ve riyazetlerin sonucunda yoğun bir şekilde envâr ve levâmî cinsi ani parıltıların kalbe düşen zâtî seyrin müşâhedesini zannedebilmektedir.⁷⁷

İbn Kayyim, “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak” sözünü Allah'ın sıfatlarını kendilerine bağlamaları sebebiyle reddetmektedir. Ona göre Allah'ın kullarına, kulların da Allah'a hulul edemeyeceğinden dolayı sıfatlarıyla bu şekilde sıfatlanılmamaktadır. O doğru kullanımın ve uygulamanın “Onun ahlâkı Kur'ân'dı”⁷⁸ örnekliğinden hareketle Kur'ân ahlâkını ideal belirlemektedir.⁷⁹ Hâlık ve mahlûk farkının ortaya konulması elzemdir. Haddi zatında sûfiler Allah'ın emirlerine ittiba, nafilelerle yaklaşım ve sâlih amel ifa etmekle yani Yaraticıya kulluk ile kazanacaklarını düşünmektedir. Buradan hareketle ayırım ibadetin kendisinde bulunmaktadır. Herevî'ye şerhinden hareketle İbn Kayyim müşâhedeyi üç derece incelemektedir. Ona göre ilk derecesi sâliklerin Allah ile cem'idir ki kabul ettiği derecedir. Bu derecede sâlik kalbiyle, ruhuyla, nefsiyle ve bedeniyle Allah'ı sevmektedir ve kendini O'na adamaktadır. Diğer dereceler sapkın fikirlere hizmet etmektedir. “Kulluğun müşâhedesinde fenâda istiğrak” ve ittihâdilerin aynü'l-cem'i şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁰ İbn Kayyim'in müşâhede anlayışı Allah'ın Cemâl'ini seyr ve tefekkür üzerine kuruludur. Fiziksel gözle mümkün olmayan bu durumun Hz. Musa'nın peygamberliğine rağmen gerçekleşmediğini nakletmektedir. İbn Kayyim'e göre Hz. Musa kıssası Allah'ı doğrudan görmeyi iddia edenlerin yanıldıklarını göstermektedir.⁸¹ Bu yönüyle İbn Kayyim Allah'ın tecellilerinin müşâhedesine yer verirken müşâhadenin derecesini de ayrıca tartışmaktadır. Ona göre her müşâhede, kulun kalbî istidadı ve takvâsı nispetinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla tecellî, tekil ve mutlak bir hâl değil, dereceleri ve mertebeleri olan bir ilâhî lûtfâ tekabül etmektedir. Bu bağlamda İbn Kayyim, tecellîlerin mahiyetini sadece keşfi veya

318.

⁷⁶ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/222-223.⁷⁷ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/225-226.⁷⁸ Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374/1954), “Kitâbu salâtî'l-müsâfirîn ve kasruhâ” 746.⁷⁹ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/227.⁸⁰ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/148.⁸¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1/201; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/67.

bâtınî tecrübeyle sınırlı görmemekte; bilakis onları şer'î delillerle ve nebevî mirasla uyumlu şekilde değerlendirme gerekliliğini vurgulamaktadır.

6. Semâ'

Semâ', duyular arasında "işitme, dinleme ve kulak verme" eylemini ifade eden bir kavramdır. Kelâbâzî (öl. 380/990) semâ'ı hem ilmi/zâhirî dinleyiş hem de hâl ile yaşama şeklinde yorumlamaktadır.⁸² Sûfiler ise "Kur'ân dinleme" ve mukabele bağlamında değerlendirmişlerdir. Tasavvuf-fıkıh disiplinleri arasında tartışmaya açık bir mevzudur. İlahi ve dini musiki yönüyle hoş ses; makam, nâme ya da farklı suretlerde okunması yönüyle kalbe vârid olan şey ve dinlenenin tesiriyle raks ve deveran misali bedenini eyleme geçmesi sonucu mukabele yapması anlamında da kullanılmaktadır. Mevlevîlerin zikri olan semâ' dâhil olmak tasavvufta üç farklı anlamda kullanılmaktadır.⁸³ Hücvârî, maddi-manevi bir formda "kalbin fevâid ile sırrın zevâid ile ve kulağın zevk ile dinlemiş oldukları hususların en iyisi ve doğrusu ismi aziz olan Allah'ın kelâmıdır"⁸⁴ cümlesiyle farklı bir bakış açısıyla desteklemektedir. İbn Kayyim, işitme ve dinleme kavramları hakkındaki yorumlarda, Kur'ân'ı dinlemenin faziletini ve bu bağlamda işitmeye dair emirleri öncelikle nakletmektedir. Ona göre dinlemenin amacı, kalbin dinlenenlerin anlamlarından etkilenecek uyarılması, sevgi ya da nefret geliştirmesi için sâliki eyleme sevk etmesidir. İbn Kayyim, insanların istidatları ve çabaları doğrultusunda bu faziletten faydalandığını belirtmektedir. Hevâ ile dinleyenler ile hal, iman, marifet ve akılla dinleyenler birbirlerinden ayrılmaktadır. Ona göre hevâdan bağımsız olarak yapılan dinleme, sâlike yeni anlayışlar ve mânevî coşku kazandıracak bir dinleme türünü temsil etmektedir.

İbn Kayyim, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den (öl. 672/1273) takriben bir asır sonra yaşamasına rağmen Mevlevîlerin uygulamaları hakkında malumat vermemiştir ki onlarla karşılaşmamış olmaları ihtimal dâhilindedir. Bu yüzden İbn Kayyim semâ' kavramını nelerin dinlenilmesi ve dinlenilmemesi gerektiği üzerinden temellendirmektedir. İbn Kayyim buradan hareketle işitme ve dinleme hakkında emirleri⁸⁵ ve faziletleri paylaşmaktadır. Onun nezdinde dinleme işitilen sesin kalpteki manaları harekete geçirmesi gerekirse onu sevmesi gerekirse de ona buğz etmesidir. Allah'ın rızasına muvafık dinlemeyi ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birisi Allah'ın muhabbetine nail olacak ve emrine mutabık dinlemedir. Diğeri ise Allah'ın buğz ettiği ve nehyettiği dinlemeyi tatbik etmektedir. Yani kul Allah için dinleyerek ve dinlemeyerek rızaya ulaşabilmektedir.⁸⁶ O, insanın nefsi ya da

⁸² Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshak b. İbrahim b. Ya'kub Kelâbâzî, *et-Ta'arrufli mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 103.

⁸³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312.

⁸⁴ Hücvârî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 449.

⁸⁵ el-Mâide 5/109; et-Teğâbün 64/16; en-Nisâ 4/14; ez-Zümer 39/17-18; el-A'râf 7/204; el-Mâide 5/83; el-Enfâl 8/23; Fussilet 41/22; el-Hac 22/46.

⁸⁶ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/479.

hevâsını dinlemek için ön planda tutanlar ile marifet, iman ve akıllarını ön planda tutanları aynı kategoride değerlendirmemektedir. Çünkü dinlenilenin etkisi o kimse için yeni zaviyeler açmakta ona göre yaşamını şekillendirebilmektedir.⁸⁷ Ayrıca o dinlenilip dinlenilmemesinde bir karşılığı olmayan sesleri de konuyu dâhil ederek mübah görmektedir. İbn Kayyim'in hevâ ve nefsin arzularını tetiklemesi yönüyle müziğin dinlenilmesini zemmetmektedir. Özellikle Allah'ın ve Hz. Peygamberin buğz ettiği şeylerin dinlenilmesine karşı çıkmaktadır. Bunun yanı sıra meşruiyet ve iffet gibi özel hasletlerden uzak bir şekilde kadınları ve erkekleri öven ifadeleri kerih görmekle beraber ekseriyatının haram olduğunu bildirmektedir. İnsanın arzularının beslenmesi için Kur'ân'ın hidayet, şifa, nur, basiret, marifet vd. birçok faydalarına yer vererek ihtiyaçlarının fazlasıyla karşılanabileceğini belirtmektedir. Hatta Kur'ân dururken dinlediği yüzünden harama gidenler için de şaşkınlığını dile getirmektedir.⁸⁸

Tasavvufta yaygın şekilde kullanıldığı semâ' mukabelesi İbn Kayyim tarafından dile getirilmemekle beraber İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in devran zikrini yorumlamaktadırlar. İbn Teymiyye'ye göre semâ' (zikir anlamında) meclisleri, Allah'ın anıldığı, isminin yüceltildiği, mânevî coşkunluk veren meclislerdir. Benzer ortamları Mu'tezile gibi düşünen bazı kelim alimlerinin muhabbet hususunda inkâr etmesini doğru bulmamaktadır. Diğer taraftan bu meclisleri alkış tutma, ısıklık öttürme veya insani hallerinde olumsuz yönde değişiklik gösterenlere de karşı çıkmaktadır. Ölçüden saparak ifrat ve tefride yönelen bu kimseleri isyan ve fıska yöneldiklerini belirtmektedir. Hatta bazı kimselerin vecdinden dolayı küfre girdiklerini belirtmektedir.⁸⁹ İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulamaları arasında bu tür meclislerin bulunmadığını mürîdanın yapması gerekenin "dinlemeyi talep ettikleri yalnızca nebilerin, alimlerin, âriflerin ve müminlerin dinlediği imanî, Kur'ânî, dini ve şer'î ihtiva eden şeylerdir"⁹⁰ sözünden hareketle sınırlandırmaktadır. İbn Teymiyye arif kimselerin ve müminlerin dinletisinin Kur'ân ve anlamaya/yaşamaya yönelik ilimler olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Kayyim, yeryüzü meclis kılınmışken ibadet meclislerinin muayyen yerlere sınırlandırılmasına karşı çıktığı gibi zikir meclisleri hakkında müstakil bir yorum yapmamıştır. Ancak onun bu görüşünden hareketle zikir meclislerine uyarlamak da mümkündür. Buna rağmen Muâz'ın (r.a) rivayetini nakletmesi onun bakış açısındaki ölçü ve algının farklı olduğunu göstermektedir. "Ey Allah'ım, muhakkak Sen biliyorsun ki ne nehirlerin akmasını ne ağaç dikmeyi ve ne de kadınlarla evlenmeyi seven olmadım. Ancak

⁸⁷ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/477-479.

⁸⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, 1/481-482.

⁸⁹ Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmû'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416/1995), 10/75-76.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/78.

öğle vaktindeki susuzluğu, gecenin zorluğuna dayanmayı ve zikir halkalarında diz çökmüş alimlerle beraber olmayı sevdim.”⁹¹ sözünü aktaran İbn Kayyim bizatihi zikrin kendisine değil, farklı eklentilerine karşı çıkmıştır. Mesela müzik enstrümanların kullanılması bunun başında gelmektedir. Şeytanın hilelerinden biri olması hasebiyle müziğe yöneldiğinde kalpleri Kur’ân dinlemekten alıkonulmuş olur. Kur’ân’sız kalpte kötülükler beslenir ve oyun, eğlence, utanmadan yapacağı işler, ahlaksızlık, gıybet, kandırma ve iftira gibi konuları kolaylaştırmaktadır. Bu yüzden kiralama gibi doğrudan içinde olmadığı kazanımları da haram kabul etmekte üstelik leş ve kan gibi haramlar ile bir tutmaktadır.⁹² Bu konuda def ve ney için Şâfiî mezhebinin cevaz verdiğini ancak ikisinin bir arada kullanılmaması gerektiği görüşünü de dile getirmektedir.⁹³ İbn Kayyim’in bu konudaki temel endişesi, bireylerin Kur’ân’dan uzaklaşma tehlikesidir. Ona göre Kur’ân’dan uzaklaşarak farklı şeylerden haz almaya yönelen kimseler, başlangıçta masum gibi görünen adımlarla büyük günahlara sürüklenebilirler. Bir nevi kişinin küçük gördüğü günahın onu felakete sürükleyeceğini bildirmektedir. Bu bağlamda, İbn Kayyim, ilmi, ameli ve inancı muhafaza etme amacıyla Hz. Peygamber’in hayatından örnekler sunmakta ve bu doğrultuda görüşler ileri sürmektedir. Özetle, İbn Kayyim, dinlemenin en faziletli şeklinin Allah rızası için, en sakıncalı biçiminin ise kişinin nefesine yönelik bir dinleme olduğunu ifade etmektedir. Takipçisi olduğu Abdulkâdir Geylânî (öl. 561/1166) ve yolu hakkında uygulamalara yer vermemektedir. İstismara kapı aralama ve sedd-i zerâi endişesi “haram” kavramını rahatlıkla kullanmasını sağlarken “mübah ve caiz” kavramlarını hatta bu konuları dile getirmemeye özen göstermiştir.

Sonuç

İbn Kayyim el-Cevziyye, İslâmî ilimler geleneğinde birçok alanda ihtisas sahibi bir alimdir. Bu yönüyle yazdığı çeşitli eserler ve verdiği vaazlar ile farklı alanlarda da birçok konuya temas etmiş ve reddiyeleri ile bir nevi ilmi cephe açmıştır. Onun fikirleri yalnızca kendi çağı ile sınırlı kalmamış sonraki çağlara kabul edenler ve reddedenler yönüyle taşınmıştır. İbn Kayyim’in İbn Teymiyye’ye yakınlığı onu büyük ölçüde etkilemiş ve vefatına kadar ona eşlik etmiştir. Ancak hocasının sınırları keskin kalemine karşın o müsâmahakar ve mütesâhil bir usul ve üslup benimsemiştir. Tenkit edeceği isimleri zikretmeyen İbn Kayim, fikrî ve kategorik reddiyeler sunmuştur. Bu yaklaşımı tasavvuf alanına da yansıyarak sûfî meşrep bir tavır ile hareket etmiştir. Çalışmanın neticesinde onun tasavvuf hakkındaki eleştirisi de tasavvufun genel bir başlık olarak reddiyesi şeklinde değil, tasavvuftaki tasfiye ve tezkiye yöntemi gibi arındırma çabasını içerdiğini gözlemlemek mümkündür. Bu yönüyle İslâm’dan gayri olmayan bu disiplin için o akâid ve

⁹¹ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, 2/269.

⁹² İbn Kayyim, *İğâsetu’l-lehfân min mesâyid’s-şeytân*, 1/224.

⁹³ İbn Kayyim, *İğâsetu’l-lehfân min mesâyid’s-şeytân*, 1/224-228; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa’d Şemsüddîn el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Kelâmu alâ mes’eleti’s-sema’*, thk. Muhammed Azîr Şems (Riyad-Beyrut: Dâru ‘Ata’atü’l-Alem/Dâru İbn Hazm, 2019), 27-34.

fıkıhta uyguladığı tarifieden bağımsız hareket etmemeye çalışmıştır. Onun vahdet-i vücûd, fenâ, cem' ya da müşâhede eleştirisi, akîdeyle çeliştiği ve zarar verdiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ancak vahdet-i vücûdu aslında tam olarak anlamaya çalışmadığını ve bu konuda hocasının nakillerinden istifade ettiğini de belirtmek gerekir. O genel anlamda Kur'ân ve Sünnet kaynaklı tasavvuf düşüncesini temellendirmeye çalışmış; tevhide zarar vereceğini düşündüğü durumlarda ise eleştirilerini dile getirmiştir. Diğer taraftan selef ulemasının uygulama ve görüşlerinin çağından daha faziletli olduğunu savunarak, sonradan ortaya çıkan veya yeni karşılaştığı tutumlara tepki göstermiş ve bunları bid'at olarak değerlendirmiştir.

İbn Kayyim'in düşünce dünyasını şekillendiren etmenler arasında ayrıca Moğol istilalarının bakiyesi, bâtinî düşüncenin izleri, inançlarını tahrif etmiş insanlar ile karşılaşmaları, şîliğin akîdevî meselelerdeki ideolojik tutumu yer almaktadır. O ise karşılaştığı olaylara ve kişilere karşı fikri adımlar atarak seddi zerâî mekanizmasını uyarlama ve dinin özünü koruma kaygısına bürünmüştür. Onun takip ettiği ve değer verdiği Hanbelî gelenek içerisinde yer alan Ahmed b. Hanbel, Abdullah el-Ensârî el-Herevî, Abdulkâdir Geylânî ve İbn Teymiyye onun tasavvufî yönünün şekil almasında başat rol oynamışlardır. Eserlerinden yararlandığı ve atıflarda bulunduğu Abdulkerim b. Hevâzın el-Kuşeyrî, İmam Gazzâlî, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Şehâbeddîn Sühreverdî de onun yaklaşımında etkili olan şahsiyetler arasındadır. İbn Kayyim, sûfilerin hatalarını değerlendirirken Kur'ân ve Sünnet'in mihenk taşı olarak kullanılması ve meselelerin mutlaka onlara arz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O genel anlamda zâhirsiz bâtını kabul etmemekte yalnız çelişmediğini düşündüğü bazı yerlerde sükûtu tercih etmektedir. Yöntemsel olarak istismara kapı aralayabilme ihtimalinden dolayı akli çıkarımlara ve kişisel tecrübelerle öncelik tanımamaktadır. İstisnai muayyen konular haricinde Kur'ân ile Sünnet'e ve Selefî sâlihînin söz ve uygulamalarına zâhiren yaklaşılmasını ilkesel bir koruma yöntemi olarak takip etmiştir.

İbn Kayyim'in eleştirilerine konu olan tasavvufî meseleler tasnif edildiğinde; fikrî bağlamda teorik çerçevenin İslâmî doktrin ile mutabık olduğunda, uygulamada pratiklerin İslâmî uygulamalar ile çeliştiği ya da bid'at teşkil ettiği, insanların (bireysel manada) kapasite ya da kabiliyet eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Kendilerini sûfî addederek tasavvufu istismar eden, toplumsal problemlere yol açan, insanları hidayetten uzaklaştıran, ibadetlerin kendilerinden sakıt olduğuna yönelik sapkın düşüncelere kapılan, vehminin farkında olmayıp ilham gibi dini olgular ile gerekçelendiren, insanların duygularını sömüren, genel hatlarıyla İslâm çatısı altında olup da iman ve amel ile bağdaşmadığını düşündüğü konuları tenkit etmiştir. Bu bağlamda İbn Kayyim'in bu hususların tevhide zarar verecek akaide ve fıkıh meseleleri olduğunu ortaya koymaktadır. Hâlbuki ona göre tasavvuf akâid ve fikhî alanı da koruyacak takva ve zühd gibi incelikleriyle hareket sahası çizen faydalı bir alandır. Onun tasavvufta reddettiği meseleler kaleme aldığı çalışmalardan hareketle takriben yüzde ikiye tekabül edecek seviyede sınırlıdır. Elbette reddedilen hususların mahiyeti/niteliği yalnızca nicel bir değerlendirme ile ele alınamayacak kadar

önem arz etmektedir. Ancak bu durum tasavvufun bütünü hakkında olumsuz bir genelleme yapılmasını da haklı çıkarmamaktadır. Dolayısıyla İbn Kayyim eleştirileri kendine göre tasavvufun temel yapısına zarar veren yanlış uygulama ve aşırılıklara yönelik, tasavvuf geleneğine dahil olmayan perspektifle şekillenen bir tashih çabası içermektedir.

Kaynakça | References

- Abdurrahman Câmî. *Tefsîru Molla Câmî*. thk. Davut Ağbal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likât alâ fusûsi'l-hikem)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut - Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421/2000.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında 'Velâyet' Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı". *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi* 23/23 (Ocak 2021), 38-66.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Cemâ'atü mine'l-ulemâ. 9 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311/1893.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Demirdaş, Öncel. "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü". *EKEV Akademi Dergisi* 53 (Güz 2012), 131-142.
- Deweese, Devin. "Hacegan'a Ait Kaynaldar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca 'Ali 'Azizan Ramiteni'nin Menâkıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası". *Doğuştan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî. *Müsned Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Ebû Zeyd, Bekir b. Abdullah. *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû ve mevâridühû*. Riyad: y.y., 1412/1991.
- Erkaya, M. Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-. *Kitabu'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmî'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*. Ankara: Fecr Yayınları, ts.
- Güven, Mustafa Salim. "İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi". *Eskiye* 46 (Mart 2022), 169-220.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa, 2017.
- Homerin, Th. Emil. "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları". çev. Salih Çift. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1/11 (Ocak 2002), 243-264.

- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvînî. *Mu'cemü mukâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Kitâbu'r-râh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn*. thk. Muhammed Ecmel Islâhî. 2 Cilt. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440/2018.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye - Islâhî, Muhammed Ecmel. *Kitâbü'r-Râh*. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 1440/2018.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *el-Kelâmu alâ mes'ele'ti's-sema'*. thk. Muhammed Azîr Şems. Riyad-Beyrut: Dâru 'Ata'atü'l-Alem/Dâru İbn Hazm, 2019.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *İğâsetu'l-lehfân min mesâyid's-şeytân*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1431/2010.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn el-Cevziyye. *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in*. ed. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1996.
- İbn Kemâl (Kemalpaşazâde). *Vücûd Risâlesi*. çev. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.7 1.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaut vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1993.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Zeyl tabakâti Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*. 5 Cilt. Beyrut: li Cenneti Tûrâsi'l-Arabî, 1431/2010.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecmu'u'l Melik Fehed li Tabaati Musahhif Şerif Medineti Nebeviyye, 1416/1995.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Sıfatü's-safve*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Telbisü'l-iblis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.

- İsbehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1394/1974.
- Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 59-80.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdu'l-'Âl Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshak b. İbrahim b. Ya'kub. *et-Ta'arrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Kelleci, Samet. *Afîfüddin Tilimsânî ve şerhu Menâzili's-sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Kelleci, Samet. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Medâricü's-Sâlikîn Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kelleci, Samet. "Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim El-Cevziyye'ye Göre Mükâşefe ve Müşâhede". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak 2023), 313-332.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd ibn Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.
- Muhammed b. Sâlih el-Useymin. *Fetâvâ nuru'n-ale'd-derb*. thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şurayr. 24 Cilt. Kasım: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1433/2012.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 4 Cilt. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, 1374/1954.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cem el-Müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Râsim Efendi, Seyyid Mustafa. *Tasavvuf Sözlüğü (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*. thk. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sem'anî, Abdülkerîm b. Muhammed Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1962.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler - Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. thk. İbrahim 'Atve 'İvaz. 5 Cilt. Mısır: Şirketü ve Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc et-. *el-Luma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Abdalbaki Surûr. Mısır-Bağdad: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs-Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Üde, Emin Yusuf. "Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında bir İnceleme". çev. Mehmet Yıldız. *Sufiyye* 2 (Haziran 2017), 227-252.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2016.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *el-İber fî haberi min gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sâid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1431/201.

Kırâat İlminde “Râ” Harfinin Telaffuz Keyfiyeti Etrafında Ezrak Tarîkinin Terkîkâtı

Yaşar Akaslan

0000-0003-0715-9295

yasar.akaslan@omu.edu.tr

Doç. Dr.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi

Samsun, Türkiye

ROR 028k5qw24

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru telaffuzunu esas alan kırâat ilmi, zaman içinde daha sistematik bir yapı kazanmış ve bu disiplin zengin bir külliyat oluşturmıştır. Literatürde, kırâat ihtilaflarının bulunduğu yerlerde bir usûl takip edilerek okunması ya da her kırâat imamının belirli bir yöntem dâhilinde kendi okuyuş tarzlarını benimsemesi, bir başka deyişle kırâat imamlarını ve onların râvîlerini diğerlerinden tefrik eden birtakım telaffuz şekilleri, “kırâat ihtilafları” olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in edâsı hususunda pek çok kâide üzerinde ittifak edilirken bazı lafızların telaffuzunda görüş ayrılıkları söz konusu olmuş, okuyuş farklılıklarının önemli bir kısmı, “usûl” adı verilen bölümlerde fonetik çeşitlilik kapsamında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Kırâat ilminde, telaffuz durumuna dair mühim bir mesele olarak görülen “râ” harfinin tefhîm (kalın) ve terkîk (ince) üzere okunması “usûl” çerçevesinde değerlendirilmiştir. Muhtelif seslendirme biçimlerine imkân tanıyan “râ” harfi, fonetik boyutu ilgilendirmesi sebebiyle kırâat âlimlerinin büyük bir titizlikle açıkladıkları eserlerinde önemli bir yer tutmuştur. Öteden beri gerek sahanın klasik kaynaklarının ilgili başlıklarında gerekse Nâfi' b. Abdirrahman (ö. 169/785) kırâati Verş (öl. 197/812) rivâyetinin usûlünü esas alan müstakil çalışmalarda incelenen bu bahis, Ezrak (öl. 240/854) tarîki için etraflıca izah edilmiştir. Kırâat ilmi eğitim öğretiminde yaygın olarak kullanılan temel kaynakların ortaya çıkardığı ekollerin “râ” harfinin farklı okuyuş tarzları üzerine yaptığı değerlendirmeler, bu konunun kırâat metodolojisinde müstakil olarak işlenmesini gerekli kılmıştır. Bu farklı telaffuz biçimlerinin, tarîklerin tevcîh gerekçelerini açıklayan çalışmalarda ayrıntılı olarak üzerinde durulması, söz konusu gerekliliğin bir tezahürü olmalıdır. “Râ” harfinin kalın ya da ince bir şekilde okunması, manaya doğrudan bir etkisi olmasa da kırâat ilminin teknik ve pratik yönleri açısından önemli bir mevzûdur. Bu çalışma, daha ziyade “el-ahrufu's-seb'a” (yedi harf) meselesi etrafında şekillenen ve Kur'ân kelimelerinin lehçesel çeşitliliğini gösteren “râ”nın terkîkâtını, Ezrak tarîki açısından ele alarak kırâat ilmindeki fonetik farklılıkları anlamak ve açıklamak adına önemli bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. “Râ” harfinin tefhîm ve terkîk biçimleri üzerine yapılan bu inceleme, Ezrak tarîkinin yanı sıra kırâat ilmindeki fonetik zenginliğe işaret etmeyi de hedeflemektedir. Bahsedilen amaçlar doğrultusunda “râ” harfinin mahreci ve sıfatları, sahip olduğu nüanslar, tefhîm ve terkîk durumlarına ilişkin ulemânın ittifak ve ihtilaf noktaları bir altyapı sadedinde izah edilecek,

akabinde Ezrak’ın usûlü çerçevesinde Kur’ân’da yer alan tüm örnekleri zikredilecektir. Bu yapılırken mesele Şâtıbiyye, Aşere, Takrîb ve Tayyibe tarîkleri muvacehesinde örneklendirilecektir. Konunun farklı tarîk ve ekollere ilişkin detaylarının ise bu çalışmanın hacmini aşacağından ötürü sahanın klasiklerine havale edildiğini burada belirtmeliyiz. Zira her bir yaklaşımın kendine mahsus uygulamaları, gerek muhtasar risâleler gerekse meselenin her boyutunu kapsamlı şekilde inceleyen ayrıntılı çalışmalar vasıtasıyla müstakil olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi, Ezrak, Usûl İhtilafı, Hükümü’r-Râ, Vecih, Terkîk.

Atıf Bilgisi

Akaslan, Yaşar. “Kırâat İlminde “Râ” Harfinin Telaffuz Keyfiyeti Etrafında Ezrak Tarîkinin Terkîkâtı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 285-315. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.12>

Geliş Tarihi	13.02.2025
Kabul Tarihi	14.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Tasavvufa Yaklaşımı” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Study of the Pronunciation of the Letter “Râ” in the Science of Qiraat and the Methodology of al-Azrak Tareeq

Yaşar Akaslan

 0000-0003-0715-9295

yasar.akaslan@omu.edu.tr

Associate
Professor

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Reading the Qur'an and the Science of Qiraat

Samsun, Türkiye

ROR : 028k5qw24

Abstract

The science of qiraat, which developed around the pronunciation aspects of the Qur'an, gradually became systematic and formed an important body of knowledge. In the literature, some pronunciation forms that distinguished qira'at imams and narrators from others have been referred to as “qiraah differences”. A significant portion of the reading variations has been addressed within the scope of phonetic diversity in sections called “usul”. In this context, the pronunciation of the letter “ra” as tafheem and tarqeeq, considered an important issue in qiraah science, has also been discussed within the framework of “usul”. The letter “ra”, which allows various pronunciations, holds a significant place in the literature due to its phonetic relevance. This topic, examined both in the relevant sections of classical sources in the field and in independent studies based on the usul of the Varsh narration of Nafi, has been thoroughly explained for the al-Azraq tradition. On the other hand, the reading styles of this letter, derived from some fundamental sources written by important authorities in the field, have necessitated an independent treatment of the issue. Different pronunciations of the letter “ra” are found in various works where the reasoning behind the orientations of the qiraah traditions is discussed. Although the thick and thin pronunciations of the letter “ra” do not directly affect the meaning, they are significant in the technical and practical aspects of qiraah science. This study primarily focuses on the issue of “al-Ahruf al-Sab'a” (the seven letters) and the variation of the letter “ra” in terms of its articulation, which demonstrates the dialectal diversity of Qur'anic words. By addressing the pronunciation specifics of the letter “ra” from the perspective of the al-Azraq tradition, the study aims to make a significant contribution to understanding and explaining the phonetic diversity in the science of Qur'anic recitation. The present study aims to outline the pronunciation characteristics of the letter “ra” in the al-Azraq tradition. In this context, the article will explain the articulation and attributes of the mentioned letter, the points of agreement and disagreement regarding the tafheem and tarqeeq situations of the majority of scholars, and, subsequently, the subject will be clarified with all the examples from the Qur'an within the framework of al-Azraq's method. In this context, the issue will be exemplified through the schools of Shatibiyya, Ashara, Taqreeb, and Tayyiba. It should be noted that the details concerning different schools and approaches have been referred to the classical works of the field, as they would exceed

the scope of this study. Indeed, the unique applications of each approach have been independently addressed through both small treatises and large-scale works that comprehensively explore every aspect of the issue.

Keywords

Reading the Qur’an and the Science of Qiraat, al-Azraq, Method Difference, al-Hukmu’r-Ra, Vajh, Tarqeeq.

Citation

Akaslan, Yaşar. “The Study of the Pronunciation of the Letter “Râ” in the Science of Qiraat and the Methodology of al-Azrak Tareeq”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 285-315. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.12>

Date of Submission	13.02.2025
Date of Acceptance	14.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article is derived from the doctoral dissertation titled “Ibn Qayyim al-Jawziyya’s Approach to Sufism,” prepared at the Institute of Social Sciences, Ankara Yıldırım Beyazıt University.
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in edâsı hususunda birçok kural üzerinde ittifak sağlanmış olsa da bazı kelimelerin telaffuzunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Kırâat âlimlerinin büyük bir hassasiyetle ele aldıkları bu mesele genellikle “kırâat ihtilafları” olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân kelimelerinin telaffuzu kaynaklarımızda “usûl” ve “ferş” ihtilafları başlıkları altında yer bulmakta ve söz konusu farklılıkların kahir ekseriyeti usûl ihtilafları etrafında değerlendirilmektedir. Tam da bu noktada Dimyâtî’nin (öl. 1117/1705),¹ kırâat ilminin tanımına ışık tutan şu ifadesi oldukça dikkat çekicidir: “Yüce Allah’ın kitabını nakledenlerin Kur’ân’ın hazf-isbât, tahrîk-teskîn, fasl-vasl ve bunların dışında, ancak semâ’ yoluyla sabit olabilecek telaffuz şekillerini, örneğin ibdâl gibi vecihlerdeki ittifak ve ihtilaf noktalarını bize öğreten ilimdir.”² Bu tanım, kırâat ilminin kapsamını net bir şekilde ortaya koyarken, söz konusu farklılıkların büyük ölçüde ses ve telaffuzla ilgili olduğunu da göstermektedir. Bu nedenle bahsedilen ihtilaflar literatürde “fonetik farklılıklar” şeklinde de nitelendirilmektedir.³

“Başkasının üzerine binâ edildiği şey”,⁴ olarak tanımlanan “usûl” kavramı, literatürde “birbirine benzeyen unsurların tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü”⁵ şeklinde ifade edilmektedir. İmâle, idğâm, teshîl, terkîk, sıla, işmâm, ihtilâs gibi uygulamalar bu kategoride incelenmektedir. Söz konusu seslendirme formlarının literatürde “usûl” olarak adlandırılmasının nedeni, ilgili kurallardan birinin genellikle tümüne uygulanabilir olmasıdır. Bu bağlamda kırâat ihtilaflarının bulunduğu yerlerde bir usûl/metot takip edilerek okunması veya her kırâat imamının belirli bir yöntem dâhilinde kendi okuyuş tarzlarını benimsemesi kırâat ilminde “usûl farklılıkları” olarak değerlendirilmektedir. Zikredilen telaffuz farklılıkları, anlamı değiştirmeyen aynı kelimelerin farklı edâyla seslendirilmesi şeklinde ifade edilebilir. Elinizdeki çalışmada, Nâfi’

¹ Hayatı ve eserleri için bk. Mustafa Hatipoğlu, “Bir Kırâat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, *Van İlahiyat Dergisi* 12/20 (2024), 105-122.

² Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/67.

³ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 57.

⁴ Seyyîd Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 28. Ayrıca bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 37-38.

⁵ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 1/358.

(öl. 169/785)⁶ kırâati Verş (öl. 197/812)⁷ rivâyetinin Ezrak (240/854)⁸ tarîkinden “râ” harfine ilişkin usûl kaidesi ele alınacaktır. Bu kapsamda “râ” harfi hakkında genel bilgiler sunulacak ve Ezrak dışındaki kurrânın takip ettiği kaidelere kısaca değinilecektir.

1. “Râ” Harfinin Mahreci ve Sıfatları

Kaynaklarda mahreç taksimi konusunda farklı görüşler bulunsa da genellikle mahreç bölgeleri cevîf (ağız ve boğaz boşluğu), boğaz, dil, dudak ve hayşûm (geniz) olmak üzere beş ana kısımda sınıflandırılmaktadır. Halîl b. Ahmed’in (öl. 175/791) taksimi esas alınarak yapılan daha özel bir tasnifte, İbnü’l-Cezerî (öl. 833/1429) mahreçleri 17 farklı bölge olarak -mahrec-i muhakkak-⁹ belirtmektedir.¹⁰

Genel kabule göre “râ” harfi 11. mahreçten, dil ucuyla üst ön dişlerin (seniyye) hemen üzerindeki bölgenin arasından çıkmaktadır.¹¹ Sîbeveyhi (öl. 180/796), bu harfin çıkış noktasını, dil ucunun alt tarafıyla iki üst kesici dişin hemen üzerindeki üst damak olarak tayin etmektedir.¹² Konuya dair Şaçaklızâde (öl. 1145/1732) ise şu ifadeyi kullanmaktadır: “Dilin, uç kısmı ve onu takip eden dil sırtıyla bu ikisine paralel olan, iki üst ön dişe ait diş

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibâr ‘ale’t-tabakât ve’l-a’sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1/241-247; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye fî tabakâtî’l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergsträsser (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1932), 2/330-334.

⁷ Hakkında detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/323-326; İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1/502-503.

⁸ Asıl adı Yûsuf b. Amr b. Yesâr el-Medenî olup “Ezrak” lakabıyla şöhret bulmuş, “Ebû Ya’kûb” şeklinde künyelendirilmiştir. Kırâatini Verş’ten arz yoluyla ahzeden Ezrak, hocasına hadr ve tedvîr usûlüyle Kur’ân’ı yirmi kez hatmetmiştir. Uzun yıllar Verş ile birlikte bulunması hasebiyle kırâatini sağlamlaştırmıştır. Verş’in vefatını müteakiben Mısır’daki kırâat derslerini hocasının bıraktığı yerden devam ettiren Ezrak böylece Mısır’da üstadî olan Verş’in yerini almıştır. Sikâ ve muhakkik bir âlim olan Ezrak 240/854 yılında vefat etmiştir. İsmail Abdullah en-Nehhâs, Muhammed b. Saîd el-Enmâtî, Ebû Bekr Abdullah b. Mâlik b. Seyf ve Mevâs b. Sehl gibi dönemin önemli âlimleri Ezrak’ın öğrencileri arasındadır. Hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 2/402.

⁹ “Mahrec-i muhakkak”, harfin sesinin mahreç bölgelerinden muayyen bir noktaya temas ederek çıkması anlamına gelmektedir. Mahmûd Halîl el-Husarî, *Ahkâmü kırâati’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Mekke: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1999), 45.

¹⁰ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fî ‘ilmi’t-tecvîd*, haz. Abbâs b. Kutub (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2003), 63. Konuya dair farklı görüşler için bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye ‘inde ‘ulemâi’t-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 151-166.

¹¹ İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 64.

¹² Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), 4/433. Ayrıca bk. İsmail Durmuş, “Râ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/371.

etinden râ çıkar.”¹³ Dilin tam ucunun bir miktar arkasındaki kısmı, üst ön dişlerin bağlı bulunduğu damağa dokunarak çıkan “râ”, telaffuz edilirken dil ucunun, aynı mahreçten çıkan “nûn” harfine nazaran dil sırtına daha fazla yaslanmasını gerektirir.¹⁴ Bazı ulemâ, bu harfin çıkış noktasının dil ucu olması nedeniyle “râ” harfini, “nûn” ve “lâm” gibi dil ucu ünsüzleriyle aynı grupta *zevlekîyye/zelikîyye*¹⁵ harfleri arasında kabul etmektedir. Bu itibarla bazı âlimler mahreç sıralamasında “râ”yı, yakınından çıkan “nûn” harfinin önüne geçirmektedirler.¹⁶

İstifâle, infitâh, cehr, beyniyye, izlâk, tekrîr ve inhîrâf sıfatlarını¹⁷ bünyesinde barındıran “râ”, cehr ve tekrîr sıfatlarını taşıması bakımından kuvvetli bir harf olarak kabul edilmektedir.¹⁸ İstifâle harfleri arasında yer almasına rağmen bazen murakkak (ince) bazen de müfahham (kalın) olarak seslendirilmektedir.¹⁹ “Telaffuzu esnasında dil ucunun titreşimi nedeniyle ‘râ’ harfinin kütesinde meydana gelen kat kat olma hâli”²⁰ şeklinde tanımlanan tekrîr sıfatıyla diğer harflerden farklılaşmaktadır.²¹ “Râ” harfinin bu durumu daha ziyade “رَّ” ve “رَّ” örneklerinde olduğu üzere şeddeli hâlinde belirgindir.²²

¹³ Ebû Bekr el-Mer’âşî Saçaklızâde, *Cühdü’l-mukîll*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 131.

¹⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umevî ed-Dânî, *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’t-tecvîd*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 1999), 103; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırââtî’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/200.

¹⁵ Abdurrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü Hilâl, 1988), 1/58; Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fi tecvîdi’l-Kur’ân* (Beyrut: Mektebetü’s-Sekâfiyye, 1972), 19.

¹⁶ Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Müfîd fi şerhi ‘Umdeti’l-mecîd fi’n-nazm ve’t-tecvîd*, thk. Cemâl es-Seyyid Rufâî (Kahire: Mektebetü Evlâdî’s-Şeyh li’t-Türâs, 2001), 135; Mustafa Kılıç, *Kur’ân Tilâvetinde Usûl ve Esaslar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 61. “Nûn” ile “râ” arasındaki öncelik sonralık ilişkisine dair izahat için bk. Ğânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 176-179.

¹⁷ Sıfatların tanım ve detayları için bk. İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 50-59; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), “istifâl”, 40, “infitâh”, 55, “cehr”, 95-96, “Mütevassıta/Cehr”, 188, “Müzleka”, 202, “Tekrîr”, 87, “İnhîraf”, 55; Adem Yeşildağ, *Kur’ân-ı Kerîm Kırâati Çerçevesinde Arap Harflerinin Fonetigi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 37-79.

¹⁸ Ebû Muhammed b. Hammûş Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye li tecvîdi’l-kırâe ve tahkiki lafzi’t-tilâveh*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 195.

¹⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 195-196.

²⁰ Ğânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 270.

²¹ “Râ” harfinin tekrîr sıfatı olmasaydı sesinin “lâm” harfinden seçilemeyeceği belirtilmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Mağnisî, *Terceme-i Cezerî* (İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1885), 142.

²² Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri’âye*, 195-196. İbnü’l-Cezerî, bu yönde kanaat belirten Endülüslü ulemânın mezkûr konuda vehme kapıldıklarını dile getirmektedir. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/204.

İbn Sînâ (öl. 428/1037) “râ” sesini, titremeye uygun ahşap bir zeminde sert bir kürenin yuvarlanmasından mütevellit veya kuvvetli esen rüzgârda savrulan elbisenin çıkardığı titreme sesine benzetmektedir.²³ Ayrıca “râ”yı “ğayn”, “lâm” ve “tâ” seslerini andırır biçimde telaffuzuna göre kategorize etmektedir. Kırâat âlimlerinin daha önce yapmadığı bu sınıflandırmaya göre “râ” harfi, titremenin ağız boşluğuna doğru yönelmesiyle “râü'l-ğayniyye”; titreme sırasında dil kenarlarının büzülmesiyle “râü'l-lâmiyye”; titremenin hafiflemesi ve dil ortasının iyice yükselmesiyle “râü't-tâiyye”; kalın telaffuz şeklinde titremenin dil ucu ve ortasıyla birlikte gerçekleşmesiyle “râü'l-mutbaka” olarak adlandırılmaktadır.²⁴

“Râ” harfi, seslendirilmesi oldukça zor ve büyük kas gücü gerektiren harflerden sayılmaktadır. Bu nedenle çocuklar ve peltek konuşan kimselerde “v, ğ, l, h” seslerinden birine dönüşerek çıkmaktadır.²⁵ Telaffuz edildiğinde, katmerli bir şekilde çıkan “râ”, üzerinde vakfedildiğinde bu özelliğini daha da belirgin hâle getirmektedir.²⁶ Ayrıca harfin güçlü ses özelliği olan tekrar ve titreşiminin, bünyesinde “râ” bulunan birçok kelime “tekrar, titreşim, hareket” gibi ortak anlamları yansıttığı düşünülmektedir.²⁷

Tekrîr özelliğinin “râ” harfi için zâtî bir sıfat olup olmadığı hususunda görüş birliği yoktur. Bazı âlimler tekrîr sıfatının abartılmaması üzerinde durmaktadırlar. Bilhassa vakf durumunda²⁸ ve şeddeli olarak okunduğunda bu özellik daha belirgin hâle geldiği için²⁹ okuyucunun tekrîri abartmamasına vurgu yapılmaktadır.³⁰ Bir başka deyişle dil ucunun damağa yapıştırılıp tek bir hamlede sesin çıkarılması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Eğer tekrîr gizlenmezse (haddinden fazla gösterilirse) ve dil sürçerse, birçok harfmış gibi bir telaffuz meydana gelebilecektir. Mekî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) “Kur'ân okuyucusuna düşen, onun tekrîr özelliğini gizli tutması ve belirgin kılmamasıdır. Eğer belli hâle gelirse, şeddeli 'râ' çok sayıda harf, cezimli 'râ' ise iki harf olarak duyulacaktır.”³¹ şeklindeki ifadesi

²³ Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Sînâ, *Esbâbü hudûsi'l-hurûf*, thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahyâ Mir Alem (Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1982), 96.

²⁴ İbn Sînâ, *Esbâbü hudûsi'l-hurûf*, 129-131; Yeşildağ, *Arap Harflerinin Fonetikliği*, 130.

²⁵ İbrahim Enîs, *el-Esvâtü'l-luğaviyye* (Kahire: Mektebetü Nehdati Mısır, ts.), 145-146.

²⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/136.

²⁷ Hasan Abbâs, *Hasâisu'l-hurûfi'l-'Arabiyye ve me'ânihi* (Dımaşk: Manşûrâtü İttihâdî'l-Küttâbi'l-'Arab, 1998), 90-91.

²⁸ Üzerinde vakfedilmesi “râ” harfinin mükerrirliğini ziyadeleştirdiği söylenmektedir. Meseleye dair bk. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/63.

²⁹ İnhirâf sıfatından ötürü harfin “lâm”ın mahrecine meylinin rihvet gibi uzaması manasına gelmesi hasebiyle.

³⁰ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî (Medine: Müessesetü Elif-Lâm-Mîm, 2015), 7.

³¹ Mekî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 196.

tekrîrin gizli tutulması gerektiği yönünde anlaşılmalıdır.³² Benzer şekilde el-Ca'berî'nin (öl. 732/1332) mesele üzerindeki şu beyanı aynı çerçevede değerlendirilmelidir: "Râ'ya tekrîr özelliğinin verilmesi hatadır. Dolayısıyla bundan kaçınılmalıdır. Böyle bir hatayı bertaraf etmenin yolu okuyucunun dilinin sırt kısmını üst damağa bir kerede sağlam bir şekilde tutturmasıdır. Dil, titreşmeye başladığında her bir titreşimle birlikte bir 'râ' ortaya çıkacaktır."³³ İbnü'l-Cezerî de bazı kimselerin "râ" harfinin tekrîr özelliğini gizleme konusunda aşırıya kaçtığını ve bu yüzden "râ"yı "ط" harfine benzer şekilde kıvamını almamış bir biçimde telaffuz ettiklerini belirtmektedir. Böylesi hatalı bir seslendirmenin yanlışlığına dikkat çekmekte; doğrusunun ise dilin tek bir hareketle ve kuvvetli bir biçimde "râ" harfini telaffuz etmek olduğunu ancak aşırı baskıdan kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁴

Rihvet harflerine benzer şekilde akması, "râ" harfinin beyniyye sıfatının yanında tekrîr özelliğini taşımasıyla irtibatlandırılmaktadır.³⁵ Harfin tekrîr üzere seslendirilmesi sırasında dilin damaktan ayrılması "tekrîrin izhârı" olarak tanımlanmakta ve bu durum, lahn kapsamında değerlendirilen ve sakınılması gereken bir telaffuz biçimi olarak gösterilmektedir.³⁶ Bu bağlamda "râ" harfinin doğru telaffuzuna dair kırâat ulemâsı tarafından yapılan ikazlar genellikle harfin tekrîr özelliği etrafında yoğunlaşmaktadır.³⁷

2. "Râ" Harfinin Tefhîm ve Terkîkine Dair Genel Hükümler

Konuya dair sıkça kullanılacak olan "tefhîm" ve "terkîk" kavramları Arap fonetiği ve kırâat ilminde önem arz etmektedir. Bu itibarla mezkûr kavramları genel hatlarıyla açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

"Tefhîm", lügatte "büyüklemek, kalın yapmak"³⁸ anlamına gelirken, terminolojide "telaffuz esnasında dil kökünün üst damağa yükselmesiyle harfe bir kalınlık gelmesi ve ağır

³² Meselenin bu yönüne dair ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 57; Husarî, *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 104; Seyyid Mustafa Niyâzi, 'Umdetü'l-kâriîn, *Resâil fî 'ilmi't-tecvîd* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.), 26.

³³ Murâdî, *el-Müfîd*, 51; Ğânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 270.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/218-219.

³⁵ Mağnisî, *Terceme-i Cezerî*, 115.

³⁶ Mağnisî, *Terceme-i Cezerî*, 128; Hamza Hüdâyî, *Tecvîd-i Edâiyye* (İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1885), 41; Kılıç, *Kur'an Tilâvetinde Usûl ve Esaslar*, 186.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, *Kur'an Tilâvetinde Usûl ve Esaslar*, 185-191.

³⁸ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tacü'l-lüğa ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1979), 5/2001; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 12/449-450.

içinin sesle dolması”³⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece söz konusu harf kalın bir şekilde seslendirilmektedir. Terkîkin zıddı olarak görülen “tefhîm” kavramı genellikle kalın okunan harfleri ifade etse de daha ziyade “râ” harfi için kullanılmaktadır.⁴⁰ Ayrıca tefhîm; “tecsîm”, “tesmîn” ve “tağlîz” terimleriyle benzer anlamlarda kullanılmaktadır.⁴¹

“Terkîk”, lügatte “incelik, herhangi bir şeyi inceltmek, yumuşatmak, hafifletmek, zayıflatmak, sözü güzelleştirmek”⁴² manalarına gelirken terminolojide “harfin ince bir ses tonuyla telaffuz edilmesi”⁴³ olarak tanımlanmaktadır. Erken dönemlerde imâle kapsamı içerisinde değerlendirilen “terkîk” kavramı, “râ harfinin kesreye meyilli zayıf bir imâle ile okunması”⁴⁴ şeklinde tarif edilmektedir. Kaynaklar, bunun tam bir imâle değil, imâle illetini bünyesinde barındırması açısından ona benzetildiğinden söz etmekte,⁴⁵ imâlenin bir parçası olduğu kabulüyle ilgili başlıklarda kavrama yer vermektedirler. Imâle, bir harfin sesinin değişmesiyle ilgili olduğu için terkîk de bir anlamda bu kavramla ilişkilendirilmekte ve imâleyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*⁴⁶ adlı eserinde yer alan “râ” harfinin mâkablindeki kesre-i lâzîme (kelimenin aslından olan harfin sahip bulunduğu kesre)⁴⁷ veya “râ”nın mâkablindeki sâkin harfin öncesindeki harfin kesre veyahut sâkin bir “yâ” olması durumunda Verş'in imâle ile “râ”nın fethasını okuduğu yönündeki sözleri bu çerçevede değerlendirilmelidir.⁴⁸ Ancak İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* isimli çalışmasında, meseleye dair serdedilen muhtelif görüşleri mukayese yoluyla ulaştığı sonuca istinaden terkîk ile imâle arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda müellif, terkîk kavramının imâle ile irtibatlandırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim onun bu meyandaki “Imâle, fethanın kesreye, elifin ‘yâ’ harfine yaklaştırılarak telaffuz edilmesidir. Terkîk ise harfin sesinin azaltılarak ‘râ’ harfinin

³⁹ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-idâe fî beyâni usûli'l-kırâe* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999), 30.

⁴⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 196; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/111; Dimyâtî, *İthâf*, 1/295; Dabbâ', *el-idâe*, 30.

⁴¹ Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 130.

⁴² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/24-25; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1483; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/289.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90; Dimyâtî, *İthâf*, 1/295; Dabbâ', *el-idâe*, 30.

⁴⁴ Ebû Muhammed b. Hammûş Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1/209; Seyyid Rızık et-Tavîl, *Fî 'ulûmi'l-kırâat medhal, dirâse ve tahkîk* (Mekke: el-Faysaliyye, 1985), 221.

⁴⁵ Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fî kırâati's-seb'a*, thk. İbrahim 'Atve 'Avaz (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1981), 248.

⁴⁶ *Tahbîru't-Teysîr*, Dâni'nin yedi kırâati esas alarak yazdığı *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'* isimli eserine Ebû Ca'fer, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kırâatleri ilave edilmek suretiyle İbnü'l-Cezerî tarafından yazılan bir tekmiledir.

⁴⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 1/304.

⁴⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Ahmed Muhammed Müflihü'l-Kudât (Ürdün: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 254.

imâle yapılmaksızın inceltilerek güzel bir şekilde okunmasıdır.”⁴⁹ şeklindeki izahatıyla bahsedilen durumu göstermekte ve terkîk ile imâle arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hâl böyle olunca “râ” harfinin ancak imâle yapılarak inceltilebileceği yönündeki görüşlerin isabetli olmadığını belirtmeliyiz.⁵⁰ İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarından olan Ebû Şâme (öl. 665/1267) bu minvalde⁵¹ benzer bir görüşü benimsemiş olup imâleden maksadın sadece elif harfiyle değil, “râ” harfinin ince okunması amacıyla fethanın kesreye meylettirilerek inceltilmesi”⁵² gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıklama, İbnü'l-Cezerî'nin terkîk konusundaki anlayışını etkilemiş olmalıdır. Son tahlilde İbnü'l-Cezerî “terkîk” kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “Harfi telaffuz ederken, dil kökünün üst çeneye kaldırılmaksızın alt çenedeki yuvasında tutulması suretiyle harfe bir incelik getirmek, harfin sesinin ağız içini doldurmasıyla birlikte ağzın da kapanmamasını sağlamaktır.”⁵³

Abdülvehhâb el-Kurtubî (öl. 461/1068) tefhîm ile terkîk arasındaki farkı daha detaylı bir şekilde izah etmektedir. Bu açıklamaya göre terkîk uygulamasında işlem dilin ucunda gerçekleşmektedir. Dil, “râ” harfini telaffuz ederken üst damakta, boğaz cihetine doğru hafifçe içe doğru basmaktadır. Dil, kalın “râ” ile karşılaştırıldığında, damakta daha az tutunmaktadır. Bu sebeple dil, alçalma sergilemekte ve ses dil ile damak arasında sıkışmamaktadır. Bu bakımdan incelik (terkîk) gerçekleşmektedir. Tefhîm durumunda ise dilin uç kısmının tutunması ince olanla birlikteki tutunmasından daha fazla olup dilin bastığı nokta da üst damak içinde hafifçe dışa doğrudur. Hâl böyle olunca, dilin hareketi yayılma gerçekleştirmekte, ses de dil ile damak arasında sıkışarak kalınlaşma (tefhîm) oluşmaktadır.⁵⁴

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90.

⁵⁰ Bu itibarla Hamza ve Kisâi için geçerli olan zû'r-râ (râ'lı kelimeler) ile hâ-i te'nîslerin birlikte bulunması hâlindeki imâle uygulamaları konumuz dışındadır. Buna göre Hamza ve Kisâi için “وَالْحِجَابَةُ” (el-Bakara 2/24; et-Tahrîm 66/6), “بَعُورَةٌ” (el-Ahzâb 33/13), “خُمْسُورَةٌ” (Sâd 38/19), “مُخَضَّرَةٌ” (el-Hac 22/63), “أَوَّلَ مَرَّةٍ” el-En'âm 6/94, 110; et-Tevbe 9/13, 83; el-İsrâ 17/7, 51; el-Kehf 18/48; Yâsîn 36/79; Fussilet 41/21), “فَرَجَةٌ” Abese 80/41) gibi örnekler vakf durumunda meftûh râ'larının imâle vecihleriyle telaffuz edilmektedir. Bazı kaynaklarda mezkûr lafızlar için yer alan “Kesre gibi okunarak terkîk ile telaffuz edilirler.” şeklindeki ifadeler bu kapsamda değerlendirilmelidir. Meseleye dair ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/84-85; *Takrîbü'n-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*, thk. İbrahim 'Atve 'Avaz (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 150; Dimyâtî, *İthâf*, 1/293.

⁵¹ Dâni ve Şâtîbî gibi isimlerin izahları etrafında Ebû Şâme'nin imâle-terkîk ilişkisine dair görüşleri için bk. Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 248-249.

⁵² Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 248.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90-91.

⁵⁴ Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdîh fî't-tecvîd*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 106.

Kaynaklara göz atıldığında “râ” harfinin aslının kalın mı ince mi olduğu hususunda görüş birliğinin bulunmadığı görülmektedir.⁵⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib başta olmak üzere kırâat ve tecvid ulemâsının ekserisi “râ” harfinin aslının kalın olduğu kanaatindedir.⁵⁶ Meseleyi delillendirme yoluna giden Mekkî b. Ebî Tâlib’e göre meksûr olmayan bütün “râ” harflerinin tefhîm kılınması caiz iken her “râ” harfinde terkîk caiz değildir. Örneğin “رَعَدًا” ve “رَجَدًا” gibi kelimelerde “râ” harfi ince bir şekilde seslendirildiğinde, bu durumda imâle yapılmış olmaktadır. Ancak bu tür bir değişikliğe gerek yoktur, çünkü burada imâleyi gerektirecek herhangi bir illet bulunmamaktadır.⁵⁷ Anlaşıldığına göre söz konusu durum “râ”nın aslının kalın olduğunun göstergesidir. Öte yandan modern araştırmacılardan Çânim Kaddûrî Hamed, böylesi bir sonuca ve açıklamaya itiraz etmektedir. Buna göre Mekkî b. Ebî Tâlib’in “Meksûr olmayan tüm ‘râ’ harflerinin kalın kılınması caizdir.” ifadesi sorunludur. Zira Mekkî b. Ebî Tâlib’in mezkûr sözüyle “râ” harfinde aslolanın kalınlık olduğu sonucuna varmayı kastettiği açık değildir. Bu ifade, esasında, herhangi bir harekesi bulunan “râ” harfinde hem ince hem de kalın seslendirmenin caiz olduğunu ima etmektedir. Hâl böyleyken Mekkî b. Ebî Tâlib’in konuya dair açıklamaları çelişkiden hâlî değildir.⁵⁸

Bazı âlimler “râ” harfini tefhîm ile seslendirmenin asıl kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Bu görüşü, “râ”nın dilin sırt kısmını mekân edinmesi ve itbâk harfleriyle ilgili bulunduğu üst damağa yaklaşmasıyla açıklamaktadırlar. Bu konumlanma, “râ”nın daha kalın bir şekilde telaffuz edilmesine yol açmaktadır. Ayrıca tekrarlamaya maruz kalması sonucu, zikredilen özellik pekişmekte ve güçlenmektedir. Bütün bunların sonucunda ulemâ “râ” harfindeki fethanın iki fetha ölçüsünde olduğunu ifade etmektedirler. Diğer yandan, bazı âlimler ise “râ”nın kalınlık ve incelik bir bağlantısı olmadığını savunmaktadırlar. Onların kanaatine göre “râ” harfinin kalınlık ve incelik durumu, harekesine bağlı olarak değişmektedir. Zira kesre aşağı yönlü olduğundan “râ” kesreyle birlikte ince kılınmaktadır. Ancak fetha ve damme gibi yukarı yönlü hareketlerle birlikte “râ” harfi kalın bir şekilde telaffuz edilmektedir. Sâkin olduğu durumlarda da yanındaki harflerin hükmüne göre pozisyon almaktadır. Arapların günlük konuşmalarında ise dilin ucundan çıkarmalarına matuf olarak “râ” harfinde hoş görülen bir incelik meydana gelmektedir. Dilin sırt kısmına doğru icra edilmesi sebebiyle meftûh veya madmûm durumunda fetha ve damme ile uyumlu bir biçimde kalınlık ortaya çıkmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Mevzûya dair farklı görüşler için bk. Çânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 405-410.

⁵⁶ Recep Koyuncu, *Takrîb Usûlû* (İstanbul: Haciveyisizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 154.

⁵⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/209; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/108.

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Çânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 405.

⁵⁹ Çânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 405-406. Meseleye dair bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/108; Hasan b. İsmail Derkezlî, *Hulâsatü’l-ucâle fi beyâni Murâdî’r-Risâle fi ‘ilmi’t-tecvîd*, nşr. Halef Hüseyin Sâlih el-Cebûrî (Bağdat: Dîvânü’l-Vakfi’s-Sünnî, 2012), 2/160.

Tefhîm ve terkîk açısından “râ” harfiyle ilgili kaideler üzerine çeşitli sınıflandırmalar yapılmaktadır.⁶⁰ Bu tasnifler, harfin doğru şekilde telaffuz edilmesini sağlamak amacıyla harflerin ses özelliklerini ve telaffuz yöntemlerini tanımlamaktadır. “Râ” harfinin terkîk uygulaması, bu çalışmanın temel konusunu oluşturan Verş’in Ezrak tarîkiden usûlü olarak kabul edilmektedir. Bu, “râ” harfinin inceltilmesiyle ilgili özel bir kurallar bütünü sunmakta ve terkîkin nasıl uygulanacağına dair belirli bir yaklaşımı temsil etmektedir.

“Râ” harfinin kesreyle telaffuzunda terkîk üzere okunması hususunda tüm kurrâ görüş birliğindedir. Ancak meftûh ve madmûm “râ” harfi için Ezrak dışındaki kurrâ görüş birliğindedir.⁶¹ Bu bağlamda Ezrak dışında kalan kurrâ için “râ” harfinin tefhîm ve terkîk ile nasıl okunacağına dair özet bilgi sunmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

2.1. Râ Harfinin Tefhîm Üzere Telaffuz Edildiği Durumlar

- a) “Râ” harfinin harekesi fetha ya da damme ise (وَالرَّوْحُ - رَحْمَةً).
- b) “Râ” sâkin olup mâkabli meftûh ya da madmûm ise (بِالْتَّنْزِيلِ - وَاتَّخِذْ).
- c) “Râ” sâkin, mâkabli de sâkin, onun mâkabli meftûh ya da madmûm ise (فِي - بِالصَّبْرِ).
- d) Sâkin “râ” harfinin mâkabli kesre harekeli olup mâbadında meksûr olmayan isti’lâ harflerinden (مِرْصَادًا) biri gelirse (حَصَّ ضَعُطٍ قَطْ).
- e) “Râ” sâkin olup mâkablinin kesresi ârizî⁶² ise (اِزْجِي).

2.2. Râ Harfinin Terkîk Üzere Telaffuz Edildiği Durumlar

- a) “Râ” harfinin harekesi kesre ise (تَجْرِي).
- b) “Râ” sâkin olup mâkabli meksûr ise (وَأَسْتَغْفِرُهُ).
- c) “Râ” sâkin, mâkabli de sâkin, onun mâkabli meksûr ise (قَدِيرٌ).
- d) “Râ” sâkin olup mâkablinde lîn harflerinden “yâ” bulunursa (خَيْرٌ).

⁶⁰ Ebû Ca’fer Ahmed b. Ali el-Ensârî İbnü’l-Bâzîş, *el-İknâ’ fi’l-kırââtî’s-seb’*, thk. Abdülmecîd Kutamış (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1982), 1/324; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/91; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Leâliü’s-seniyye şerhü’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye*, nşr. Abbâs b. Kutub (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2004), 60.

⁶¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93; Dimyâtî, *İthâf*, 1/296.

⁶² Aslında sâkin olması gerekirken iltikâ-i sâkineynden (iki sâkinin bir araya gelmesi) dolayı başındaki vasl hemzesinin kesrenlenmesi “ârizî kesre” olarak isimlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Saçaklızâde, *Cühdü’l-mukill*, 175.

2.3. Râ Harfinin Hem Tefhîm Hem de Terkîk Üzere (Hulfle)⁶³ Telaffuz Edildiği Durumlar

- a) “Râ” sâkin, mâkabli meksûr, mâbadı da meksûr bir isti’lâ harfi ise (رَی).⁶⁴ Mezkûr kelimeyi Mağribliler ve Mısırlılar terkîk üzere, diğer ehl-i edâ ise tefhîmle telaffuz etmektedir. İsti’lâ harflerinden kâf (ق) meksûr olması sebebiyle zayıf kaldığından terkîk vechi mukaddem olmak üzere hulfle okunmaktadır.⁶⁵
- b) “Râ” sâkin, mâkabli isti’lâ harflerinden sâkin olup onun da mâkabli meksûr olursa (مِنْ مِصْرَ-عَيْنِ الْقِطْرِ).⁶⁶ Örnekteki “مِصْرَ” kelimesi vasl hâlinde “râ” harfinin meftûh olması münasebetiyle vakf durumunda tefhîm vechi mukaddem iken, “الْقِطْرِ” lafzı için “râ” harfinin meksûr olması nedeniyle vakf hâlinde terkîk vechi mukaddemdir.⁶⁷
- c) “Râ” üzerinde vakfedildiğinde genel kural gereği tefhîm; kelimenin aslına delâlet etmek üzere, bir başka deyişle kelimenin aslında bulunup sonradan hazfedilen “yâ” harfine işaret edilmek üzere terkîk ile okunmaktadır. (إِذَا يَسِرَ-أَنْ أَسِرَ-فَأَسِرَ).⁶⁸

3. Ezrak Tarîki İçin “Râ” Harfinin Hükümleri

Kırâat ilminin telaffuz boyutuyla ilgili olan “râ” harfinin tefhîm ve terkîk üzere okunması literatürde anlaşılması zor konular arasında zikredilmektedir.⁶⁹ Bu çerçevede mevzû gerek konuya dair müstakil eserlerde gerekse kırâat kaynaklarının ilgili başlıklarında incelenmektedir. Mesele, literatürde “Bâbu ahkâmî-r-râât ve ‘ilelihâ”,⁷⁰ “Bâbu

⁶³ “Hulf”, imam veya râvînin kendi kırâat ya da rivâyetinin dışında diğer kurrâya muvafakat ettiği ikinci vecih için kullanılmaktadır. Bu durumda, söz konusu kurrânın münferiden ya da diğer birkaç kurrâ ile muvafakat ettiği ilk ihtilaf onun ilk vechi; kurrânın çoğuna katıldığı ikinci vecih ise söz konusu kurrânın hulfüdür. *Hulf* bir başka ifadeyle bir kırâat tarzını iki farklı rivâyetle okumak anlamına gelmektedir. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 63-64; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, “Hulf”, 108.

⁶⁴ eş-Şu‘arâ 26/63.

⁶⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/103; Hâmid b. Abdilfettâh el-Paluvî, *Zübdetü’l-irfân fî vucûhi’l-Kur’ân* (İstanbul: Hilâl Yayınları, ts.), 102; Muhammed Emin Efendi er-Rûmî, *‘Umdetü’l-hullân fî izâhi Zübdetü’l-irfân* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, 450).

⁶⁶ Vakfedildiği için cezmedilmiştir.

⁶⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/106.

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/110-111; Dimyâtî, *İthâf*, 1/295-306; Ramazan Pakdil, *Talim, Tecvid ve Kırâat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 204; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitimi-Öğretimi Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 328-330.

⁶⁹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 3.

⁷⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/209-216.

zikri mezhebi Verş fi'r-râât mücmelâ",⁷¹ "Bâbu mezâhibihim fî terkîki'r-râât ve tefhîmihâ",⁷² "Bâbu mezâhibihim fi'r-râât",⁷³ "Bâbu mezâhibihim fî terkîki'r-râât ve tefhîmihâ"⁷⁴ gibi başlıklarla yer bulmaktadır.⁷⁵

Daha evvel de belirtildiği üzere Ezrak tarîkinde her meksûr "râ" diğer kurrâda olduğu gibi terkîk üzere telaffuz edilmektedir. Burada "râ" harfinin terkîki meftûh ve madmûm olması bakımından ele alınacaktır.

Meftûh veya madmûm olan "râ", kelimenin ortasında veya sonunda yer alıp mâkabli de lâzımî kesre veya sâkin bir "yâ" ise "râ" hulsüz olarak terkîk üzere telaffuz edilmektedir.⁷⁶

Buna göre mâkabli lâzımî kesre olan "فِرَاشًا", "سِرَاجًا", "كِرَامًا", "دِرَاسَتِهِمْ", "فِرْدَدَةً", "الْأَخِرَةَ", "وَارِثَةً", "صَابِرَةً", "مُسْفِرَةً", "وَالِدًا كِرَاتٍ", "يُسْعِرَت", "بَطِرَت", "أَحْضِرَت" gibi kelimeler ve mâkablinde sâkin bir "yâ" bulunan "الْحَمِير", "الْحَبِير", "حَيْرًا", "الْخَيْرَات", "حَيْرَانَ", "صَغِيرَةً", "كَبِيرَةً", "مَصِيرَكُمْ" gibi lafızlar hulsüz olarak terkîk üzere okunmaktadır. Ancak "بِأَمْرِ رَبِّكَ"⁷⁷ örneğindeki gibi lâzımî kesre veya "نِي رَبِّ" ⁷⁸ misalinde olduğu üzere sâkin "yâ" aynı kelimenin cüzü değilse "râ" terkîk değil, tefhîm üzere telaffuz edilmektedir. Öte yandan "بِرْشِيدٍ", ⁷⁹ "بِرْقِيكَ", ⁸⁰ "بِرْسُولٍ" ⁸¹ örneklerinde olduğu gibi hurûf-ı me'ânîden "lâm" ve "bâ" gibi bir harf-i cerr "râ" harfine muttasıl olarak gelirse tefhîm üzere okunmaktadır. Tek vecih tefhîm üzere telaffuz

⁷¹ Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umevî ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2009), 55-57.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90-104.

⁷³ Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh er-Ru'aynî eş-Şâtîbî, *eş-Şâtîbiyye el-Müsemmâ: Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî (Medine: Dâru'l-Gavsân, 2010), 28-29; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî (Cidde: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1994), 54-55 (331-345. beyitler); *Takrîbü'n-Neşr*, 151-155; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/10-34.

⁷⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 1/295-306.

⁷⁵ Ayrıca bk. Koyuncu, *Takrîb Usûlü*, 154-156; Ağırbaş, *Kırâat: Eğitim-Öğretim Geleneği*, 326-332.

⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/210; Dânî, *et-Teysîr*, 55; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93; Paluvî, *Zübdetü'l-'irfân*, 13.

⁷⁷ Meryem 19/64.

⁷⁸ el-Bakara 2/23.

⁷⁹ Hûd 11/97.

⁸⁰ el-İsrâ 17/93.

⁸¹ es-Saf 61/6.

gerekçesi ise mezkûr hurûf-ı me’ânî ile “râ” harfinin bulunduğu kelimenin iki farklı lafız olarak kabul edilmesidir.⁸²

Meksûr bir harf ile ardından gelen meftûh “râ” arasına hurûf-ı isti’lâdan “ق”, “ط” ve “ص” dışındaki sâkin bir harfin girmesi hâlinde “râ” terkîk üzere okunmaktadır. Bu duruma “المَحْرَابُ”,⁸³ “وَرَزَّكَ”,⁸⁴ “إِخْرَاجُهُمْ”⁸⁵ lafızları örnek olarak verilebilir. Öte yandan meksûr harfle sonraki meftûh “râ” harfinin arasına hurûf-ı isti’lâdan olan “ق”, “ط” ve “ص” harflerinden biri sâkin hâlde bulunursa tefhîm üzere telaffuz edilmektedir.⁸⁶ Bu duruma da “إِصْرُهُمْ”,⁸⁷ “وَقُرَّا”,⁸⁸ “قَطَّرَا”,⁸⁹ “فُطِرَتِ اللَّهُ”⁹⁰ gibi lafızlar örnek olarak verilebilir.⁹¹ Ancak söz konusu ortamda “إِخْرَاجُهُمْ” kelimesinde olduğu gibi hurûf-ı isti’lâdan “hâ” (خ) harfi bulunursa terkîk üzere okunmaktadır. Bu durumun gerekçesine dair kaynaklar bazı açıklamalar yapmaktadırlar. Buna göre mezkûr üç harf (ق, ط, ص) harf telaffuz edilirken dil kökü ve ortası damağa kalkacak, ardından “râ” harfinin terkîki için dilin aşağı indirilmesi gerekecektir. Hâl böyle olunca telaffuzda güçlük doğacaktır.⁹² Ancak “hâ” (خ) harfinin seslendirilmesinde, yalnızca dil kökü damağa kaldırılmakta, akabinde dil ucunun “râ” harfinin terkîki için aşağı indirilmesinde diğerlerindeki gibi bir zorluk oluşmamaktadır. Öte yandan “إِخْرَاجُ”⁹³ kelimesinde hurûf-ı isti’lâ bulunsu da “hâ” (خ) harfinde terkîki gerektiren ve zayıf sıfatlardan kabul edilen hems⁹⁴ mevcuttur. Bu durum mezkûr harfin istifâle sayılmasına neden olmaktadır. Buna istinaden de yalnız terkîk vechi uygulanmaktadır.⁹⁵

⁸² Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umevî ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâti’s-seb’i’l-meşhûre*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2005), 1/352; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 257; İbnü’l-Cezerî, *Tahbirü’t-Teysîr*, 257.

⁸³ Âl-i İmrân 3/37, 39; Meryem 19/11; Sâd 38/21.

⁸⁴ el-İnşirâh 94/2.

⁸⁵ el-Bakara 2/85.

⁸⁶ İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 1/325; Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me’ânî*, 251; Dimyâtî, *İthâf*, 1/296-297.

⁸⁷ el-A’râf 7/157.

⁸⁸ ez-Zâriyât 51/2.

⁸⁹ el-Kehf 18/96.

⁹⁰ er-Rûm 30/30.

⁹¹ Mehmet Rüstü Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe* (İstanbul: yy., ts.), 301.

⁹² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93.

⁹³ el-Bakara 2/217, 240; et-Tevbe 9/13.

⁹⁴ Sıfatın detaylarına dair bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 49-50; Fırat, *Tecvîd ve Kırâat Terimleri Sözlüğü*, “Hems”, 225; Yeşildağ, *Arap Harflerinin Fonetikliği*, 38.

⁹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93; Dimyâtî, *İthâf*, 1/297; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 11.

Takrîb tarîkinde, meksûr bir harfin sonrasında gelen sâkin-i muttasılın ardından madmûm gelen “râ” harfi mukaddem vecih terkîk olmak üzere hulfle okunmaktadır. Bu duruma “سَيِّر”,⁹⁶ “عَشْرُونَ”,⁹⁷ “السَّحَر”⁹⁸ gibi kelimeler örnek olarak verilebilir.⁹⁹

Yine vasl hâlinde, meksûr bir harfin ardından meftûh ve münevven/tenvinli “râ” bulunursa mukaddem vecih terkîk olmak üzere hulfle telaffuz edilmektedir. Vakf hâlinde ise tek vecih terkîktir.¹⁰⁰ Bu duruma verilecek örnekler de şu 18 lafızdır: “طَائِرًا”,¹⁰¹ “مُهَاجِرًا”,¹⁰² “حَاضِرًا”,¹¹⁰ “مُقْتَدِرًا”,¹⁰⁹ “مُنْتَصِرًا”,¹⁰⁸ “طَاهِرًا”,¹⁰⁷ “مُبْتَدِرًا”,¹⁰⁶ “مُبَصِّرًا”,¹⁰⁵ “مُعِيرًا”,¹⁰⁴ “خَصِيرًا”,¹⁰³ “شَاكِرًا”,¹¹¹ “صَائِرًا”,¹¹² “عَاقِرًا”,¹¹³ “سَامِرًا”,¹¹⁴ “مُدْبِرًا”,¹¹⁵ “مُسْتَكْبِرًا”,¹¹⁶ “فَاجِرًا”,¹¹⁷ “نَاصِرًا”.¹¹⁸ Yine vasl hâlinde, فَعِيلًا vezninde gelen, bir başka ifadeyle sâkin “yâ”nın ardından meftûh ve münevven bir “râ” harfi bulunursa mukaddem vecih terkîk olmak üzere hulfle okunmaktadır. Bu duruma

⁹⁶ Ğâfir 40/56.

⁹⁷ el-Enfâl 8/65.

⁹⁸ Yûnus 10/81.

⁹⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/301; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâti'l-'aşr* (Beyrut: Dârul-Cil, 1997), 1/344.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/94; Dimyâtî, *İthâf*, 1/299; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/342-343.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/49. Söz konusu lafız Nâfi', Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından طَائِرٌ şeklinde diğer kırâat imamları tarafından ise طَيْرٌ olarak okunmaktadır. Kelime, Nâfi'in râvîsi olması hasebiyle Verş'in okuduğu şekliyle ele alınmıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240; Dimyâtî, *İthâf*, 1/479; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 41.

¹⁰² en-Nisâ 4/100.

¹⁰³ en-Nisâ 4/147; en-Nahl 16/121; el-İnsân 76/3.

¹⁰⁴ el-En'âm 6/99.

¹⁰⁵ el-Enfâl 8/53.

¹⁰⁶ Yûnus 10/67; en-Neml 27/86; Ğâfir 40/61.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/105; el-Furkân 25/56; el-Ahzâb 33/45; el-Feth 48/8; es-Saf 61/6.

¹⁰⁸ el-Kehf 18/22; er-Rûm 30/7.

¹⁰⁹ el-Kehf 18/43.

¹¹⁰ el-Kehf 18/45.

¹¹¹ el-Kehf 18/49.

¹¹² el-Kehf 18/69; Sâd 38/44.

¹¹³ Meryem 19/5, 8.

¹¹⁴ el-Mü'minûn 23/67.

¹¹⁵ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

¹¹⁶ Lokmân 31/7; el-Câsiye 45/8.

¹¹⁷ Nûh 71/27.

¹¹⁸ el-Cin 72/24.

örnek teşkil eden Kur’ân’daki 22 kelime şöyledir: “كَثِيرًا”,¹¹⁹ “بَشِيرًا”,¹²⁰ “نَذِيرًا”,¹²¹ “صَغِيرًا”,¹²² “كَبِيرًا”,¹²³ “بَصِيرًا”,¹²⁴ “قَدِيرًا”,¹²⁵ “خَيْرًا”,¹²⁶ “عَسِيرًا”,¹²⁷ “وَزِيرًا”,¹²⁸ “أَسِيرًا”,¹²⁹ “خَرِيرًا”,¹³⁰ “سَعِيرًا”,¹³¹ “نَصِيرًا”,¹³² “نَفِيرًا”,¹³³ “نَقِيرًا”,¹³⁴ “مَصِيرًا”,¹³⁵ “فَقِيرًا”,¹³⁶ “يَسِيرًا”,¹³⁷ “حَصِيرًا”,¹³⁸ “زَفِيرًا”,¹³⁹ “طَهِيرًا”.¹⁴⁰ Ayrıca bu vezinden

¹¹⁹ el-Bakara 2/26, 269; Âl-i İmrân 3/41, 186; en-Nisâ 4/1, 19, 82, 100, 160; el-Mâide 5/15, 32, 49, 62, 64, 68, 77, 80, 81; el-En’âm 6/91, 119; el-A’râf 7/179; el-Enfâl 8/43, 45; et-Tevbe 9/34, 82; Yûnus 10/92; Hûd 11/91; İbrâhîm 14/36; Tâhâ 20/33, 34; el-Hac 22/40; el-Furkân 25/14, 38, 49; eş-Şu’arâ 26/227; er-Rûm 30/8; el-Ahzâb 33/21, 35, 41; Yâsîn 36/62; Sâd 38/24; Fussilet 41/22; el-Hucurât 49/12; el-Cum’a 62/10; Nûh 71/24.

¹²⁰ el-Bakara 2/119; Sebe 34/28; el-Fâtır 35/24; Fussilet 41/4.

¹²¹ el-Bakara 2/119; el-İsrâ 17/105; el-Furkân 25/1, 7, 51, 56; el-Ahzâb 33/45; Sebe 34/28; el-Fâtır 35/24; Fussilet 41/4; el-Feth 48/8; el-Müddessir 74/36.

¹²² el-Bakara 2/282; el-İsrâ 17/24.

¹²³ el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/2, 34; Yûsuf 12/78; el-İsrâ 17/4, 9, 31, 43, 60, 87; el-Enbiyâ 21/58; el-Furkân 25/19, 21, 52; el-Ahzâb 33/47, 68; el-İnsân 76/20.

¹²⁴ en-Nisâ 4/58, 134; Yûsuf 12/93, 96; el-İsrâ 17/17, 30, 96; Tâhâ 20/35, 125; el-Furkân 25/20; el-Ahzâb 33/9; el-Fâtır 35/45; el-Feth 48/24; el-İnsân 76/2; el-İnşikâk 84/15.

¹²⁵ en-Nisâ 4/133, 149; el-Furkân 25/54; el-Ahzâb 33/27; el-Fâtır 35/44; el-Feth 48/21.

¹²⁶ en-Nisâ 4/35, 94, 128, 135; el-İsrâ 17/17, 30, 96; el-Furkân 25/58, 59; el-Ahzâb 33/2, 34; el-Feth 48/11.

¹²⁷ el-Furkân 25/26.

¹²⁸ Tâhâ 20/29; el-Furkân 25/35.

¹²⁹ el-İnsân 76/8.

¹³⁰ el-İnsân 76/12.

¹³¹ en-Nisâ 4/10, 55; el-İsrâ 17/97; el-Furkân 25/11; el-Ahzâb 33/64; el-Feth 48/13; el-İnsân 76/4; el-İnşikâk 84/12.

¹³² en-Nisâ 4/45, 52, 75, 89, 123, 145, 173; el-İsrâ 17/75, 80; el-Furkân 25/31; el-Ahzâb 33/17, 65; el-Feth 48/22.

¹³³ el-İsrâ 17/6.

¹³⁴ en-Nisâ 4/53, 124.

¹³⁵ en-Nisâ 4/97, 115; el-Furkân 25/15; el-Feth 48/6.

¹³⁶ en-Nisâ 4/6, 135.

¹³⁷ en-Nisâ 4/30, 169; el-Furkân 25/46; el-Ahzâb 33/14, 19, 30; el-İnşikâk 84/8.

¹³⁸ el-İsrâ 17/8.

¹³⁹ el-Furkân 25/12.

¹⁴⁰ el-İsrâ 17/88; el-Furkân 25/55; el-Kasas 28/17, 86.

olmamasına rağmen “نَدْمِيرَ”,¹⁴¹ “تَبْدِيرَ”,¹⁴² “تَفْجِيرَ”,¹⁴³ “تَكْبِيرَ”,¹⁴⁴ “تَقْدِيرَ”,¹⁴⁵ “نَفْسِيرَ”,¹⁴⁶ “تَنْبِيرَ”,¹⁴⁷ “مَنْبِيرَ”,¹⁴⁸ “تَطْهِيرَ”,¹⁴⁹ “مُسْتَطِيرَ”,¹⁵⁰ “قَمَطِيرَ”,¹⁵¹ “زَمْهَرِيرَ”,¹⁵² “قَوَارِيرَ”,¹⁵³ örneklerinde görüldüğü üzere harf-i medden sonra gelen “râ”lı 13 kelime; “خَيْرَ”,¹⁵⁴ “سَيْرَ”,¹⁵⁵ ve “طَيْرَ”¹⁵⁶ kelimelerindeki gibi harf-i lîn olan yâ”dan sonraki “râ”lı 3 kelime de vakfen ve vaslen hulfle terkîk üzere telaffuz edilmektedir.¹⁵⁷

فِعْلًا vezni üzere gelen isimlerde münevven “râ” ile meksûr harf arasına isti'lâ harflerinden olmamak kaydıyla bir harf gelirse tefhîm ve terkîk söz konusudur. Dâni, tefhîm vechini alırken Şâtıbî, her iki şekilde de okunduğunu zikretmektedir.¹⁵⁸ Kur'ân'da

¹⁴¹ el-İsrâ 17/16; el-Furkân 25/36.

¹⁴² el-İsrâ 17/26.

¹⁴³ el-İsrâ 17/91; el-İnsân 76/6.

¹⁴⁴ el-İsrâ 17/111.

¹⁴⁵ el-Furkân 25/2; el-İnsân 76/16.

¹⁴⁶ el-Furkân 25/33.

¹⁴⁷ el-İsrâ 17/7.

¹⁴⁸ el-Furkân 25/61; el-Ahzâb 33/46.

¹⁴⁹ el-Ahzâb 33/33.

¹⁵⁰ el-İnsân 76/7.

¹⁵¹ el-İnsân 76/10.

¹⁵² el-İnsân 76/13.

¹⁵³ el-İnsân 76/15, 16.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/180, 184, 269; Âl-i İmrân 3/110, 180; en-Nisâ 4/ 19, 46, 66, 149, 170, 171; el-En'âm 6/158; el-Enfâl 8/23, 70; et-Tevbe 9/74; el-Hûd 11/31; en-Nahl 16/30; el-Kehf 18/36, 40, 81; en-Nûr 24/12, 33; el-Furkân 25/10; el-Ahzâb 33/25; el-Ahkâf 46/11; Muhammed 47/21; el-Hucurât 49/5, 11; et-Teğâbun 64/16; et-Tahrîm 66/5; el-Kalem 68/32; el-Me'âric 70/41; el-Müzzemmil 73/20; ez-Zilzâl 99/7.

¹⁵⁵ et-Tûr 52/10.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; el-Fîl 105/3.

¹⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Âşıkutlu, Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe, 302.

¹⁵⁸ Seydî İbrahim el-Marğînî, en-Nüccâmü't-tavâlî 'ale'd-Düreri'l-levâmi' (Tunus: Dâru Tıbbâti'i-Hadîse, ts.), 141.

“ذِكْرًا”,¹⁵⁹ “إِمْرًا”,¹⁶⁰ “سِتْرًا”,¹⁶¹ “وَزْرًا”,¹⁶² “حِجْرًا”,¹⁶³ ve “صِهْرًا”¹⁶⁴ kelimeleri olmak üzere 6 lafız vardır.¹⁶⁵ “سِرًا”¹⁶⁶ ve “مُسْتَقِرًا”¹⁶⁷ kelimeleri müdğam olduklarından tefhîm vechi sadece Takrîb’den alınmaktadır.¹⁶⁸

Kesreden sonra bulunması şartıyla, harf-i sahîhten olan müstefile harflerinin ardından gelen mansûb ve tenvinli “râ”lar Aşere ve Takrîb’den hulfle okunsa da *Zübdetü’l-irfân* şârihi Muhammed Emin Efendi’nin (öl. 1859) çıkarımına göre Yûsuf Efendizâde (öl. 1167/1754) *Îtilâf*’ında Şâtibiyye tarîkinde mutlak olarak, Sûfi mesleğinin¹⁶⁹ kurucusu Ahmed es-Sûfi (öl. 1172/1758) ise yalnızca merâtib-i erba’ada terkîk vechini almamaktadırlar. Bazı kurrâyâ göre “صِهْرًا”¹⁷⁰ lafzının tefhîm ve terkîk vechileri aynı derecededir. “مِصْرًا”,¹⁷¹ “إِصْرًا”,¹⁷² “قِطْرًا”,¹⁷³ “وُقْرًا”¹⁷⁴ kelimeleri söz konusu lafızlara benzeseler de sâkin olan hurûf-ı isti’lâdan sonra bulundukları için ittifakla tefhîm üzere okunmaktadırlar.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/200; el-Kehf 18/70, 83; Tâhâ 20/99, 113; el-Enbiyâ 21/48; el-Ahzâb 33/41; es-Sâffât 37/3, 168; et-Talâk 65/10; el-Mürselât 77/5.

¹⁶⁰ el-Kehf 18/71.

¹⁶¹ el-Kehf 18/90.

¹⁶² Tâhâ 20/100.

¹⁶³ el-Furkân 25/22, 53.

¹⁶⁴ el-Furkân 25/54.

¹⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü’n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-karââtî-l-‘aşr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 134; Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 301.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/235, 274; er-Ra’d 13/22; İbrâhim 14/31; en-Nahl 16/75; el-Fâtır 35/29.

¹⁶⁷ en-Neml 27/40.

¹⁶⁸ Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 302.

¹⁶⁹ Lügatte “gidilen yol, gidiş ve sistem” anlamlarına gelen “meslek” kelimesi, literatürde kırâat ilmi tedrisatında sahanın müderrisleri tarafından uygulanan sistem ve metot olarak anlaşılmaktadır. Muhammed Emin, *‘Umdetü’l-hullân*, 6-7; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 102. Genel olarak kırâat vechilerinin detayları hususunda farklılaşan ve kırâat ilmi öğretimi esnasında bu sahanın müderrisleri tarafından 18. asırdan sonra başlayan, uzun bir süreçte geliştirilen ve çerçevesi oluşan sistemler ortaya çıkmıştır. Kırâat eğitim ve öğretimini pratikleştiren bu sistemlerin bir kısmı, esas aldıkları eserlerin muhtevasını uygulamada, kaynaklarda nakledilen her hususu uygulayarak azîmeti; bir kısmı da söz konusu nakillerin tümünü uygulamada bir mecburiyet olmadığından ve bu detay bilgileri uygulamanın zorluğundan dolayı kifâyet miktarıyla yetinmeyi (ruhsatı) tercih etmişlerdir. Muhammed Emin, *‘Umdetü’l-hullân*, 6; Mustafa Atilla Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 117.

¹⁷⁰ el-Furkân 25/54.

¹⁷¹ el-Bakara 2/61.

¹⁷² el-Bakara 2/286.

¹⁷³ el-Kehf 18/96.

¹⁷⁴ ez-Zâriyât 51/2.

“صِرَاطُ” lafzı dışında kalan, meftûh ve mansûb olup tenvinsiz şekilde gelen “râ”lı kelimeler, şeddeli olsun ya da olmasın Takrîb tarîkinde tek vecih şeklinde terkîk üzere telaffuz edilmektedir. “ذُو مِرَّةٍ”,¹⁷⁵ “يَعْلَمُ سِرِّكُمْ”,¹⁷⁶ “سِرَاجًا”,¹⁷⁷ “أَلَنْ نُنْزِلَكَ”,¹⁷⁸ “إِسْرَافَنَا”,¹⁷⁹ “لَا إِكْرَاهَ”,¹⁸⁰ “فِي”,¹⁸¹ “الْمِخْرَابِ”,¹⁸² “قَطْرَانٍ”,¹⁸³ “قَاصِرَاتُ”,¹⁸⁴ “بَصِيرَةٌ”,¹⁸⁵ “خَيْرَاتٍ”,¹⁸⁶ “فَوَماً غَيْرِكُمْ”,¹⁸⁷ “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ”,¹⁸⁸ “أَمْرَاتُ”,¹⁸⁹ “وَإِنْ أَمْرًا”,¹⁹⁰ “أَبُولُكَ أَمْرًا”,¹⁹¹ “يَرْشِيدٍ”,¹⁹² “مِنْ رَسُولٍ”,¹⁹³ “فَطَرَتْ اللَّهُ”,¹⁹⁴ misallerinde ise mezkûr şartlar bulunmadığından yalnızca tefhîm ile telaffuz rivâyet edilmektedir.

Öte yandan terkîk üzere okunan “râ”lı kelimelere benzeyen ve 19 maddede sayılıp nakledilen bazı lafızlar söz konusudur. Bunların diğerlerine kıyas edilmesi mümkün (câiz) olmadığından kaynaklarda “elfâz-ı mahsusa” (özel lafızlar) şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹⁵ “لَرَمَ”¹⁹⁶ kelimesinin dışındaki bahse konu olan lafızlar Tayyibe tarîkinde tüm mesleklerin ittifakıyla hulfle okunmaktadır. Buna göre mukaddem vecih terkîk iken muahhar vecih tefhîmdir. İlgili kelimeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁷⁵ en-Necm 53/6.

¹⁷⁶ el-En’âm 6/3.

¹⁷⁷ el-Furkân 25/61; el-Ahzâb 33/46; Nûh 71/16; en-Nebe 78/13.

¹⁷⁸ Tâhâ 20/72.

¹⁷⁹ Âl-i İmrân 3/147.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/256.

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/39.

¹⁸² İbrâhim 14/50.

¹⁸³ es-Sâffât 37/48; Sâd 38/52; er-Rahmân 55/56.

¹⁸⁴ Yûsuf 12/108; el-Kıyâme 75/14.

¹⁸⁵ Âl-i İmrân 3/114; el-Mâide 5/48; et-Tevbe 9/88; el-Enbiyâ 21/73, 90; el-Mü’minûn 23/56, 61; el-Fâtır 35/32; er-Rahmân 55/70.

¹⁸⁶ Muhammed 47/38.

¹⁸⁷ el-Fâtıha 1/1.

¹⁸⁸ el-Bakara 2/187.

¹⁸⁹ Âl-i İmrân 3/35.

¹⁹⁰ en-Nisâ 4/128.

¹⁹¹ Meryem 19/28.

¹⁹² Hûd 11/97.

¹⁹³ en-Nisâ 4/64.

¹⁹⁴ er-Rûm 30/30.

¹⁹⁵ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 5; Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 303.

¹⁹⁶ el-Fecr 89/7.

- a) “أَنْ طَهَّرَا”¹⁹⁷
- b) Lâm-ı te’kîd ile gelen “لَعِبْرَةٍ”¹⁹⁸ kelimesi. Yûsuf sûresinin sonunda bulunan “عِبْرَةٍ”¹⁹⁹ lafzı “lâm” harfi olmaksızın geldiğinden sadece terkîk üzere okunmaktadır.²⁰⁰
- c) Nisâ sûresinin iki yerinde cemî‘ muhâtab zamiriyle (ك) gelen “حَدِّرْكُمْ”²⁰¹ kelimesi. Bu sûredeki “حَدِّرْهُمْ”²⁰² lafzında (râ’nın mâb’adında) hurûf-ı haffifeden • bulunduğundan yalnızca terkîk söz konusudur.
- d) En’âm sûresinin iki yerinde bulunan “افْتَرَاءٌ”²⁰³ lafzı.
- e) “وَزُرْ أُخْرَى”²⁰⁴ kelimesi.
- f) Tevbe sûresindeki “kef” (ك) ile “te” (ت) harflerinin dammesiyle gelen “وَعَشِيرَتُكُمْ”²⁰⁵ kelimesi ve Mücâdile sûresindeki “أَوْ عَشِيرَتُهُمْ”²⁰⁶ lafzının “kef” (ك) mahallinde “he” (ه) bulunan “te” (ت) harfinin de mansûb olması münasebetiyle hulfsüz olarak tek vecih terkîktir.
- g) “الْجُرَامِي”²⁰⁷ kelimesi.
- h) “ذِرَاعِيَّه”²⁰⁸ ve “ذِرَاعَا”²⁰⁹ kelimeleri.
- i) “مِرَاءٌ”²¹⁰ kelimesi.

¹⁹⁷ el-Bakara 2/125.

¹⁹⁸ Bu lafız Kur’ân’da 5 yerdedir. Bunlar: Âl-i İmrân 3/13; en-Nahl 16/66; el-Mü’minûn 23/21; en-Nûr 24/44; en-Nâzi’ât 79/26.

¹⁹⁹ Yûsuf 12/111.

²⁰⁰ Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 304.

²⁰¹ en-Nisâ 4/71, 102.

²⁰² en-Nisâ 4/102.

²⁰³ el-En’âm 6/138, 140.

²⁰⁴ el-En’âm 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

²⁰⁵ et-Tevbe 9/24.

²⁰⁶ el-Mücâdile 58/22.

²⁰⁷ Hûd 11/35.

²⁰⁸ el-Kehf 18/18.

²⁰⁹ el-Hâkka 69/32.

²¹⁰ el-Kehf 18/22.

j) “كِبْرُهُ مِنْهُمْ”²¹¹ kelimesi.

k) Kasas sûresinde yer alan ve üzerinde kırâat ihtilafı bulunan “قَالُوا سِحْرَانِ”²¹² lafzı. Bu kelimeyi Âsım, Hamza, Kisâ ve Halefû'l-Âşır (Kûfeliler) “سِحْرَانِ” şeklinde; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb “سَاحِرَانِ” olarak okumaktadırlar.²¹³

Tayyibe şârihlerinden Ebû'l-Kâsım Ali en-Nüveyrî (öl. 857/1453), *Tayyibetü'n-Neşr*'in 335. beytini izah ederken Ezrak için -râ'nın telaffuzu bağlamında- iki vecih üzere okunan “سَاحِرَانِ” kelimesi hakkında “كَسَاحِرَانِ بِطَّ” demek suretiyle Tâhâ sûresinde geçen lafzı²¹⁴ göstermektedir.²¹⁵ Ancak mezkûr kelime, gerek İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*,²¹⁶ *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*²¹⁷ ve *Tayyibetü'n-Neşr*²¹⁸ adlı eserlerinde gerekse *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*²¹⁹ gibi mesele hakkında malumat aktaran çalışmalarda “lâm” (ل) harfi olmaksızın “سَاحِرَانِ” şeklinde yer almaktadır. *Tayyibetü'n-Neşr* şerh geleneğinde önemli yer tutan ve bizzat İbnü'l-Cezerî'nin öğrencisi olması hasebiyle de muteber sayılıp takip edilen Nüveyrî'nin kaleme aldığı şerhte bu durum dikkatten kaçmış olmalıdır. Söz konusu sehvi gören bazı kırâat âlimleri meseleyi tasrih yoluna gitmektedirler. Bu bağlamda son dönem Osmanlı kırâat ulemâsından olan Süleyman Vehbi Efendi (öl. 1916)²²⁰ de Nüveyrî şerhinin kenarına bir düzeltme notu derç edilmesini önermektedir. Buna göre *İtilâf ve Bedâyi'u'l-burhân ve Mürşidü't-talebe* gibi eserlerin müellifleri de Kasas sûresindeki “سَاحِرَانِ” kelimesinin sûret ve açıklamasına ittifakla atıfta bulunmakta, Nüveyrî'nin mezkûr ifadesi kalem hatası olarak değerlendirilmektedir. Sonuç olarak Tâhâ sûresindeki “سَاحِرَانِ” kelimesinin 'râ'sı Ezrak tarîkinde hulsüz şekilde yalnızca terkîk vechiyle okunmalıdır.²²¹

l) Kâf ve Me'âric sûrelerindeki “سِرَاعًا”²²² kelimesi.

²¹¹ en-Nûr 24/11.

²¹² el-Kasas 28/48.

²¹³ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/341-342; Dimyâtî, *İthâf*, 2/344; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 107.

²¹⁴ Tâhâ 20/63.

²¹⁵ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 20.

²¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/97.

²¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 152.

²¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 54.

²¹⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 1/297.

²²⁰ Osman Bostan, “Kıraat İlminde Râ Harfi: Son Dönem Kurrâlarından Tedkîk-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi Âzası Bursalı Süleyman Vehbi Efendi'nin Risâle-i Râiyye Adlı Eseri Özelinde Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 592-618.

²²¹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 7.

²²² Kâf 50/44; el-Me'âric 70/43.

- m) Rahmân sûresindeki “فَلَا تَنْتَصِرَانِ”²²³ kelimesi.
- n) İnşirâh sûresindeki “وَزُرْكَ”²²⁴ kelimesi.
- o) İnşirâh sûresindeki “ذِكْرَكَ”²²⁵ kelimesi.
- p) Nisâ sûresindeki “حَصِرْتُ”²²⁶ kelimesi. Bazı kurrâ mâbâdındaki “صُدُّوهُمْ”²²⁷ lafzına vasl durumunda tefhîm vechini de ilave etmektedir.

Yukarıda arz edilen 16 kelimedeki “râ” harfi Takrîb tarîkinde hulfle telaffuz edilmektedir. *Teysîr* ve *Şâtıbiyye* tarîklerinde ise yalnız tek vecih terkîktir.

- r) En’âm sûresindeki “حَيْرَانَ”²²⁸ kelimesi.
- s) Mürselât sûresinde bulunan “بَشَرٍ”²²⁹ kelimesi. *Teysîr* ve *Şâtıbiyye* tarîklerinde birinci “râ” yalnızca terkîkle okunmaktadır. Bu durumun gerekçesi, ikinci “râ”nın mecrûr olmasıdır. Vasl hâlinde terkîk üzere telaffuzunda ittifak bulunması ve bu okuyuşta hafifletme ve ikinci “râ”nın harekesine itibâ durumunun söz konusu olması için terkîk kılınmaktadır. Bu itibarla birinci “râ”nın mâkablının meftûh bulunması için Takrîb tarîkinden tefhîm vechi de gelmektedir.²³⁰ “بَشَرٍ” kelimesine kıyâs edilerek “أُولِيَ الضَّرَرِ”²³¹ lafzının ilk “râ”sının terkîkle okunması düşünülse de mâkablinda bulunan isti’lâ ve itbâk sıfatlarını muhtevi “dâd” (ض) harfinin yer alması onun terkîkine mâni olmaktadır.
- t) Fecr sûresinde bulunan “لَا رَمَ”²³² kelimesi. Aşere tarîkinde yalnızca tefhîm; Tayyibe tarîkinde ise hulfle okunup muahhar vecih terkîktir.²³³

Sayılan kelimelere benzer bazı lafızlar da söz konusudur. Bunlar ise Arapça

²²³ er-Rahmân 55/35.

²²⁴ el-İnşirâh 94/2.

²²⁵ el-İnşirâh 94/4.

²²⁶ en-Nisâ 4/90.

²²⁷ en-Nisâ 4/90.

²²⁸ el-En’âm 6/71.

²²⁹ el-Mürselât 77/32.

²³⁰ Tefhîm ve terkîk okuyanlara dair bk. İbnü’n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 134-135; Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 301.

²³¹ en-Nisâ 4/95.

²³² el-Fecr 89/7.

²³³ Söz konusu 19 kelimeye dair ayrıntılı bilgi için bk. Dimyâtî, *İthâf*, 1/299-301; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 5-9; Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 302-304.

olmayan/yabancı kökenli (A'cemî/'Ucme) kelimeler ("إِبْرَاهِيمَ", ²³⁴ "إِسْرَائِيلَ", ²³⁵ "عِمْرَانَ", ²³⁶); iki "râ" arasında elif-i fâsıla giren, bir başka deyişle aynı kelimedede tekrarlayan "râ" harfinin bulunduğu lafızlar ("مِذْرَارًا", ²³⁷ "إِسْرَارًا", ²³⁸ "فِرَارًا", ²³⁹ "الْفِرَارَ", ²⁴⁰ "ضِرَارًا", ²⁴¹ ²⁴² ve hurûf-ı isti'lâ bulunan ("إِعْرَاضًا", ²⁴³ "إِعْرَاضُهُمْ", ²⁴⁴ "فِرَاقُ", ²⁴⁵ "الْفِرَاقُ", ²⁴⁶ "إِصْرُهُمْ", ²⁴⁷ "فُطِرْتُ بِاللَّهِ", ²⁴⁸) kelimelerdir. Mezkûr lafızlarda terkîk vechi kesinlikle olmayıp sadece tefhîm ile telaffuz rivâyet edilmektedir. ²⁴⁹ Her bir "صِرَاط" ²⁵⁰ kelimesi de bu kapsamdadır. ²⁵¹

Ayrıca "أَرَمَ" lafzı üzerinde A'cemî/'Ucme olup olmaması bakımından ihtilaf söz konusudur. Bu kelimeyi bazı kurrâ yabancı kökenli kabul ederken bazıları Arapça asıllı bir kelime olarak değerlendirmektedir. ²⁵² Benzer şekilde, Arapça kökenli olup olmadığı konusunda ittifak edilemeyen "عَزِيرَ" ²⁵³ kelimesindeki "râ" harfinin mâkablinde sâkin bir

²³⁴ el-Bakara 2/124, 125, 126, 127, 130, 132, 133, 135, 136, 140, 258, 260; Âl-i İmrân 3/33, 65, 67, 68, 84, 95, 97; en-Nisâ 4/54, 125, 163; el-En'âm 6/74, 75, 83, 161; et-Tevbe 9/70, 114; Hûd 11/69, 74, 75, 76; Yûsuf 12/6, 38; İbrâhîm 14/35; el-Hicr 15/51; en-Nahl 16/120, 123; Meryem 19/41, 46, 58; el-Enbiyâ 21/51, 60, 62, 69; el-Hac 22/26, 43, 78; eş-Şu'arâ 26/69; el-'Ankebût 29/16, 31; el-Ahzâb 33/7; es-Sâffât 37/83, 104, 109; Sâd 38/45; eş-Şûrâ 42/13; ez-Zuhruf 43/26; ez-Zâriyât 51/24; en-Necm 53/37; el-Hadîd 57/26; el-Mümtehine 60/4; el-A'lâ 87/19.

²³⁵ el-Bakara 2/40, 47, 83, 122, 211, 246; Âl-i İmrân 3/49, 93; el-Mâide 5/12, 32, 70, 72, 78, 110; el-A'râf 7/105, 134, 137, 138; Yûnus 10/90, 93; el-İsrâ 17/2, 4, 101, 104; Meryem 19/58; Tâhâ 20/47, 80, 94; eş-Şu'arâ 26/17, 22, 59, 197; en-Neml 27/76; es-Secde 32/23; Çâfir 40/53; ez-Zuhruf 43/59; ed-Duhân 44/30; el-Câsiye 45/16; el-Ahkâf 46/10; es-Saf 61/6, 14.

²³⁶ Âl-i İmrân 3/33, 35; et-Tahrîm 66/12.

²³⁷ el-En'âm 6/6; Hûd 11/52; Nûh 51/11.

²³⁸ Nûh 71/9.

²³⁹ el-Kehf 18/18; el-Ahzâb 33/13; Nûh 71/6.

²⁴⁰ el-Ahzâb 33/16.

²⁴¹ el-Bakara 2/231; et-Tevbe 9/107.

²⁴² Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/354; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 250; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93.

²⁴³ en-Nisâ 4/128.

²⁴⁴ el-En'âm 6/35.

²⁴⁵ el-Kehf 18/78.

²⁴⁶ el-Kiyâme 75/28.

²⁴⁷ el-A'râf 7/157.

²⁴⁸ er-Rûm 30/30.

²⁴⁹ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/354; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 250; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/93.

²⁵⁰ Merfû', mansûb ve mecrûr olabilir.

²⁵¹ Paluvî, *Zübdetü'l-'irfân*, 13; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/339.

²⁵² İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 135; Marğînî, *en-Nücûmu't-tavâlî*, 140.

²⁵³ et-Tevbe 9/30.

“yâ” bulunması itibarıyla “râ” terkîk üzere seslendirilmekte ve bahsettiğimiz kapsamda ele alınmaktadır.²⁵⁴ Arapça kökenli olmayan lafızlar yalnızca tefhîm üzere okunmakta, terkîk telaffuzu terk edilmektedir. Meseleyle ilgili olarak, söz konusu kelimelerin yapısında bulunan ağırlık ve telaffuz güçlüğüne dikkat çekilmektedir.²⁵⁵ Bilindiği üzere A’cemî kelimeler Arap dilinde gayr-ı munsarîf addedilmektedir.²⁵⁶

Sâd sûresinde bulunan “وَالْأَشْرَاقِ”²⁵⁷ kelimesinde isti’lâ harfi mecrûr olarak geldiğinden Tayyibe tarîkiden terkîk vechi de söz konusudur. Terkîk üzere telaffuzunu şu şekilde gerekçelendirmek mümkündür. “Râ”dan sonra gelen isti’lâ harfinin “kâf” (ق) meksûr olması dikkate alınmakta, harfin isti’lâ sıfatında bir zayıflama gerçekleşmektedir. Bu duruma istinaden terkîk vechi ortaya çıkmaktadır.²⁵⁸ Ayrıca mezkûr lafızda tefhîm vechi de rivâyet edilmektedir. Buna göre “râ” harfinden sonra gelen hurûf-ı isti’lâdan “kâf” (ق) itibara alınmakta ve “râ” kalın olarak okunmaktadır. Terkîk vechinin terk edilme gerekçesi de isti’lâ sıfatının çok kuvvetli olması münasebetiyle böylesi güçlü bir sıfatı haiz harfle terkîk vechinin imkânsızlığıdır.²⁵⁹ Bu bağlamda “إِلَى صِرَاطٍ”²⁶⁰ ve “عَنِ الصِّرَاطِ”²⁶¹ lafızlarında da terkîk vechi akla gelse de isti’lâ ve itbâk sıfatlarını bünyesinde barındıran iki harf arasında yer alması sebebiyle “râ”nın tefhîm ile okunması gerektiği hususunda görüşler bulunmaktadır.²⁶²

“رَ”²⁶³ ve “رَ”²⁶⁴ örneklerinde olduğu üzere sâkine mücâvir olan meczûm “râ”lar, vasl durumunda ictimâ-ı sâkineyn sebebiyle kesreyle harekelenmekte ve her kırâat imamı “râ”yı terkîkle telaffuz etmektedir. Bunun gibi nakil sebebiyle “وَانْظُرْ إِلَى”²⁶⁵ ve “وَانْخَرْ”

²⁵⁴ Marğînî, *en-Nücûmu’t-tavâlî*, 140.

²⁵⁵ Marğînî, *en-Nücûmu’t-tavâlî*, 141.

²⁵⁶ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmîl-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008), 1/288; Alaaddin Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 78-83.

²⁵⁷ Sâd 38/18.

²⁵⁸ İbnü’n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, 138.

²⁵⁹ Marğînî, *en-Nücûmu’t-tavâlî*, 139.

²⁶⁰ el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/101; el-Mâide 5/16; el-En’âm 6/87, 161; Yûnus 10/25; İbrâhim 14/1; en-Nahl 16/121; el-Hac 22/24, 54; el-Mü’minûn 23/73; en-Nûr 24/46; Sebe 34/6; es-Sâffât 37/23; eş-Şûrâ 42/52.

²⁶¹ el-Mü’minûn 23/74.

²⁶² Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 13; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/338.

²⁶³ el-En’âm 6/121.

²⁶⁴ el-Müzzemmil 73/8.

²⁶⁵ Tâhâ 20/97.

رَءٍ²⁶⁶ ifadelerinde olduğu üzere meksûr kılınan meczûm “râ”ları Verş mutlak; Hamza sadece vakf durumunda terkîkle seslendirmektedir. Verş ve Hamza nakil durumunda ise harfi tefhîmle telaffuz etmektedirler.

“Râ” harfinin Ezrak için telaffuz keyfiyeti yukarıda arz edilenler ışığında genel hatlarıyla aktarılmıştır. Ancak meselenin teknik yönünün geniş kapsamı nedeniyle Ezrak tarîkinde “râ”nın terkîkâtı konusu daha detaylı çalışmalara havale edilerek bir makale düzeyinde ele alınmıştır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’in telaffuz keyfiyeti etrafında değerlendirilen “usûl ihtilafları” kırâat ilminin fonetik boyutuyla ilgili olup herhangi bir mana değişimine yol açmamaktadır. Bidayetten itibaren kullanılagelen Arap dilinin bu lehçesel pratikleri, “yedi harf” serbestiyetine bağlı olarak Kur’ân kelimelerinin bazı telaffuz şekillerinin zamanla kırâat tedrisâtındaki yerini tahkim etmiştir.

Kırâat imam ve râvîlerinin diğerlerinden tefrik edilmesini sağlayan telaffuz keyfiyetleri bağlamında “râ” harfinin tefhîm ve terkîki kırâat literatüründe ve tedrisâtında önemli yer tutmuştur. Esasen “râ” harfinin tefhîm ve terkîki tüm kırâatlerde görülen sınırlı bir uygulamadır. Ancak Nâfi’ kırâatinin Verş rivâyetinin Ezrak tarîkinde bu uygulama daha kapsamlı ve detaylı özellikleriyle söz konusu kırâate mahsus bir telaffuz çeşidi olarak görülmüş, bir başka deyişle bu durum Ezrak’ın usûlü (Nâfi’ kırâatinin Verş rivâyeti açısından) denilmek suretiyle tavsif edilmiştir.

“Râ”nın terkîkâtı konusu, mahreç ve sıfatları çerçevesinde önem kazanarak “râ” diğer harflerden daha özel sayılmıştır. Harfin tefhîm ve terkîk şeklinde, zaman zaman da hulfle (alternatif) okunuyor olması bu durumu gösterir mahiyettedir. Öte yandan sahanın gerek klasik gerekse modern eserlerinde “imâle” uygulamasıyla ilişkilendirilen “râ” harfinin ince okunması birtakım fikir ayrılıklarına sebebiyet vermiştir. Bu durumun, terkîk kavramının “ince bir ses tonuyla seslendirilmesi” şeklindeki tarifinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Hâl böyle olunca terkîkin erken dönem kaynaklarında imâlenin kapsamı içerisinde değerlendirilerek “râ harfinin kesreye çalan zayıf bir imâle ile okunması” biçiminde tanımlanması tartışmanın kaynağı olarak gösterilebilir. Bir çözüm olarak kaynaklar terkîki tam bir imâle değil, illetini bünyesinde barındırması itibarıyla imâleye benzetmekte ve imâlenin bir cüzü olduğu kabulüyle ilgili başlıklarda ele almaktadırlar. Bu vesileyle tüm fonetik farklılıklara dair telaffuz şekillerinin, alandaki uzmanından (fem-i muhsin) öğrenilmesi gerektiğini önemli bir not olarak burada zikretmeliyiz.

Bilindiği üzere tüm kırâatlerde meksûr “râ”lar ittifaqla terkîk üzere okunurken meftûh veya madmûm “râ”lar bazı durumlarda Nâfi’ kırâatine mahsus olarak terkîk ile

²⁶⁶ el-Kevser 108/3-4.

seslendirilmektedir. Bahsedilen usûl kapsamında mâkabli ve mâbadına bakılarak bazı kaideler etrafında “râ” harfinin okunuşu değışkenlik arz etmektedir.

Kur’ân lafızlarının lehçesel boyutu etrafında ortaya konan Ezrak tarîkinin “râ” harfinin okunma şekillerini ana hatlarıyla ele alan bu makalenin, oldukça teknik bir mesele niteliğindeki “râ”nın terkîki konusuna dair merakı olanlara ve alanın araştırmacılarına daha ileri ve kapsamlı çalışmalar için bir teşvik olacağını ümit etmekteyiz.

Kaynakça | References

- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitimi-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitimi ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Âşikkutlu, Mehmet Rüştü. *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*. İstanbul: yy., ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tacü'l-lüğa ve sihâhi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1979.
- Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyânî usûli'l-kirâe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umevî. *Câmi'u'l-beyân fî'l-kirâati's-seb'îl-meşhûre*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umevî. *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umevî. *et-Teyisîr fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Otto Pretz. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2009.
- Derkezli, Hasan b. İsmail. *Hulâsatü'l-ucâle fî beyânî Murâdî'r-Risâle fî 'ilmi't-tecvîd*. nşr. Halef Hüseyin Sâlih el-Cebûrî. Bağdat: Dîvânü'l-Vakfî's-Sünnî, 2012.
- Dimyâtî, Ahmed Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Râ". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî fî kirâati's-seb'a*. thk. İbrahim 'Atve 'Avaz. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1981.
- Enîs, İbrahim. *el-Esvâtü'l-luğaviyye*. Kahire: Mektebetü Nehdati Mısır, ts.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Gültekin, Alaaddin. *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Ğânim Kaddûrî el-Hamed. *ed-Dîrâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2003.
- Halîl b. Ahmed, Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü Hilâl, 1988.
- Hamza Hüdâyî. *Tecvîd-i Edâiyye*. İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1885.
- Hasan Abbâs. *Hasâisu'l-hurûfi'l-'Arabiyye ve me'ânihâ*. Dimaşk: Manşûrâtü İttihâdî'l-Küttâbî'l-'Arab, 1998.
- Hatipoğlu, Mustafa. "Bir Kırâat Âlimi Olarak Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Van İlahiyat Dergisi*. 12/20 (2024), 105-122.

- Husarî, Mahmûd Halîl. *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Ali. *Esbâbü hudûsi'l-hurûf*. thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahyâ Mir Alem. Dimaşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1982.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Ensârî. *el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Abdülmecîd Kutamış. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. nşr. Gotthelf Bergsträsser. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*. thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Medine: Müessesetü Elif-Lâm-Mîm, 2015.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Tahbîrü't-Teyisr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ahmed Muhammed Müflihü'l-Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. İbrahim 'Atve 'Avaz. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Cidde: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. haz. Abbâs b. Kutub. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2003.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.
- Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık *el-Burhân fî tecvîdi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1972.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Leâliü's-seniyye şerhü'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*. nşr. Abbâs b. Kutub. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2004.
- Kılıç, Mustafa. *Kur'ân Tilâvetinde Usul ve Esaslar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Koyuncu, Recep. *Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd*. nşr. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Mağnisî, Ahmed b. Muhammed. *Terceme-i Cezerî*. İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1885.
- Marğînî, Seydî İbrahim. *en-Nücûmu't-tavâli' 'ale'd-Düreri'l-levâmî*. Tunus: Dâru Tıbbâti'i-Hadîse, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelîhâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâveh*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Muhammed Emin Efendi er-Rûmî. *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdetü'l-'irfân*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, 1287.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Müfîd fî şerhi 'Umdeti'l-mecîd fî'n-nazmi ve't-tecvîd*. thk. Cemâl es-Seyyid Rufâ'î. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- Pakdil, Ramazan. *Talim, Tecvid ve Kırâat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Paluvî, Hâmid b. Abdilfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vucûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Hilâl Yayınları, ts.
- Saçaklızâde, Ebû Bekr el-Mer'aşî. *Cühdü'l-mukîll*. thk. Sâlim Kaddûr el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2008.
- Seyyid Mustafa Niyâzi. *'Umdetü'l-kârîin. Resâil fî 'ilmi't-tecvîd*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süleyman Vehbi Efendi. *Risâle-i Râiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh er-Ru'aynî. *eş-Şâtıbiyye el-Müsemma: Hirzü'l-emânî ve vecbü't-tehânî fî'l-kırâati's-seb'*. thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Medine: Dâru'l-Gavsân, 2010.
- Tavîl, Seyyid Rızık. *Fî 'ulûmi'l-kırâat medhal, dirâse ve tahkîk*. Mekke: el-Faysaliyye, 1985.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Yeşildağ, Adem. *Kur'ân-ı Kerîm Kırâati Çerçevesinde Arap Harflerinin Fonetîği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevîz Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1995.

İbn Sînâ'da Ölüm ve Ötesi

Özcan Sarıdoğan
Dr.

 0000-0001-7609-2421
T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet
Arşivleri Başkanlığı
ROR : 026ksq202

researcher2003@gmail.com

Ankara, Türkiye

Öz

İnsan psikolojisi üzerinde derin etkiler bırakan ölüm, insanların zihninde sorgulandığı gibi felsefe ve din alanında da geniş bir şekilde sorgulanmıştır. Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ da ölüm ve ötesi konusunda biri dini diğeri felsefi olmak üzere iki farklı yaklaşım sergilemiştir. Bu makalede, İbn Sînâ'nın ölüm ve ötesine dair görüşlerinin ruh-beden ilişkisi bakımından felsefi bir değerlendirmesi yapılmıştır. Ölüm ötesi hayatla ilgili konuların felsefi bir problem olarak nasıl ele alınabileceğinin en önemli örneklerinden birini ortaya koyan İbn Sînâ, ölüm ötesi hayatın ruhaniliği fikrini felsefi olarak temellendirmeye çalışmıştır. Filozof, insan ruhunun gayrimaddi bir cevher olduğunu ve bedenın ölümüyle birlikte yok olmayacağını düşünmektedir. Ona göre ölüm, ruhun bedenden ayrılıp gitmesidir. Bu ise ruh için bir fesat ve bozulma değil, belki bedenî terkinin çözülüp bozulmasıdır. O hâlde filozofun ölüm ve ötesiyle ilgili görüşlerini anlayabilmek için onun ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerine başvurmanız gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine geçmeden önce onun insan anlayışı üzerinde etkili olan Platon ve Aristoteles'in ruh-beden ilişkisi ile ilgili görüşlerine kısaca yer vermemiz gerekmektedir. Zira Platon ve Aristoteles'in bu husustaki görüşleri İbn Sînâ'yı daha iyi anlamamız adına önem arz etmektedir. Platon'a göre ruh, idealar âleminin bir ferdidir ve sadece düşünmekle kavranabilen, değişmeyen, mükemmel, basit ve yok olmaz/ölümsüz bir cevherdir. Bedenden önce var olan ruh, bedenle ilişki kurarak onu yönetmekte ve bedenın ölümünden sonra da varlığını sürdürmektedir. Felsefeyi ölümü düşünmek olarak tanımlayan Platon, ölümü ise bir yandan bedenın ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması diğeri yandan ruhun bedenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesi şeklinde açıklamaktadır. Filozofa göre insanın ölümsüzlüğü, ruhun basit ve soyut bir cevher olmasından ileri gelmektedir. Neticede ruh-beden düalizmini kabul eden Platon, insanı salt ruhtan ibaret bir varlık olarak görmektedir. Aristoteles ise ruh-beden ilişkisi ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon'dan ayrılmaktadır. O, Platon'un ruh-beden düalizmini açık bir biçimde reddetmektedir. Ruh-beden ilişkisini madde-form ilişkisi (hilomorfik) üzerinden ortaya koyan filozof, bedeni madde, ruhu ise bedenın formu olarak görmektedir. Dolayısıyla ruhun, beden olmaksızın var olması ya da bağımsız bir cevher olması söz konusu değildir. Şu hâlde beden ruhtan ayrıldığında ruh da ortadan kalkmaktadır. Bu yüzden Aristoteles'te herhangi bir ölümsüzlük fikrinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. İbn Sînâ'ya göre ruh, faal akıldan taşan manevi bir cevher, beden ise göksel cisimlerin çeşitli hareketlerinin etkisiyle tabii unsurların birleşmesi sonucu meydana gelen maddi bir cevherdir. Ruh ile beden arasındaki ilişki, kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişkidir. Beden var edildiğinde onun kendi mizacına uygun bir ruhun varlığı da gerekli

olmaktadır. Filozof, insanın asli doğası olan ruhun, bedenle birlikte var olsa da mahiyet olarak ondan tamamen ayrı ve basit bir cevher olduğunu ve bedenin yok olmasıyla da yok olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre ruh, beden ölümünden sonra da varlığını sürdüren ve bedenle olan ilişkisi sırasında elde ettiği yetkinlik düzeyine göre mutluluk ya da bedbahtlık içinde olan ölümsüz bir cevherdir. İbn Sînâ, ruhun ölümsüz olduğunu kabul ederek Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Zira o, Aristoteles'in aksine, ruhu beden formu olarak değil, onun yetkinliği olarak görmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, ruh ile ilgili açıklamalarında bedende olmak yerine bedenle birlikte olmaya vurgu yaparken Aristoteles, ruhla beden arasında hilomorfik bir ilişkiden söz etmektedir. Diğer taraftan ruhun ölümsüzlüğü meselesinde Platon'u takip eden İbn Sînâ, ruhun ezeliliği konusunda Platon'dan ayrılmaktadır. Çünkü filozof, ruhun bedenle birlikte var olduğunu öne sürmektedir. Öyleyse İbn Sînâ'nın ruh teorisini ne Aristotelesçi ne de Platoncu olarak adlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Onun ruh teorisi, her iki filozoftan da önemli etkiler taşısa da açık bir biçimde ikisini de aşan bir konumdur. Nihayetinde cisimsiz, bölünmez ve ölümsüz bir cevher olan ruh, bedenden ayrıldığında beden ceset hâlini almakta ve canlı varlıklar sınıfından çıkmaktadır. Ruh ise beden ölümünden etkilenmeyip varlığını sürdürmekte ve hayatini devam ettirmektedir. İbn Sînâ düşüncesinde ruh için öte dünyada haz alma veya elem duyma şeklinde iki olasılıktan biri mutlaka gerçekleşecektir. Ruhun ölümden sonra alacağı ebedî haz onun mutluluğunu, duyacağı ebedî elem ise onun bedbahtlığını göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre ruhun meâd ile amaçlanan durum tam olarak budur. Ancak filozof, cismani meâd da reddetmemektedir. Cismani meâd için akıl yoluyla delil getirmenin imkânsız olduğunu, dinin dışında onu ispatlamanın başka bir yolunun olmadığını ifade etmektedir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın, felsefi sisteminin merkezinde yer alan cevher ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle dinde belirtilen cismani meâd inancı arasında bir uzlaştırma çabası içine girdiği ve böylelikle felsefe-din uzlaşmasına önemli katkılar sunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Ruh, Beden, Ölüm, Ölümsüzlük, Meâd.

Atıf Bilgisi

Sarıdoğan, Özcan. "İbn Sînâ'da Ölüm ve Ötesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 316-335. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.13>

Geliş Tarihi	14.02.2025
Kabul Tarihi	20.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Death and Beyond in Avicenna

Özcan Saridoğan

 0000-0001-7609-2421

researcher2003@gmail.com

Dr.

Presidency of the Republic of Türkiye

Directorate of State Archives

Ankara, Türkiye

ROR  026ksq202

Abstract

Death, which has a profound impact on human psychology, has been widely questioned not only in individual minds but also in philosophy and religion. Avicenna, a Muslim philosopher, exhibited two different approaches to death and beyond, one religious and the other philosophical. This article offers a philosophical evaluation of Avicenna's views on death and the afterlife in terms of the soul-body relationship. He stands as a key figure in showing how the afterlife can be addressed as a philosophical problem and sought to provide a rational foundation for the spiritual nature of life after death. He held that the human soul is an immaterial substance that does not perish with the death of the body. According to him, death is the separation of the soul from the body. This event marks the disintegration of the body, not the soul, which remains intact. Therefore, to understand Avicenna's conception of death and beyond, one must first grasp his views on the soul-body relation. Before examining Avicenna's theory, it is necessary to briefly discuss the views of Plato and Aristotle, both of whom significantly influenced his understanding of the human being. According to Plato, the soul belongs to the realm of ideas. It is unchanging, perfect, simple, and immortal, and can be apprehended only through thought. The soul exists prior to the body, governs it during life, and continues after the body dies. Plato, who defines philosophy as the contemplation of death, explains death as the body separating from the soul and remaining on its own on the one hand, and the soul separating from the body and continuing on its own on the other. The soul's immortality, in his view, stems from its simplicity and abstract nature. As a dualist, Plato saw the human being essentially as a soul. Aristotle, by contrast, explicitly rejected dualism. He defined the soul-body relationship through a hylomorphic framework, where the body is matter and the soul is its form. As such, the soul cannot exist independently of the body. Once the body ceases, the soul also ceases to be, making the notion of personal immortality incompatible with Aristotle's philosophy. Avicenna differs from both. He describes the soul as a spiritual substance that emanates from the active intellect, while the body is a material substance formed by the union of natural elements influenced by celestial movements. The relationship between the soul and the body is a necessary relationship that derives its source from God. When the body exists, the existence of a soul in accordance with its temperament is also necessary. Although the soul exists alongside the body, it is a simple, immaterial substance that is ontologically distinct and does not perish when the body dies. As the essence of human nature, the soul survives bodily death and experiences happiness or misery based on the perfection it attained during its bodily existence. Avicenna differs from

Aristotle by accepting that the soul is immortal. Unlike Aristotle, he regards the soul not as the body's form but as its perfection. Thus, while Aristotle speaks of the soul as existing in the body, Avicenna emphasizes that the soul exists with the body. He follows Plato in defending the immortality of the soul, but differs on the eternity of the soul. Avicenna argues that the soul comes into being together with the body and is not eternal in the Platonic sense. His soul theory, therefore, cannot be fully aligned with either Plato or Aristotle; ultimately, it transcends them. When the incorporeal, indivisible, and immortal soul departs the body, the body becomes a corpse and ceases to live. The soul, however, continues unaffected. In the afterlife, the soul will encounter either eternal pleasure or pain. This determines its ultimate happiness or unhappiness, and this is what Avicenna describes as the soul's meâd. Yet he does not reject bodily resurrection. He states that it is impossible to prove corporeal meâd through reason and that it can be affirmed only by religion. In conclusion, Avicenna sought to reconcile his philosophical view of the soul's immortality with the religious belief in bodily resurrection and contributed significantly to the reconciliation between philosophy and religion.

Keywords

Islamic Philosophy, Avicenna, Soul, Body, Death, Immortality, Meâd.

Citation

Sarıdoğan, Özcan. "Deaty and Beyond in Avicenna". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 316-335. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.13>

Date of Submission	14.02.2025
Date of Acceptance	20.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İnsanoğlu için daima korku kaynağı olan ölüm, özellikle ölmek için doğduğuna inandığı hâlde bir başka hayata doğmak üzere öldüğüne inanmayanlar açısından gerçekten korkunç bir olaydır. Ölüm, kaçınılmaz bir kaderimiz olduğuna göre hayatı anlamaya çalıştığımız gibi onu da anlamaya çalışmamız akılcıca bir tavır olarak görünmektedir. Hatta yegâne gerçeklik olarak karşımızda duran ölüm, bir bakıma hayatımıza anlam ve değer katmaktadır.¹

Bununla birlikte ölüm, insan psikolojisi üzerinde derin etkiler bırakan en önemli olayların başında gelmektedir. Bu olay, kişilerin zihinlerinde sorgulandığı kadar felsefe ve din alanında da kapsamlı bir şekilde sorgulanmaktadır. Ölümün neliği ve ölüm ötesi hayatın (meâd) mahiyeti gibi konular,² insanlık tarihi boyunca dini öğretilerde Tanrı kavramı ile beraber ve akıl-iman çerçevesinde değerlendirilip açıklanmaya çalışılırken³ felsefede daha çok nefis veya ruh kavramı etrafında ele alınmış ve Platon'dan beri tartışılmalıdır.

Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ, ölüm ve ötesi konusunda biri dinî diğeri felsefi olmak üzere iki farklı yaklaşım sergilemektedir. Biz bu makalemizde, İbn Sînâ'nın ölüm ve ötesine dair fikirlerinin ruh-beden ilişkisi yönünden felsefi bir tahlilini yapacağız.⁴ Zira insanın ne olduğuyla ilgili görüşlerle yakın irtibatı olan ruhun varlığı, mahiyeti, bedenle olan ilişkisi, bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ve buna paralel olarak ölüm ve ötesine ilişkin meseleler, dinin olduğu gibi felsefenin de temel meselelerinden birini oluşturmaktadır.

Ölüm ötesi hayatla ilgili konuların felsefi bir problem olarak nasıl ele alınabileceğinin en önemli örneklerinden birini ortaya koyan İbn Sînâ, ölüm ötesi hayatın ruhaniliği fikrini felsefi olarak temellendirmeye çalışmaktadır.⁵ O, insan ruhunun gayrimaddi bir cevher olduğunu ve bedenin ölümüyle birlikte yok olmayacağını düşünmektedir. Filozofa göre ölüm, ruhun bedenden ayrılıp gitmesidir. Bu ise ruh için bir fesat ve bozulma değil, belki

¹ Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), V.

² Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 85.

³ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 185.

⁴ İbn Sînâ'nın konuya ilişkin görüşlerini inceleyen nitelikli çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Zira filozofun bu konudaki görüşleri, onun felsefesinin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, filozofun görüşlerinin Platon, Aristoteles, Yeni Platonculuk ve İslam düşüncesi içindeki yeri analiz edilmekle birlikte İbn Sînâ'nın felsefe ve dini nasıl uzlaştırmaya çalıştığı ve konuya dair özgün katkıları da ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte filozofun, meâdın mahiyetiyle ilgili eserlerindeki farklı görüşlerinin, araştırmacılar tarafından tartışıldığı ve farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Sonuç olarak bu konuda yapılacak çalışmaların, İbn Sînâ'nın düşüncesini daha iyi anlamamıza değerli katkılar sunacağı muhakkaktır.

⁵ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî*, XI.

bedenî terkebîn çözülüp bozulmasıdır.⁶ Şu hâlde İbn Sînâ'nın ölüm ve ötesiyle ilgili görüşlerini anlayabilmek için filozofun ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerine başvurmamız gerekmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın insan telakkisi üzerinde etkileri bulunan Platon ve Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair düşüncelerinden kısaca bahsederek başlamamızda yarar vardır. Zira Platon ve Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri, İbn Sînâ'yı daha iyi anlayabilmek adına önem arz etmektedir.

1. Platon'da Ruh-Beden İlişkisi

İlk Çağ Grek felsefesinde ruhla ilgili en önemli dönüşüm Platon tarafından gerçekleştirilmiştir. Filozofun gayrimaddi ruh kavramı, felsefenin daha sonraki gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Ruh, bedeni kullanan kişi ya da benlikle aynı sayan Platon, dolayısıyla onu bedenden bağımsız bir cevher olarak nitelemektedir. Filozofa göre bedenden önce var olan bireysel ruh, bedenle ilişki kurarak onu yönetmekte ve bedenin ölümünden sonra da bireysel varlığını sürdürmektedir.⁷ Felsefeyi ölümü düşünmek olarak tanımlayan Platon, ölümü ise bir yandan bedenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması diğer yandan ruhun bedenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesi şeklinde açıklamaktadır.⁸

Platon'a göre ruh, manevi bir varlıktır ve bedenden önce var olmuştur.⁹ Filozof, ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek amacıyla *Phadion* adlı önemli diyalogunda üç kanıt sunmaktadır:

Bu kanıtlardan ilki “Zıtların uyumu” fikrine dayanmaktadır. Buna göre nasıl ki büyük ile küçük, uyku ile uyanıklık, zayıf ile kuvvetli, haklı ile haksız, güzel ile çirkin gibi zıtlar arasında döngüsel bir ilişki varsa aynı şekilde yaşam ile ölüm arasında da döngüsel bir ilişki söz konusudur. Ölüm yaşamdan, yaşam da ölümden doğmaktadır. Ruh, bu döngüsel ilişkinin failidir. Ruhlar, bu dünyadan ayrıldıktan sonra öte dünyaya (hades) giderler ve sonra tekrar dünyaya dönerler. Bu döngüsel süreç, ruhların sürekli bir varlığa sahip olduklarını ve ölümsüz olduklarını göstermektedir.¹⁰

İkincisi “Anımsama teorisi”ne dayanmaktadır. Platon, insanların ruhlarının bu dünyaya gelmeden önce idealar âleminde gerçekleri tanıdıklarını kabul etmektedir. Ona göre ruh, bedene girince bu dünyanın bağları yüzünden idealar âlemindeki bilgileri unutmaktadır. Ancak bu dünyada karşılaştığı gerçekler, ruhun önceki hayatında gördüğü ve öğrendiği

⁶ Rabia K. Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin Tercümesiyle İbn Sînâ'nın ‘Ölüm ve Hakikat’ Metni”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32, (2014), 210.

⁷ İlhan Kutluer, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/194.

⁸ Platon, *Phadion*, çev. Hamdi Ragıp Atademir- Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 20-27 (64c-68b).

⁹ Platon, *Phadion*, 71-72 (91e-92d).

¹⁰ Platon, *Phadion*, 31-35 (70c-72).

şeylerin anımsanmasından ibarettir.¹¹ O hâlde bilgi, daha önce öğrendiklerimizin anımsanması demektir. Bu durum da ruhun bedenle birleşmeden önce ezeli bir varlığının olduğunu ve ölümsüzlüğünü ispatlamaktadır.¹²

Üçüncüsü ise “Formlara benzeme” deliline dayanmaktadır. Platon’a göre beden; insani olana, değişene, ölümlü olana benzerken ruh; tanrısal¹³ olana, değişmeye ve ölümsüz olana benzemektedir. Efendi ve yöneten bir varlık olan ruh, tanrısal olana benzediğinden dolayı ölümlü bedenden farklıdır. Bu benzerlik, ruhun ölümsüz olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴

Platon, insanda yok olan şeyin farklı unsurların birleşiminden meydana gelen beden olduğunu ve bedensel varlığın insana kimlik ve kişilik kazandırmada hemen hemen hiçbir katkısının olmadığını öne sürmektedir. Ona göre ruh, idealar âleminin bir ferdidir ve sadece düşünmekle kavranabilen, değişmeyen, mükemmel, basit ve yok olmaz/ölümsüz bir cevherdir.¹⁵ Öte yandan ezeli bir form ve ölümsüz bir cevher olan ruhun bedene girmesi onun tekâmülü için bir zorunluluktur. Bedene giren ruhun ölümsüzlüğü kazanması ise onun bedensel hazırlardan kurtulmasına ve maddeden soyutlanarak güzel ahlaklı yaşamasına bağlıdır.¹⁶

Ruh-beden düalizmini benimseyen Platon, insanı salt ruhtan ibaret bir varlık olarak görmektedir.¹⁷ Buna göre insanın ölümsüzlüğü ise ruhun basit ve soyut bir cevher olmasından ileri gelmektedir. Filozof, ruhların öte dünyada (hades) var olduklarına, dünyaya geri dönüp beden değiştirdiklerine (tenasüh) ve yaptıkları eylemlerle ilgili olarak sorgulandıklarına inanmaktadır. Ona göre iyi ruhlar tanrılarla birlikte olurken kötü ruhlar cezalandırılmaktadır. Bu inanç, iyi ve kötü ruhları farklı sonuçların beklediğini göstermektedir.¹⁸

¹¹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 191-192; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 26.

¹² Platon, *Phadion*, 36-45 (72e-77).

¹³ Platon düşüncesinde ruh, bedenden önce var olan tanrısal bir varlıktır. Ruhun tanrısal olması onu ölümsüz yapmaktadır. Zira Tanrı, filozofa göre ölümsüz bir varlıktır. Tanrısal varlıklar ise basitlik ve soyutluk gibi Tanrı’ya ait özellikler taşıyan varlıklardır. Dolayısıyla ruh da Tanrı’ya ait özellikler taşıdığı için ölümsüz olmaktadır. bk. Serca Çamlı, *İslam Felsefesinde Nefs ile İlgili Ölümsüzlük Teorileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69-70.

¹⁴ Platon, *Phadion*, 51-53 (79e-81); Platon’a göre Tanrı, ruhu bedenden önce yaratmıştır. Ayrıca ruh, erdem bakımından da bedenden daha üstündür. Çünkü ruh yönetmek, beden ise emirleri dinlemek ve yönetilmek için yaratılmıştır. bk. Platon, *Timaos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 43 (35).

¹⁵ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 28-30.

¹⁶ Hasan Özalp, “Aristoteles ve İbn Sînâ’nın Reenkarnasyonu Reddi”, *Dini Araştırmalar* 16/32 (Ocak-Haziran 2013), 85.

¹⁷ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 30.

¹⁸ Platon, *Phadion*, 31-36 (70c-72e), 101-102 (107c-108b).

Özetle diyebiliriz ki Platon'a göre ruh, gayrimaddi, değişmeyen ve bedenden önce var olan bir cevherdir. O, külli ruhun yani Tanrı'nın bir parçasıdır, ezeli ve ebedidir. Bedene hayat veren odur, bedenden önce var olduğu gibi bedenden ayrıldıktan sonra da var olmaya devam edecektir.

2. Aristoteles'te Ruh-Beden İlişkisi

Aristoteles, ruh-beden ilişkisi ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon'dan farklı görüşler ileri sürmektedir. O, Platon'un ruh-beden düalizmini açık bir şekilde reddetmektedir. Filozof, ruh-beden ilişkisini madde-form ilişkisi (hilomorfik) üzerinden ortaya koymaktadır. Buna göre beden madde, ruh ise formdur. Aristoteles düşüncesinde ruh ile beden, bal mumu ve aldığı şekil gibi birdirler. Dolayısıyla ruhun, bedenden bağımsız bir varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Aristoteles, ruhu şu şekilde tanımlamaktadır: “Ruh, bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin ilk yetkinliği (entelekheia)”¹⁹ dir. Bu bağlamda ruh, bir form olarak belirli niteliğe sahip cismin neliğini ifade eden bir cevherdir. Cisim değildir, fakat onun cisimden ayrı bir varlığı da yoktur.²⁰ Nasıl ki keskinlik baltanın formu konumundaysa ruh da bedeninin formu konumundadır. Aristoteles düşüncesinde ruh, canlıların temel prensibidir ve organik yaşamı maddi doğadan ayıran ana nedendir. O, yaşamsal olayların tüm akışını yönetir ve yaşamı harekete geçirir. Canlılarda ruh, formu oluştururken beden ise maddeyi oluşturmaktadır ve bunlardan biri, diğeri olmaksızın bulunamamaktadır. Ruh, bedene biçim verdiği için bedeninin hem formu hem de gayesi durumundadır.²¹ Şu hâlde ruhun, bedeninin formu olması nedeniyle beden olmaksızın var olması ya da bağımsız bir cevher olması mümkün değildir. Aristoteles'e göre beden ile ruh arasındaki ilişki, madde ile form, kuvve ile fiil ve göz ile görme arasındaki ilişkiye benzemektedir. Ruh, bedeninin bir formu ve gayesi olarak ne bedeninin kendisidir ne de bedenden ayrı kavranabilir. Beden ruhtan ayrıldığında ruh da ortadan kalkar.²² Bu yaklaşımla ilgili asıl problem ölümsüzlük konusunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü bedeninin formu olan ruh, bedenle birlikte ortadan kalkmaktadır. Bu da ruhun bedenle birlikte var olup yok olduğu ve bağımsız bir ölümsüzlüğe sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Bu sebeple Aristoteles'te herhangi bir ölümsüzlük fikrinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Neticede filozofun, ölüm sonrası hayatın varlığına inanmadığı anlaşılmaktadır.

Aslında Aristoteles felsefesinde insanın bireysel ölümsüzlüğünden anlamlı bir şekilde bahsedebilmek için faal aklın insan ruhunun bir parçası olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak bu görüşün pek de makul olmadığını söyleyebiliriz. Aristoteles'in *De Anima* III.5'te oldukça kısa, müphem ve muğlak bir şekilde ifade ettiği faal akıl kavramı, bazı

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 65-66 (412a 15-412b).

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 64-68 (412a 15-412b 15).

²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 1-15 (402a-404a 10), 64-70 (412a 15-413a), 84-90 (415b 5-416b 20).

²² Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 36.

araştırmacılar tarafından Tanrı ya da evrendeki akıllar hiyerarşisinin üyelerinden biriyle özdeşleştirilirken bazıları tarafından insan ruhunun bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Bu yorum farklılıklarını, Aristoteles'in faal akla atfettiği nitelikler üzerinden değerlendirmek mümkündür. Aristoteles, faal akli ayrı/ayrılabilir, etkilenmez, saf, katıksız, tam, sürekli bilfiil düşünen, ölümsüz ve ebedî olarak nitelendirmektedir.²³ Bu nitelendirmeler göz önünde tutulduğunda faal aklın insan ruhunun bir parçası olduğuna dair yorumun epey problemli olduğu görülmektedir. Zira sürekli bilfiil düşünen faal aklın, sürekli bilfiil düşünemeyen insan ruhunda bulunduğunu düşünmek sorun teşkil etmektedir. Bununla birlikte ölümsüz ve ebedî olan faal aklın, ölümlü olan insan ruhu ve edilgin akıl ile uzlaşması da bir hayli zor görünmektedir.²⁴ Böylelikle faal akli insan ruhunun bir parçası olarak yorumlayan araştırmacıların, faal aklın ölümsüz ve ebedî olma niteliğine dayanarak Aristoteles düşüncesinde insanın bireysel ölümsüzlüğünden bahsedilebileceğine ilişkin iddialarının isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak Aristoteles'in insan anlayışı, Platon'un insan anlayışından son derece farklıdır. Aristoteles, ruhun bedenden önce var olmadığını ve bedenden bağımsız bir varlığının da bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre ruh, beden formudur. Bu yüzden bedensiz bir ruhun var olmasının imkânı yoktur. Oysa Platon; ruhu basit, ezeli, varoluşu kendi doğasından kaynaklanan,²⁵ beden bozulmasına rağmen bozulmayan, ölümsüz ve tanrısal bir cevher olarak tanımlamaktadır. Aristoteles, her bedenin bir formu olduğunu kabul etmesi hasebiyle pek tabi ruh göçü (tenasüh) fikrini de reddetmektedir.²⁶

3. İbn Sînâ'da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu

3.1. Ruh-Beden İlişkisi

İbn Sînâ'nın ruh teorisi, yalnız alanla ilgili tarihî meseleleri çözümlemesiyle değil, aynı zamanda metafizik, bilgi teorisi, ahlak felsefesi ve din felsefesi gibi birçok alanın kesişim noktasında bulunması itibarıyla da büyük önem arz etmektedir. Filozofa göre bir cevher olarak bağımsız bir varlığa sahip olan ruh, gayrimaddi ve basit (yalın) olup ne bir cisim ne de cisimde doğal olarak bulunan bir güçtür. Ruhun tanımı ve türleri bahsinde Aristoteles'in izinden giden İbn Sînâ, ruhu "organik doğal cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlamaktadır. Ruhun ilk yetkinlik şeklinde tanımlanması organik doğal cismin bilfiil var olmasının ruh sayesinde gerçekleşmesi sebebiyledir.²⁷

²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 176-177 (430a 15-20).

²⁴ Özcan Saridoğan, *Filozoflara Göre Faal Akıl: Aristoteles, İskender Afrodisî, Themistius, Kindî, Fârâbî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 210-211.

²⁵ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 38.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 38 (407b 15-25).

²⁷ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 257-258.

İbn Sînâ'ya göre insan, ontolojik olarak birbirinden tamamen farklı iki cevher olan ruh ve beden ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere filozof, insanın varlığı hususunda düalist bir anlayışı benimsemektedir. Ruh ve beden, sonradan var edilmiş iki ayrı cevherdir. Ruh, faal akıldan taşan gayrimaddi bir cevher, beden ise göksel cisimlerin muhtelif hareketlerinin etkisiyle tabii unsurların birleşmesi sonucu meydana gelen maddi bir cevherdir. Burada ruh ile beden arasında birinin diğerini var edeceği türden bir nedensellik ilişkisi bulunmamakla birlikte ruh, dünyevi varlığını ve işlevini beden sayesinde tecrübe edebildiği için yine de beden bir anlamda ruhun varlığının şartı olduğu kabul edilebilir. Ruh ile beden arasındaki ilişki, kaynağı Tanrı'ya dayanan zorunlu bir ilişkidir. Beden var edildiğinde onun kendi mizacına uygun bir ruhun varlığı da gerekli olur.²⁸ Ruhsuz bir bedenin var olması mümkün değildir.²⁹ Dolayısıyla her bedenin ruhu farklıdır. Bu düşüncesiyle İbn Sînâ, İslam inancına da uygun olarak tenasühün her türünü kesin bir şekilde reddetmektedir.

İbn Sînâ, bedenden bağımsız bir cevher olan ruhun kendi varlığını bedene ihtiyaç duymadan idrak edebileceğini “havada asılı adam” metaforuyla açıklamaktadır:

Şayet sen, zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününe olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun.³⁰

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, bedenimizi yok farz edebileceğimizi, onun varlığından kuşku duyabileceğimizi, fakat ruhumuzun olmadığını asla düşünemeyeceğimizi vurgulamaktadır. O hâlde insanın asli doğası olan ruh, bedenle birlikte var olsa da mahiyet olarak ondan tamamen ayrı ve basit³¹ bir cevher olup bedenin yok olmasıyla da yok olmayacaktır. Böylelikle filozof, ruhun ölümsüzlüğü öğretisini benimseyen Yeni Platoncu gelenekten de faydalanarak İslam'ın ölüm sonrası hayat anlayışına dair felsefi bir açıklama getirmektedir. Diğer taraftan ruhun beden üzerindeki çok boyutlu etkisini ısrarla belirtmesi onun felsefesinin en başta gelen ve orijinal yönlerinden birini oluşturmaktadır.³² Filozof, ruhla

²⁸ İbn Sînâ'ya göre ruhun bedenden önce var olmuş olması imkânsızdır. bk. İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 169; a.mlf., *Nefsîn Halleri: Nefsîn Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayınları, 2023), 100.

²⁹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 219-220.

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 107.

³¹ İbn Sînâ, ruhun mutlak olarak basit olduğu için madde ve surete bölünmediğini, bu sebeple de bozulmuş kabul etmediğini ifade etmektedir. Ona göre ruhun cevherinde bozulmayı gerektirecek bir kuvvet bulunmamaktadır. bk. İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 173; a.mlf., *Nefsîn Halleri: Nefsîn Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*, 112.

³² Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 259-260.

beden arasındaki ilişkinin mahiyetini şu şekilde ortaya koymaktadır: “...nefsin yapısında, onunla (bedenle) meşgul olmaya, onu kullanmaya, hallerine önem vermeye, ona meyletmeye, ona özgü olmaya, onun dışındaki her cisimden onun aracılığıyla olması hariç yüz çevirmeye tabî bir eğilim bulunur.”³³

Şu hâlde İbn Sînâ'ya göre ruh, sadece kendi kullanımına uygun bir beden ortaya çıktığında ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu beden, ruhun yurdu ve aracıdır. Ortaya çıkan her ruhun cevherinde herhangi bir bedenle birlikte olmak vardır. Bedenle meşgul olma, onu kullanma, ona özen gösterme ve ondan etkilenme, onunla ilgilenme ve onun dışındaki diğer bütün cisimlerden onu kollama noktasında doğal bir eğilim bulunmaktadır.³⁴ Bir başka deyişle beden ve ruh arasındaki ilişki kendi yapısında barındırma şeklinde değil, ruhun bedeni bilinceye ve beden bu ruhtan etkileninceye kadar onunla meşgul olma ilişkisidir.³⁵

Ruh, bizatihi var olan ve ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddi şeye nakşolan bir cevherdir.³⁶ O, bedenden ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. İbn Sînâ düşüncesinde ruh ile beden arasındaki ilişki, kap içindeki bir nesnenin kapla olan ilişkisi gibi değil, bir müzisyenin enstrümanı ile olan ilişkisi gibidir. Buna göre ruh, beden içinde değil, bedeni idare eden ve koordinasyonunu sağlayan bir konumda bulunmaktadır. Nihayetinde ruh, beden ölümünden sonra da varlığını sürdüren ve bedenle olan ilişkisi sırasında elde ettiği yetkinlik düzeyine göre mutluluk ya da bedbahtlık içinde olan ölümsüz bir cevherdir.³⁷

Netice itibarıyla İbn Sînâ, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da bireysel varlığına devam edeceğini yani ölümsüz olduğunu kabul ederek Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Zira o, Aristoteles'in aksine, ruhu beden formu olarak değil, onun yetkinliği olarak görmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'da insan, ruh ve beden olmak üzere iki özden oluşurken Aristoteles'te ruh ve beden tek bir özün iki yönü olarak tezahür etmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ, ruh ile ilgili açıklamalarında bedende olmak yerine bedenle birlikte olmaya vurgu yaparken Aristoteles, ruhla beden arasında hilomorfik bir ilişkiden söz etmektedir. Bu durumda ruhun bağımsız eylemlerinden bahsetmek pek de mümkün görünmemektedir.

³³ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 170; ruhun cevherinde kendisinin var olması için elverişli mizaca sahip bedene yerleşmek, onu kullanmak ve yönetmek için doğal bir eğilim olduğu hakkında ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 177.

³⁴ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*, 102; ruhun bedende ve beden organlarında tasarruf eden bir cevher olduğuna dair bk. a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 109.

³⁵ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 174-175.

³⁶ İbn Sînâ'ya göre ruhun bedene tamamen yerleşmiş ya da bedenle kaim bir şey olmadığına ilişkin bk. İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*, 90-99.

³⁷ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 36-37.

Bununla birlikte İbn Sînâ, ruhun ölümsüzlüğü meselesinde Platon'u takip ederken ruhun ezeliği konusunda Platon'dan ayrılmaktadır. Çünkü filozof, ruhun bedenle birlikte var olduğunu düşünmektedir. Şu hâlde İbn Sînâ'nın ruh teorisini ne Aristotelesçi ne de Platoncu olarak adlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Onun ruh teorisi, her iki filozoftan da önemli etkiler taşısa da açık bir biçimde ikisini de aşan bir konumdadır.³⁸

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın ruh-beden ilişkisi konusundaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Kaynağını akli bir prensipten alan ruh, cismi harekete geçiren gayri cismani, bozulmayan, çoğalmayan, manevi bir cevherdir. Faal akıldan feyezana ettikten sonra kendi zatıyla varlığını devam ettirmektedir. Bedenle beraber var olmuştur. Bedenle aynı anda var olması onların tek bir cevher olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis onlar birbirinden ayrı iki cevher olup ruh, uygun bir beden ortaya çıktığında varlık bulur ve bedeni sanki bir yurdu ve aracı gibi benimser. Onda bedenle işgal etme, bedeni yönetme, kullanma, bedene yerleşme ve bedenden etkilenme gibi doğal bir eğilim mevcuttur. Bu eğilim, ruhun kendine uygun bulduğu bedene bağlanmasına ve diğer bedenlerle temasa geçmesine engel olur. Böylelikle ruh, belirli ve özel bir bedenle varlık bulur. Ruhun bedenle ilişkisi özünl (zatî) değil, ilintili (arazî) dir. Diğer taraftan onun, bedende yerleştiği belirli bir bölüm yahut organ da bulunmamaktadır. Bedenle birlikte olduğu süre zarfında bedeni yetkinleştirdiği gibi kendisi de yetkinleşir. Yetkinleştiğinde akıl âleminin bir ferdi olur. Cisimsiz, bölünmez ve ölümsüz olan bu cevher,³⁹ bedenden ayrıldığında beden ceset hâline gelir ve canlı varlıklar sınıfından çıkar. O ise beden ölümünden etkilenmeyip varlığını sürdürür ve hayatini devam ettirir.⁴⁰

3.2. Ruhun Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu

İbn Sînâ'ya göre ruh, bedeni terk ettikten sonra ya lezzetleri tatmanın verdiği huzuru yaşayacak ya da acı ve üzüntü içinde kalacaktır. Öyleyse ruh için öte dünyada haz alma veya elem çekme şeklinde iki olasılıktan biri kesinlikle gerçekleşecektir. Bu yüzden ruhun ölümden sonra alacağı ebedî haz onun mutluluğunu, çekeceği ebedî elem ise onun mutsuzluğunu yani bedbahtlığını göstermektedir. Onun için farklı bir olasılık yoktur, o ya mutluluk ya da mutsuzluk içinde olacaktır. İbn Sînâ felsefesinde ruhun meâdî ile amaçlanan

³⁸ Mehtap Doğan, "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/49 (Haziran/June 2018), 165-166, 181.

³⁹ İbn Sînâ'da ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, bir anlamda ahiret hayatının bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. bk. Ahmet Navruz, *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 81.

⁴⁰ Özcan Sarıdoğan, *İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 53.

durum tam olarak budur. Bu durum, ölüm sonrası haz veya elemin ya da mutluluk veya bedbahtlığın bedene değil, yalnızca ruha ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁴¹

İbn Sînâ, ruhun hakiki mutluluğu tam olarak bu dünyada değil, ahirette yaşayabileceğini belirtmektedir. O, ahiretteki hakiki mutluluğu; ruhun bedenden ve doğal etkilerden kurtulup soyutlanması, Tanrı'ya, manevi varlıklara, ulvi âleme ve kendi yetkinliği sayesinde bu âleme erişmesi sonucunda tadacağı yüce lezzetlere akıl gücüyle nazar etmesi olarak açıklamaktadır. Ahiretteki bedbahtlığı ise ruhun yetkinliği elde edememesine bağlayan filozof,⁴² ahirette tadılacak hazların büyüklüğüne paralel olarak elemin de artacağını ifade etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre ruh, hakiki mutluluğu veya bedbahtlığı tam anlamıyla ahirette yaşayacak olmasına karşın bu dünyada beden ile birlikteyken kazanmaktadır. Ruh, bedenden birlikteyken yetkinliğe ulaşmışsa bedenden ayrıldıktan sonra mutlu, yetkinliğe ulaşmamışsa bedbaht olacaktır. Ruhun yetkinliğe ulaşması ise teorik ve pratik gücünün karşılıklı ilişki içinde yetkin duruma gelmesine bağlıdır.⁴³

Bu çerçevede İbn Sînâ, ruhun yetkinleştğinde erişeceği âlem ile cismani âlem arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Filozofa göre ruhani yetkinlik, maddeden soyutlanmış, değişim ve çoğalmadan uzak her bir varlığın suretinin bulunduğu âlemlere eriştirir. Bu âlemler, akıllar âlemine eş değer âlemlerdir. Cismani âlem ise duyu organları ile duyumsanabilir, geçici ve yanıltıcı âlemdir. Böylelikle İbn Sînâ, ruhani âlemin cismani âlemden, ruhani hazların da cismani hazlardan daha değerli olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır. Bu da demek oluyor ki ruhun yetkinleştğinde duyacağı haz ile yetkinleşmediğinde duyacağı elem hayli büyük olacağından dolayı onun haz ve elemelerinin başka haz ve elemeler ile kıyaslanması imkânsızdır. Filozofa göre yetkinleşmiş ruhlar, bir nevi meleki cevher olacakları için meleki cevherlere ait haz ve iyi ile vahşi hayvanlara ait haz ve iyinin mukayese edilmesi söz konusu değildir.⁴⁴

⁴¹ İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fi emri'l-meâd*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1949), 110-111; İbn Sînâ'nın, dirilişin ruhaniliğine dair delillerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı itirazlar", *Eskiye* 29 (Aralık 2014), 103-120.

⁴² İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fi emri'l-meâd*, 118-119; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 115, 172; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 176-177.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 175-177; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 112-113, 177-178; İbn Sînâ felsefesinde insani ruhun biri nazari, diğeri amelî olmak üzere iki gücü vardır. İnsan, nazari gücü ile "kendi başına iyi"nin ne olduğuna karar verir, daha sonra da amelî gücü ile sözü edilen iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur. Nazari güç, özellikle soyut düşünce ile ilgili olup akledilirler dünyasına, amelî güç ise bedene yöneliktir. bk. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 37; Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İslam Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 41.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fi emri'l-meâd*, 116-117; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 115, 172-173.

Öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın bahsettiği mutluluk, esas itibarıyla tek bir tür mutluluktur ve tam anlamıyla ahirette gerçekleşecektir. Bu mutluluk, ruhun dünya hayatında bedenle birlikteyken elde ettiği yetkinlik seviyesine göre tadılacaktır. Dünyadaki mutluluk ise ruhun adalete, itidale, erdem ve iyiliğe uygun yetkin fiillerinden ve nazari yetkinlikten duyulan hazdır. Gerçek mutluluğun tam olarak tadılabilmesi için ruhun bedeni terk etmiş, maddeden soyutlanmış olması gerekmektedir. Ruh, beden ile birlikteyken elde ettiği akli yetkinliğin hazzını ya da yitirdiği akli yetkinliğin elemi bütünüyle tadamamaktadır. Yalnız bedeni terk ettikten sonra asıl mutluluk anlamına gelen akli haz ile bedbahtlık anlamına gelen akli elemi tam manasıyla tadabilecektir.⁴⁵

Diğer taraftan İbn Sînâ, ruhun bedenle birlikteyken ölüm sonrası tadılacak akli hazların bir kısmını tadabileceğini, ancak bunun da ruhun bedene ilişkin hazlara olan ilgisini azalttığı ve metafizik âleme yönelik düşüncelerini derinleştirdiği ölçüde olabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁶ Ona göre ruhun akli hazlara karşı arzu duymaması ise bedenle ilgili bir durum değil, doğrudan ruhun kendisinden kaynaklanan bir durumdur. Bu duruma, ruhun bedenle birlikte bulunmasından dolayı elde ettiği bazı hâl ve tavırlar neden olmaktadır. Zira ruhun bedendeki durumu, maddi formun maddedeki durumundan farklıdır. Bedene özgü tavır ve tutumlar –öfke, şehvet vb.- ruhta yer ettiğinden beden, ruhun gerçek mutluluğa ulaşmasının önünde bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla bedenden ayrılmasına karşın bedene özgü tavır ve tutumları terk etmemiş olan ruh, bedenle birlikteymiş gibi devam etmekte ve bedeni kaybettiğinde de derin bir elem duymaktadır. Ruhun gerçek yetkinlik ve mutluluğa erişmesine engel teşkil eden bu elem, ateşin yakması ve zemheri soğuşunun üşütmesi gibi cismani elem ateşine benzemeyen ruhani elem ateşidir. Eğer ruh, beden ile birlikteyken arzulanan yetkinliği idrak etmiş lakin bunu elde etmemişse ölüm sonrasında bildiği akli hazlar kadar elde etmediği yetkinliği nedeniyle acı duyacaktır. Ruh üzerinde ebediyen kalıcı olmayan bu durum, bir müddet sonra sona erecek ve mutluluk gerçekleşecektir. Filozofa göre ruhun doğal kirlerden arınması ve elemlerden kurtulması Allah'a ibadet ve peygamberlerin bildirdiklerine itaatle mümkündür. Bu manevi pratikler, ruh için âdeta bir kale ve kalkan görevi görmektedir.⁴⁷

Ölümlerle birlikte bedenlerinden soyutlanan ruhların mutluluk ve bedbahtlık açısından aynı düzeyde olmadıklarını dile getiren İbn Sînâ, ruhları yetkinlik ve eksiklik durumlarına göre beş gruba ayırmaktadır. Bunlar: 1. Kâmil ve münezze ruhlar, 2. Münezze olmayan

⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 170, 177-178.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fî emri'l-meâd*, 117-118; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 115, 170-174; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 115, 175-177.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fî emri'l-meâd*, 119-120; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 173-178, 191-194; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 177-178.

kâmil ruhlar, 3. Münezzeh ve nakıs ruhlar, 4. Münezzeh olmayan nakıs ruhlar,⁴⁸ 5. Amelî akıl gücünde kâmil, nazari akıl gücünde nakıs olan ruhlardır.⁴⁹

Görüldüğü üzere filozof, yukarıdaki tasnifinde genel İslâmî inanıştan uzaklaşmamakta ve ruhun hangi seviyede bulunursa bulunsun ölümsüz bir cevher olduğunu ortaya koymaktadır. Onun yaptığı bu tasnif, Gazzâlî'nin düşüncesini de önemli ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ, öte dünyadaki mutluluk ve bedbahtlığın benzer ruhların bir arada olmalarıyla artacağını düşünmektedir. Filozofa göre erdemli ruhların birliktelikleri kendilerine haz verirken kötü ruhlar için aynı durum ters bir etki yapmaktadır. Bu birliktelikte her bir ruh hem kendi özünü hem de kendisine benzer diğer ruhları akletmektedir. Fakat ruh, gerek bu birliktelik gerekse faal akılla ittisal esnasında bireyselliğini muhafaza etmektedir. Şayet ruh bireyselliğini kaybetseydi, farklı mutluluk düzeylerinden söz etmek de manasız olurdu.⁵⁰ İbn Sînâ'nın, ruhun bireyselliğini koruduğuna dair *Ahvâlu'n-Nefs*'teki (*Nefsin Halleri*) ifadeleri ise şöyledir: “Bedenden ayrıldıktan sonraki durumlarına gelince; her bir nefis kendilerine geldikleri maddelerinin farklı olması ve özel durumları dolayısıyla farklı olan bedenleriyle ilgili olan yapıların farklı olmasından dolayı bireysel bir zata sahip olarak bulunurlar.”⁵¹

İbn Sînâ'ya göre belirli bir beden ile kendi ruhu arasındaki ilişki o kadar güçlüdür ki bu ruh kendi bedeninin ölümünden sonra varlığını devam ettirse de bir kez ve sonsuza dek bireyselleştiği için tenasühe dâhil olmamaktadır. Dolayısıyla bu ilişki herhangi bir uygun bedenle değil, diğerlerini dışlayarak bu belirli bedenle olan bir ilişkidir.⁵²

Sonuç itibarıyla İbn Sînâ düşüncesinde ruh, ölümle birlikte bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak varlığını sürdürmektedir. Ruhun, varlığını sürdürme ve öte dünyadaki mutluluk ya da bedbahtlığı yaşama hususunda kesinlikle bedene ihtiyacı bulunmamaktadır. O, beden olmaksızın da bedenle beraberken yaşadığı haz ve elemeleri daha güçlü bir şekilde yaşayabilmektedir. Beden ise ruhun kendisinden ayrılmasından sonra canlılık vasfını kaybetmekte ve ceset hâlini almaktadır. Şu hâlde İbn Sînâ, ölüm sonrasındaki mutluluğu bedeni dışarıda bırakarak yalnızca ruha özgü kılmakta ve bunu Tanrı'nın rızasını kazanma umuduyla yaptığını belirtmektedir. Hâlbuki İslam inancı ölüm sonrası mutluluk ve

⁴⁸ İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fî emri'l-meâd*, 120-122; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 172-178; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 170, 177-179.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 178; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 170, 178-180.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyye fî emri'l-meâd*, 122-123.

⁵¹ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*, 102.

⁵² Thérèse-Anne Druart, “The Human Soul's Individuation and Its Survival After The Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 265; İbn Sînâ'da ölüm sonrası bedensiz kalan ruhun, ferdiyetini koruyup koruyamadığı ile ilgili tartışmalar hakkında ayrıca bk. Eyüp Şahin, “İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), II/31-41.

bedbahtlığın cismani olacağını bildirmektedir.⁵³ İbn Sînâ, konuya ait eserlerinde iki farklı görüş öne sürmektedir. Filozof, ilk görüşünde hem cismani hem de ruhani meâd savunurken ikinci görüşünde cismani meâd olanaksız görmekte ve meâdın yalnızca ruhani olacağını iddia etmektedir.⁵⁴

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, cismani meâd ile ruhani meâdın arasını ayırmaktadır. O, gerçek mutluluk ve bedbahtlığın ruhani olacağını belirtmekle birlikte cismani meâd da reddetmemektedir. Cismani meâd için akıl yoluyla delil getirmenin imkânsız olduğunu, dinin dışında onu ispatlamanın başka bir yolunun olmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre cismani meâd, filozofların kabul ettiği bir şey değil, halkın inancı olmaya daha elverişli bir şeydir.⁵⁵ İbn Sînâ, meâdın ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceğine ilişkin olarak şunları söylemektedir:

Bilmen gerekir ki meâd konusunda söylenenlerin bir kısmı ahirette diriltiilen bedenle olacağına dair şeriatla söylenenler olup bunlar ancak şeriat yoluyla ve peygamberlerden gelen, dirilmenin bedenî olduğu haberinin doğru olarak kabul edilmesiyle ispatlanabilir. Bedenin iyilikleri ve kötülükleri öğretilmeye ihtiyaç duyulmadan bilinen bir şeydir. Hz. Muhammed'in (sav) bize getirdiği gerçek şeriat bedenî mutluluk ve azabı bildirdi. Meâd konusunun bir kısmı ise peygamberin de doğruladığı şeyler olup bunlar akıl ve burhanî kıyasla bilinir; bunlar, nefislere ulaşan mutluluk ve azaptır. Ancak vehimler açıkladığımız nedenlerden dolayı bunu anlamada eksik kalırlar.⁵⁶

Yukarıdaki pasajda İbn Sînâ, cismani meâd konusunda dinden gelen haberlerin doğru kabul edilmesi gerektiğini ve dolayısıyla bu konuda aklın/felsefenin söyleyebileceği bir şeyin bulunmadığını belirterek ruhani meâd konusunun akıl/felsefe ile bilindiğini ve din tarafından da doğruladığını açıkça ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan filozof, cismani meâd ile ilgili farklı bir açıklama da getirmektedir. O, bedensel haz ve elemelerin temsili olarak da olsa hissedilebileceğini ancak bunun cismani olarak değil de göksel nefisler vasıtasıyla tahayyül gücü sayesinde olacağını dile getirmektedir.⁵⁷ Filozofa göre insan ruhu, bedensiz biçimde duysal bir idrake sahip olmasa

⁵³ Özcan Saridoğan, *İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi*, 64.

⁵⁴ Filozoflara göre ruhani meâdın ispatı ve cismani meâdın imkânsızlığına dair tartışmalarla ilgili bk. Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları: Tehâfütler Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 262-281; filozofların cismani meâdın imkânsızlığı hakkındaki delillerinin bir eleştirisi olarak ayrıca bk. Luay Hatem Yaqoob, "Hocazâde'de Haşrın Mahiyeti", *Eskiye* 35 (Kasım 2017), 14-17.

⁵⁵ Abdulmaksud Abdulgani, "İbn-i Sînâ'da Ölümsüzlük/Hulûd Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi", çev. Selim Özarslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 306.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*, 152; a.mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 169; a.mlf., *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 266.

⁵⁷ Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Aralık 2010), 139-140; bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ, ruhların kendilerine göksel cisimler aracılığıyla verilen tahayyül etme imkânı sayesinde ya dünyada kendilerine söylenmiş kabir

da onun tahayyül düzeyinde bir idrake sahip olması olanaklıdır. Tahayyüli idrakin duyusal idrakten daha üst, daha hakiki ve daha güçlü bir idrak olması hasebiyle de ölüm ötesinde ruhlar, bedensel haz ve elemeleri duyusal olanın çok daha ötesinde bir gerçeklikte yaşayabileceklerdir. Böylelikle dinî metinlerde aktarılan bedensel ödül ve ceza da gerçekleşmiş olacaktır.⁵⁸

Özetle denilebilir ki İbn Sînâ'ya göre ruh, beden öldükten sonra da bedenle ilişkisi sırasında mükemmel hâle gelip gelmediğine bakılmaksızın varlığını sürdürmektedir. Filozof, ruhun ölümsüzlüğü ve ruhani meâd konusunda felsefe ve dinin hemfikir olduğunu söyleyerek cismani meâd konusunun dinin bildirdiği bir konu olduğunu ve bu konuya akıl/felsefe yoluyla delil getirmenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Bu noktada şunu hatırlatmak gerekir ki meâd konusu gibi metafizik bir meseleyi tamamen rasyonel bir yaklaşımla kuşkuya mahal bırakmaksızın kanıtlamak olanaksızdır. Şu hâlde İbn Sînâ'nın, felsefi sisteminin merkezinde yer alan cevher ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle dinde belirtilen cismani meâd inancı arasında bir uzlaştırma çabası içine girdiği görülmektedir. Dolayısıyla filozofun bu konudaki görüşlerini, onun dinî değerleri de göz önünde bulundurduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Neticede İbn Sînâ'nın, konuyla ilgili eserlerinde birbirinden farklı görüşler serdetmiş olsa da felsefe-din uzlaşmasına sunduğu katkılar göz ardı edilemez bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç

Ölüm olgusu, insanların zihinsel sorgulamalarının yanı sıra felsefe ve din alanında da sorgulanmaktadır. Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ da ölüm ve ötesi hakkında biri dinî, diğeri felsefi olmak üzere iki farklı yaklaşım sergilemektedir. Ölümü, ruhun bedenden ayrılıp gitmesi olarak tanımlayan İbn Sînâ, ruhun gayrimaddi bir cevher olduğunu ve beden ölümüyle birlikte yok olmayacağını beyan etmektedir. Filozofun ruh teorisi, onun felsefi sisteminin en önemli ve özgün taraflarından birini temsil etmektedir. Ruhun tanımı ve türleri konusunda Aristoteles'i takip eden İbn Sînâ, ruhun ölümsüz olduğunu kabul

hâlleri, diriliş, uhrevi iyilikler gibi inandıkları bütün uhrevi hâlleri ya da dünyada kendilerine tasvir edilmiş şeye göre azabı müşahade edeceklerini aktarmaktadır. bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 178.

⁵⁸ Ahmet Erkan, *İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 335; İbn Sînâ'ya göre hayali suretler duyusalıktan zayıf değil, aksine rüyada görüldüğü gibi etki ve duruluk bakımından daha güçlüdür. Rüyada görülen, duyulur şeyden daha yüce bir durumda olabilirken uhrevi olan da uykuda bulunandan daha kalıcıdır. Uykuda görülen hatta uyanıklıkta duyumsanan suret ancak ruhta şekillenmektedir. Ruhta şekillendiğinde orada görülen şeyin idraki tamamlanır. İşte gerçekte haz ve elem veren, dıştan var olan değil, ruhta resmedilmiş bu şeydir. Benzer şekilde öteki âlemde bedensiz kalan ruh da dinin bildirdiği cismani haz ve elemi tahayyüli olarak yaşayabilmektedir. Zira tahayyüli idrak, duyusal idrakten daha güçlüdür. bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 178-179.

ederek Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Filozof, ruhun ölümsüzlüğü meselesinde Platon'un izinden gitmekte fakat ruhun ezelîliği konusunda Platon'dan da ayrılmaktadır. Öyleyse İbn Sînâ'nın ruh teorisini ne Aristotelesçi ne de Platoncu olarak adlandırmak doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Onun ruh teorisi, her iki filozofun ruh anlayışlarıyla önemli benzerlikler taşısa da açık bir biçimde ikisini de aşan bir konumda bulunmaktadır.

Bununla birlikte İbn Sînâ, meâd ile ilgili iki farklı görüş öne sürmektedir. Bu görüşlerin ilkinde cismani ve ruhani meâdı savunurken ikincisinde cismani meâdı olanaksız görmekte ve meâdın yalnızca ruhani olacağını iddia etmektedir. Bu farklılığın, cismani meâd ile ilgili dinden gelen haberlerin farklı yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın cismani meâdı inkâr ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca o, cismani meâdın tahayyül gücü sayesinde hissedilebileceğine dair farklı bir açıklama da getirmektedir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın, meâd konusunda her ne kadar farklı görüşler ileri sürmüş olsa da din-felsefe uzlaşmasına önemli katkılar sağladığının altını bir kez daha çizmek gerekmektedir.

Kaynakça | References

- Abdulgani, Abdulkmaksud. “İbn-i Sînâ'da Ölümsüzlük/Hulûd Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi”. çev. Selim Özarslan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 279-314.
- Akyol, Aygün. “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010), 125-141.
- Alper, Ö. Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet S. “İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı”. *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Çamlı, Sercan. *İslam Felsefesinde Nefs ile İlgili Ölümsüzlük Teorileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları: Tehâfütler Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı itirazlar”. *Eskiye* 29 (2014), 103-120.
- Doğan, Mehtap. “İbn Sînâ Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/49 (2018), 161-184.
- Druart, Thérèse-Anne. “The Human Soul's Individuation and Its Survival After The Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul”. *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 259-273.
- Erkan, Ahmet. *İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Ülâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Gündoğdu, Rabia K. “Ahmet Hamdi Akseki'nin Tercümesiyle İbn Sînâ'nın 'Ölüm ve Hakikat' Metni”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 201-211.
- İbn Sînâ. *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risâle*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayınları, 2023.
- İbn Sînâ. *Risâletü adhaviyye fi emri'l-meâd*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: 1949.
- Kaya, Mahmut. *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Kutluer, İlhan. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/194. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

- Navruz, Ahmet. *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özalp, Hasan. "Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi". *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 78-100.
- Platon. *Phadion*. çev. Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Sarıdoğan, Özcan. *Filozoflara Göre Faal Akıl: Aristoteles, İskender Afrodîsî, Themistius, Kindî, Fârâbî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Sarıdoğan, Özcan. *İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şahin, Eyüp. "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. II/31-41. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yaqoob, Luay Hatem. "Hocazâde'de Haşrın Mahiyeti". *Eskiye* 35 (2017), 7-19.

Haklarında Âyet(ler) Nazil Olan Münafık Şahıslar

Nurdoğan TÜRK

0000-0002-5684-5956

nurdogan.turk@hbu.edu.tr

Doç. Dr.

Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Ankara, Türkiye

ROR :: 05mskc574

Öz

Münafıklar, Kur’ân’ın bazı âyetlerinin nüzûl sebeplerine konu edilen unsurlardan biridir. Onlar, nifak eylemlerini hem Mekke devrinde hem de özellikle Medine devrinde değişik şekillerde açığa vurmuşlardır. Böylece Kur’ân’ın muhataplarından olmuşlar ve doğal olarak haklarında bazı âyetler nazil olmuştur. Münafık lafzı, Kur’ân’da çoğul formda yirmi beş âyette zikredilmiş ve otuz iki defa kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, “Haklarında âyet/ler inen münafık şahıslar kimlerdir?” sorusunun cevabını bulmak üzere haklarında âyet nazil olan münafık kişileri tespit etmektir. Çalışma, nüzûl rivayetlerinde sadece bir münafık hakkında indiği belirtilen âyetler ile sınırlandırılmıştır. Bir münafık hakkında birden fazla âyetin nazil olma ihtimali de vardır. Buna göre makale, münafıklar hakkında nazil olan âyetler ve haklarında âyet inen şahısların biyografileri üzerinden şekillendirilmiştir. Âyetlerin tespitinde; üçü klasik, yedisi modern döneme ait on esbâb-ı nüzûl eseri ile rivayet aktarımı bakımından en hacimli eserler olan Taberî (öl. 310/923) ve İbn Kesîr’in (öl. 774/1373) tefsirleri olmak üzere toplam on iki eser esas alınmıştır. Çalışma metodu olarak sırasıyla münafıklar hakkında nazil olan âyetler tespit edilmiş ve bunlar iniş sebepleri ile birlikte tablolar hâlinde sunulmuştur. Söz konusu âyetlerin istatistiksel ve tematik analizi yapılmaya çalışılmıştır. Münafık şahıslar hakkında nazil olan âyet sayıları takdim edilmiştir. Tematik değerlendirme; muhataplara tevcih edilen telkinler, çağrılar, tehditler, sergilenen küstahça davranışlar ve ikiyüzlülükler, münafıklığa sevk eden sebepler gibi konularla detaylandırılmıştır. Anılan âyetlerin daha iyi anlamlandırılabilmesi ve somutlaştırılması adına haklarında âyet nazil olan on münafık şahsın, çalışmanın hacmi gereği kısa biyografisi kronolojik sıra ile ortaya konmaya çabalanmıştır. Çalışmada, on şahıs sınırlama tercih edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, isimli-isimsiz münafıklar hakkında inen âyetlerin sayısı, yirmisi Mekki ve seksen biri Medeni olmak üzere yüz birdir. İlgili nüzûl rivayetlerinde on altı şahıstan bahsedilmiştir. Bunlardan on tanesinin isimleri zikredilmiş ve tümü erkektir. Diğer altı şahsın adları, belirtilmemiştir. İniş sebebi rivayetlerinin artmasıyla nüzûl sebebi olan âyetlerin sayısının da arttığı görülmüştür. Tespit edilen âyetler, beşi Mekki ve dokuzu Medeni olmak üzere on dört sûrede geçmektedir. Âyetlerde, tematik yönden Allah, Kur’ân, Hz. Peygamber (s.a.v.), iman, küfür, şirk, itaatsizlik, münafıkların ikiyüzlülükleri, imtihan, sabır, adalet, namaz, iffetli olma, iftira, hırsızlık, emanete ihanet, kötülükten sakınma, kötü ahlak, tövbe, istiğfar, ölüm, kıyamet, cennet, cehennem gibi konular öne çıkmıştır. Mevzubahis on şahıstan ikisi, hicrî 7. ve 10-11. yıllarda vefat etmiştir. Diğer sekizinin ölüm tarihlerine erişilememiştir. Kaynaklarda, Abdullâh b. Nebtel (öl.?) ve Nebtel b. el-Hâris’in (öl.?) fiziksel özelliklerine yer

verilmiştir. Tu'me b. Ubeyrık (öl.?), Nebtel b. el-Hâris ve Rifâa b. Zeyd (öl.?) ile ilgili anlatılarda, Hz. Peygamber'in gerçek nebi olduğunu doğrulayan kanıtlara işaret edilmiştir. Abdullâh b. Übey (öl. 6/631), Ebû Âmir er-Râhib (öl. 9-10/630-631), Tu'me b. Ubeyrık, Rifâa b. Zeyd, Abdullâh b. Nebtel ve Vedâ b. Sâbit'in (öl.?) nifakında ittifakın bulunduğu, Ced b. Kays (öl.?), Muattib b. Kuşeyr (öl.?) ve Nebtel b. el-Hâris'e nifak isnâd edildiği ve Ebu'l-Cevvâz'ın (öl.?) nifâk isnâdını hak etmediği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Münafıklar, Âyet, Esbâb-ı Nüzûl, Şahıs.

Atıf Bilgisi

Türk, Nurdoğan. "Haklarında Âyet(ler) Nazıl Olan Münafık Şahıslar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 336-371.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.14>

Geliş Tarihi	24.02.2025
Kabul Tarihi	12.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Hypocrites about Whom a Verse(s) Were Revealed

Nurdoğan TÜRK

Assoc. Prof.

 0000-0002-5684-5956

Hacı Bayram Veli University, Faculty of
Divinity, Department of Exegesis

ROR  05mskc574

nurdogan.turk@hbu.edu.tr

Ankara, Türkiye

Abstract

Hypocrites are among the elements that constitute the reasons for the revelation of certain verses of the Qur'an. They manifested their acts of hypocrisy in various ways during both the Makkan period and, in particular, the Medinan period. Consequently, they became interlocutors of the Qur'an, leading naturally to the revelation of specific verses concerning them. The word "hypocrite" is mentioned in the Qur'an in its plural form in twenty-five verses, appearing thirty-two times in total. The aim of this study is to answer the question, "Who are the hypocritical individuals about whom verse(s) were revealed?" by identifying such individuals. The study is limited to verses for which the narrations of nuzul indicate that they were revealed concerning a single hypocrite. It is also possible that more than one verse was revealed about the same individual. Accordingly, this article is shaped around the verses revealed about hypocrites and the biographies of the hypocritical individuals concerned. For identifying the verses, a total of twelve works have been consulted, including three classical and seven modern books on asbāb al-nuzul, and two of the most voluminous narrative commentaries (tafsirs) in terms of transmission: those of al-Tabarī (d. 310/923) and Ibn Kathīr (d. 774/1373). Methodologically, the verses revealed and the reasons for their descent about hypocrites were identified in sequence and presented in tables. A statistical and thematic analysis of these verses has been conducted. The number of verses revealed about each hypocritical individual is provided. The thematic evaluation is elaborated through topics such as instructions, calls, threats, arrogant behaviors, acts of hypocrisy, and factors leading to hypocrisy. To better contextualize and concretize the aforementioned verses, brief biographies of ten hypocrites, who were subjects of specific revelations, are presented in chronological order. An explicit preference to limit the scope to ten individuals has been adopted. According to the obtained results, the total number of verses revealed about named and unnamed hypocrites is 101, with 20 being Makkan and 81 Medinan. Sixteen individuals are mentioned in related narrations; ten of them are named, all of whom are men. The names of the other six individuals are not recorded. An increase in narrations regarding the causes of revelation has also led to an increase in the number of verses identified as revealed due to specific incidents. The identified verses are found in fourteen surahs-five Makkan and nine Medinan. Thematically, the verses prominently feature subjects such as Allah, the Qur'an, the Prophet Muhammad (PBUH), faith, disbelief, polytheism, disobedience, hypocritical behaviors, tests and trials, patience, justice, prayer, chastity, slander, theft, betrayal of trust, abstaining from evil, immorality, repentance, seeking forgiveness (istighfār), death, the Day of Judgment (Qiyāmah), paradise, and hell. Two of these ten hypocritical individuals passed

away in the 7th and 10th-11th years of Hijri, respectively. The death dates of the remaining eight are unknown. The physical characteristics of ‘Abdullāh b. Nabtēl (d.?) and Nabtēl b. al-Khāris (d.?) are recorded in sources. Narratives concerning Tu‘ma b. Ubayriq (d.?), Nabtēl b. al-Khāris, and Rifā’a b. Zayd (d.?) highlight evidence affirming the prophethood of Prophet Muhammad. It has been concluded that there is unanimity regarding the hypocrisy (nifāq) of ‘Abdullāh b. Ubayy (d. 6/631), Abū ‘Āmir al-Rāhib (d. 9-10/630-631), Tu‘ma b. Ubayriq, Rifā’a b. Zayd, ‘Abdullāh b. Nabtēl, and Wadī’a b. Sābit (d.?). Hypocrisy is attributed to Jadd b. Qays (d.?), Mu’attib b. Qushayr (d.?), and Nabtēl b. al-Khāris, whereas Abū al-Jawwāz (d.?) was deemed undeserving of this attribution.

Keywords

Tafsīr, Hypocrites, Verse, Asbāb al-Nuzūl, Individual.

Citation

Türk, Nurdoğan. “Hypocrites about Whom a Verse(s) Were Revealed”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 336-371. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.14>

Date of Submission	24.02.2025
Date of Acceptance	12.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Münâfıklar,¹ Kur'ân'ın inzalinin yirmi üç yıllık tamamlanma sürecindeki muhataplarından bir gruptur. Aynı zamanda Kur'ân'ın bazı âyetlerinin inış gerekçelerine konu edildiğı şahıslardır. Dolayısıyla haklarında âyetlerin inmesi, doğal bir vakıadır. Münâfık lafzı, Kur'ân'da çoğul (münâfıkûn منافقون /el-münâfıkûn المنافقون /el-münâfıkîn المنافقين /el-münâfıkât المنافقات) formlarıyla yirmi beş âyette geçmektedir. Toplam otuz iki defa zikredilmiştir. Allah, münâfıkların sergiledikleri olumsuz tavırları ayrıntılı şekilde farklı âyetlerde ortaya koymuştur.² Zira onlar, gerçekte inanmadıkları hâlde kendilerini iman etmiş gibi gösterip küfrü gizleyenlerdir.³ Onların olumsuz davranışlarının hem az da olsa Mekke döneminde hem de çoğunlukla Medine döneminde kendisini değişik şekillerde gösterdiği söylenebilir. Örneğin Medine döneminde Tebük Gazvesi (9/630) sırasında seksen küsur erkekte oluşan bir grup münâfık, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek sebepsiz yere sefere katılmayıp geri durmak için izin istemişlerdir. Resûlullâh da onlara izin vermiştir. Bundan başka bedevîlerden seksen iki kişi, savaşa gitmeme iznini koparmak için Hz. Peygamber'e varıp özürler beyan etmişler, ancak Resûlullâh onların mazeretlerini hoş karşılamamıştır.⁴ Dahası Resûlullâh, münâfıkların bazı ileri gelenlerini bildiğı hâlde onları öldürmekten geri durmuştur. Bunun hikmetini, Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e (öl. 23/644) yönelttiğı "Arapların, Muhammed ashabını katlediyor şeklinde konuşmasını kerih görüyorum."⁵ sözıyla açıklamak mümkündür. Zira O, böyle bir eylemin gerçekleşmesi hâlinde birçok Arab'ın İslâm'a girmesinin gecikmesinden endişe etmiştir. Resûlullâh, münâfıkları öldürmekten kaçınmakla bir anlamda ümmetine "Hâkim, bilgisiyle hükmetmez." mesajını vermek istemiştir. Yine O, itikatlarının bozukluğundan haberdar olduğı hâlde müellefe-i kulûba maddî yardımda bulunmuştur.⁶ Dolayısıyla hâl böyle olunca bazı vakıalardan kaynaklı münâfıklar hakkında, bireysel veya topluluk olarak âyet ya da âyetlerin nazil olması kaçınılmaz olmuştur. Bir münâfık hakkında birden fazla âyetin inme olasılığı da bulunmaktadır.

Bu çalışma, münâfıklar hakkında inen âyetler ve haklarında âyet nazil olan münâfık

¹ Münâfık, "Küfrünü gizleyerek kendini mümin gösteren veya imanla küfür arasında bocalayan kimse" demektir. Münâfık kelimesi, nifâk masdarından türemiş olup sıfattır. Hülya Alper, "Münâfık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 31/564.

² bk. el-Bakara 2/8, 14; en-Nisâ 4/142-143; et-Tevbe 9/56, 61-62; Muhammed 47/20; el-Münâfıkûn 63/1-8.

³ Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *Esbâbü'n-nüzûl 'ani's-sahâbe ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1433/2012), 13.

⁴ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebü'l-Hancı, 1421/2001), 2/151.

⁵ İbn Halîfe Uleyvî, *Câmi'u'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl ve şerhi âyâtihiâ* (Riyad: Metâbi' el-Eşâ'a, 1404), 1/45.

⁶ Uleyvî, *Câmi'u'n-nukûl*, 1/45.

şahısların biyografisi üzerinden ilerleyecektir. Münafıklar hakkında nazil olan âyetler konusuyla ilgili müstakil bir araştırmaya rastlanmamıştır. Nifak, münafıklar ve bazı münafık şahıslar ile ilgili doğrudan veya dolaylı bazı çalışmalar⁷ bulunmaktadır. Bu çalışmalarda; nifak, nifak âyetleri, münafıklar, münafıkların özellikleri, münafık kişilerin sergiledikleri tavırlar, iniş sebebine konu edilen şahıslar, kendilerine nifak atfedilen sahâbîler ve rivayetleri vb. konuların ele alındığı görülmektedir. Ancak, bizim burada ele aldığımız şekilde münafıkların topluca incelendiği bir çalışmaya ulaşamamıştır.

Bu çalışmada takip edilen metot şudur:

- Araştırma sadece bir münafık hakkında indiği söylenen âyetler ile sınırlandırılmış, bu âyetler belirlenmeye çalışılmış ve tespit edilen âyetler, nüzûl sebepleri ile birlikte tablolarda gösterilmiştir. Dolayısıyla münafıklar topluluğu (iki veya daha fazla kişi) hakkında inen âyetler, makalenin sınırlı hacminden dolayı konuyu daha fazla genişletebileceğinden ve başka bir çalışmada ele alınması düşünüldüğünden incelemeye dâhil edilmemiştir. Münafıklar hakkında nazil olan âyetlerin belirlenmesinde, aşağıda listelenen on iki kitap temel alınmıştır. Bunların hangi baskısının temel alındığı, ilgili dipnotlarda belirtilmiştir. Mevzubahis eserler, Tablo 1 ve Tablo 2'deki "Sayfa No" kısmında hangi âyetin hangi eserde geçtiğini belirtmek amacıyla aşağıdaki rumuzlar ile (örneğin; 6/176 (t) şeklinde) takdim edilmiştir. Bu kitaplardan; üçü klasik (Arapça), yedisi modern dönem (altısı Arapça ve birisi Türkçe)

⁷ Örneğin bk. Kadir Paksoy, "Sened ve Metin Yönünden Sa'lebe Hadîsinin Tenkîdi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 161-186; Hasan Kurt, *İslam İnancına Göre Nifak ve Münafık* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Kadir Paksoy, "Sa'lebe Hadîsinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (Aralık 2004), 63-85; İntisâr Abdüllatîf Muhammed el-Bülbül, *Âyâtü'n-nifâk Dirâseten tahliliyyeten fî dav'i ilmi'l-meânî* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Abdullah Yıldız, "Kendilerine Nifâk Isnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Haziran 2011), 109-166; Hacı Çiçek, "Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar", *İ.Ü. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2012), 199-222; Hasan Kılıç, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Enes Mahmûd Mustafa İştivâ, *en-Nifâk ve'l-münâfikûn (Dirâseten fî'l-Kur'ân ve-s-Sünne)* (Nablus: Câmî'a en-Necâhu'l-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Ahmet Kuray, "Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 651-675; Zehra Fırtına, *Kur'an'da Münafıkların Özelliklerine Tematik Yaklaşım* (Gaziantep: Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Nevzat Sağlam, "Münafıkların Lideri Olarak Abdullah b. Übey b. Selûl", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 268-288; Öznur Hocaoglu, "İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 1143-1164; İlyas Aslan, *Esbâb-ı Nüzûl'de Münafıklar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 651-675; İbrâhîm Alî Sâlim, *en-Nifâk ve'l-münâfikûn fî ahdi rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem* (b.y.: Matbaatü Hüsnî, ts.), 1-352.

olmak üzere toplamda on esbâb-ı nüzûl eseri; diğer ikisi en meşhur tefsirlerden Taberî (öl. 310/923) ve İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) eserleridir.

(t) Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*.⁸

(v) Vâhidî (öl. 468/1076), *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*.⁹

(i) İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*.¹⁰

(h) İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb (Esbâbü'n-nüzûl)*.¹¹

(s) Süyûtî (öl. 911/1505), *Esbâbü'n-nüzûl el-Müsemma Lübbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*.¹²

(a) Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *Esbâbü'n-nüzûl 'ani's-sahâbe ve'l-müfessirîn*.¹³

(d) Hâlid b. Süleymân el-Müzeynî, *el-Muharrer fî esbâb-i nüzûli'l-Kur'ân min hilâli'l-Kütübi't-Tis'a Dirâsetü'l-Esbâb Rivâyeten ve Dirâyeten*.¹⁴

(u) İbn Halîfe Uleyvî, *Câmiu'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl ve şerhi âyâtihâ*.¹⁵

(m) İbrâhim Muhammed el-Alî, *Sahîhu esbâbi'n-nüzûl Dirâse Hadîsiyye*.¹⁶

⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001).

⁹ Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1-568.

¹⁰ Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998).

¹¹ Araştırmada esas aldığımız bu eserde; el-Fâtîha, el-Bakara, Âl-i İmrân ve en-Nisâ sûrelerindeki ilgili âyetlerin iniş sebeplerine yer verilmiştir. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb (Esbâbü'n-nüzûl)*, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997); aynı eserin diğer tahkikli neşrinde ise sadece Fâtîha ve Bakara sûrelerindeki ilgili âyetlerin sebep-i nüzûllerine değinilmiştir. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*, thk. Ebû Abdurrahmân Fevâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 1-533.

¹² Celâlüddîn Ebî Abdurrahmân es-Süyûtî, *Esbâbü'n-nüzûl el-Müsemma Lübbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2002), 1-367.

¹³ Abdülganî el-Kâdî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1-262.

¹⁴ Hâlid b. Süleymân el-Müzeynî, *el-Muharrer fî esbâb-i nüzûli'l-Kur'ân min hilâli'l-Kütübi't-Tis'a Dirâsetü'l-Esbâb Rivâyeten ve Dirâyeten* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427).

¹⁵ Uleyvî, *Câmi'u'n-nukûl*.

¹⁶ Mevzubahis âyetlerin tespitinde, *Sahîhu esbâbi'n-nüzûl* adlı eserin sebep-i nüzûle dair vârid olan sahih rivayetlerin cemedildiği birinci bölümü esas alınmıştır. bk. İbrâhim Muhammed el-Alî, *Sahîhu esbâbi'n-nüzûl Dirâse Hadîsiyye*, nşr. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), 21-238.

(e) Ebû Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î, *es-Sahîhu'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*.¹⁷

(n) Selîm b. İd el-Hilâlî-Muhammed b. Mûsâ Âlû Nasr, *el-İsti'âb fî beyâni'l-esbâb*.¹⁸

(b) Bedreddin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*.¹⁹

Ayrıca münafıklar hakkında inen âyetlerin tespitinde, -yukarıda zikrolunan on iki kitaba ilaveten- ulaşılabildiğimiz kadarıyla araştırmayı güçlendirebileceği mülahazasıyla başka kaynaklara da tablolarda dipnotlar konularak temas edilmiştir.

- Tespiti yapılan âyetlerin istatistiksel ve tematik analizi yapılmaya çabalanmıştır. Münafık şahıslar hakkında inen âyet sayıları verilmiştir. Anılan âyetler, çeşitli temalar açısından değerlendirilmiştir.
- Zikri geçen âyetlerin daha iyi anlamlandırılabilmesi ve mevzunun daha müşahhas bir duruma getirilmesi gayesiyle haklarında âyet inen on münafık şahsın kısa biyografisi sunulmuştur. On münafıkla sınırlama, araştırmamızın bulgularına dayanılarak yapılmıştır. Böylece konu, tüm yönleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Münafıklar Hakkında Nazil Olan Âyetler ile Bunların İstatistiksel ve Tematik Analizi

Bu bölümde, önce münafıklar hakkında inen âyetlerin tespiti, sonra belirlenen âyetlerin istatistiksel ve tematik analizi yapılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, bazı âyetlerin münafık şahıslar dışında muhatap kabul ettiğine ilişkin nüzûl rivayetlerinin varlığından söz etmek mümkündür.

1.1. Münafıklar Hakkında Nazil Olan Âyetler

Araştırma sonucunda, nüzûl rivayetlerinde tek münafık hakkında nazil olduğu belirtilen âyetler şunlardır. Bu âyetler, istatistikler şeklinde aşağıda Tablo 1'de²⁰ verilmiştir.

Tablo 1: Münafıklar Hakkında Nazil Olan Âyetlerin İstatistikleri

İnen Âyet/ler	Âyet/lerin Sebeb-i Nüzûlü	Sayfa No	Kim Hakkında İndiği
Âl-i İmrân 3/156	Abdullâh b. Übey'in Uhud günü	6/176 (t); 2/774 (h) ²¹	Abdullâh b. Übey

¹⁷ Ebû Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î, *es-Sahîhu'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl* (San'â: Mektebetü San'â el-Eseriyye, 1425/2004), 1-286.

¹⁸ Selîm b. İd el-Hilâlî-Muhammed b. Mûsâ Âlû Nasr, *el-İsti'âb fî beyâni'l-esbâb* (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425).

¹⁹ Bedreddin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016).

²⁰ Tablo 1 ve Tablo 2'deki Arapça metinler, sadece âyetin bu bölümünün ilgili kişi hakkında nazil olduğunu göstermektedir.

²¹ Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru

	(3/625) “ <i>Sefere çıkan yahut savaşa giden kardeşleri için, onlar yanımızda kalsalardı ölmezler ve öldürülmezlerdi.</i> ” demesi (Mücâhid (öl. 103/721), Mukâtil (öl. 150/767)		b. Selûl
Âl-i İmrân 3/167 قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ جَنَاحَ الْمَلَائِكَةِ أَهَبْنَاكُمْ	Abdullâh b. Übey’in “ <i>Savaş olacağını bilseydik elbette size katılırdık.</i> ” demesi (İkrime (öl. 105/723)	6/223 (t)	
Âl-i İmrân 3/168	Abdullâh b. Übey’in “ <i>Oturup kardeşleri hakkında, bizi dinleselerdi öldürülmezlerdi.</i> ” demesi (Câbir b. Abdillâh (öl. 78/697), Katâde (öl. 117/735), Rebî’ (öl. 139/758), İbn Cüreyc (öl. 150/767)	6/226-227 (t); 1/178 (b)	
Âl-i İmrân 3/186	Bir mecliste bulunan Abdullâh b. Übey’in; Hz. Peygamber’e, kendilerine bineğiyle toz kaldırarak eziyet etmemesini ve sözleri haksı ise merkebine binip evine giderek kendisine gelenlere anlatmasını söylemesi (Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674)	139-140 (v); 2/158-159 (i); 1/345-346 (d); 1/425-426 (u); 1/344-345 (n); 1/191 (b)	
en-Nisâ 4/72	Abdullâh b. Übey hakkında inmiştir. (Mukâtil b. Hayyân (öl. 135/752), Mukâtil)	2/915-916 (h) ²²	
en-Nisâ 4/88-89	Abdullâh b. Übey’in, Hz. Âişe’i (öl. 58/678) çekiştirdiği sıradaki durumu hakkında (Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem (öl. 182/798)	1/445 (n); 1/244 (b) ²³	
en-Nisâ 4/112	Abdullâh b. Übey’in, Hz. Âişe’ye iftira atması (İbn Abbâs (öl. 68/687-688)	1/270 (b) ²⁴	

İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1423/2002), 1/309.

²² Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/388.

²³ Ayrıca bk. Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422/2001), 1/444.

²⁴ Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/468.

el-Mâide 5/52	Abdullâh b. Übey hakkında inmiştir. (Atıyye el-Avfî (öl. 111/729-730)	1/319 (b) ²⁵	
el-Mâide 5/51-53	Söylendiği üzere Abdullâh b. Übey hakkında inmiştir.	3/121 (i)	
et-Tevbe 9/65	Abdullâh b. Übey'in, Hz. Peygamber'in önünde yürürken O'na taşlar isabet ettiğinde sadece lafa dalıp eğlendiklerini söylemesi (İbn Ömer (öl. 73/693)	256 (v); 2/128 (u); 1/459 (b)	
et-Tevbe 9/74 يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةً الْكُفْرِ	Bir keresinde Abdullâh b. Übey, Cüheyne'den bir adama arka çıkıp Hz. Peygamber'e çirkin sözler söyleyince Resûlullâh onu yanına çağırılmıştır. Abdullâh'ın O'na böyle şeyler söylemediğine dair yemin etmesi (Katâde)	11/572 (t); 256-257 (v); 4/157 (i); 2/129-130 (u); 2/293 (n); 1/460 (b)	
et-Tevbe 9/74 وَهُؤُلَاءِ يَمَّا أَنَّمَا يَنَالُوا	Denildiğine göre Abdullâh b. Übey'in Resûlullâh'ı öldürmeye yeltenmesi	4/159 (i)	
et-Tevbe 9/84	H. Peygamber'in Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kılıp kabri başında durması (H. Ömer, İbn Ömer, Câbir b. Abdillâh)	11/610-612 (t); 261-262 (v); 4/169 (i); 140 (s); 123 (a), 1/596-597 (d); 2/139 (u); 26, 132-133 (m); 2/313-314, 318 (n); 1/472 (b)	
et-Tevbe 9/84	Resûlullâh, Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kılmak istediğinde Cebrâil'in O'nun elbisesinden tutması (Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712)	11/612 (t); 2/314 (n)	
et-Tevbe 9/84	H. Ömer Resûlullâh'ın Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kılmasına karşı çıktığında H. Peygamber'in, Abdullâh için istiğfarı artıracağını söylemesi (İbn Abbâs, İbn Ömer)	133 (m); 125 (e); 2/315 (n)	
et-Tevbe 9/84-85	Resûlullâh'ın Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kılıp	11/613 (t); 4/170 (i); 2/139-140 (u); 132	

²⁵ Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/558.

	kabri başında durması (Hz. Ömer)	(m); 1/473 (b)	
et-Tevbe 9/96	Abdullah b. Übey'in, Tebük Gazvesi'nden dönerken Hz. Peygamber'i hoşnut etmek için bundan sonra O'nunla her gazveye katılacağına dair yemin etmesi (Mukâtil)	1/476 (b) ²⁶	
en-Nûr 24/11 وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ	Hz. Âişe'ye atılan iftira günahının büyüğünü yüklenmesi (İbn Abbâs, Hz. Âişe)	17/190 (t); 330 (v); 6/16-17 (i); 184 (s); 159 (a); 2/744 (d); 2/235 (u); 165-166 (m); 165 (e); 2/557, 562 (n)	
en-Nûr 24/33 وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ نَحْصًا لِّتَنْفَعُوا عَرَضَ الْحَيَوَةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُمْ قَانَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ عَذَابٌ رَّحِيمٌ	Abdullah b. Übey'in cariyelerini fuhşa zorlaması (İbn Abbâs, Câbir b. Abdillâh, Süddî (öl. 127/745), Mücâhid, İkrime)	17/290 (t); 335 (v); 6/51 (i); 187-188 (s); 163 (a); 2/752-753 (d); 2/244-245 (u); 169-170 (m); 168 (e); 2/581-586 (n); 2/651 (b)	
el-Câsiye 45/14	Müreysi' adlı kuyunun başında Abdullâh b. Übey'in kölesinin, Hz. Ömer'in kölesi tarafından su almasının geciktirilmesinden dolayı Abdullâh'ın Hz. Peygamber ve ashabına dil uzatması (İbn Abbâs)	393 (v); 2/289 (u); 2/792 (b)	
el-Mücâdele 58/20	Abdullâh b. Übey'in, İranlılar ve Rumların Müslümanların fethettikleri kasaba halkından sayıca ve tedarikçe daha fazla olduklarını söylemesi (Mukâtil)	2/862 (b) ²⁷	
el-Mücâdele 58/22	Bir gün Abdullâh b. Übey'in oğlu Abdullâh, Hz.	2/863-864 (b) ²⁸	

²⁶ Ayrıca bk. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 11/4.

²⁷ Ayrıca bk. Râzî, Muhammed er-Râzî Fahrüddîn İbnü'l-'Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1401/1981), 29/277; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/34.

²⁸ Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 20/329.

	Peygamber'in içtiği sudan kalan kısmını içsin diye babasına getirmiştir. Bu yüzden Abdullâh b. Übey'in, oğluna çıkışması ve Resûlullâh'ın oğul Abdullâh'a babasına iyi davranmasını öğütlemesi (Süddî)		
el-Münâfikûn 63/1-8	Abdullâh b. Übey'in sözlerinin yalanlanması (Zeyd b. Erkâm öl. 68/688)	2/1015-1017 (d); 2/883 (b)	
el-Münâfikûn 63/1-11	Abdullâh b. Übey'in, Resûlullâh'ın yanında bulunan kişilere harcamada bulunmayın yeter ki dağılımlar ve eğer Medine'ye rücu ederlerse kudretliler zayıfları oradan defedecekler demesi (Zeyd b. Erkâm öl. 68/688)	22/655 (t); 450-453 (v); 8/152-155 (i); 2/316 (u); 2/882-883 (b)	
el-Münâfikûn 63/8 لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَ الْأَعْرَضَ مِنْهَا الْأَذَلَّ	Abdullâh b. Übey'in, şayet Medine'ye geri dönerlerse üstünlerin alçakları oradan ihraç edeceklerini söylemesi (İkrime, Hasan-ı Basrî öl. 110/728)	3/417-418 (n); 2/888 (b)	
el-Münâfikûn 63/5	Abdullâh b. Übey'e Resûlullâh'a gidip kendisi için Allah'tan istiğfarda bulunması istemesi önerilmişse de onun bunu kabul etmemesi (Saîd b. Cübeyr öl. 94/713?), Mücâhid, Katâde)	22/657-658 (t); 266 (s); 233 (a); 3/418-419 (n)	
el-Münâfikûn 63/5-6	Üstteki ile aynı (Katâde)	3/416 (n)	
el-Münâfikûn 63/7	Abdullâh b. Übey'in, Resûlullâh'ın yanındakilere infakta bulunmayın sözünü söylemediğine dair yalan yere yemin etmesi (Zeyd b. Erkâm)	247-248 (e)	
el-Münâfikûn 63/7-8	Üstteki ile aynı (Zeyd b. Erkâm)	220 (m)	
el-Maûn 107/4-7	Söylenildiğine göre Abdullâh b. Übey hakkında inmiştir.	2/972 (b) ²⁹	

²⁹ Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/495.

Âl-i İmrân 3/85	Tu'me'nin, İslâm'dan irtidat edip Mekke kafirlerine katılması (Mukâtil)	2/707 (h) ³⁰	Tu'me b. Ubeyrık el-Ensârî
en-Nisâ 4/105	Tu'me'nin bir zırhı çaldıktan sonra suçu başkasına atması ve sonrasında Hz. Peygamber'in o kişiyi aklamayı (İbn Abbâs)	1/497 (n)	
en-Nisâ 4/105-108	Tu'me'nin hırsızlığına dair cereyan eden hadiseler (Katâde b. Nu'mân (öl. 23/643), İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Katâde, Süddî, Dahhâk (öl. 105/723), İbn Zeyd (öl. 182/798)	2/359 (i); 1/267-270 (b)	
en-Nisâ 4/105-112	Tu'me'nin hırsızlığı kıssası	1/518 (u)	
en-Nisâ 4/112	Üstteki ile aynı (İbn Abbâs, İkrime, İbn Sîrîn (öl. 110/729), Katâde, İbn Zeyd, Atiyye el-Avfî)	1/503 (n); 1/270 (b)	
en-Nisâ 4/113-114	Üstteki ile aynı (İbn Abbâs)	1/271-272 (b)	
en-Nisâ 4/105-115	Üstteki ile aynı (Katâde b. Nu'mân)	92-93 (s)	
en-Nisâ 4/105-115	Tu'me'nin emanete hıyanet etmesi olayı (İkrime, Süddî)	1/499-501 (n)	
en-Nisâ 4/105-116	Tu'me'nin hırsızlığı kıssası ³¹	183 (v)	
en-Nisâ 4/105-116	Tu'me'nin hırsızlığı veya emanete hıyanet etmesi olayı (İbn Abbâs, İkrime, Süddî, Katâde, İbn Zeyd, İbn Cüreyc)	7/462-469 (t)	
en-Nisâ 4/115-116	Hırsızlık suçundan ötürü Hz. Peygamber tarafından elinin kesilmesine karar verilen Tu'me'nin, Mekke'ye kaçıp İslâm dininden çıkması (Saîd b. Cübeyr, Kelbî (öl. 146/763), Mukâtil)	1/272 (b)	
en-Nisâ 4/135	Tu'me'nin hırsızlığı kıssası (Ebû Süleymân ed-Dımaşkî (öl.?)	1/279 (b) ³²	
el-Mâide 5/38	Üstteki ile aynı (Kelbî)	197 (v); 1/307 (b)	
el-Mâide 5/38-39	Üstteki ile aynı (Kelbî)	1/562 (u)	
el-Bakara 2/104	Rifâa'nın, Hz. Peygamber'le karşılaştığında O'na kulağını aç	2/378 (t); 1/258 (i); 1/346-347 (h); 1/124	Rifâa b. Zeyd b. et-Tâbût

³⁰ Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/288.

³¹ Detaylı bilgi için bu makalenin “2.3. Tu'me b. Ubeyrık (öl.?)” maddesine bakınız.

³² Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/484.

	bizi iyi dinle, bize kulak vermezsen biz de seni dinlemeyiz demesi (Süddî)	(u)	
el-Bakara 2/189	İnsanlar, ihramlı iken ne evlerine ne de bahçelerine kapılarından girmezlerdi. Bir gün Resûlullâh ve ashabı, bir meskene girmişlerdi. Rifâa da peşlerinden duvara tırmanıp içeri girmiş, sonra Hz. Peygamber'le birlikte kapıdan dışarı çıkmıştır. Resûlullâh ona niçin böyle yaptığını sorunca Rifâa'nın, sen öyle yaptın ben de kapıdan çıktım, ahmesî olsan da dinimiz birdir demesi (Kays b. Cübeyr/Habter (öl.?); başka bir rivayete (h, a) göre, Hz. Peygamber bir bahçeye girmiş, bunun gibi bir olay ve diyalog yaşanmıştır.	3/284 (t); 1/460 (h); 30 (a); 1/121 (n); 1/69 (b)	
en-Nisâ 4/44	Rifâa'nın, Hz. Peygamber'le konuşurken dilini eğip bükerek O'nu anlamaları için kendilerine kulak vermesini istemesi ve İslâm'a dil uzatması (İbn Abbâs)	78 (s)	
en-Nisâ 4/44-46	Üstteki ile aynı (İbn Abbâs)	7/99 (t); 1/397 (n); 1/220 (b)	
en-Nisâ 4/46 لَيَأْتِيَنَّهُمْ وَطْعًا فِي الدِّينِ	Rifâa'nın, Resûlullâh'la konuşurken dilini eğip bükerek O'nu anlamaları için kendilerini kollamasını istemesi (İbn Abbâs)	2/882 (h)	
et-Tevbe 9/49	Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi'ne hazırlandığı sırada Ced b. Kays'ın savaşa katılmak istemeyip, katılırsa da kadınları gördüğünde fitneye düşmekten korktuğunu söyleyerek izin istemesi ve buna karşın malıyla Resûlullâh'a yardım edeceğini söylemesi (Hz. Âişe, İbn Abbâs, Câbir b. Abdillâh, Abdullâh b. Ebî Bekr (öl. 11/632-633),	11/491-492 (t); 252 (v); 4/141 (i); 135 (s); 1/122 (u); 127-128 (m); 2/280-281, 283 (n); 1/452-453 (b)	Ced b. Kays

	Mücâhid, Zührî (öl. 124/742), Âsım b. Katâde (öl. 120/738), Yezîd b. Rûmân (öl. 130/747), Dahhâk vd.)		
et-Tevbe 9/53	Üstteki ile aynı (İbn Abbâs, İbn Cüreyc)	11/499 (t); 135 (s); 2/124 (u); 2/284 (n)	
et-Tevbe 9/49, 53	Üstteki ile aynı (Müfessirler)	120 (a)	
et-Tevbe 9/53-54	Üstteki ile aynı	1/454 (b)	
et-Tevbe 9/58	Ebu'l-Cevvâz'ın Resûlullâh'a zekât gelirlerini eşit dağıtmadığını söylemesi (Kelbî)	253-254 (v); 1/455 (b) ³³	Ebu'l-Cevvâz
et-Tevbe 9/61	Nebtel'in, Hz. Peygamber'e işiten bir kulak olduğunu ve her işittiğini doğruladığını söylemesi (İbn Abbâs, İbn İshâk (öl. 151/768) vd.)	11/535 (t); 254 (v); 2/126 (u); 2/286 (n); 1/457 (b)	Nebtel b. el-Hâris
et-Tevbe 9/61	Nebtel'in, Resûlullâh'ın konuşmalarını münafıklara taşımaya (İbn Abbâs, İbn İshâk vd.)	254 (v); 136 (s); 2/125 (u); 2/286 (n); 1/457 (b)	
Âl-i İmrân 3/154	Muattib'in, Uhud günü korku arttığında şayet bu savaş konusunda kendilerine danışılırdı burada öldürülmezdik demesi (Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656)	6/167-168 (t); 2/128 (i); 2/771 (h); 65 (s); 58 (a); 58 (e); 1/316 (n); 1/175 (b)	Muattib b. Kuşeyr el-Ensârî
el-Ahzâb 33/12	Muattib'in, Hendek günü (5/627) Allah ve Resûlü hakkında boş vaatlerde bulunduklarını söylemesi (İbn Abbâs, Yezîd b. Rûmân,)	19/38 (t); 207 (s); 2/715 (b)	
el-A'râf 7/175	Ebû Âmir, Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber'e İbrahim'in dini olan Hanîflik üzere olduğunu belirtmiştir. Resûlullâh, onun bu din üzere olmadığını ve ona bazı şeyler kattığını söylemiştir. Bunun üzeri Ebû Âmir'in, Allah'ın yalancı olanı kovulmuş, tek başına öldürsün demesi (İbn Abbâs)	1/398-399 (b) ³⁴	Ebû Âmir er- Râhib/en- Nu'mân b. es- Sayfî er-Râhib

³³ Ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/120.

³⁴ Ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9/111.

el-Mücâdele 58/14	Abdullâh b. Nebtel'in, kendisinin ve arkadaşlarının Resûlullâh'a sövmediklerine dair yemin etmesi (Süddî, Mukâtil)	257 (s); 2/861 (b) ³⁵	Abdullâh b. Nebtel
el-Mücâdele 58/14-18	Üstteki ile aynı (Süddî, Mukâtil)	433 (v); 2/309 (u)	
el-Mücâdele 58/18	Abdullâh b. Nebtel hakkında inmiştir. (Süddî)	3/350 (n)	
et-Tevbe 9/65	Vedîa'nın, Resûlullâh'ın önünde yürürken O'na taşlar isabet ettiğinde sadece lafa dalıp eğlendiklerini söylemesi (İbn İshâk)	2/129 (u); 1/459 (b)	Vedîa b. Sâbit ³⁶

Tablo 1 bağlamında, münafıklar hakkında nazil olan âyetlerin zikredildiği sûreler ve toplam sayı dağılımları tekrarsız çoktan aza şöyledir: en-Nisâ (19 âyet); el-Münâfikûn; et-Tevbe (10 âyet); el-Mücâdele (7 âyet); Âl-i İmrân (6 âyet); el-Mâide (5 âyet); el-Maûn (4 âyet); el-Bakara (2 âyet); en-Nûr (2 âyet); el-A'râf (1 âyet); el-Ahzâb (1 âyet); el-Câsiye (1 âyet). Toplamda 58 âyet.

Öte yandan yukarıdaki mezkûr âyetler dışında, nüzûl rivayetlerinde adı zikrolunmayan münafık şahıslar hakkında indiği belirtilen âyetler de vardır. Bu âyetler, istatistikler şeklinde altta Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: İsimsiz Münafıklar Hakkında İnen Âyetlerin İstatistikleri

İnen Âyet/ler	Âyet/lerin Sebeb-i Nüzûlü	Sayfa No	Kim Hakkında İndiği
et-Tevbe 9/49	Bir münafığın, Resûlullâh Tebûk Gazvesi'ne çıkacağı sırada kadınlara olan zaafını öne sürerek savaşa katılmamak için izin istemesi (İbn Abbâs, Dahhâk)	2/123 (u); 2/283 (n)	İsimsiz bir münafık
et-Tevbe 9/62	Bir münafığın, Hz. Peygamber hakkında çirkin sözler sarfettikten sonra O'nun huzuruna varıp öyle laflar etmediğine dair yemin etmesi (Katâde)	11/540 (t); 4/149 (i); 2/286-287 (n); 1/456 (b)	
et-Tevbe 9/64	Bir münafığın, münafıkları rezil	255 (v); 1/457 (b)	

³⁵ Ayrıca bk. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 29/274-275.

³⁶ Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/289.

	edecek âyet/lerin inmesine karşın yüz sopa/celde vurulmayı yeğlemesi (Süddî)		
et-Tevbe 9/65	Bir münafığın, Tebük Gazvesi'nde Resûlullâh ve ahabı hakkında atıp tuttuktan sonra Hz. Peygamber'e varıp sadece arkadaşlarıyla söze dalıp eğlendiklerini söylemesi (İbn Ömer, Zeyd b. Eslem, Muhammed b. Ka'b (öl. 108/726)	255-256 (v); 2/128 (u); 129 (m); 123 (e)	
et-Tevbe 9/65-66	Üstteki ile aynı (Muhammed b. Ka'b, Zeyd b. Eslem vd.)	4/151 (i); 122 (a); 2/289 (n); 1/458 (b)	
et-Tevbe 9/74	Bir münafığın, Hz. Peygamber hutbe irat ederken O'nun hakkında çirkin laflar edip daha sonra söylediklerini inkâr etmesi (Enes b. Mâlik)	4/157 (i); 137 (s); 130 (m); 2/292 (n); 1/461-462 (b)	
et-Tevbe 9/79	Bir münafığın, sadaka olarak dört bin dinar veren Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/652) ile bir sâ' (ölçü birimi) hurma tasadduk eden Ebû Nüheyk'le (öl.?) eğlenmesi (Mücâhid)	2/307 (n)	
et-Tevbe 9/79	Bir münafığın, devesini tasadduk eden birisini alaya alması (Hasan-ı Basrî)	1/470 (b) ³⁷	
et-Tevbe 9/81	Bir münafığın, Hz. Peygamber aşırı sıcak günlerde Tebük seferine çıktığı sırada sıcaklıktan ötürü sefere çıkmayın demesi (Âsım b. Katâde, Abdullâh b. Ebî Bekr)	139 (s); 2/312 (n); 1/472 (b)	
el-Enfâl 8/27	Bir münafığın, Ebû Süfyân'a yazdığı bir mektupta Hz. Peygamber'e karşı tedbir almasını istemesi (Câbir b. Abdillâh)	11/121 (t); 4/36 (i); 124 (s); 2/69 (u); 2/223 (n); 1/417 (b)	
el-Ahzâb 33/53	Rivayete göre; bir münafığın, Muhammed'in kendilerinden olan kadınları nikahladığını ve Hz. Peygamber günün birinde	2/736 (b) ³⁸	

³⁷ Ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10/146.

³⁸ Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 17/210.

	ölecek olursa O'nun hanımlarıyla evlenmek için kura çekeceklerini söylemesi		
el-Ahzâb 33/59 فَلَا يُؤْذِنَنَّ	Bir münafığın, müminlerin hanımlarına musallat olup eziyet vermesi (Muhammed b. Ka'b)	188 (a); 3/144 (n)	
el-Münâfikûn 63/1	Bir münafığın, Hz. Peygamber'e ulaşan bir konuda yalan yere yemin etmesi (İbn Abbâs)	22/489 (t)	
el-Münâfikûn 63/7-8	Büyük münafıklık gösteren birisinin, Hz. Peygamber hakkında yakışsız konuşup Medine'ye döndüklerinde kuvvetlilerin zayıfları oradan uzaklaştıracaklarını söylemesi (Katâde)	3/417 (n)	
el-Mücâdele 58/17	Bir münafığın, kıyamet günü gerçek ise o gün geldiğinde birbirlerine ve evlatlarına yardım edeceklerini söylemesi (Mukâtil)	2/862 (b) ³⁹	
el-Maûn 107/1	Münafıklardan bir adam hakkında inmiştir. (İbn Abbâs)	2/972 (b) ⁴⁰	
el-Maûn 107/1-3	Üstteki ile aynı (İbn Abbâs)	2/337 (u)	
en-Nisâ 4/65	Bir münafığın, Hz. Peygamber'i akrabalık sebebiyle haksız hüküm vermekle suçlayıp karara razı olmaması (Kurtubî (öl. 656/1258)	1/402 (d)	Ensârdan münafık bir adam
et-Tevbe 9/58	Bir münafığın, Huneyn ganimetlerinin taksiminde Resûlullâh'a adaletli olmasını söylemesi (Müfessirler. Buhârî	121 (a)	Resûlullâh'a dil uzatan bir münafık ⁴¹

³⁹ Ayrıca bk. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 29/275.

⁴⁰ Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/495.

⁴¹ Bu kişinin adı tefsirlerde; Zülhveysıra, İbn Zî'lhuveysıra et-Temîmî (Hâricîlerin ilki görülen Hurkûs b. Zühayr'e aynı kişidir) şeklinde geçmektedir. bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/507; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Salâh Bâ Osmân vd. (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 13/415-416; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverî*, nşr. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 2/373; el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*, nşr. İbrâhîm 'Abdülga'ffâr ed-Desûkî (Mısır: el-Matba'atu'l-Emîriyye bi-Bûlâk, 1285), 1/622.

	(öl. 256/870) ve başkaları rivayet etmiştir.)		
et-Tevbe 9/61	Bir münafığın, Hz. Peygamber'in sözlerini münafıklara götürüp O'nun için işiten bir kulak, kendisine her anlatılanı tasdik ediyor demesi (Müfessirler)	121 (a)	Laf taşıyan bir münafık
en-Nûr 24/11	Bir münafığın, Hz. Âişe'ye iftira atması (Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem)	186 (s)	Müfteri bir münafık
el-Vâkıa 56/75-82	Hz. Peygamber, Tebük seferinde Hicr'e ulaştıklarında susuzluk şikâyeti üzerine namaz kılıp dua etmiş, sonra yağmur yağmıştır. Bunun üzerine münafıklıkla suçlanan ensârdan bir adamın, arkadaşına yağmurun Resûlullâh'ın duası ile değil yıldızların kaymasıyla yağdığını söylemesi (Ebû Harze (öl. 149-150/766-767)	252 (s)	Nifakla itham edilen bir adam
el-Vâkıa 56/82	Üstteki ile aynı (Ebû Harze)	3/318 (n)	

Tablo 2 özelinde, isimsiz münafıklar hakkında inen âyetlerin geçtiği sûreler ve toplam sayı dağılımları yinelemesiz çoktan aza şu şekildedir: et-Tevbe (10 âyet); el-Vâkıa (8 âyet); el-Münâfikûn (3 âyet); el-Maûn (3 âyet); el-Ahzâb (2 âyet); en-Nisâ (1 âyet); el-Enfâl (1 âyet); en-Nûr (1 âyet); el-Mücâdele (1 âyet). Toplamda 30 âyet.

1.2. İstatistiksel ve Tematik Analiz

Bu başlık altında, Tablo 1 ve Tablo 2'de takdim edilen âyetlerin istatistiksel (kişi bazlı) ve tematik analizi yapılmaya gayret edilecektir.

1.2.1. İstatistiksel Analiz

Tablo 1 ve Tablo 2'deki âyetler bağlamında haklarında âyet inen şahıslar, çoktan aza şunlardır: Abdullâh b. Übey (36 âyet); isimsiz altı farklı münafık (30 âyet); Tu'me b. Ubeyrık (16 âyet); Rifâa b. Zeyd (5 âyet); Abdullâh b. Nebtel (5 âyet); Ced b. Kays (3 âyet); Muattib b. Kuşeyr (2 âyet); Ebû Âmir er-Râhib (1 âyet); Vedîa b. Sâbit (1 âyet); Nebtel b. el-Hâris (1 âyet); Ebu'l-Cevvâz (1 âyet).

1.2.2. Tematik Analiz

Tablo 1 ve Tablo 2'deki âyetlerde; söz konusu şahıslar özelinde muhataplara yöneltilen telkinler, çağrılar, tehditler, sergilenen küstahça davranışlar ve ikiyüzlülükler, münafıklığa

sevk eden sebepler vb. temaların ele alındığı görülmüştür. Bunları, şöylece detaylandırmak mümkündür. Mevzubahis âyetlerde;

Telkinler bağlamında: Allah'a kulluk bilinci,⁴² hiçbir şeyin Allah'tan gizli kalmayıp⁴³ söylenenleri de içlerde gizlenenleri de Allah'ın herkesten daha iyi bildiği⁴⁴ ve O'nun her şeyden haberdar olduğu,⁴⁵ Kur'ân'ın değerli ve korunmuş bir kitapta bulunduğu, Allah tarafından indirildiği, O'na ancak arındırılmışların dokunabileceği,⁴⁶ çıkan anlaşmazlıklarda Kur'ân'ın hükmedici olduğu,⁴⁷ Allah'a saygılı olmanın kurtuluş vesilesi olacağı,⁴⁸ müminler için gerçek dostun ve yardımcının Allah olduğu,⁴⁹ sebeplere sarılmakla birlikte her şeyin Allah'ın takdiriyle tecelli ettiği, bu konuda yanlış inanç ve düşüncelere kapılmama,⁵⁰ müminlerin Allah tarafından desteklendiği, kurtuluşa erip hoşnut olarak cennetlere yerleştirilecekleri,⁵¹ Hz. Peygamber'in verdiği hükme rıza göstermenin imanının bir tezahürü olduğu,⁵² O'nun tebliğ görevinde ilâhî korumadan ötürü yanıltılamayacağı, kendisine kitap ve hikmetin gönderildiği, bildiklerini vahiy yoluyla edindiği, böylece Allah'ın Peygamberine büyük lütuflarda bulunduğu,⁵³ Resûlullâh'ın inananlara güvendiği, O'nun da müminler için rahmet olduğu,⁵⁴ Allah'ın yoldan sapmış topluluktan razı olmayacağı,⁵⁵ Allah'ın şirk günahını asla affetmeyeceği, dilerse diğerlerini affedeceği,⁵⁶ kötülük ve zulüm yaparı af dilemesi hâlinde bağışlayacağı,⁵⁷ hırsızlık için yapılan tövbenin kabul edileceği,⁵⁸ tövbe kapısının açık bırakıldığı,⁵⁹ ecelin kesinlikle ertelenmeyeceği,⁶⁰

⁴² el-Münâfikûn 63/9.

⁴³ en-Nisâ 4/108.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/167.

⁴⁵ el-Münâfikûn 63/11.

⁴⁶ el-Vâkıa 56/75-80.

⁴⁷ en-Nisâ 4/105.

⁴⁸ el-Bakara 2/189.

⁴⁹ en-Nisâ 4/45.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/154, 156.

⁵¹ el-Mücâdele 58/22.

⁵² en-Nisâ 4/65.

⁵³ en-Nisâ 4/113.

⁵⁴ et-Tevbe 9/61.

⁵⁵ et-Tevbe 9/96.

⁵⁶ en-Nisâ 4/116.

⁵⁷ en-Nisâ 4/110.

⁵⁸ el-Mâide 5/39.

⁵⁹ et-Tevbe 9/74.

⁶⁰ el-Münâfikûn 63/11.

ölümünden kaçısın imkânsızlığı⁶¹ gibi telkinlere yer verildiği tespit edilmiştir.

Çağrılar özelinde: Hz. Peygamber'i üzecek ve rahatsız edecek davranışlardan kaçınma,⁶² Hz. Peygamber konuşurken edepli olma ve O'nu iyi dinleme,⁶³ müminlerin münafıklar için ayrılığa düşmemeleri ve onlara karşı Allah'ın emrettiği şekilde davranmaları,⁶⁴ adaletten kesinlikle ayrılmamaları, tanıklığı Allah için yapmaları,⁶⁵ Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmemeleri,⁶⁶ Allah'a ve Resûlü'ne hasmane davrananlara sevgi beslememeleri,⁶⁷ mallar ve canlarla sınıanıp fiili veya sözlü çeşitli eziyetlere ve sıkıntılara maruz kalındığında sabrı kuşanma, her türlü fena davranıştan sakınma,⁶⁸ düşmanların tuzaklarına düşmeme,⁶⁹ münafıklara karşı uyanık olma,⁷⁰ gerekli durumlarda savunma mekanizmasını işletme, emanete hainlik etmeme⁷¹ ve ihanet edenleri savunmama,⁷² Allah'tan bağışlanma dileme,⁷³ ölüm gelmeden önce infakta bulunma⁷⁴ vb. çağrılara temas edildiği gözlemlenmiştir.

Tehditler bağlamında: İslâm haricinde din arayışının zararlı neticeleneceği, iman ettikten, Resûlullâh'ın gerçek olduğuna tanıklık ettikten ve tüm kanıtlar ulaştıktan sonra inkârı yeğlemenin necat ümitlerini yok edeceği, tövbe edenler müstesna bunun sonucunun lanetlenme ve azap olacağı,⁷⁵ Allah'a ve Resûlü'ne düşmanca tavır takınanların zillete uğrayacakları,⁷⁶ Resûlullâh'ı incitenleri acıklı bir azabın beklediği,⁷⁷ ikiyüzlü tutum sergileyenlerin,⁷⁸ Resûlullâh'a cephe alanların ve müminlerin yolundan ayrılanların Allah tarafından sapkınlıklarında bırakılacağı ve neticesinin cehenneme atılmak olacağı,⁷⁹ günah

⁶¹ Âl-i İmrân 3/168.

⁶² el-Ahzâb 33/53.

⁶³ el-Bakara 2/104.

⁶⁴ en-Nisâ 4/88-89.

⁶⁵ en-Nisâ 4/135.

⁶⁶ el-Mâide 5/51.

⁶⁷ el-Mücâdele 58/22.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/186.

⁶⁹ en-Nisâ 4/44.

⁷⁰ el-Münâfikûn 63/1-2.

⁷¹ el-Enfâl 8/27.

⁷² en-Nisâ 4/107.

⁷³ en-Nisâ 4/110.

⁷⁴ el-Münâfikûn 63/10.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/85-89.

⁷⁶ el-Mücâdele 58/20.

⁷⁷ et-Tevbe 9/61.

⁷⁸ et-Tevbe 9/49.

⁷⁹ en-Nisâ 4/115.

konusunda yapıp edilenin ancak kişinin kendi aleyhine olacağı,⁸⁰ Yahudiler ve Hristiyanlarla dostluk kuranların zalimlerden olacağı,⁸¹ hak ettikleri cezaları kuşkusuz ahirette keseceği,⁸² istihza ve savaşa kalıtılacakları caydırma eylemleri sebebiyle münafıkları cehennemle tehdit ettiği,⁸³ kıyamet günü onlara hiçbir şeyin yarar sağlamayacağı, ahirette alçaltıcı ve çetin bir azapla ebediyen cehennemde kalacakları,⁸⁴ münafıkların dünyadaki benzer yalanlarını ahirette de tekrarlayacakları,⁸⁵ haksızlık edenlerin kıyamet günü kendilerini savunacak kimse bulamayacakları,⁸⁶ iftira atanların azapla karşılaşacakları,⁸⁷ münafıkların kalplerinin mühürlendiği,⁸⁸ harcadıklarının kendilerinden asla kabul edilmeyeceği,⁸⁹ ileri sürdükleri bahanelerin geçersiz olduğu, onlardan yanlışını düzelterlerin bağışlanacakları, günahta ısrar edenlerin ise azaba uğrayacakları,⁹⁰ tövbeden yüz çevirdikleri takdirde hem dünya hem de ahirette acı veren bir azapla yüzleşecekleri⁹¹ gibi tehditlerin öne çıktığı söylenebilir.

Sergilenen küstahça davranışlar ve ikiyüzlülükler özelinde: Allah varlık kanıtlarını bildirdiği hâlde bunu bir kenara bırakıp şeytanın peşine takılma ve böylece azgınlardan olma,⁹² menfaat hesabı gözetme,⁹³ Allah'ın âyetlerini ve peygamberini alay konusu etme,⁹⁴ Hz. Peygamber'in boş vaatle bulunduğunu söyleme,⁹⁵ sadakanın bölüştürülmesi hususunda Resûlullâh'a dil uzatıp incitme,⁹⁶ Allah'ın gazabına uğramış Yahudilerle işbirliği yapma, bile yalan yere yemin etme,⁹⁷ yeminleri arzulara alet etme⁹⁸ inananları memnun etmek için

⁸⁰ en-Nisâ 4/111.

⁸¹ el-Mâide 5/51.

⁸² el-Câsiye 45/14.

⁸³ et-Tevbe 9/79, 81.

⁸⁴ el-Mücâdele 58/16-17.

⁸⁵ el-Mücâdele 58/18.

⁸⁶ en-Nisâ 4/109.

⁸⁷ en-Nûr 24/11.

⁸⁸ el-Münâfikûn 63/3.

⁸⁹ et-Tevbe 9/53-54.

⁹⁰ et-Tevbe 9/66.

⁹¹ et-Tevbe 9/74.

⁹² el-A'râf 7/175.

⁹³ en-Nisâ 4/72.

⁹⁴ et-Tevbe 9/64-65.

⁹⁵ el-Ahzâb 33/12.

⁹⁶ et-Tevbe 9/58.

⁹⁷ el-Mücâdele 58/14.

⁹⁸ el-Mücâdele 58/16.

yemine başvurma⁹⁹ vb. konuların ele alındığı müşahede edilmiştir.

Münafıklığa sevk eden sebepler bağlamında: İmanda samimi olmama,¹⁰⁰ büyüklük taslama,¹⁰¹ hayra engel olma, dini yalanlama, yetimi itip kakma, yoksulu doyurmayı özendirmeme, namazı gaflet içinde gösteriş için kılma,¹⁰² namaza üşenerek gelme, gönülsüz infakta bulunma,¹⁰³ Müslümanlara sinsi düşmanlık besleme,¹⁰⁴ iftira etme,¹⁰⁵ sadaka, iyilik ve insanların arasını ıslâh dışında yapılan gizli görüşme, fısıldaşma,¹⁰⁶ Yahudiler ve Hristiyanların dostluklarını kazanmaya çalışma,¹⁰⁷ sadakalar konusunda müminlere sataşma,¹⁰⁸ savaşa katılmaktan geri durup buna sevinme, sefere çıkacak kişileri caydırmaya kalkışma,¹⁰⁹ Resûlullâh'ın bağışlama dilemesine yüz çevirme¹¹⁰ gibi gerekçelerin dikkat çektiği ileri sürülebilir.

Ayrıca bunların dışında: Kur'ân'ı yalanlayanların tenkidi,¹¹¹ bazı Yahudilerin kelimeleri tahrif etmeleri, kötü davranışları ve dine sataşmalarından ötürü ilâhî lanete uğradıkları,¹¹² hilâlin evrelerinin insanlar ve hac için vakit ölçütleri olduğu,¹¹³ Resûlullâh'ın münafıkların namazını kılmaktan menedildiği,¹¹⁴ müminlerin ahiret gününü inkâr edenleri şimdilik erteleyip affetmeleri gerektiği,¹¹⁵ peygamber eşlerinin yabancı kimselerle perde arkasından iletişim kurmaları, peygamber eşleriyle evlenmenin müminlere haram kılındığı,¹¹⁶ kadınların dışarıya çıkarken dış giysilerini kullanmaları,¹¹⁷ evlenmeye imkânları olmayanların sabretmeleri ve iffetlerini korumaları, âyetin indiği dönemde kölelerin ve

⁹⁹ et-Tevbe 9/62.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/167.

¹⁰¹ el-Münâfikûn 63/5.

¹⁰² el-Maûn 107/1-7.

¹⁰³ et-Tevbe 9/54.

¹⁰⁴ el-Münâfikûn 63/4.

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/112.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/114.

¹⁰⁷ el-Mâide 5/52.

¹⁰⁸ et-Tevbe 9/79.

¹⁰⁹ et-Tevbe 9/81.

¹¹⁰ el-Münâfikûn 63/5.

¹¹¹ el-Vâkıa 56/81-82.

¹¹² en-Nisâ 4/46.

¹¹³ el-Bakara 2/189.

¹¹⁴ et-Tevbe 9/84.

¹¹⁵ el-Câsiye 45/14.

¹¹⁶ el-Ahzâb 33/53.

¹¹⁷ el-Ahzâb 33/59.

cariyelerin fuhşa zorlanması yasaklandı,¹¹⁸ hırsızlık suçunun el kesme ile cezalandırılacağı¹¹⁹ vb. hususlar üzerinde durulmaya değer konulardır.

2. Münafık Şahıslar

Bu bölümde, münafıklar hakkında nazil olan âyetlerin daha iyi anlamlandırılabilmesi ve mevzunun daha müşahhas bir duruma getirilmesi gayesiyle haklarında âyet inen on münafık şahsın kronolojik sıralama gözetilerek kısa biyografisi verilmeye çalışılacaktır.

2.1. Abdullâh b. Übey b. Selûl (öl. 6/631)

Onun hakkında 36 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Ebu'l-Hubâb¹²⁰ Abdullâh b. Übey b. Mâlik b. el-Hâris b. Ubeyd b. Mâlik b. Sâlim'dir.¹²¹ Avf b. el-Hazrec oğullarındandır.¹²² Kavmi Müslümanlığa sarılınca, isteksizce ikiyüzlülüğünü ve kinini gizleyerek İslam'a giren¹²³ münafıkların başı olmuştur. İnsanlar, onun yanında toplanırlardı.¹²⁴ Aynı zamanda o, Hz. Âişe'ye zina iftirası atan kişilerdendir.¹²⁵ İbn Abbâs'ın aktardığına göre bir keresinde Abdullâh b. Übey, Resûlullâh'a çürümüş bir kemik parçasıyla gelip onu parçaladıktan sonra Allah'ın onu nasıl dirilteceğini sormuştur. O da kendisine "Allah, onu diriltir, seni öldürür, sonra da seni cehenneme sokar."¹²⁶ buyurmuştur. Abdullâh b. Übey'e, el-Münâfikûn Sûresi'nin tamamı hakkında indiğinde Resûlullâh'a gidip kendisi için Allah'tan istiğfarda bulunması istemesi önerilmişse de o başını çevirip bunu kabul etmemiştir.¹²⁷ Kendisinden bunu isteyenlere "Müslüman ol dediniz oldum, zekât ver dediniz verdim, artık bana Muhammed'e secde etmemi emretmekten başka bir şeyiniz kalmadı."¹²⁸ dedikten kısa bir süre sonra Şevval ayı içinde yirmi gün süren hastalığının ardından Zilkade ayında (6/631) ölmüştür.¹²⁹ Öte yandan Hz. Peygamber, Abdullâh b. Übey'in cenaze namazını kıldırması

¹¹⁸ en-Nûr 24/33.

¹¹⁹ el-Mâide 5/38.

¹²⁰ Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî el-Bağdâdî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaaffık b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-Hadîs, 1406/1986), 1/480.

¹²¹ Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Dimaşk: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 1434/2013), 4/189.

¹²² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1375/1955), 1/526.

¹²³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/585.

¹²⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/526.

¹²⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/594.

¹²⁶ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 19/487.

¹²⁷ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, 453.

¹²⁸ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/449.

¹²⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, ts.), 3/120.

için çağırıldığında Hz. Ömer buna itiraz etmiştir. Bu itiraza rağmen Resûlullâh, onun cenaze namazını kıldırması ve defnedilinceye kadar kabri başında durmuştur. Akabinde et-Tevbe Sûresi'nin 84-85. âyetleri¹³⁰ nazil olmuştur. Bundan sonra Hz. Peygamber, irtihal edinceye kadar münafıklardan hiçbirinin cenaze namazını kıldırılmamıştır.¹³¹ Bazı rivayetlere göre; Abdullâh b. Übey, hastayken yanına gelmesi için Hz. Peygamber'e haber göndermiştir. Resûlullâh, yanına vardığında Yahudilere olan sevgisinin kendisini mahvettiğini ona söylemiştir. Bunun üzerine Abdullâh b. Übey, "Ey Allah'ın Resûlü! Sana, beni azarlaman için birisini göndermedim. Birisini sana göndermem sadece senin, benim için istiğfarda bulunman içindi."¹³² demiştir. Sonra Resûlullâh'tan kendisini gömleğiyle kefenleyip namazını kıldırmasını talep etmiştir.¹³³ Rivayet edildiğine göre Abdullâh b. Übey, önceleri Abbâs b. Abdilmuttalib'e (öl. 32/653) giymesi için bir gömlek vermişti. Abdullâh öldüğünde Resûlullâh, kefenlenmesi için Abbâs'ın gömleğini tekrar kendisine göndermiştir. Böylece onun için ahirette sevap kazanacağı hiçbir hasene kalmamıştır.¹³⁴

2.2. Ebû Âmir er-Râhib (öl. 9-10/630-631)

Onun hakkında 1 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Ebû Âmir Amr b. Sayfî b. Zeyd b. Ümeyye b. Dubey'a'dır.¹³⁵ Bazı rivayetlere göre ismi olarak da Ebû Âmir Abdüamr b. Sayfî b. en-Nu'mân aktarılmıştır. Dubey'a b. Zeyd oğullarındandır.¹³⁶ Câhiliye döneminde rahip olarak tanınmaktaydı; ayrıca çul giydiği rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber, ona fâsık ismini takmıştır.¹³⁷ Dirâr Mescidi'ni inşa eden münafıklardandır.¹³⁸ Hz. Peygamber'e iman etmiş, bilahare inkâr etmiş, peşinden tekrar iman etmiş, sonra tekrar küfre girmiştir.¹³⁹

¹³⁰ "Ve onlardan ölen hiç kimsenin namazını kılma, kabri başında durma! Çünkü onlar Allah'ı ve Resûlü'nü inkâr ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler..."

¹³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/552.

¹³² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/516.

¹³³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/516.

¹³⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 25/159; Abdullâh b. Übey hakkında bilgi için ayrıca bk. Talât Koçyiğit, "Abdullâh b. Übey b. Selûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 1/139-140.

¹³⁵ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Âlî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 1/380.

¹³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/584.

¹³⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 12/597.

¹³⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1361/1924), 470; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî el-müsemma Bahrû'l-'ulûm*, thk. 'Ali Muhammed Mu'avvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/397.

¹³⁹ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/397.

Küfür üzere Şam'da¹⁴⁰ bulunan Kinnasrîn'de¹⁴¹ tek başına ve kimsesiz olarak ölmüştür.¹⁴² Bazı kaynaklara göre, Bizans imparatoru Herakleios'un (610-641) huzurunda bulunduğu sırada¹⁴³ ölümünün hicrî 9. veya 10. yıla denk düştüğü ileri sürülmektedir.¹⁴⁴

2.3. Tu'me b. Ubeyrik (öl.?)

Onun hakkında 16 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Tu'me (Büşeyr¹⁴⁵) b. Ubeyrik b. Amr b. Hârise b. Zafer b. el-Hazrec b. Amr'dır.¹⁴⁶ Evsli¹⁴⁷ olup Zafer b. el-Hâris oğullarındandır.¹⁴⁸ Vâhidî, *el-Basîf*'inde şu bilgileri nakletmiştir: Tu'me'nin Mekke'den kaçıp müşriklere katıldığı; İslâm'ı terkettiği; Müslümanlara muhalefet ettiği; Mekke halkının dinini ve putlara tapmayı benimsediği;¹⁴⁹ ayrıca İbn Abbâs'ın Tu'me'nin şirk koştüğünü söylediği.¹⁵⁰ Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-Keşşâf*'inde onun Müslüman olduktan sonra İslâm'dan dönen bir grup insan içinde yer aldığını¹⁵¹ ve yine onun Mekke'den kaçıp irtidat ettiğini ileri süren iki görüşü zikretmiştir.¹⁵² Bunun yanında İzzeddin İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe*'sinde ve İbn Hacer el-Askalânî *el-İsâbe*'sinde, Tu'me'yi zikretmekle birlikte onun imanı hakkında konuşulduğu bilgisini aktarmışlardır.¹⁵³ Dolayısıyla bu bilgiler ışığında, onun münafık olduğunu belki de şirke düştüğünü söylemek doğru görünmektedir.

¹⁴⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/586; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/50; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/397.

¹⁴¹ Mukâtîl, *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*, 2/196.

¹⁴² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/586; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/50, Vâhidî, *Esbâbü'nüzûlî'l-Kur'ân*, 265.

¹⁴³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/140.

¹⁴⁴ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/381; Ebû Âmir er-Râhib hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Kuray, "Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti", 651-675.

¹⁴⁵ Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Abdurrahmân el-Vekîl (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1387-1967), 4/413.

¹⁴⁶ Ebu'l-Hasen İzzüddin İbnü'l-Esîr Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu'âvved - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 3/73.

¹⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Ucâb*, 2/707.

¹⁴⁸ Vâhidî, *Esbâbü'nüzûlî'l-Kur'ân*, 183.

¹⁴⁹ Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. (Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmî'l-Âlî, 1430), 7/91.

¹⁵⁰ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 7/93.

¹⁵¹ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, nşr. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr Âlû Zehvî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2006), 1/291.

¹⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/431.

¹⁵³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/73; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'âvved (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/420.

Bazı müfessirlere göre; Tu'me bir keresinde komşusu Katâde b. Nu'mân'ın (öl. 23/643) zırhını çalmıştır. Zırh, içinde un olan bir torbanın içindeydi. Un, torbanın deliğinden dökülmeye başladı. Tu'me, eve varıp zırhı Yahudilerden Zeyd b. es-Semîn'in (öl.?) yanına sakladı. Hırsızlık hadisesi meydana çıkınca zırh, Tu'me'nin evinde arandıysa da bulunamadı. Tu'me, zırhı almadığına ve bu konuda malumatı bulunmadığına dair yemin etti. Bunun üzerine zırh sahipleri, onu bırakıp dökülen unun izine düştüler. Yahudi Zeyd b. es-Semîn'in evine vardıklarında çaldığını düşünerek onu zapt ettiler. Ancak Yahudi, zırhın kendisine Tu'me tarafından verildiğini belirtti. Bazı Yahudiler de onun lehine tanıklık ettiler. Hâl böyle olunca Tu'me'nin kabilesi, konuyu Hz. Peygamber'e taşıdılar. Resûlullâh, Yahudiyi cezalandırmayı aklından geçirdiğinde Allah, en-Nisâ Sûresi'nin 105-116. âyetlerini indirmiştir.¹⁵⁴ Dolayısıyla Kur'ân'ın söz konusu olay hakkında gaybî bilgiler vermesi, Allah'ın peygamberini gözettiğini ve Kur'ân'ın mucizevî bir kitap olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Tu'me, hakkında Kur'ân nazil olunca Kureyş'e katılıp dininden döndü. Mekke'den çıkarıldığında Kudâa'nın Behrâ kabilesinden bir kabileye rastladı. Kendini mahsur kalmış bir yolcu olarak tanıttığında, kabile onu bir müddet taşımıştır. Tu'me, gece karanlığı çökünce düşmanlık ederek onları soydu ve uzaklaştı. Kabile, onu yakalamak için geri döndüler, onu yakaladılar. Ölünceye kadar üzerine taş attılar.¹⁵⁵ Kabri de bu taşlar olmuştur.¹⁵⁶ Ayrıca onun; hırsızlık için bir evin duvarını delerken üzerine duvarın çöküp öldüğü¹⁵⁷ veya Cidde'ye giden bir gemiye bindiği, içinde dinarların olduğu bir keseyi çaldığı, bu durum anlaşılınca da yakalanıp denize atıldığı ileri sürülmüştür.¹⁵⁸ Bu bilgiler ışığında İslâm'ın hırsızlığı yasaklamasına rağmen Tu'me'de hırsızlığın alışkanlık hâline gelmesi, onu münafıklığa iten sebeplerden biri olarak görülebilir.

2.4. Rifâa b. Zeyd (öl.?)

Onun hakkında 5 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Rifâa b. Zeyd b. et-Tâbût'tur.¹⁵⁹ Kaynakâ' oğullarındandır.¹⁶⁰ İbn İshâk'ın aktardığına göre, Yahudilerin liderlerindendir. Resûlullâh ile konuştuğunda dilini eğip bükerek "Ey Muhammed, bizi gözet, ta ki seni anlayalım."¹⁶¹ demiş ve İslâm'a saldırıp ayıplamıştır. Bu olay üzerine en-Nisâ Sûresi'nin 44-46. âyetleri nazil olmuştur.¹⁶² Bir kısım Müslümanların kendisiyle yakınlık kurduğu Rifâa,

¹⁵⁴ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 183.

¹⁵⁵ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 7/469.

¹⁵⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/600.

¹⁵⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-Endelüsî, *Tefsîru İbn Atıyye el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. er-Rehâle el-Fârûk vd. (Doha: Dâru'l-Hayr, 1428/2007), 3/18.

¹⁵⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/600; Tu'me b. Ubeyrık hakkında bilgi için ayrıca bk. Kılıç, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*, 133-136.

¹⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/560.

¹⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/292.

¹⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/560.

¹⁶² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/560.

Müslümanlığını aşikâr ettikten sonra münafık olmuştur.¹⁶³ Bir defasında Benî Mustalik Gazvesi'nden dönerken¹⁶⁴ Hz. Peygamber, insanlarla Hicâz'a hareket etmiş, Hicâz'daki Bak'â' denilen su mevkiine vardıklarında şiddetli bir rüzgâr çıkmış, insanlar sıkıntıya düşmüşler ve korkmuşlardır. Resûlullâh, onlara bu rüzgârdan korkmamalarını, onun sadece kâfirlerin ileri gelenlerinden birinin ölümü için estiğini söylemiştir. Medine'ye vardıklarında rüzgârın estiği gün Rifâa'nın öldüğünü öğrenmişlerdir. Rifâa'nın öldüğü gün Hz. Peygamber, "Bugün, münafıkların büyüklerinden birisi ölmüştür."¹⁶⁵ buyurmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Rifâa'nın ölümünü önceden bildirmesi, O'nun peygamberliğinin gerçekliğini gösteren bir kanıt olarak düşünülebilir.

2.5. Abdullâh b. Nebtel (öl.?)

Onun hakkında 5 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Abdullâh b. Nebtel b. el-Hâris el-Ensârî'dir.¹⁶⁶ Amr b. Avf oğullarındandır. Akabe Biati'nda hazır bulunanlardan olup münafıktır.¹⁶⁷ Resûlullâh için "O, kulaktır."¹⁶⁸ diyen Abdullâh b. Nebtel, Resûlullâh'ın yanına gelir, sözlerini dinler ve sonra bunları münafıklara aktarırdı. Bir defasında Cebrâil, Hz. Peygamber'e Abdullâh b. Nebtel'i kastederek münafıklardan bir adamın yanına geldiğini, kendisini dinlediğini ve sonra sözlerini münafıklara taşıdığını bildirmiştir. Resûlullâh, onun kim olduğunu sorduğunda Cebrâil, "Siyah adam, gür saçlı, kırmızı gözlü, sanki iki gözü sarı bakırdan iki tencere, karaciğeri eşeğin karaciğeri, şeytanın gözüyle bakar."¹⁶⁹ demiştir. Bundan başka onun Resûlullâh'ın sözlerini Yahudilere aktardığı ileri sürülmüştür.¹⁷⁰ Nitekim bir gün Resûlullâh, odalarından birinde ashâbıyla bitlikte oturuyordu. O esnada oradakilere zorba kalpli, şeytan bakışlı bir adamın geleceğini bildirmiş; akabinde Abdullâh b. Nebtel içeri girmiştir. O, esmer tenli, kısa boylu, az sakallı idi. Öte yandan Hz. Peygamber, Abdullâh b. Nebtel'e o ve arkadaşlarının niçin kendisine sövdüklerini sorduğunda, o sövmediğine dair Allah adına yemin etmiştir. Hz. Peygamber, ona sövdüğünü söyleyince de Abdullâh b. Nebtel kalkıp gitmiş, arkadaşlarını getirmiştir. Onlar da Resûlullâh'a sövmekelerine dair Allah adına yemin etmişlerdir. Bu yüzden Allah, el-Mücâdele

¹⁶³ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 8/533-534; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, 202.

¹⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/528.

¹⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/527-528; 2/292; Rifâa b. Zeyd hakkında bilgi için ayrıca bk. Kılıç, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*, 136-139.

¹⁶⁶ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 4/2256; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/497.

¹⁶⁷ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 4/2256.

¹⁶⁸ Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 3/1066.

¹⁶⁹ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*, 3/1047-1048.

¹⁷⁰ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzil)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 8/61.

Sûresi'nin 14. âyetini¹⁷¹ indirmiştir.¹⁷²

2.6. Ced b. Kays (öl.?)

Onun hakkında 3 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam ismi, Ebû Abdillâh Ced b. Kays b. Sahr b. Hansâ' b. Sinân b. Ubeyd b. Adî b. Ganem b. Ka'b b. Selime el-Ensârî es-Sülemî'dir.¹⁷³ Ensâr¹⁷⁴ münafıkları arasında yer almakta olup,¹⁷⁵ Abdullâh b. Übey ile birlikte kendi kavminin ileri gelenlerinden biridir.¹⁷⁶ Hudeybiye'de hazır bulunduğu hâlde Resûlullâh'a biat ta etmemiştir. Ced b. Kays'ın tövbe ederek güzel bir Müslüman olduğu ve vefatının Hz. Osman'ın halifeliği dönemine denk düştüğü ileri sürülmüştür.¹⁷⁷

2.7. Muattib b. Kuşeyr (öl.?)

Onun hakkında 2 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Muattib b. Kuşeyr İbn Müleylin b. Zeyd b. el-Attâf b. Dubey'a'dır. Onun varisi bulunmamaktadır. Bedir ve Uhud Gazveleri¹⁷⁸ ile Akabe Biatı'na tanıklık etmiştir. Ensârdandır.¹⁷⁹ Muattib b. Kuşeyr, Mescid-i Dırâr'ı inşa eden on iki kişiden biridir.¹⁸⁰ Münafık olduğu da tövbe ettiği de nakledilmiştir.¹⁸¹ İbn Hişâm (öl. 218/833), onun Bedir ehlinde olduğunu gerekçe göstererek münafıklardan olmadığını söylemiştir.¹⁸² Bu konuda İbn Hazm (öl. 456/1064), İbn Hişâm ile aynı görüştedir ve Muattib b. Kuşeyr'in Bedir'de bulunmasının kesinlikle onun münafık olduğu görüşünü geçersiz kıldığını savunmuştur.¹⁸³ Bu bağlamda Kadir Paksoy, bir çalışmasında Muattib b. Kuşeyr'in Bedir ashâbından olduğunu ve nifaka bulaştığına dair sahih bir rivayetin bulunmadığını iki yerde tekrarlamıştır.¹⁸⁴ Öznur Hocaoglu, şu görüşü dile getirmiştir: "Neticede hakkındaki iddialar, yersiz değildir. Muattib b. Kuşeyr, muhtemelen başlangıçta iman ve küfür arasında

¹⁷¹ "Allah'ın gazabına uğramış bir topluluğu dost edinenleri görüyorsun değil mi? Onlar ne sizdendir ne de onlardan. Bile bile yalan yere yemin de ediyorlar."

¹⁷² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 26/160.

¹⁷³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/521; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/575.

¹⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/35.

¹⁷⁵ bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/398; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 252; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 10/476; Begavî, *Tefsîrû'l-Begavî*, 4/56.

¹⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/550.

¹⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/521; ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/575-576.

¹⁷⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebîr*, 3/429.

¹⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/216.

¹⁸⁰ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 264-265.

¹⁸¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6/137-138.

¹⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/222.

¹⁸³ Alî b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmî'u's-sîre ve hamsü resâile uhrâ*, thk. İhsân Abbâs-Nâsirüddîn el-Esed (Mısır: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, ts.), 126.

¹⁸⁴ Paksoy, "Sened ve Metin Yönünden Sa'lebe Hadîsinin Tenkîdi", 181, 183.

kararsız kalmıştır, ancak zamanla küfrü ağır basarak tam anlamıyla münafık olmuştur.”¹⁸⁵ Ancak Hocaoğlu'nun söz konusu çalışmasında, bu konuyla doğrudan ilgisi bulunan Paksoy'un kaleme aldığı çalışmaya hiç atıfta bulunmaması dikkat çekmektedir.¹⁸⁶ Nihayetinde her iki çalışmada, Muattib b. Kuşeyr hakkında farklı iki zıt görüşün ortaya konduğu anlaşılmaktadır.

2.8. Vedâ b. Sâbit (öl.?)

Onun hakkında 1 âyet indiği rivayet edilmiştir. Amr b. Avf oğullarından olup Tebuk'te Hz. Peygamber'le birlikte hareket eden münafıklardandır.¹⁸⁷ Mescid-i Dirâr'ın banilerinden birisidir.¹⁸⁸ Ümeyye b. Zeyd b. Amr b. Avf'ın (öl.?) kardeşidir.¹⁸⁹

2.9. Nebtel b. el-Hâris (öl.?)

Onun hakkında 1 âyet indiği rivayet edilmiştir. Tam adı, Nebtel b. el-Hâris b. Kays b. Zeyd b. Dubey'a b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf el-Ensârî el-Evsî'dir. İbnü'l-Kelbî (öl. 204/819?) ve Belâzûrî, (öl. 279/892-893) onu münafıklar arasında zikretmişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) onun tövbe ettiğini öğrenmiş olması mümkündür.¹⁹⁰ Nebtel b. el-Hâris, Resûlullâh'ın yanına gelir; birlikte oturur, O'nu dinler ve sözlerini münafıklara taşırdı.¹⁹¹ Bu yüzden Cebrâil, Resûlullâh'ı Nebtel'den sakınması konusunda uyarmıştır.¹⁹² Diğer taraftan Hz. Peygamber, onu şeytana benzetmiştir.¹⁹³ Zira Nebtel b. el-Hâris, iri cüsseli, kapkara tenli, başının saçları kabarık, kırmızı gözlü ve kızıla çalan kara yanaklı bir adamdı.¹⁹⁴ Rivayet edildiğine göre Es'ad b. Zürâre (öl. 1/623), Yevmü Buâs/Buâs Savaşı'nda¹⁹⁵ (617) Nebtel'i öldürmüştür.¹⁹⁶ Bu savaş

¹⁸⁵ Hocaoğlu, “İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr”, 1160.

¹⁸⁶ bk. Hocaoğlu, “İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr”, 1143-1164.

¹⁸⁷ Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 3/1003.

¹⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/523; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, 264-265; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 468.

¹⁸⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/542; Uleyvî, *Câmi'u'n-nukûl*, 2/129.

¹⁹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6/329.

¹⁹¹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm müseneden 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 6/1826.

¹⁹² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/521-522.

¹⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/521; ayrıca bk. Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 4/2255; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/450.

¹⁹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/521.

¹⁹⁵ “Medine'nin güneydoğusunda bulunan bir vahanın ve burada meydana gelen savaşın adı.” bk. Asri Çubukçu, “Buâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 6/340.

¹⁹⁶ Nûrüddîn Alî b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdülganî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006) 1/194; Abdülazîz İvad Selmân el-Cühenî,

hicretten önce 617 yılında olduğuna göre Nebtel b. el-Hâris'in Mekke dönemi münafıklarından olduğu söylenebilir.

2.10. Ebu'l-Cevvâz (öl.?)

Onun hakkında 1 âyet indiği rivayet edilmiştir. Kaynaklarda, hakkında münafıklardan olduğu bilgisinin dışında herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Ancak zikredilen rivayetlerin tümü Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarafından nakledilmiştir. Üstelik bu rivayetlerin senedi de yoktur.¹⁹⁷ Sadece Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ında bu bilgiyi “Kîle/denildi.”¹⁹⁸ şeklinde vermiştir. Bununla birlikte Kelbî, cerh-ta'dîl ulemasınca kâfir, kezzâb/yalancı, itimat edilmez, hadisine bakılmayan ve hadisi yazılmayan bir râvi olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁹ Dolayısıyla Kelbî hakkında rivayetine güvenilmez ve yalancı bir râvi olduğu şeklinde kanaatlerin bulunması hasebiyle, sadece onun mezkûr naklini gerekçe gösterip Ebu'l-Cevvâz'ın münafıklarından olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Bu konuda, ancak detaylı bir araştırma neticesinde sağlıklı bir görüş ortaya konabilir.

Sonuç

Araştırma neticesinde; münafıklar hakkında nazil olan âyetler, ismi zikredilen on (10) şahıs için yetmiş bir (71) ve isimsiz münafıklar için otuz (30) olmak üzere toplam yüz bir (101) adettir. İlgili rivayetlerde, bizzat adı verilen on (10) kişinin hepsi erkektir ve ismi belirtilmeyen altı (6) şahıs daha tespit edilmiştir. Buna göre hakkında âyet inen şahısların toplamı, on altı (16) olmaktadır. Anılan âyetlerin geçtiği sûreler, on dört (14) tane olup beşi Mekkî, dokuzu Medenî'dir. Toplam yüz bir (101) âyetten yirmisi (20) Mekkî, seksen biri (81) Medenî'dir. Buna göre mezkûr âyetlerin beşte dördünün Medenî sûrelerde beşte birinin Mekkî sûrelerde geçtiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda münafıklar hakkında inen âyetlerin sayısı normalde daha az iken rivayetlerin artmasıyla nüzûl sebebi olan âyetlerin adedinin de arttığı gözlemlenmiştir. Buradan hareketle sebep-i nüzul rivayetlerinin, iniş sebebi olan âyetlerin sayısını belirlemede önem arz ettiği ve etkin rol oynadığı söylenebilir.

Çalışmada zikredilen âyetler bağlamında *tematik* açıdan; Allah'a saygı, O'nun ilim sıfatı, Kur'an'ın üstünlüğü ve hâkimliği, Hz. Peygamber'e karşı gösterilecek bağlılık ve edep, münafıkların samimiyetsizlikleri, ortaya koydukları küstahça davranışlar ve ikiyüzlülükler, ilâhî takdir, imtihan, sabır, kötülükten sakınma, tövbe, istiğfar, iffetli olma, adalet, namaz,

Merviyâtü Kitâbi Ahbâri'l-Medine li-Yahyâ b. el-Hasen el-Alevî el-Akîkî (Medine: Merkezi Buhûs ve Dirâsâtî'l-Medineti'l-Münevvire, 1440/2018), 139.

¹⁹⁷ bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/418; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, 253-254; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 10/498; Begavî, *Tefsîrû'l-Begavî*, 4/60.

¹⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/211.

¹⁹⁹ Ebû Abdillâh İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân (b.y.: y.y., ts.), 1/101; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir *et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953), 7/270-271.

azgınlık, kötü ahlak, imandan sonra küfür, ölüm, kıyamet günü, inkârcılara verilecek ceza, cennet, hilâlin beyanı, kadınların tesettürü, müminleri ikaz, bazı Yahudilerin Tevrât'ı tahrifi ve lanetlenmeleri, şirkin, nifakın, fuhşun, iftiranın, hırsızlığın, emanete ihanetin, itaatsizliğin, art niyetli fısıldaşmanın çirkinliği vb. hususlara temas edildiği müşahade edilmiştir.

Diğer taraftan Abdullâh b. Übey'in otuz altı (36) ve Tu'me b. Ubeyrık'ın on altı (16) âyetle hakkında en çok âyet inen kişiler olmaları, isimsiz altı münafık hakkında otuz (30) âyetin inzali, Abdullâh b. Übey'in münafıkların başı olması ve Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kıldırdıktan sonra inen emir doğrultusunda münafıkların cenaze namazını kıldirmayı terk etmesi, söz konusu on (10) şahıs arasında hiçbir kadının bulunmaması ve bunlar arasından üçünün Ebû Âmir er-Râhib, Muattib b. Kuşeyr ve Vedîa b. Sâbit'in Dırâr Mescidi'ni yapanlardan olmaları dikkate şayandır.

Araştırmamızda incelenen on (10) kişiden Abdullâh b. Übey hicrî 7 yılında, Ebû Âmir er-Râhib ise hicrî 10-11 yılları arasında ölmüştür. Geriye kalan sekiz kişinin ölüm tarihleriyle ilgili kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ced b. Kays, bir görüşe göre Hz. Osman'ın halifeliği döneminde ölmüştür. Tu'me b. Ubeyrık, taşlanarak öldürülmüş veya çöken bir duvarın altında yahut denize atılarak ölmüştür. Nebtel b. el-Hâris, Buâs Savaşı'nda Es'ad b. Zürâre tarafından öldürülmüştür. Ayrıca kaynaklarda, mezkûr on kişiden sadece ikisi Abdullâh b. Nebtel (kırmızı gözlü, esmer tenli, kısa boylu vb.) ve Nebtel b. el-Hâris'in (iri cüsseli, kapkara tenli, kırmızı gözlü vb.) fiziksel özelliklerinden de bahsedilmiştir.

Öte yandan Hz. Peygamber'in; Tu'me b. Ubeyrık'ın hırsızlığı olayında vahiyle desteklenmesi, Cebrâil tarafından Nebtel b. el-Hâris konusunda uyarılması, Hicâz'da çıkan şiddetli rüzgârın kâfir Rifâa b. Zeyd'in ölümü için estiğini buyurması, kuşkusuz O'nun gerçek ve sadık bir nebi olduğunun göstergesidir denebilir.

Tüm bu veriler ışığında kanaatimizce zikri geçen on şahıs özelinde; münafıklığında fikir birliğine varılan kişilerin Abdullâh b. Übey, Ebû Âmir er-Râhib, Tu'me b. Ubeyrık, Rifâa b. Zeyd, Abdullâh b. Nebtel ve Vedîa b. Sâbit; kendisine nifak isnâd olunan şahısların Ced b. Kays, Muattib b. Kuşeyr ve Nebtel b. el-Hâris; bilhassa -hakkındaki isnâdla ilgili müsebbibin Kelbî olması hasebiyle- nifâk isnâdını hak etmeyen kişinin Ebu'l-Cevvâz olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Paksoy ve Hocaoglu tarafından yapılan iki çalışmada Muattib b. Kuşeyr hakkında farklı iki zıt görüşün ortaya konulması, bu mevzunun yeni araştırmalara alan açtığı da ifade edilebilir. Muattib b. Kuşeyr konusunda, tarafımızca detaylı bir araştırma yapılmadığı için bir kanaat belirtmek isabetli bulunmamıştır.

İncelediğimiz bu konu, daha fazla kaynağa başvurmak ve daha geniş bir çerçevede ele alınmak suretiyle başka bir çalışmanın mevzusu olabilir.

Kaynakça | References

- Alper, Hülya. “Münafık”. 31/564. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Aslan, İlyas. *Esbâb-ı Nüzûl'de Münafıklar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Buhârî, Ebû Abdillâh İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdülmu'îd Hân. b.y.: y.y., ts.
- Bülbül, İntisâr Abdüllatîf Muhammed. *Âyâtü'n-nifâk Dirâseten tahlîliyyeten fî dav'i ilmi'l-meânî*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Cühenî, Abdülazîz İvad Selmân. *Mervîyyâtü Kitâbi Ahbârî'l-Medîne li-Yahyâ b. el-Hasen el-Alevî el-Akîkî*. Medine: Merkezu Buhûs ve Dirâsâtî'l-Medineti'l-Münevvere, 1440/2018.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İnîş Sebepleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Çiçek, Hacı. “Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Devrinde Münâfıklar”. *İ.Ü. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Güz 2012), 199-222.
- Çubukçu, Asri. “Buâs”. 6/340. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffık b. Abdillâh b. Abdilkâdir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-Hadîs, 1406/1986.
- Endelûsî, Alî b. Hazm. *Cevâmî'u's-sîre ve hamsü resâile uhrâ*. thk. İhsân Abbâs-Nâsirüddîn el-Esed. Mısır: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, ts.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed İbnü'l-'Allâme Ziyâuddîn Ömer. *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Fırtına, Zehra. *Kur'an'da Münafıkların Özelliklerine Tematik Yaklaşım*. Gaziantep: Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hilâlî, Selîm b. İd-Âlü Nasr, Muhammed b. Mûsâ. *el-İstî'âb fî beyânî'l-esbâb*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425.
- Hocaoğlu, Öznur. “İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 1143-1164. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1343513>
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *Tefsîru İbn Atıyye el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. er-Rehhâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Doha: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 1428/2007.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1372/1953.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1361/1924.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Alî Muhammed Mu'âvâd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*. thk. Ebû Abdurrahmân Fevâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb (Esbâbü'n-nüzûl)*. thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire; Mektebü'l-Hancı, 1421/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Mu'âvâd - Âdil Ahmed Abdülmecûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1424/2002.
- İbrâhîm Alî Sâlim. *en-Nifâk ve'l-münâfikûn fî ahdi rasûlillâh sallallâhü aleyh ve sellem*. b.y.: Matbaatü Hüsnî, ts.
- İbrâhim Muhammed el-Alî. *Sahîhu esbâbi'n-nüzûl Dirâse Hadîsiyye*. nşr. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- İştîvâ, Enes Mahmûd Mustafa. *en-Nifâk ve'l-münâfikûn (Dirâseten fî'l-Kur'ân ve-s-Sünne)*. Nablus: Câmî'a en-Necâhu'l-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kâdî, Abdülfettâh Abdülganî. *Esbâbü'n-nüzûl 'ani's-sahâbe ve'l-müfessirîn*. Kahire: Dâru's-

Selâm, 4. Basım, 1433/2012.

Kılıç, Hasan. *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Koçyiğit, Talât. “Abdullâh b. Übey b. Selûl”. 1/139-140. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kuray, Ahmet. “Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 651-675. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1141420>.

Kurt, Hasan. *İslam İnancına Göre Nifak ve Münafık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi‘ li ahkâmî'l-Kur‘ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006.

Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn Tefsîru'l-Mâverîdî*. nşr. es-Seyyid b. Abdulkasûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1423/2002.

Müzeynî, Hâlid b. Süleymân. *el-Muharrer fî esbâb-i nüzûli'l-Kur‘ân min hilâli'l-Kütübî't-Tis'a Dirâsetü'l-Esbâb Rivâyeten ve Dirâyeten*. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.

Paksoy, Kadir. “Sa‘lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (Aralık 2004), 63-85.

Paksoy, Kadir. “Sened ve Metin Yönünden Sa‘lebe Hadisinin Tenkidi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 161-186.

Sağlam, Nevzat. “Münafıkların Lideri Olarak Abdullah b. Übey b. Selûl”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 268-288.

Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân ‘an tefsîri'l-Kur‘ân*. nşr. Salâh Bâ Osmân vd. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî el-müsemma Bahrü'l-'ulûm*. thk. ‘Ali Muhammed Mu‘avvad vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

Semhûdî, Nûrüddîn Alî b. Ahmed. *Vefâ‘ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. nşr. Hâlid Abdülğanî Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mir‘âtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Dimaşk: er-Risâletu'l-‘Âlemiyye, 1434/2013.

Süheylî, Abdurrahmân *er-Ravzü'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Abdurrahmân el-Vekîl. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1387/1967.

Süyûtî, Celâlüddîn Ebî Abdurrahmân. *Esbâbü'n-nüzûl el-Müsemma Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1422/2002.

- Şirbînî, el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. nşr. İbrâhîm 'Abdülga'ffâr ed-Desûkî. 4 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Emîriyye bi-Bûlâk, 1285.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Uleyvî, İbn Halîfe. *Câmi'u'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl ve şerhi âyâtihâ*. 2 Cilt. Riyad: Metâbi' el-Eşâ'a, 1404.
- Vâdi'î, Ebû Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdî. *es-Sahîhu'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*. San'â: Mektebetü San'â el-Eseriyye, 2. Basım, 1425/2004.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmi'l-Âlî, 1430.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Yıldız, Abdullah. "Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (Haziran 2011), 109-166.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. nşr. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr Âlü Zehvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006.

Ravi Tasarrufu Olarak Tecvîdü'l-hadîs

Yusuf Suiçmez

Doç. Dr.

0000-0001-8967-9766

Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı
ROR 02x8svs93

ysuicmez@gmail.com

Lefkoşa, KKTC

Öz

Genel olarak rivayete dayalı tüm ilimlerin özelde ise hadis ilminin temel problemlerinden birisi rivayetlerin aktarımı esnasından râvîlerin hatalı veya kasıtlı olarak yaptıkları tasarruflardır. Bu tasarrufların bir kısmı rivayetlerin kabulü ve reddi konusunda tartışmalara sebep olmuştur. Ancak insanlığın tüm tarihi birikimleri rivayete dayandığı için rivayetlerin tutarlı bir usule dayanmadan genel reddi, insanlığın hafızasını silmek; olduğu gibi kabulü ise insanın doğası ve insanlığın genel tecrübelerine aykırılık teşkil etmektedir. Hadisler de rivayet özelliği taşıdıkları için aynı sorunlarla karşı karşıyadır. Hadis Usulü ilmi hadislerle ilgili bu sorunun çözümü için geliştirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak rivayetler güvenilirlikleri açısından sınıflandırılmıştır. Rivayetler üzerindeki bazı tasarruflar raviler için cerh sebebi olarak görülmüştür. Ancak birçok konuda ihtilafa düşülmüş, ravi tasarrufunu ifade eden bazı kavramların cerhe mi yoksa tadile mi delalet ettiği tartışmaları gündeme gelmiştir. Ravi tasarrufları bazen kelimelerin tahrifi, tashifi, idrac, ziyade ve hazf şeklinde; bazen de metnin ihtisar edilmesi veya tefsir edilerek metnin genişletilmesi şeklinde olmuştur. Ayrıca ravi tasarrufları rivayetlerin muttasıl hale getirilmesi, irsal edilmesi, ref edilmesi veya mevkuf hale dönüştürülmesi gibi tasarruflar da söz konusudur. Ravilerin rivayetlerin isnad ve metinleri üzerindeki tasarrufları ile ilgili farklı kavramlar kullanılmış ve bu kavramların Hadis Usulü kaynaklarında tanımları yapılmıştır. Bu tür bir kavram olan tecvîd ravi tasarruflarını ifade etmesine rağmen meşhur Hadis Usulü kaynaklarında yeteri kadar ilgi görmemiş ve yapılan tanımıyla ulemanın kullanımları arasındaki uyumsuzluklar konunun çalışılmasını gerekli kılmıştır. Bundan dolayı bu kavramın tanımı ve hadis alimleri tarafından kullanımları farklı örnekler seçilerek incelenmiştir. Bu kapsamda bazı alimlerin tecvîd kavramının kudemâ ulema (erken dönem alimleri) tarafından “tedlîsu'l-tesviye” anlamında kullanıldığı iddiası da çalışmada değerlendirilmiştir. Bu iddia farklı rivayetler incelenerek test edilmiştir. Bu örnekler bu kavramın kullanıldığı birçok farklı rivayet içerisinden seçilmiştir. Rivayetler seçilirken kavramın geçtiği birçok örnek incelenerek makalenin sınırlılıkları dikkate alınarak aynı özelliklere sahip olan rivayetler arasından metin açısından daha kısa olan birer rivayet tercih edilmiştir. Farklı kullanımlara delalet eden farklı rivayetler üzerinden alimlerin kavrama yükledikleri anlam veya anlamların tespiti yapılmıştır. Böylelikle farklı alimler tarafından kavramın ortak ve farklı kullanımlarının görülmesi sağlanmıştır. Ravilerin rivayetler üzerindeki tasarruflarının tespiti için rivayetlerin kronolojik takibi esas alınmıştır. Örnekler incelenirken hem isnad hem de metinler üzerindeki tasarruflar

dikkate alınmış ve bazı müsteşriklerin iddiaları da değerlendirilmiştir. Nitekim bazı müsteşrikler, rivayetlerin büyük ölçüde İslam toplumunun sosyal, kültürel ve siyasi şartlar altında ravi tasarrufları ile şekillendiği, hatta isnadlarının da geriye dönük olarak yapılandırıldığını iddia etmiştir. Çalışma sonuçları itibarı ile bu iddiaların geçerliliği veya geçersizliği konusunda da tespitler içermektedir. Çünkü erken dönem hadis ulemasının kullanmış olduğu tecvîd kavramı bu tür tasarruflarla da bağlantılı bir kavramdır. Çalışmada karşılaştırma ve istikra metodu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Tecvîd, Tecvîdü'l-hadis, Ravi tasarrufu, Tesviye tedlîsi, Cerh ve tadil.

Atıf Bilgisi

Suiçmez, Yusuf. "Ravi Tasarrufu Kavramı Olarak Tecvîdü'l-Hadis". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2025), 372-393. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.15>

Geliş Tarihi	21.02.2025
Kabul Tarihi	15.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Tajwīd al-Ḥadīth as a Form of Transmitter Intervention

Yusuf Suiçmez

Assoc Prof.

 0000-0001-8967-9766

Near East University, Theology, Basic
Islamic Sciences, Department of Hadith
ROR  02x8svs93m

ysuicmez@gmail.com

Nicosia, TRNC

Abstract

One of the fundamental issues in all transmission-based sciences in general—and particularly in the science of hadith—is the deliberate or erroneous interventions made by transmitters (rāwīs) during the transmission of reports. Some of these interventions have led to debates concerning the acceptance or rejection of certain hadiths. However, since the entirety of human historical knowledge relies on transmitted information, a wholesale rejection of transmissions without a consistent methodology would amount to erasing humanity's collective memory, while uncritical acceptance would contradict human nature and collective experience. Since hadiths are also transmitted reports, they face similar problems. The science of Hadith Methodology (ʿIlm Usūl al-Ḥadīth) was developed to address these issues, and as a result, hadiths have been classified according to their reliability. Certain types of interventions by transmitters were deemed grounds for criticism (jarḥ). Nonetheless, many disputes have arisen, and debates have emerged regarding whether specific terms indicating transmitter interventions should be considered signs of criticism (jarḥ) or endorsement (taʿdīl). These interventions can manifest in various forms, such as word alterations (taḥrīf), orthographic errors (taṣḥīf), interpolations (idrāj), additions (ziyāda), and omissions (ḥadhḥ), or through the abridgment or expansion of the text via commentary. Other types of interventions include converting disjointed transmissions into connected ones (iṭṣāl), rendering connected reports into disconnected ones (irsāl), elevating the transmission level (rafʿ), or transforming elevated reports into halted ones (mawqūf). Different terms have been used in reference to such interventions in both the isnād and the text of the hadith, and these terms have been defined in the sources of Hadith Methodology. One such concept is tajwīd, which, although referring to transmitter interventions, has not received sufficient attention in well-known Hadith Methodology works. Moreover, discrepancies between its definitions and how scholars have used it highlight the need for dedicated research on the subject. Therefore, this study examines the definition and usage of the term tajwīd by hadith scholars through selected examples. Among the issues considered is the claim that some scholars used the term tajwīd in the sense of tadlīs al-taswiya during the classical era. This claim is evaluated by analyzing various reports. While selecting the reports, numerous examples in which the concept appears were examined, and taking into account the limitations of the article, among those with similar characteristics, one shorter report was preferred in terms of text length. The study identifies the meanings or connotations attributed to the concept by different scholars through diverse examples, thereby enabling the observation of both commonalities and differences in usage. To detect transmitter interventions in reports, a chronological

tracking of the narrations was employed. Both the isnād and the text were analyzed in selected examples, and some claims by Orientalist scholars were also evaluated. Notably, some Orientalists have argued that these transmissions were largely shaped by the social, cultural, and political context of Islamic society, and that even their isnāds were retrospectively constructed. The findings of the study also address the validity or invalidity of these claims. This is particularly relevant because the concept of tajwîd as used by early hadith scholars is also related to such interventions. The study utilizes comparative and inductive methods.

Keywords

Hadith, Tajwîd, Refinement of Hadith, Narrator's Modification, Tadrîs al-taswiya, Criticism and Accreditation

Citation

Suiçmez, Yusuf. "Ravi Modifications in Hadith Transmission: An Analytical Study on the Concept of Tajwîd al-Ḥadîth". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 11/1 (June 2025), 372-393. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.1.15>

Date of Submission	21.02.2025
Date of Acceptance	15.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Ravilerin rivayetler üzerinde tasarrufları bazen kasıtlı bazen de kasıtsız olarak meydana gelmektedir.¹ Hadis uleması bu tür tasarrufları ifade eden ziyâde, taktî, idrâc, ref, vakf, irsâl ve el-mezîd fî muttasıl'l-esânîd gibi farklı ıstılahlar kullanılmışlar ve hadis usulü türü eserlerde bu kavramları açıklamışlardır. Bu tür ravi tasarruflarının bazıları cerh sebebi olarak görülürken bazıları doğal karşılanmıştır. Hadis uleması tarafından kullanılmış olan ravi tasarruflarını da ifade eden ve cerh sebebi olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiş olan “tecvîdü'l-hadîs” kavramı çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Teori ile pratik arasındaki uyumun görülebilmesi için de özellikle kavramların kullanıldığı örnekler incelenmiştir.

Bu kavram tecvîdü'l-hadîs şeklinde erken dönemde terkip olarak kullanılmamış; çok geç dönemlerde ise oldukça nadir denecek sayıda kullanılmıştır.² Daha çok terim olarak kullanımı “tecvîd” şeklinde olmuştur.³ Bundan da kastedilen şüphesiz hadisin tecvîdidir. Bu durumu: “ثم تعقبه في تجويد حديث شعيب بن خالد” terkinde de görüyoruz.⁴ Çalışmamızda biz bu kavramın Kuran-i Kerim ile karışmaması için terkip şeklindeki nadir kullanımını tercih ettik. Nitekim tecvîdü'l-hadîs kavramının tecvîdü'l-Kuran gibi kullanılamayacağı belirtilmiştir.⁵ Aynı kökten türetilmiş olan ceyyid (المجيد), cevde (الجودة) ve ceyyidu'l-hadis (جيد الحديث) terimleri rivayetler için olumlu bir anlam taşıırken⁶ tecvîd (تجويد) kavramı genellikle tef'îl vezninde “جوده فلان” veya “جودها فلان” şeklinde kullanılmış, muhaddislerin bu deymi tesviye tedlîsini ifade etmek için olumsuz anlamda kullandıkları belirtilmiştir.⁷ Nitekim Mücteba Uğur “tecvîd” kavramını açıklamak yerine tesviye maddesine gönderme yapmıştır.⁸ *TDV İslam Ansiklopedisi*’nde ise yazarı zikredilmeden tecvîd maddesi altında: “Hadisi makbul bir senedle rivayet etmek; ilk dönem âlimlerince bir hadisin senedindeki

¹ Bünyamin Erul, “Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (01 Haziran 2001), 173-174.

² Ahmed b. Abdilhâlîm İbn Teymiyye, *er-Reddu 'alâ el-Ehnâî: Kādî el-Mâlikîyye'ye Reddiye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2002), 33, 2. Dipnot

³ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), “Tevvîd”, 395.

⁴ Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Dârü'l-İlâhîd, 1416/1995), 2/378. Bu alıntı kitabı tahkik eden Ahmed Muhammed Şakir’in 1771 numaralı hadise dair düştüğü nottan alınmıştır.

⁵ Bu kitap Mektebetü's-Şâmile tarafından sesli kayıtların metne dönüştürülmesi ile oluşturulmuştur. Ahmed Hutaybe, Şerhu Kitâbi'l-Câmi' li-Ahkâmî's-Sıyâm ve A'mâlî Ramadân, çevrim içi metin, 27 cilt, (nşr. yeri yok: Mektebetü's-Şâmile, 1432/2010), 12/27.

⁶ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), “Cevdet”, “Ceyyid”, “Ceyyidu'l-hadis”, 67.

⁷ Uğur, “Tevvîd”, 55.

⁸ Uğur, “Tevvîd”, 395.

zayıf râvileri atarak senedi sika râvilerden oluşmuş gibi göstermek anlamında terim”⁹ şeklinde bir açıklama yapılarak, ceyyid ile tedlîs maddelerine atf ile yetinilmiştir. Abdullah Aydınli ise “tecvîd” maddesi altında hadisi ceyyid/makbul bir senedle rivayet etmek, hadisin ceyyid olduğuna hükmetmek, zayıf ravinin isnadan düşürülerek isnadı kusursuzmuş gibi göstermeye çalışmak şeklinde üç anlamda kullanıldığını belirtir.¹⁰ Bu kavram örneklerde görüleceği üzere özellikle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî (ö. 256/870)¹¹ dahil birçok hadis uleması tarafından kullanılmıştır. Ayrıca Mâlik b. Enes (ö. 179/795)¹² dahil birçok önemli hadis aliminin rivayetleri tecvîd ettiğinin belirtilmiş olması¹³ bu uygulamanın oldukça yaygın olduğuna ve de sadece tesviye tedlîsinin ifadesi için kullanılmadığına delalet etmektedir. Bu kavramın anlamında ihtilafa düşülmüş, kavramın kudemâ ulemanın (erken dönem alimlerinin) tesviye tedlîsini ifade etmek için kullandığı belirtilmiştir.¹⁴ Ancak bu kavramın kullanıldığı örneklerden anlaşılaacağı üzere erken dönem alimlerinin tesviye tedlîsi ile tecvîd kavramlarını her zaman eşanlamli olarak kullanmamış, çok farklı durumların ifadesi için de kullanmıştır. Tesviye tedlîsi ravinin şeyhini kurtarmak amacıyla yaptığı tedlîs türünü ifade eder.¹⁵ Raviler bunu iki sika arasındaki zayıf bir raviyi düşürmek suretiyle yaparlardı. Bunu tesviye tedlîsi olarak ilk defa kullananın İbnu'l-Kattan olduğu, kudemâ ulemanın bunu tecvîd olarak niteledikleri, bunun rivayetin sahih gösterilmesi veya isnadını ali isnad olarak gösterme amacıyla yapıldığı, tedlîs türlerinin en kötüsü olduğu ve bunu kasıtlı yapan için cerh sebebi olduğu belirtilmiştir.¹⁶ Ancak zayıf

⁹ “Tecvid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Haziran 2025).

¹⁰ Aydınli, “Tecvid”, 375.

¹¹ Muhammed Eşref Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd ve Ma'ahu Hâşiyetü İbnü'l-Kayyim: Tehzîbü Sünen-i Ebî Dâvûd ve İdâhu 'İllihî ve Müşkilâtihî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/99; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *İlelî't-Tirmizî el-Kebîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb & Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1409/1989), 114.

¹² Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebir* (Kahire: Merkez Hacer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432/2011), 2/338.

¹³ Bazı isimler için bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs Râzî, *İlel li İbn Ebî Hâtim* (Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî li't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1427/2006), 3/405.

¹⁴ Ahmed b. Ferâh el-İşbîlî, *el-Ğarâmiyye fî Muştalâhi'l-ĥadîth* (Medîne-i Münevvere: Dârü'l-Mâsir, 1424/2003), 56-57; Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şuhbe, *el-Vasîf fî 'Ulûmi'l-ĥadîs ve Muştalâhihi* (Kâhire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, ts.), 300; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Müntehâ'r-Rağbe fî Halli Elfâzi'n-Nuhbe (Nuhbetü'l-Fiker li-İbn Hacer)* (Kahire: Dârü'l-Yûsr, 1441/2020), 2/14.

¹⁵ Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî İbn Hacer, “Ta'rîfu Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l-Mevsûfine bi't-Tedlîs (Tabakātu'l- Müdellisîn)”, çev. Veysel Özdemir, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/8 (15 Ekim 2014), 186; Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî İbn Hacer, *Ta'rîfu Ehli't-Taqdîs bi-Merâtibi'l-Mavşûfin bi't-Tedlîs* ('Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 16.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferah İşbîlî, *el-Ğarâmiyye fî Muştalâhi'l-ĥadîs* (Medîne-i Münevvere: Dârü'l-Me'âşir, 1424/2003), 57-58; Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ*

bazen de yalancı ravilerin isnaddan düşürülerek uydurma rivayetlerin de sahihmiş gibi gösterildiği¹⁷, bazen de sika ravilerin isnaddan düşürüldüğü olmuştur.¹⁸ Dolayısıyla isnaddan zayıf ravinin düşürülmesi genellemesi de hatalıdır. Çünkü mudellisler bazen sika ravileri de düşürüp¹⁹ sahih rivayeti zayıf göstermek istemiş olabilirler. Tedlîs genelde isnad ve şuyuh tedlîsi olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır.²⁰ Bu iki kavram da bazen tesviye tedlîsi ile aynı anlamda kullanılmış olsa da aralarında farklılıklar da bulunmaktadır. Nitekim örneklerde görüleceği üzere tecvîd bazen mevkuf bir rivayetin merfu olarak nakledilmesini, bazen munkatı veya mursalın muttasıl olarak naklini, bazen de isnadın veya rivayetin doğru şekilde naklini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu özellikleri sebebiyle de cerh sebebi olarak da görülmediği olmuştur. Bazen zayıf olduğu belirtilen ravilerin de rivayetleri tecvîd ettiğinin belirtilmiş olması tecvîd kavramının her zaman rivayetin doğru ve sahih nakledildiği anlamına gelmediğine delalet etmektedir. Nitekim Muhammed b. Yezîd'in tecvîd ettiği bir rivayetin zayıf olduğu²¹; bunun aksine tecvîd edilmiş bir rivayetin en sahih rivayet olduğu da ifade edilmiştir.²² Hatta bazen en sağlam isnadların ifadesi için aynı kökten karşılaştırma sıfatı olarak türedilmiş olan “أجود” kelimesi kullanılmıştır.²³ Ecved kelimesi rivayetler arasında tercihi ifade ederken aynı köke sahip cevde (جودة) ile ceyyid (جيد) kelimeleri ise rivayetin makbul olduğuna dair hükmü ifade etmek için kullanıldığı²⁴ ifade edilmiştir. Ancak “Cevde” ifadesi klasik kaynaklarda: “O, rivayetlerinde düzgün ve sağlam olan derin bilgi sahibi bir imamdır (وله جودة وإتقان وحسن معرفة وهو ثبت إمام)” ifadesinde ravinin güvenilirlik durumunu²⁵; “isnadının düzgünlüğünü rivayetin illeti olarak kabul etti (وجعله علة)

Mukaddimeti İbni's-Şalâh (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1419/1998), 2/105; Ebû'l-Ma'âlf Maḥmûd Şükrî Âlûsî, *‘Akdü'd-Dürer fî Şerḥ Muḥtaşar Nuḥbeti'l-Fiker* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1920), 277; Zeynü'd-Dîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Şerḥ ‘İlel et-Tirmizî* (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1977), 2/825; İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb Ebnâsî, *eş-Şezâ'l-Feyyâh min ‘Ulûmi İbni's-Şalâh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 1/173-174.

¹⁷ Ebnâsî, *eş-Şezâ'l-Feyyâh min ‘Ulûmi İbni's-Şalâh*, 1/174.

¹⁸ Said b. Abdulkadir Başnefer, *Evhâmü'l-Muhaddisîn es-Sikât* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1436/2015), 6/404.

¹⁹ Muhammed b. Tal'at, *Mu'cemü'l-Mudellisîn* (er-Riyâd: Dâr 'Advâ'u's-Selef, 1426), 427.

²⁰ Âlûsî, *‘Akdü'd-Dürer fî Şerḥ Muḥtaşar Nuḥbeti'l-Fiker*, 282.

²¹ Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed er-Rahmânî Mübarekfûrî, *Mir'âtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih* (Benâres: el-Câmi'atü's-Selefiyye, İdâretü'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ, 1404/1984), 7/286.

²² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs Râzî, *‘İlel li İbn Ebî Hâtim* (Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî li't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1427/2006), 5/161.

²³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'r Hâkim, *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1356/1937), 54.

²⁴ Uğur, "Ceyyid", 55.

²⁵ Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hanbel, *el-‘İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl* (Riyâd: Dârü'l-Hânî, 1422/2001), 1/97.

ifadesinde²⁶ ise ravi tasarrufu sebebiyle rivayetin illetinin belirtilmesi için de kullanıldığı da görülmektedir. Ayrıca İmam Zehebi, münker hatta uydurma olabileceğini belirttiği bir rivayet için: “Vallahi, senedinin sağlamlığı beni hayrete düşürdü (وقد حيرني والله)” ifadesini kullanmıştır.²⁷ Sonuç olarak “tecvîd” kavramının geçtiği rivayetlerin özelliklerine göre kelime anlamıyla birlikte ıstılah anlamı ile de olumlu veya olumsuz farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Farklı örneklerin incelenmesinde bu durum görülecektir.

1. İsnad ve Metninde İhtilaf Olan Rivayetin Tecvîdi

Tecvîd ifadesi bazen hem isnad hem de metninde ihtilafa düşülmüş rivayetler için kullanılmıştır. Bu ihtilaf bazen farklı merfu metinlerin karıştırılmasının yanı sıra mevkuf ve merfu rivayetlerin de karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Bu tür sorunlar bağlamında değerlendirilmiş olan örneklerden birisi şu rivayettir:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَاعِدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ بُنْدَارٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَوْ أَثَارَةً مِنْ عِلْمِهِ). قَالَ: الْحُطُّ²⁸.

Bize Yahyâ b. Muhammed b. Sâ'id ve Muhammed b. Hârûn b. Abdullah el-Hadramî şöyle dedi: Bize Muhammed b. Beşşâr Bundâr rivâyet etti. O da Yahyâ b. Sa'id el-Kattân'dan, o da Süfyân es-Sevrî'den, o da Safvân b. Süleym'den, o da Ebû Seleme'den, o da İbn Abbâs'tan Peygamber (s.a.v.)'in: 'Bu ya bir ilim kalıntısıdır'²⁹, sözü için: 'el-Hatt' dedi.

İbn Şâhîn (ö. 385/996) bu rivayeti naklettikten sonra şöyle bir açıklamada bulunur:

Bu, Sevrî'nin Safvân b. Süleym'den rivayet ettiği garib bir hadistir. Sevrî'den Yahyâ el-Kattân dışında bunu tecvîd edip isnad eden kimseyi bilmiyorum. İnsanlar bu hadisi Sevrî'den Ebû Âsım ve diğerleri aracılığıyla İbn Abbâs'tan mevkuf olarak naklettiler. Sa'id b. Ebî Eyyûb ise bunu, Safvân b. Süleym'den, Ebû Seleme kanalıyla İbn Abbâs'tan, Rasûlullah (s.a.v.)'den şöyle dediğini rivayet etmiştir: Kendisine “el-hatt” sorulmuş, o da: 'Bu, ilimden bir kalıntıdır' diye cevap vermiştir.³⁰

Bu açıklamada rivayetin tecvîd edilmesi ile ref edilmesi arasında bir bağlantı kurulmuştur. Ancak özellikle “Sevrî” (ö. 161/778)'den Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813) dışında bunu tecvîd edip isnad eden kimseyi bilmiyorum” ifadesi ile daha sonra zikrettiği merfu farklı şeklini birlikte değerlendirdiğimizde, merfu olarak nakledilmesi ile ilgili itirazının

²⁶ Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Kaysarânî, *Zahîretü'l-Huffâz* (Riyâd: Dârü's-Selef, 1416/1995), 4/2246.

²⁷ Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdürrahman el-Kinânî İbn Ârâk, *Tenzîhu's-Şerî'a el-Merfû'a 'ani'l-Ahbârî's-Şenî'a el-Mavdû'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979), 2/112.

²⁸ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâz el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *el-Cüz'ü'l-Hâmis min el-Efrâd* (Kuveyt: Dâr İbnü'l-Esîr, 1415/1994), 248.

²⁹ el-Ahkâf 46/4.

³⁰ İbn Şâhîn, *el-Cüz'ü'l-Hâmis Min el-Efrâd*, 248.

Sevrî'den olan nakle olduğu genel anlamda merfu olarak nakline olmadığı düşünülebilmektedir. Doğal olarak rivayetin bu yönü ile incelenmesine ihtiyaç vardır. Bu rivayeti Sevrî kendi eserinde mevkuf olarak değil: “سَفِيَانُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ فِي قَوْلِهِ أَوْ أَثَرُهُ مِنْ”³¹ isnadıyla merfu şekillerini nakletmiştir. Bu durum İbn Şâhîn'in bu rivayeti birinci el değil ikinci el kaynaklardan aldığı sonucunu doğurmakta; ancak Sevrî'den merfu halinin naklinin garib olduğu görüşünü desteklemektedir. Buna rağmen Ahmed b. Hanbel'in: “حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سَفِيَانَ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَفِيَانٌ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنِ النَّبِيِّ”³² nakline bakıldığında rivayetin merfu olarak naklinden Yahyâ el-Kattân'ın sorumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak kısmı tereddüt ifade eden: “لَا حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سَفِيَانَ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَفِيَانٌ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنِ النَّبِيِّ” ifadesinin hazfedilerek nakledilmiş olması bir çeşit tedlîs olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu tür ifadeler ref şüphesi durumunda da kullanılmaktadır.³³ Nitekim İbn Hacer Ahmed'in rivayetin merfuluğu konusunda şüpheye düştüğünü, Hakim'in ise bu rivayeti mevkuf olarak naklettiğini ve bunun racih olduğunu beyan eder.³⁴ Bunu dikkate aldığımızda “tecvîd” ifadesinin kullanılmasının amacının bu şüpheyi ortadan kaldırmak olduğu ileri sürülebilir. Bu rivayet Ebû Hüreyre (ö. 58/678)'den de zayıf bir isnadla merfu olarak nakledilmiştir.³⁵ Çalışmamızın amaçları açısından tespit etmemiz gereken temel sorun “tecvîd” ifadesinin bir cerh mi yoksa kelimenin lügat anlamına uygun olarak aslına uygun hale getirme mi anlamında kullanıldığıdır. Bunun tespiti için de rivayetin isnat ve metinlerinin kronolojik takibinin yapılması gerekmektedir. Bu rivayet Ahkaf Suresi'nin 4. ayetinin tefsiri bağlamında yapılan bir açıklama ile ilgilidir ve ilk geçtiği kaynak Mücahid'in tefsirinde merfu herhangi bir rivayete atıf yapılmadan: “عَنْ مُجَاهِدٍ، فِي قَوْلِهِ: {أَوْ أَثَرُهُ مِنْ عِلْمٍ} قَالَ يَقُولُ أَوْ أَحَدٌ يَأْتُرُ عِلْمًا بَكِيَّيَسَى...” ayeti için dedi ki: ‘veya ilim tahsil eden birisi’³⁶ cümlesindeki “يَقُولُ” fiilindeki zamirin Kuran-ı Kerim’e raci olması daha güçlü bir ihtimal olarak gözükmektedir. Ayrıca rivayet ile konumuz olan rivayet arasında güçlü bir bağ görülmemekle birlikte bu rivayetin merfu olarak en azından Mücahid tarafından kaydedilmediğine delalet etmektedir. Rivayetin geçtiği ikinci kaynak olan Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)'ın eserinde ise ayetin

³¹ Ebû Abdullah Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 276.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/477 (No. 1992).

³³ Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlüklerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 53-74.

³⁴ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970), 11/532.

³⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukaylî, *ed-Duafâü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/292.

³⁶ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr et-Tâbî'î el-Mekkî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 602.

bu kısmı için: “Veya geçmiş peygamberlerden gelen şeriki olduğuna dair bir rivayet...”³⁷ şeklinde yine merfu rivayetlere atfı yapılmadan tefsir edilmiştir. Bu kelimenin esas olarak rivayet manasında kullanıldığının belirtilmiş olması bu görüşü desteklemektedir.³⁸ Rivayetin geçtiği üçüncü kaynak ise es-Sevrî’nin eseridir ve belirttiğimiz gibi Sevrî bu rivayeti maktu olarak Ebu Seleme’nin görüşü şeklinde nakletmiştir. Ferrâ (ö. 207/822)’nın Kuran-ı Kerim’in kelimelerini konu edindiği eserinde de bu ayetin tefsirini “lügat” olarak belirtmiş³⁹ ve farklı bir eserinde ayette geçen “أَثَرٌ” kelimesinin farklı okunuşlarını belirtip tüm farklı okunuşların anlamlarının ilimden bir kalıntı veya önceki kitaplardan bir ilim olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Rivayetin aslı aşağıdaki rivayet olmalıdır:

نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَرْنَا ابْنَ عُثَيْبَةَ ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ ، قَالَ: سُمِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، عَنْ الْخَطِّ فَقَالَ: «عَلِمَ عَلِمَهُ نَبِيٌّ فَمَنْ وَافَقَ عَلِمَهُ عَلِمَ» قَالَ صَفْوَانُ: فَحَدَّثْتُ أَنَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، فَقَالَ أَبُو سَلَمَةَ: حَدَّثْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ ، فَقَالَ: هُوَ أَثَرٌ مِنْ عَلِيمٍ اثْنَيْنِ بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِي هَذَا أَوْ أَثَرٌ مِنْ عَلِيمٍ

Abdurrezzâk şöyle dedi: Bize İbn Uyeyne, Safvân b. Süleyman aracılığıyla Atâ b. Yesâr’dan haber verdi. O (Atâ), şöyle dedi: “Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)’e hat (çizgi veya yazı) hakkında soruldu, o da şöyle buyurdu: ‘Bu, bir peygamberin bildiği bir ilimdir. Kim onun bilgisine vakıf olursa, o kişi de o ilmi öğrenmiş olur.’ Safvân şöyle dedi: ‘Bu hadisi Ebu Seleme b. Abdurrahman’a anlattım, o da şöyle dedi: ‘Ben de bu hadisi İbn Abbas’a naklettim, İbn Abbas da şöyle dedi: ‘Bu, bir ilim eseridir. Bana bundan önceki bir kitabı veya bilgi kalıntısını getirin.’⁴¹

Bu rivayette İbn Abbas (ö. 68/687-688)’ın bu açıklamayı merfu bir rivayetin yorumu olarak söylediği görülmektedir. Bundan dolayı olsa gerek ki merfu rivayetin isnadından İbn Abbas çıkarılarak mursal olarak nakledilerek İbn Abbas’tan: “هِيَ أَثَرٌ مِنَ الْعِلْمِ” açıklaması mevkuf olarak nakledilmiştir.⁴²

Merfu rivayeti kronolojik olarak takip ettiğimizde bu rivayetin de en erken geçtiği kaynak olan Sevrî’nin eserinde: “سَفِيَانُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ كَانَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَخْطُ فَمَنْ وَافَقَ مِثْلَ ” şeklinde maktu olarak nakledildiği görülmektedir. Sevrî’nin bu rivayeti

³⁷ Ebü’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâr İhyâi’t-Türâs, 1423/2002), 4/15.

³⁸ Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdeü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî ve Dârü’l-Fikr, ts.), 19/168.

³⁹ Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Kitâbü’n Fî Lügâti’l-Kur’ân* (b.y.: y.y., 1435/1917), 131.

⁴⁰ Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân* (Mısır: Dârü’l-Misriyye li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, ts.), 3/50; Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr* (Riyad: Dârü’l-Elûke li’n-Neşr, 1433/1915), 7/333 (No. 1972).

⁴¹ Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemâm b. Nâfi’ el-Himyerî el-Yemânî es-San’ânî Abdurrezzâk, *Tefsîru Abdirrezzâk* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 3/194 (No. 2841).

⁴² İbn Hazlem, Ebü’l-Hasan el-Kâdî Ahmed b. Süleyman b. Eyyûb b. Dâvud b. Abdullah. *e’l-Evvelu Min Hadis-i İbn Hazlem*. Cevâmi’u’l-Kelim (İslâm Ağı Yazma Eser Programı, neşredilmemiş yazma), 2004, hadis no: 25, 26.

naklettikten sonra: “سفيان عن صفوان بن سليم عن أبي سلمة في قوله أو أثارة من علم قال الخط”⁴³ rivayetini nakletmiş olması iki rivayet arasında bir ilişki kurduğuna delalet etmektedir. Rivayetin içinde geçen: “Önceki peygamberlerden biri çizgiler çizirdi; kim onun çizgisine denk gelirse, işte o isabet etmiştir” kısmı farklı bir rivayetin içinde de ayet ile bağlantı kurulmadan merfu olarak nakledilmiştir. Bu rivayet ile ilgili yapılan açıklamalara bakıldığında geçmiş peygamberlerden birisinin bazı çizgiler çizerek gaybi bilgiler edinmesi ile alakalı olduğu, bunun da tam yasaklanmadığı ancak bu çizgilerin de ilahi vahiy veya ilhama dayandığına dair bilgileri içerdiği; aksine yasakladığına dair tartışmaların da olduğu görülür.⁴⁴ Ancak bu iki rivayetin bağlamı birbirinden çok farklı olarak değerlendirilmiş olmasına rağmen İbn Abbas’tan zikrettiğimiz ayetle de bağlantısı kurularak da nakledilmiştir. Bu yoruma göre ayette geçen hat kelimesi eski Arap geleneklerinden olan kehanet ve falcılığa delalet etmektedir.⁴⁵ Rivayet bağlamında zikredilen: قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنَّنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “De ki: ‘Allah’ı bırakıp da taptıklarınızı gördünüz mü? Bana, yeryüzünden neyi yaratmış olduklarını gösterin. Yoksa göklerde onların Allah ile ortaklıkları mı var? Eğer doğru söyleyenler iseniz, bana bu kitaptan önceki bir kitabı veya bir bilgi kalıntısını getirin!’”⁴⁶ ayetinin siyak ve sıbakı dikkate alındığında bu yorumum doğru olmayacağı sonucu çıkmaktadır. Esas itibarıyla bu hatalı yorum bağımsız olan rivayetler değerlendirilirken kelimelerin bağlamına dikkat edilmeden yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Nitekim İbn Kuteybe Garîbü'l-Kur’ân isimli diğer bir eserinde aynı ayeti öncekilerden kalan ve nakledilen ilim⁴⁷ olarak açıklayarak çelişkiye düşmüştür. Ayrıca bu farklı görüşleri ve kıraatleri değerlendiren Taberî (ö. 310/923) bu görüşler içerisinde en evla olanın geçmişten kalan ilim olduğunu belirtir.⁴⁸ Erken dönem dil alimlerinden Zeccâc (ö. 311/923) ve Nehhâs (ö. 338/950)⁴⁹ da eserlerinde buna benzer anlamlarını zikrederler; ancak kehanet veya buna benzer anlamlarına değinmezler. Buhârî ise ayetin: “أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ” kısmının açıklamasını Mücahid’den maktu olarak: “يَأْتِرُ عَلَمًا” şeklinde nakleder. Yahya b. Hubeyra ise ayeti “rivayet” kelimesi ile

⁴³ Sevrî, *Tefsîru’s-Sevrî*, 276 (No. 891, 892).

⁴⁴ Abu’l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *er-Red ‘alâ men Zehebe ilâ Taşhîh ‘İlmi’l-Ğayb min Ciheti’l-Hat* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1413/1992), 43; Ebû’l-Hasen es-Sindî, *Fethu’l-Vedûd fî Şerhi Sünen Ebî Dâvûd* (Dîmenhûr: Mektebetü Lîne, 1431/2010), 3/36.

⁴⁵ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Hadis* (Bağdat: Matbaatu’l-Anî, 1397/1997), 1/404.

⁴⁶ Ahkâf 46/4

⁴⁷ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân* (Bayrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1398/1978), 407.

⁴⁸ Abu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* (Mekke-i Mükerreme: Dârü’t-Terbiye ve’t-Türâs Yayınları, ts.), 22/89-94.

⁴⁹ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Nahhâs, *İrâbu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 4/104.

açıklar. Metar el-Verrak (ö. 125/742) aynı kelimeyi “isnadu’l-hadis” olarak açıklar⁵⁰ ve hadis uleması bu açıklamayı genel olarak tercih ederler.⁵¹ Burada dikkat çeken husus Buhârî’nin zikrettiğimiz merfu ve mevkuf rivayetlere değinmemiş olmasıdır. Bunun sebebi bu rivayetlere muttali olmaması veya bunları sahih görmemesi olabilir. Nitekim Bâcî (ö. 179/795) İbn Abbas’tan bu ayetin tefsirini (el-Hatt) olarak yapıldığının nakledildiğini belirttikten sonra İbn Abbas’ın Kuran-ı Kerim’i ve Arapçayı en iyi bilen bir kişi olduğunu bundan dolayı da böyle bir sözü söylemesinin mümkün olmadığı dolayısıyla da İbn Abbas rivayeti dahil hiçbirinin sahih olmadığını belirtir. Bâcî Cahiliye dönemindeki uygulamayı çizgiler çizilip katlanarak bir tanesinin seçilmesi, kura çekmek, yıldızlara bakmak, kuşların hareketlerini gözlemlemek veya hapsirmaları yorumlamak gibi yöntemler, karar vermek ya da geleceği anlamak için kullanıldığını, eğer sonuç, bir işi yapmayı gerektirirse o iş yapılır; aksi bir sonuç gelirse o işten kaçınılırdı şeklinde açıklamıştır.⁵² Ancak böyle bir gerekçe ile böyle genelleme yapılması uygun değildir. Çünkü Resulullah (s.a.v.) dahil bazı sahabelerin bu ayet hakkında açıklamada bulunmuş olmaları gayet doğal hatta gereklidir. Bâcî’nin de yanılmasının sebebi bağlamları farklı iki rivayeti tek rivayet zannetmesi olmalıdır. Bu iki rivayeti birlikte değerlendirdiğimizde iki rivayetin birleştirilerek nakledilmesinin daha sonraları ravi tasarrufları ile gerçekleştiği sonucu doğmaktadır. İsnaddaki “سفيان عن صفوان بن سليم” kısmı her iki rivayette de ortak olmasının bunda etkili olmuş olması muhtemeledir. Hz. Muhammed döneminde yazının çok gelişmediği ve yaygınlaşmadığını da dikkate aldığımızda “أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الخط فقال: “علم علمه نبي، فمن وافق علمه علم” açıklamasını yazının bir peygamberin keşfettiği ve bu yazıyı öğrenenin onu anlayabileceği şeklinde yorumlanması mümkündür. Nitekim bazı Maliki uleması “hat” kelimesini yazı olarak yorumladılar.⁵³ Bu açıklama ışığında da konumuz olan ayet ve rivayetler bu bağlamda yorumlandığında kaçınılmaya çalışılan sorun ortadan kalkmaktadır. Ancak çizdiğiniz çizgilere (hatta) dayanan bir ispatınız var ise onu getirin şeklinde de yorumlanmış olsa da⁵⁴, böyle bir yorumun ayetin sıyak ve sıbakına çok uygun düşmeyeceği kanaatindeyiz. Sonuç olarak İbn Şahin’in bu rivayeti ile ilgili kullandığı: “أَعْلَمُ جُودَهُ وَأَسْنَدُهُ عَنِ النَّوَرِيِّ إِلَّا يَجْنِي الْقَطْأُ” açıklamasının rivayetin ref edilmesi dahil isnad ve metin

⁵⁰ Ebu Muhammed Hasan b. Abdurrahman b. Halâd er-Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î* (Mısır: Darü'z-Zehâ'ir, 2016), 196.

⁵¹ Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Dârü't-Tayyibe, ts.), 2/605; Şemseddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî* (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 3/331; Muhammed Cemâleddin b. Muhammed Saîd el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 201.

⁵² Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub el-Baci, *el-Muntaka Şerhu'l-Muvatta* (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1332/1914), 7/297.

⁵³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/576.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 28/6.

üzerindeki farklı ravi tasarruflarına işaret ettiği; ancak İbn Şahin bu ifadeyi kullanırken bir cerh ifadesi olarak değil de lügat anlamına uygun olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Yahya el-Kattan hakkında bu tür bir cerh sebebinin bulunmaması da bu durumu teyit etmektedir. Rivayeti tecvîd ettiği belirtilen Yahya'nın zamanın en büyük hadis otoritelerinden birisi olarak kabul edilmiş olması doğal olarak rivayetin tecvîd etmesinin cerh olarak değil de rivayetin aslına uygun olarak nakli olarak yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum tecvîd kavramını kudemâ ulema arasında tesviye tedlîsi için kullanıldığı genellemesini geçersiz kılmaktadır.

2. Merfu ve Mevkuf Olarak Nakledilen Rivayetin Tecvîdi

Tecvîd kavramının kullanıldığı bir başka rivayet türü ise merfu ve mevkuf şeklinde ihtilafa düşülen rivayetlerdir. Bu durumun görüldüğü örneklerden birisi budur:

قَالَ أَبِي: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ بْنُ أَبِي سُوَيْدٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ وَاصِلٍ، عَنْ بَشَّارِ بْنِ أَبِي سَيْفٍ، عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عُثَيْفٍ، عَنْ أَبِي عُثَيْدَةَ ابْنِ الْحَرَّاحِ، عَنْ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: الصَّوْمُ جَنَّةٌ مَا لَمْ يَتْرُقْهَا. قُلْتُ لِأَبِي: أَتَاهُمَا الصَّحِيحُ؟ قَالَ: جَمِيعًا صَحِيحَيْنِ؛ حَمَّادٌ قَصَّرَ بِهِ، وَجَرِيرٌ جَوَّدَ.

Babam dedi ki: 'Bize İbrahim bin Ebi Suveyd, Cerir bin Hazim'den, Vasıl'dan, Beşşar bin Ebi Seyf'ten, Velid bin Abdurrahman'dan, Guzeyf'ten, Ebu Ubeyde b. Cerrah'tan O da Peygamber (s.a.v.)'den şöyle rivayet etti: 'Oruç, delinmediği sürece bir kalkandır.' Babama sordum: 'Hangisi daha doğru?' dedi ki: 'Her ikisi de doğrudur, Hammâd onu kısaltmış, Cerir ise onu detaylandırmıştır.'⁵⁵

Ebû Hâtîm'in açıklamasında belirtildiği üzere rivayetin iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bunlardan biri Hammâd tarafından kısaltılmış, diğeri ise Cerîr tarafından tam olarak aktarılmış şeklidir. Oğlu tarafından kendisine bu durum sorulduğunda Ebu Hâtîm her iki rivayeti de doğrulayıp tecvîd edilmiş şekli tam olan rivayet olarak belirtmesi tecvîd kavramını cerh anlamında değil olumlu anlamda kullandığına delalet etmektedir. Albani'nin bu rivayetin Hammad isnadı ile naklini zayıf olarak nitelemiş olması da bunu desteklemektedir.⁵⁶ Ebû Hâtîm'in bu rivayet için tecvîd kavramını isnad, metin veya her ikisi ile ilgili olarak mı kullandığının tespiti konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunu tespiti için de her iki ravinin rivayetlerinin kronolojik takibi gerekmektedir. Bu rivayet Hammâd isnadı ile mevkuf olarak da nakledilmiş bir rivayettir.⁵⁷ Buna bağlı olarak tecvîd edilmesi merfu kılındığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak Ebû Hâtîm'in her iki şeklinin de sahih olduğunu belirtmiş olması mevkuf rivayeti merfu rivayete dayalı bir sahabe fetvası

⁵⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-İlel* (Riyad: el-Cerîsî Yayın ve Dağıtım Şirketi, ts.), 3/60.

⁵⁶ Muhammed Nasiruddin Albani, *Da'if Sünen en-Nesâî, ma'a baka' es-sened* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990), 77.

⁵⁷ Ziyâeddin Ebû Abdullah Muhammed bin Abdülvâhid el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-Muhtâra Ev el-Müstehrac Mine'l-Ehâdîsü'l-Muhtâra Mimmâ Lem Yuhric-Hu'l-Buhârî ve Müslim Fî Sahîhayhimâ* (Beyrut: Dâr Hıdır, 1420/2000), 3/318.

olarak yorumladı⁵⁸ şeklinde değerlendirilebilir. Bu durumda tecvîd kavramı ile rivayetin aslına uygun olarak merfu nakledildiğinin belirtilmek istendiği sonucu ortaya çıkar ki, bu da tecvîd kavramının kudemâ ulema tarafından tesviye tedlîsinin ifadesi için kullanıldığı genellemesini geçersiz kılmaktadır.

3. Muztarîb Rivayetin Tecvîdi

Bu ifadenin İmam Buhârî tarafından kullanıldığı bir başka örnek ise şudur:

حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ أَبِي السُّفَرِ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ ، حَدَّثَنَا أَبِي ، عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو الْأَوْزَاعِيِّ ، عَنْ يَعْشَى بْنِ الْوَلِيدِ الْمَخْزُومِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ فَأَفْطَرَ ، قَالَ: فَلَقِيتُ ثَوْبَانَ فِي مَسْجِدٍ فَمَشَقَّ فَمَشَقَّ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: صَدَقَ ، أَنَا صَبَّيْتُ لَهُ وَضُوءَهُ ، وَقَالَ مَعْمَرٌ: عَنْ يَحْيَى ، عَنْ يَعْشَى بْنِ الْوَلِيدِ ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: جَوَّدَ حُسَيْنُ الْمُعَلِّمِ هَذَا الْحَدِيثَ ، قَالَ أَبُو عِيْسَى: وَحَدِيثٌ مُعَمَّرٌ خَطًّا.

Bize Ebû Ubeyde b. Ebi's-Sefer tahdis etti ve şöyle dedi: Bize Abdu's-Samed b. Abdi'l-Variş tahdis etti; o da babasından, o da Hüseyin el-Muallim'den, o da Yahya b. Ebî Kesîr'den nakletti ve dedi ki: 'Beni Abdurrahman b. Amr el-Evza'î bilgilendirdi, o da Ya'îş b. Velid el-Mahzumî'den, o da babasından, o da Ma'dân b. Ebî Talha'dan, o da Ebu'd-Derdâ'dan rivayet etti ki: Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem) istifra etti (kustu) ve orucunu bozdu.' Yahya b. Ebî Kesîr şöyle dedi: Ben, Şam Camii'nde Sevban'a rastladım ve bu hadisi ona zikrettim. O da şöyle dedi: 'Doğru söyledin. Ben, Nebî'ye (s.a.v.) abdest suyunu dökmüştüm.' Ma'mer, Yahya b. Ebî Kesîr'den şöyle rivayet etmiştir: 'O da Ya'îş b. Velid'den, o da Halid b. Ma'dân'dan, o da Ebu'd-Derdâ'dan Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem)'den (bu hadisi nakletmiştir).' Muhammed'e bu hadis hakkında sordum, O şöyle dedi: 'Hüseyin el-Muallim bu hadisi tecvîd ederek rivayet etmiştir.' Ebu İsa (yani Tirmizî) dedi ki: Ma'mer'in rivayeti hatalıdır.⁵⁹

Yukarıdaki açıklamada görüldüğü üzere Tirmizî bu rivayetin durumunu İmam Buhârî'ye sorunca Muallim'in bunu tecvîd ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel de bu rivayetin naklinde çelişkiye düşüldüğünü belirttiikten sonra Hüseyin el-Muallim'in rivayeti tecvîd ettiğini belirtmiştir.⁶⁰ Darekutnî Ahmed'in bu sözünü naklettikten sonra: "Eğer Hüseyin bunu ezberlemişse, bu sahihtir."⁶¹ şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Bu açıklamadan rivayetin tecvîd edilmesi ile çelişkinin giderildiği ve sorunsuz hale getirildiği anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin tecvîd edilmesi de bizatihi rivayetler için bir çeşit ravi tasarrufu sorununu gündeme getirmektedir. Nitekim Buhârî ve Muslim'in bu rivayeti isnadındaki ihtilaf sebebiyle terk ettikleri, rivayetin tecvîd edildiğinin belirtilmesi ile rivayetin açık olarak tashih edildiği anlamına gelmediği, bunun bir tercihi

⁵⁸ Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 74.

⁵⁹ Tirmizî, *İlel'ü't-Tirmizî el-Kebîr*, 50.

⁶⁰ Serâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-Münîr Fî Tahriri'l-Ahâdis ve'l-Âsâr el-Vâkia Fî's-Sherhi'l-Kebîr* (Riyad: Dârü'l-Hicre, 1425/2004), 5/664.

⁶¹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Muvâfakatü'l-Haber el-Haber Fî Tahriri Ahâdisi'l-Muhtasar* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1993), 1/442.

ifade ettiği belirtilmiştir.⁶² Ayrıca Buhârî bu rivayetin Sevbân isnadı ile yapılan bir naklini değerlendirirken isnadının pek bilinmediğini belirtmesi⁶³, rivayetin sıhhati konusunda emin olmadığına delalet etmektedir. Bu rivayetin illetleri olarak, irsal, tedlîs, ıztırab ve hata gibi gerekçeler ileri sürülmüştür. Tecvîd bazen bir tür tedlîs olarak değerlendirilebilse de tam olarak tedlîs içerisinde de değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bazen tecvîd, tedlîs değil rivayetin aslına uygun hale getirilmesini de ifade ediyor olabilir. Ahmed b. Hanbel'de bu rivayetin kendileri katında sabit olduğu şeklindeki bir diğer nakil⁶⁴, tecvîd kavramını rivayetin aslına uygun hale getirildiği anlamında da kullandığına delalet etmektedir.

4. Munkatı Rivayetin İsnad ve Metninin Tecvîdi

Bu tür örneklerden biri ise aşağıdaki rivayettir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ وَاضِحٍ الْعَسَلِيُّ قَالَ: نَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ غَامِرِ الشَّعْبِيِّ. قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ: كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلَةِ؟ فَقَالَا: «ثَلَاثَ عَشْرَةَ: ثَمَانٍ، وَثَوْنٌ بِثَلَاثٍ، وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْفَجْرِ» جَوَدَهُ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ، فَرَوَاهُ مُتَّصِلًا عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَابْنِ عَبَّاسٍ. وَرَوَاهُ شَرِيكَ: عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، فَلَمْ يَصِلْهُ.

Bize Ahmed b. İshak b. Vâdih el-Assâl el-Mısırî rivayet etti ve dedi ki: Bize Said b. Ebî Mer yem rivayet etti ve dedi ki: Bize Muhammed b. Ca'fer b. Ebî Kesîr, Musa b. Ukbe aracılığıyla, Ebû İshak'tan, Amr eş-Şa'bî'den rivayet etti. Şa'bî şöyle dedi: "Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'e Resûlullah'ın (s.a.v.) gece namazını nasıl kıldığını sordum. Onlar şöyle dediler: 'On üç; Sekiz rekat, üç rekat vitir kılar ve fecirden sonra iki rekat kıları.'” Musa b. Ukbe, bu rivayeti senedi tecvîd ederek rivayet etti; Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas'tan muttasıl olarak nakletti. Şerîk ise bunu Ebû İshak'tan rivayet etti fakat senedi muttasıl bir şekilde rivayet etmedi.⁶⁵

Rivayeti tecvîd ettiği belirtilen Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) meşhur siyer yazarlarından⁶⁶; ancak tedlîs ile itham edilmiştir.⁶⁷ Bu rivayetin mursel şeklinin daha

⁶² Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyyid en-Nâs, *Şerhu't-Tirmizî (en-Nefhu's-Şe'zî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî)* (Riyad: Dârü's-Süme'yî, 1428/2007), 2/313.

⁶³ Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr* (Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1440/2018), 2/590.

⁶⁴ İbrâhîm en-Nahhâs, *el-Câmi' Li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed - 'İlelül'-Hadîs* (Kahire: Dârü'l-Felâh li'l-Bahsî'l-İlmî ve Tahkîki't-Türâs, 1430/2009), 14/128.

⁶⁵ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995), 1/58.

⁶⁶ Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübü'lü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd ve Zikri Fezâilîhi ve A'lâmi Nübüvvetîhi ve Ef'âlihi ve Ahvâlihi fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1995), 4/11.

⁶⁷ Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, *Mülehhass Tabakâtu'l-Müdellesîn* (Mekke: Dâr Âlemü'l-Fevâid, 1434/2012), 15/264; Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, *Tedlîs ve Müdellesûn* (Medine: el-Câmi'a el-İslâmiyye, ts.), 7/97.

doğru olduğunun belirtilmiş olması tedlîs ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁸

Bu rivayet mezhepler arası bazı ihtilaflı konuları içermektedir. Bunlardan bir tanesi gece namazının rekâtları ve hangi namazı ifade ettiği bir diğeri de sabah namazının sünnetinin vakti ve kazası ile ilgilidir.⁶⁹ Rivayetin nakledildiği sahabi olan İbn Ömer (ö. 73/693)'den bu rivayetle çelişen görüşlerin nakledilmiş olması da bu rivayetin sıhhati ve aslı konusunda şüphelere sebep olmaktadır.⁷⁰ Aynı şekilde İbn Abbas'tan gelen rivayette de iki rekat namazın sabah namazının farzından önce kılındığı ifade edilmektedir.⁷¹ Bu durum, rivayetin metninde de tasarrufta bulunduğu delalet etmektedir. İhtilafın rivayeti nakleden sahabilerden kaynaklanıyor olması ihtimali bulunsa da bunu destekleyici delile rastlamadık. Tüm bu bulgular ışığında rivayetin tecvîdinin hem munkatı isnadın muttasıl hale getirilmesi hem de metnin düzenlenmesine işaret ettiği söylenebilir durumdadır. Klasik kaynaklarda doğrudan kullanıldığı örnek bulamamamıza rağmen, çok istisna bir örnek olarak tecvid ifadesinin doğrudan metinle bağlantılı olarak: “Şamlıların güvenilir ravileri ve onun (müellifin) arkadaşları arasında hadis rivayetinde ustalaşmış olanlar, metnini güzelce sağlamlaştırmıştır (وَقَدْ جَوَّدَ مَثْنُهُ أَتْبَاثُ الشَّامِيِّينَ، وَمُتَّقِي أَصْحَابِهِ)”⁷² şeklinde de kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim bazı ravilerin metinleri güncellemek için metinleri yeniden formüle etmiş olmaları ulema arasında tartışma konusu olmuştur.⁷³

Bu konu zikredilen tüm örneklerle birlikte değerlendirildiğinde bazı müsteşriklerin ileri sürdüğü rivayetlerin dönemin sosyal ve siyasi olaylarının ürünü olduğu, bu bağlamda isnadların da geriye doğru tamamlandığı⁷⁴ genellemelerinin de hatalı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hadis uleması erken dönemde bu tür tasarrufların farkındaydılar ve bunları yapanları tespit ederek bilgileri ölçüsünde cerhetmişlerdir. Bu konuda ne kadar

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/280.

⁶⁹ Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li-Ahâdîsi'l-Hidâye ma'a Hâşiyetihi Bugyetü'l-Elma'î fi Tahrici'z-Zeylaî* (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1997), 2/152-154; Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdi'l-Melik İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/149.

⁷⁰ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/149.

⁷¹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/237.

⁷² Ahmed Muhammed Şaḥâte el-Elefi, *el-Hüccetü bi-Ḍa'fi Ḥadîsi Men Şallâ Rek'ateyn Ba'deş-Şubḥ fe-Leḥü Ecrü 'Umretin ve Ḥaccetin* (b.y.: Müellif neşri, ts.), 12.

⁷³ Yusuf Suiçmez, “Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadislesmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2009), 63-65.

⁷⁴ Ignâc Goldziher, *Muslim Studies* (Albany: State University of New York Press, 1977), 1/18, 159; Fatma Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2009), 49; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Pr, 1979), 148; Bekir Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (01 Ocak 2016), 10.

başarılı oldukları tartışmaya açık olsa da bu konunun farkında olmadıkları ya da bu tür tasarruflara duyarsız kaldıkları veya tüm rivayetler için bu durumun geçerli olduğu ileri sürülemez. Müsteşriklerin iddiaları genellikle belli örnekler üzerinden genellemeler içerdiği için rivayet ve rivayet tarihini tam olarak yansıtmamaktadır. Bunun temel sebebi Müslümanlardan ödünç aldıkları terimleri kendi sistemlerine uyacak şekilde yorumlamaları ve de rivayetlerin sahih, hasen ve zayıf gibi tasnifatları dikkate almamadan⁷⁵ bazı örnekler üzerinden genellemeler yapmalarıdır. Buna rağmen bazı rivayetler üzerinde tecvîd kapsamında bazı düzeltmelerin yapıldığı incelenen rivayetlerden ve de ulemanın açıklamalarından anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ravilerin rivayetler üzerinde kasıtlı veya hataya bağlı farklı tasarrufları olmuştur. Bu tasarrufların türlerine göre farklı kavramlar kullanılmıştır. Bu kavramlardan bir tanesi tecvîd kavramıdır. Bu kavram erken dönemlerde “tecvîdül’l-hadîs” şeklinde terkip olarak kullanılmamış, geç dönemlerde ise çok istisna olarak kullanılmıştır. Kelime sözlük anlamı itibari ile olumlu bir çağrışım yapsa da hadis ilminde olumsuz bir fiil olan tedlîs bağlamında düşünüldüğü için olumsuz anlamı öne çıkmıştır.

Bu kavram erken dönem alimlerince rivayetlerin isnad ve metinleri üzerindeki farklı ravi tasarrufları için kullanılmıştır. Buna rağmen bu kavramın tesviye tedlîsi ile eşanlamlı olduğu iddia edilmiştir. Çalışmada hadis ulemasının bu kavramı kullandığı farklı rivayetlerin incelenmesi neticesinde bu kavramın tesviye tedlîsini ifade etmek için de kullanılmış olmasına rağmen eşanlamlı kullanılmadığı sonucuna varılmıştır.

Tecvîd kavramı zayıf isnadların zayıflıklarının gizlenmesi için bazen isnaddan zayıf ravilerin düşürülmesi için kullanıldığı gibi bazen de rivayetin aslına uygun olarak naklini, ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca bu kavram bazen munkatı rivayetin muttasıl hale, mevkufun merfu hale bazen mursalın muttasıl olarak naklini, bazen de rivayetin sıhhat durumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak da bu kavramın yeni bir tanımının yapılmasına ihtiyaç vardır. İncelediğimiz örneklerden hareketle tecvîd kavramını: Ravilerin tesviye tedlîsi dahil, rivayetler üzerinde yaptıkları isnad ve metinlerle ilgili olumlu ve olumsuz tasarruflarını ve de hükümlerle tercihlerini ifade eden geniş anlamlı bir kavramdır şeklinde tanımlayabiliriz. Bu kavramın olumlu veya olumsuz anlamda mı kullanıldığı ise her rivayetin kendi şartları içerisinde incelenmesi ile tespit edilebilir.

Bu kavram ve aynı kökten türetilmiş olan kavramlar arasındaki benzerliğin sebep olabileceği karışıklıkları önlemek için tecvîd kavramını yaptığımız tanımdaki gibi daha genel anlamda, “tecvîdül’l-hadîs” terkinini ise ravilerin rivayetler üzerindeki tasarruflarının ifadesi için daha özel anlamda kullanılması, sorunun çözümünde faydalı olacaktır. Buna bağlı olarak da tecvîdül’l-hadîs kavramını daha dar anlamda: Ravilerin tesviye tedlîsi dahil, rivayetler üzerinde yaptıkları isnad ve metinlerle ilgili olumlu ve olumsuz tasarruflarını

⁷⁵ Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, 27-28.

ifade eden bir kavram olarak tanımlayabiliriz. Olumlu ve olumsuz ravi tasarruflarını birbirinden ayırmak için de bir kavramlaştırma ihtiyacı olduğu açıktır. Klasik çalışmalarda ve de bazı günümüz çalışmalarında genellikle tedlîs amaçlı tecvîd türü ravi tasarrufları için “tedlîsu’l-tesviye” kavramı kullanılmış olsa da bu kavramın tecvîd olarak nitelenen tüm olumsuz ravi tasarruflarını kapsamadığı görülmektedir. Özellikle Ref’, vasl, irsâl, vakf ve taktî’ gibi râvî tasarruflarını ifade etmek amacıyla kullanıldığında, bu tasarrufların hem olumlu hem de olumsuz tüm muhtemel kullanımları —tedlîs dâhil— dikkate alınmalı ve her kullanım kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir.

Tüm bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde bazı müsteşriklerin ileri sürdüğü rivayetlerin dönemin sosyal ve siyasi olaylarının ürünü olduğu, bu bağlamda isnadların da geriye doğru tamamlandığı genellemelerinin hatalı olduğu sonucu da ortaya çıkmaktadır. Çünkü hadis alimleri rivayetlerin değerlendirilmesinde insan faktöründen kaynaklı hem olumlu hem de olumsuz etkenleri dikkate aldıkları görülmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak da müsteşriklerin ileri sürdüğü genellemelerin vakaya aykırı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça | Reference

- Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî. *Tefsîru Abdurrezzâk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. Riyâd: Dârü'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed Hutaybe. "Şerhu Kitâbi'l-Câmi' li-Ahkâmi's-Sıyâm ve A'mâli Ramadân". 27 Cilt, Çevrim içi metin. Nşr. yeri yok: Mektebetü's-Şâmile, 1432/2010.
- Ahmed Muhammed Şahâte el-Elefi. *el-Hüccetü bi-Đa'fi Hadîsi Men Şallâ Rek'ateyn Ba'deş-Şubh fe-lehü Ecrü 'Umretin ve Haccetin*. y.y.: Müellif neşri, ts.
- Albani, Muhammed Nasiruddin. *Da'if Sünen en-Nesâî, ma'a baka' es-sened*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990.
- Âlûsî, Ebû'l-Ma'âlî Maḥmûd Şükrî. *'Akdü'd-Dürer fî Şerḥ Muḥtaşar Nuḥbeti'l-Fiker*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1920.
- Aydınli, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed el-. *'Umdeü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ve Dârü'l-Fikr, ts.
- Azîmâbâdî, Muhammed Eşref. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd ve Ma'ahu Hâşiyetü İbnü'l-Kayyim: Tehzîbü Sünen-i Ebî Dâvûd ve İdâhu 'İllihî ve Müşkilâtihî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Baci, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub el-. *el-Muntaka Şerhu'l-Muvatta*. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1332/1914.
- Başnefer, Said b. Abdulkadir. *Evhâmü'l-Muhaddisîn es-Sikât*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1436/2015.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kebir*. Kahire: Merkez Hacer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1332/1914.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il el-. *et-Târîhü'l-kebîr*. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1440/2018.
- Ebnâsî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb. *eş-Şezâ'l-Feyyâḥ min 'Ulûmi İbnî's-Şalâḥ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Vasît fî 'Ulûmi'l-Hadîs ve Muşṭalaḥihi*. Kâhire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, ts.
- Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Ensârî, Hammâd b. Muhammed el-. *Tedlîs ve Müdellisûn*. Medîne: el-Câmi'a el-İslâmiyye, ts.
- Erul, Bünyamin. "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (01 Haziran 2001), 173-212.
- Fahreddin er-Râzî. *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,

3. Basım, 1420/1999.

Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ziyâd el-. *Kitâbü'n Fî Lügâtî'l-Kur'ân*. b.y.: y.y., 1435/1917.

Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ziyâd el-. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Goldziher, Ignác. *Muslim Studies*. Albany: State University of New York Press, 2. Baskı, 1977.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'r. *Ma'rîfetü 'Ulûmî'l-Hadîs*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1356/1937.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Müntehâ'r-Rağbe fî Halli Elfâzî'n-Nuhbe (Nuhbetü'l-Fiker li-İbn Hacer)*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Yüsr, 1441/2020.

İbn Ârâk, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Kinânî. *Tenzîhu's-Şerî'a el-Merfû'a 'ani'l-Ahbârî's-Şen'a el-Mavdû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399/1979.

İbn Battal, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdi'l-Melik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2003.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-İlel*. Riyad: el-Cerîsî Yayın ve Dağıtım Şirketi, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1380/1960.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî. "Ta'rîfu Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l- Mevsûfîne bi't-Tedlîs (Tabakâtu'l- Müdellisîn)". çev. Veysel Özdemir. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/8 (15 Ekim 2014), 183-216.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî. *Ta'rîfû Ehli't-Taqdîs bi-Merâtibi'l-Mavşûfîn bi't-Tedlîs*. 'Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Muvâfakatü'l-Haber el-Haber fî Tahrici Ahâdisi'l-Muhtasar*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1414/1993.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Garîbû'l-Hadîs*. Bağdat: Matbaatu'l-Anî, 1397/1997.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Garîbû'l-Kur'ân*. Bayrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Receb, Zeynü'd-Dîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerh 'İlel et-Tirmizî*. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1977.

İbn Seyyid en-Nâs, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-Tirmizî (en-Nefhu's-Şezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî)*. Riyad: Dârü's-Süme'yî, 1428/2007.

İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâz el-Bağdâdî. *el-Cüz'ü'l-hâmis min el-Efrâd*. Kuveyt: Dâr İbnü'l-Esîr, 1415/1994.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhâlim. *er-Reddu 'alâ el-Ehnâî: Kādî el-Mâlikîyye'ye Reddiye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2002.

İbnü'l-Kaysarânî, Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed. *Zahîretü'l-Huffâz*. Riyâd: Dârü's-Selef, 1416/1995.

İbnü'l-Mülakkın, Serâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrici'l-Ahâdis ve'l-Âsâr el-Vâkia fî's-Şerhi'l-Kebîr*. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1425/2004.

- İşbîlî, Ahmed b. Ferâh el-. *el-Ğarâmiyye fî Muştalaḥi'l-ḥadîṭ*. Medîne-i Münevvere: Dârü'l-Mâsir, 1424/2003.
- İşbîlî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferah. *el-Ğarâmiyye fî Muştalaḥi'l-ḥadîṣ*. Medine-i Münevvere: Dârü'l-Me'âşir, 1424/2003.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddin b. Muhammed Saîd el-. *Kavâ'idü't-Tahdîs min Funûni Mustalaḥi'l-Hadîs*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2009), 45-62.
- Kurtubî, Abu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-. *er-Red 'alâ men Zehebe ilâ Taşḥîḥ 'İlmi'l-Ğayb min Ciheti'l-Hat*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1413/1992.
- Kuzudişli, Bekir. "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek". *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (01 Ocak 2016), 7-30. <https://doi.org/10.56361/usul.309989>
- Makdisî, Ziyâeddin Ebû Abdullah Muhammed bin Abdülvâhid el-. *el-Eḥâdisü'l-Muhtâra ev el-Müstehrac mine'l-Eḥâdisü'l-Muhtâra mimma lem yuhric-hu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîḥayhimâ*. Beyrut: Dâr Hıdır, 3. Basım, 1420/2000.
- Muḥammed b. Ṭal'at. *Mu'cemü'l-Mudellisîn*. er-Riyâḍ: Dâr 'Advâu's-Selef, 1426/2005.
- Mübarekfûrî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed er-Rahmânî. *Mir'âtü'l-Mefâtîḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîḥ*. Benâres: el-Câmi'atü's-Selefiyye, idâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ, 3. Basım, 1404/1984.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr et-Tâbî'î el-Mekkî. *Tefsîru Mücâhid*. Mısır: Dârü'l-Fikr el-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nahhâs, İbrâhîm en-. *el-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed - 'İlelî'l-ḥadîs*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Felâḥ li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîki't-Türâs, 1430/2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Râmeḥürmüzî, Ebu Muhammed Hasan b. Abdurrahman b. Halâd er-. *el-Muhaddisü'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*. Darü'z-Zeḥâ'ir, 2016.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *'İlel li İbn Ebî Hâtim*. Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî li't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1427/2006.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *'İlel li İbn Ebî Hâtim*. Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî li't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1427/2006.
- Saîd b. Mansûr. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. Riyad: Dârü'l-Elûke li'n-Neşr, 1433/1915.
- Sâlihî, Muhammed b. Yusuf es-. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayrî'l-İbâd ve Zikri Fezâilîhi ve A'lâmi Nübüvvetihi ve Ef'âlihi ve Ahvâlihi fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1995.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Pr, Repr., 1979.
- Sehavî, Şemseddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-. *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi*

- Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-Irâkî*. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sevrî, Ebû Abdullah Süfyan b. Sa'îd b. Mesrûk es-. *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Sindî, Ebû'l-Hasen es-. *Fethu'l-Vedûd fî Şerhi Sünen Ebî Dâvûd*. Dîmenhûr: Mektebetü Lîne, 1431/2010.
- Suiçmez, Yusuf. "Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadislesmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2009), 63-84.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. Dâru't-Tayyibe, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberî, Abu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Mekke-i Mükerrreme: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs Yayınları, ts.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "Tecvid". Erişim 06 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecvid--hadis>
- Tirmizî, Muhammed b. İsa et-. *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb & Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1409/1989.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik hadis terimleri sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-. *ed-Duafâü'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Yemânî, Abdurrahman b. Yahyâ el-. *Mülehhass Tabakâtu'l-Müdellesîn*. Mekke: Dâr Âlemü'l-Fevâid, 1434/2012.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *en-Nüket 'alâ Muḳaddimeti İbnî's-Şalâḥ*. Riyad: Aḍvâü's-Selef, 1419/1998.
- Zeylâî, Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbu'r-Râye li-Ahâdîsi'l-Hidâye ma'a Hâşiyetihi Bugyetü'l-Elma'î fî Tahrici'z-Zeylâî*. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1997.