



Sayı 1	Issue 1
Haziran 2025	June 2025
Yayıncı	Publisher
Düzce Üniversitesi	Düzce University
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Hedef Kitle	Target Audience
Hedef okuyucu kitle; İlahiyat alanı ile ilgili tüm meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencilerinin yanı sıra bu alana ilgi duyan herkeştir.	Target audience; All professionals, experts, researchers, specialists and doctoral students related to the field of theology, as well as anyone interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Düzce İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazarların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Düzce Divinity Journal. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using iThenticate software.

Düzce Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of the Düzce University

Prof. Dr. Nedim SÖZBİR

(Düzce Üniversitesi Rektörü | Rector of Düzce University)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Faruk GÖRGÜLÜ

ORCID: 0000-0002-1826-2426

E-posta: farukgorgulu@duzce.edu.tr

Editör | Editor in Chief

Doç. Dr. Fatih Aydın

ORCID: 0000-0003-0672-5822

E-posta: fatihaydin@duzce.edu.tr



DERGİ KURULLARI | JOURNAL BOARDS

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Cemal TOSUN

orcid.org/0000-0002-9941-4769

tosun@divinity.edu.tr

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri

Din Eğitimi

Prof. Dr. Mehmet Faruk BAYRAKTAR

orcid.org/0000-0003-2819-1585

mfbayraktar@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

ror.org/04175wc52

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri

Din Eğitimi

Prof. Dr. Soner DUMAN

orcid.org/0000-0002-7309-8622

may@ankara.edu.tr

Sakarya Üniversitesi

ror.org/04ttnw109

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

İslam Hukuku

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Pehlivan AĞIRAKÇA

orcid.org/0000-0003-1307-6349

gulsumagirakca@gmail.com

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

ror.org/014bh1q35

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri

Din Eğitimi

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

orcid.org/0000-0003-1536-8046

abdullahcolak@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi

ror.org/01x8m3269

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Ahmet GÜZEL

orcid.org/0000-0003-4569-0386

aguzel@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi

ror.org/013s3zh21

Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi | Eğitim Tarihi

Prof. Dr. Asım YAPICI

orcid.org/0000-0002-7041-9064

asim.yapici@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

ror.org/025y36b60

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK

orcid.org/0000-0002-4708-9167

hkayiklik@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Nasi ASLAN

orcid.org/0000-0002-0871-5102

nasiaslan@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

orcid.org/0000-0002-4365-6275

saffet.sancakli@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi

ror.org/04asck240

İlahiyat Fakültesi | Hadis

Doç. Dr. Mohamad ALAHMAD
orcid.org/0000-0002-3690-236X
mohamadalahmad@gumushane.edu.tr
Gümüşhane Üniversitesi
ror.org/00r9t7n55
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKIM
m.akramhakim88@gmail.com
Jawzjan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Fakültesi | İslam Kültürü

EDİTÖRLER | EDITORS

Baş Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Fatih AYDIN
orcid.org/0000-0003-0672-5822
fatihaydin@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants
Arş. Gör. Dr. Muhammed Sadık ÖZBEK
orcid.org/0000-0003-4069-9509
muhammedsadikozbek@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Yayın Editörü | Publishing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Feyza CEVHERLİ
orcid.org/0000-0002-4423-6539
feyzacevherli@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Yayın Editörü | Publishing Editor
Arş. Gör. Burak PEKCAN
orcid.org/0000-0001-6395-8855
burakpekcan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor
Arş. Gör. Necmettin Salih EKİZ
orcid.org/0000-0003-3123-4371
necmettinsalihekiz@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Tefsir

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor
Arş. Gör. Handan Zülal ERSOY
orcid.org/0009-0008-1527-553X
handanzulalersoy@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor
Arş. Gör. Muhammed Tayyib BARIŞAN
orcid.org/0000-0002-6066-5341
muhammedtayyibbarisan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Mizanpaj ve Dizgi Editörü | Layout Editor
Arş. Gör. Enes KARABULUT
orcid.org/0000-0001-7328-7178
eneskarabulut@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Türkçe Dil Editörü | Turkish Language Editor
Doç. Dr. Selami YALÇIN
orcid.org/00000-0002-9657-9103
selamiyalcin@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belagati

Türkçe Dil Editörü | Turkish Language Editor
Arş. Gör. Senanur KARABULUT
orcid.org/0009-0008-2900-8029
senanurkucuktepe@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları

Türkçe Dil Editörü | Turkish Language Editor
Arş. Gör. Şeyda Nur KÜÇÜK
orcid.org/0009-0003-7218-9818
seydanurkucuk@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları

Son Okuma | Final Reading
Arş. Gör. Zühal YILDIZ
orcid.org/0000-0002-8477-0947
z.karakaya@hotmail.com
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Thara SHAMIA

orcid.org/0000-0002-8254-5201

tharaashamia@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgati

SAYI ALAN EDITÖRLERİ | ISSUE SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Prof. Dr. Sezai KÜÇÜK

orcid.org/0000-0003-0126-2005

skucuk@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Prof. Dr. Suat ERDOĞAN

orcid.org/0000-0002-0051-1244

suaterdogan@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Furat AKDEMİR

orcid.org/0000-0002-1426-6489

furatakdemir@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Kalam

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religious Sciences

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ

orcid.org/0000-0001-5059-2671

hamzaaktas@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religious Sciences

Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU

orcid.org/0000-0001-7831-0090

hizirhaciklesoglu@odu.edu.tr

Ordu Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Mahmut TEKİN

orcid.org/0000-0002-8823-0972

mahmuttekin83@hotmail.com

Şırnak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belagati

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religious Sciences

Doç. Dr. Tuğba TORUN

orcid.org/0000-0002-9814-8999

tugbatorun@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM

orcid.org/0000-0003-3104-0251

selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Hadis

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Kadri Ziyaeddin COŞAN

orcid.org/0000-0002-4846-8011

ziyaettincosan@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Tefsir

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Kenan KARAGÖZ

orcid.org/0000-0003-4414-8317

kenankaragoz@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Siyer-i Nebî ve İslam Tarihi

YAZIM DİL EDITÖRLERİ | COPY EDITORS

Arş. Gör. Burak PEKCAN
orcid.org/0000-0001-6395-8855
burakpekcan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Arş. Gör. Enes KARABULUT
orcid.org/0000-0001-7328-7178
eneskarabulut@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgati

Arş. Gör. Muhammed Tayyib BARIŞAN
orcid.org/0000-0002-6066-5341
muhammedtayyibbarisan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Arş. Gör. Zübeyir ÇETİN
orcid.org/0000-0002-7535-2663
zubeyircetin@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Kelam

Arş. Gör. Ebru BARIŞ
orcid.org/0000-0002-3810-6789
ebrubaris@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Arş. Gör. Dr. Muhammed Sadık ÖZBEK
orcid.org/0000-0003-4069-9509
muhammedsadikozbek@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Arş. Gör. Senanur KARABULUT
orcid.org/0009-0008-2900-8029
senanurkucuktepe@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları

Arş. Gör. Zühal YILDIZ
orcid.org/0000-0002-8477-0947
z.karakaya@hotmail.com
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis



AMAÇ VE KAPSAM

Dergimiz, bilimsel öneme sahip yüksek kaliteli çalışmalar yayınlayarak bilime katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarda özgün araştırma makaleleri, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Düzce İlahiyat Dergisi, ilgili tüm alanlarda makaleler yayınlamayı amaçlayan, bağımsız, çift kör hakemli, açık erişimli ve çevrimiçi yayın yapan bir dergidir.

Makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmemiş orijinal verileri açıklamalıdır. Düzce İlahiyat Dergisi, gönderim kurallarına ve dergi kapsamına uygun görülen yazılar alanında uzman en az iki hakeme bilimsel değerlendirme için gönderilir. Uygunluğunu tartışan Düzce İlahiyat Dergisi Editör Kurulu üyeleri, daha sonra her bir gönderiye ilişkin hakemlerin yorumlarını dikkate alır. Gönderilen tüm yazılar için nihai karar Baş Editör'e aittir.

Konu Kategorisi

Ana Konular:

Felsefe ve Din Bilimleri

Alt Konular:

Dini Araştırmalar, Felsefe, Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalları:

Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuk, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belâğati, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı ve Dini Musikî.

Bilim Alanı:

Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları

LC Kategorisi

H1-99 Sosyal Bilimler (Genel)

Anahtar Kelimeler

İslam, Tefsir, Kuran, Kıraat, Hadis, Peygamber, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri, Tasavvuf, Arap Dili, Arap Edebiyatı, Felsefe, Din Bilimleri, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki, Din Kültürü, Ahlak, Psikoloji, Felsefe, Sosyoloji, İslam Medeniyeti, Tefsir, Kıraat, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepler Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Dili

Tam Metin Yayın Dili:

- Birincil Dil: Türkçe
- İkincil Dil: İngilizce
- Üçüncü Dil: Arapça

İngilizce ve Latin Alfabesiyle Yazılan İçerik:

- Makale Başlığı: Türkçe & İngilizce

- Yazar Adı: Türkçe (Latin Alfabesinde)
 - Yazar Adresi: Türkçe (Latin Alfabesinde)
 - Anahtar Kelimeler: Türkçe & İngilizce
 - Kaynakça: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Tam Metin: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Makale Başvuruları

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir. Dergimiz, bir yazardan birden fazla makale başvurusunu aynı dönemde kabul etmemektedir. Bunun yanı sıra geç makale başvuruları da değerlendirmeye alınmamaktadır.

Okur Kitlesi

Hedef okuyucu kitlesi; İlahiyat alanı ile ilgili tüm meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencilerinin yanı sıra bu alana ilgi duyan herkeştir.

Ücret Politikası

Düzce İlahiyat Dergisinin tüm giderleri Düzce Üniversitesi 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. Düzce İlahiyat Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Makalelerin Özgünlüğü

Düzce İlahiyat Dergisi, daha önce başka bir yerde yayımlanan çalışmaları kabul etmez. Ancak bazen yabancı dildeki yayınlanmış makaleler işleme alınabilir.

Hakemlik Türü

Çift Körleme: İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir. Editörler, hakemler ile yazarlar arasındaki tüm etkileşimlere aracılık eder.

COPE'un En İyi Uygulama İlkeleri

Düzce İlahiyat Dergisi, COPE'un Başarılı Bir Yazı İşleri için Etik Araç Setine uyar. Düzce İlahiyat Dergisi editörleri; intihal, alıntı manipülasyonu, veri tahrifatı, veri uydurması ve diğer araştırma suistimalinin meydana geldiği makalelerin yayınlanmasını önlemek için tedbir alacaktır. Hiçbir durumda Düzce İlahiyat Dergisi editörleri bu tür bir suistimalin gerçekleşmesine bilerek izin vermeyecektir. Düzce İlahiyat Dergisi editörleri, dergilerinde yayınlanan bir makaleyle ilgili herhangi bir araştırma suistimali iddiasından haberdar olmaları durumunda, iddialarla ilgili olarak COPE'un yönergelerini izleyeceklerdir.

İntihali Önleme

Düzce İlahiyat Dergisi, gönderilen tüm makaleleri intihal engellemek için taramaktadır. İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını iThenticate, yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranının %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarının uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olası söz konusu ise bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

Türkiye Editörler Çalıştay Grubu

Düzce İlahiyat Dergisi, editörler için yararlı olacağını düşünerek diğer editörlerle iletişim içinde olmalarını destekler. Editörlerimiz, Türkiye Editörler Çalıştay Grubu'na üyedir.

Hakem Raporlarının Saklanması

Düzce İlahiyat Dergisi, bilimsel inceleme görevini son derece ciddiye almaktadır. Düzce İlahiyat Dergisi, makale inceleme sürecine ait tüm kayıtları arşivlemekte ve korumaktadır.

Kaynak Gösterim Stili

Makaleler, İSNAD Sistemi 2. Edisyona göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, İSNAD dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Öz ve Anahtar Kelimeler

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-250 kelimelik öz ve 5-7 arası anahtar kelime içermelidir.

Yazarlık ve Katkıda Bulunma

Yazarlık, çalışmanın konseptine, tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkılarda bulunanlarla sınırlı olmalıdır. Önemli katkılarda bulunanların tümü ortak yazarlar olarak listelenmelidir. Çalışmaya örneğin dil düzenlemesi gibi çok az katkıda bulunanlar varsa bunların teşekkür bölümünde belirtilmeleri gerekir. Sorumlu yazar, tüm ortak yazarların makalenin son halini görüp onayladığından ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiğinden emin olmalıdır. Yazarların, makalelerini göndermeden önce yazarların listesini ve sırasını dikkatlice gözden geçirmeleri ve orijinal gönderim sırasında kesin yazar listesini sağlamaları beklenir. Editör yalnızca istisnai durumlarda makale gönderildikten sonra yazarların eklenmesini, silinmesini veya yeniden düzenlenmesini dikkate alacaktır. Tüm yazarlar bu tür herhangi bir ekleme, çıkarma veya yeniden düzenlemeyi kabul etmelidir. Yazarlar eser için ortak sorumluluk alırlar.

Katkı Oranı Beyanı

Makalede, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çıkar çatışması beyanı belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren makale MS Word şablonunu web sitemizden indirebilir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel ve Ek Sayı Yayımlama Prosedürü

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce Editöryal ön incelemeye tabi tutulur. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır.

Tam Metinlere Erişim

Düzce İlahiyat Dergisi açık erişimli bir dergidir. Okuyucular, kaydolmaksızın derginin tam metnine ulaşabilirler.

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Etik İlkeler

Yayın Etiği, daha yüksek editöryal işleme standartları oluşturmak için yazarlar, hakemler ve yayıncılar adına dürüstlük konusunda ısrar eden bir öz-düzenleme mekanizması olarak tanımlanabilir. Yayın için etik standartlar, yüksek kaliteli bilimsel yayınları, halkın bilimsel bulgulara güvenini ve insanların fikirlerine itibar edilmesini sağlamak için mevcuttur.

- Dürüst araştırmacılar, intihal yapmaz.
- Kaynakları hatalı belirtmez.
- Çürütemeyecekleri itirazları gizlemezler.
- Karşıt görüşleri çarpıtmazlar.
- Verileri yok etmez veya gizlemezler.

Hakemli çalışmalar, bilimsel yöntemi destekleyen ve hayata geçiren çalışmalardır. Bu noktada yayın sürecine dahil olan tüm tarafların (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere uyması büyük önem taşımaktadır. Düzce İlahiyat Dergisi dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Düzce İlahiyat Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) ve Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştay Kararlarına da uymayı taahhüt eder.

Yayın Politikası

1. Düzce İlahiyat Dergisi, ULAKBİM DergiPark platformunda "Hakemli Dergi" statüsünde yılda 2 sayı olarak (30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde) elektronik ortamda yayımlanmaktadır.
2. Dergi, disiplinlerarası yaklaşımla İlahiyat alanında özgün Türkçe, İngilizce ve Arapça çalışmaları yayınlamaktadır.
3. Dergiye gönderilen çalışmalar amaç, kapsam, yöntem ve yazım ilkeleri açısından editöryal süreçten geçirildikten sonra Hakem Kurulu tarafından çift körleme yöntemiyle bilimsel olarak değerlendirilir.
4. Dergide ulusal ve uluslararası düzeyde İlahiyat alanını kapsayan telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri gibi bilimsel çalışmalar yayınlanır.
5. Açık Erişim yaklaşımını benimseyen Düzce İlahiyat Dergisinde makale, yazı vb. için herhangi bir işlem veya yayın ücreti talep edilmemektedir.
6. Rapor edilen araştırmalar etik kurallara uygun olarak hazırlanmalı ve metin içinde yapılan atıflar mutlaka belirtilmelidir.
7. Dergiye gönderilen makalelerde kabul edilebilir benzerlik oranı için üst sınır %20'dir.
8. Yayımlanan makalelerde benimsenen görüşler dergiye ait değildir. Her makale, yazarının sorumluluğundadır.

İLETİŞİM

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve editör kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Fatih Aydın

ORCID: 0000-0003-0672-5822

E-posta: fatihaydin@duzce.edu.tr

Telefon: 0 (380) 542 2018

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Düzce

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

Yayınevi

Düzce Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/04175wc52>

ISNI: 0000 0001 1710 3792

Crossref: 501100010612

E-posta: ilahiyat@duzce.edu.tr

Web: <https://duzce.edu.tr/akademik/fakulte/ilahiyat>

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Merkez

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

İtiraz

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

Şikâyet

Şikâyet, Düzce İlahiyat Dergisi'nin veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikâyetler doğrudan ilahiyatdergi@duzce.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

JOURNAL POLICIES

Scholarly Content

Düzce Divinity Journal contains original scholarly material. Except for editorial papers, all published articles are under a double-blind peer review process.

AIMS AND SCOPE

Aims and Scope

Our journal aims to contribute to science by publishing high quality studies of scientific importance. For this purpose, it publishes scientific studies such as original research articles, translations, simplifications, edition criticism, book and symposium reviews in the fields of Basic Islamic Sciences, Philo-

sophy and Religious Sciences, Islamic History and Arts. Düzce Divinity Journal is an independent, double-blind peer-reviewed, open access and online journal that aims to publish articles in all related fields.

Articles should describe original data that have not been previously published or submitted for publication elsewhere. Manuscripts that are deemed suitable for the submission rules and the scope of the journal are sent to at least two referees who are experts in their fields for scientific evaluation. The members of the Editorial Board of Düzce Divinity Journal, who discuss the suitability of the manuscript, then take into account the comments of the referees on each submission. The final decision for all submitted manuscripts belongs to the Editor-in-Chief.

Subject Category

Main Topics:

Philosophy and Religious Studies

Subtopics:

Religious Studies, Philosophy, Basic Islamic Sciences

Branches of Science:

Tafsir, Hadith, Theology, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Rhetoric Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, Religious Culture and Ethics Education. Islamic History, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature and Religious Music.

Fields of Science:

Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, Islamic History and Arts

LC Category

H1-99 Social Sciences (General)

Keywords

Islam, Tafsir, Quran, Qiraat, Hadith, Prophet, Kalam, Islamic Law, Islamic Sects, Sufism, Arabic Language, Arabic Literature, Philosophy, Religious Sciences, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, Islamic History, Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music, Religious Culture, Ethics, Psychology, Philosophy, Sociology, Islamic Civilisation, Tafsir, Qiraat, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, Islamic History, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Publication Language

Full Text Publication Language:

- Primary Language: Turkish
- Secondary Language: English
- Third Language: Arabic

Content Written in English and Latin Alphabet:

- Article Title: Turkish & English
- Author's Name: Turkish (in Latin Alphabet)
- Author's Address: Turkish (in Latin Alphabet)
- Keywords: Turkish & English
- Bibliography: Turkish (in Latin Alphabet)

Full Text: Turkish (in Latin Alphabet)

Manuscripts Submissions

Submitted manuscripts must be appropriate to the purpose and scope of the journal. Original, unpublished manuscripts that are not in the evaluation process in another journal and whose content and submission have been approved by each author are accepted for evaluation. Our journal does not accept more than one article application from one author in the same period. In addition, late article submissions are also not accepted for evaluation.

Audience

Target audience; All professionals, experts, researchers, specialists and doctoral students related to the field of theology, as well as anyone interested in this field.

Article Processing Charge

All expenses of Düzce Divinity Journal are covered by Düzce University. The publication of articles in the journal and the execution of article processes are not subject to any fee. No processing or submission fee is charged under any name for articles submitted to the journal or accepted for publication. Düzce Divinity Journal does not accept sponsorship and advertisement in accordance with its publication policies.

Originality of Manuscripts

Düzce Divinity Journal does not accept papers previously published elsewhere. However, sometimes articles published in a foreign language may be accepted.

Model of Peer Review

Double-blind peer review: After plagiarism control, eligible articles are evaluated by the editor-in-chief for originality, methodology, the importance of the subject covered, and compatibility with the scope of the journal. The editor ensures that the manuscripts go through a fair double-blind review and, if the article conforms to the formal principles, it submits the incoming paper for the evaluation of at least two referees from the country and abroad. Editors mediate all interactions between reviewers and authors.

The Best Practice of COPE

Düzce Divinity Journal adheres to COPE's Ethical Toolkit for a Successful Editorial. The editors of Düzce Divinity Journal will take measures to prevent the publication of articles in which plagiarism, citation manipulation, data falsification, data fabrication, and other research misconduct occur. In no case will the editors of Düzce Divinity Journal knowingly allow such misconduct to occur. If the editors of Düzce Divinity Journal are aware of any allegations of research misconduct related to an article published in their journal, they will follow COPE's guidelines regarding allegations.

Plagiarism Prevention

Düzce Divinity Journal scans all submitted articles to prevent plagiarism. Studies submitted for review are checked for plagiarism using iThenticate software. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main measure of similarity is the author's compliance with the rules of citation and quotation. If the similarity rate is 1%, but citation and quotation are not done properly, plagiarism may still be in question. In this respect, citation and quotation rules should be known and carefully applied by the author.

Correction, Retraction, Expression of Concern

Editors may consider publishing a correction if minor errors are detected in the published article that do not affect the findings, interpretations and conclusions. Editors should consider retracting the manuscript if there are major errors/violations that invalidate the findings and conclusions. Editors should consider issuing a statement of concern if there is evidence that the findings are unreliable and that the authors' institutions have not investigated the incident, or if the possible investigation seems unfair or

inconclusive, if there is a possibility of research or publication misconduct by the authors. COPE and ICJME guidelines are taken into account regarding correction, retraction or expression of concern.

The Group of Turkey Editors' Workshop

Düzce Divinity Journal supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Düzce Divinity Journal supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Our editors are members of the Group of Turkey Editors' Workshop.

Record of all peer-review process records

Düzce Divinity Journal, takes its duties of guardianship over the scholarly record extremely seriously. Düzce Divinity Journal records all peer-review process records.

Citation Style

Articles should be prepared according to the ISNAD System 2nd Edition. ISNAD footnoted or in-text system, whichever is widely used in the discipline, may be preferred.

Abstract and Keywords

Articles should include a 150-250 word abstract and 5-7 keywords to facilitate electronic search.

Authorship and Contributorship

Authorship should be limited to those who made significant contributions to the conception, design, conduct, or interpretation of the study. All significant contributors should be listed as co-authors. If there are minor contributors, e.g. language editing, they should be acknowledged in the acknowledgements section. The corresponding author should ensure that all co-authors have seen and approved the final version of the manuscript and agree to its submission for publication. Authors are expected to carefully review the list and order of authors before submitting their manuscript and to provide the final author list at the time of original submission. Only in exceptional circumstances will the editor consider the addition, deletion, or reorganisation of authors after the manuscript has been submitted. All authors must agree to any such addition, deletion or reorganisation. Authors take joint responsibility for the work.

Contribution Rate Statement

In the manuscript, the contribution rate statement of the researchers, support and acknowledgment statements, if any, and conflict of interest statement should be stated. The manuscript template including the statement table can be downloaded from website.

Publication of research that involve human subjects (i.e., surveys and interviews)

For research in all disciplines that require ethics committee approval (ethics committee approval must be obtained, this approval must be stated and documented in the article. In researches requiring ethics committee approval, information about the approval (name of the committee, date and number) should be included in the method section, as well as on one of the first/last pages of the article; in case reports, information on the signature of the informed consent form should be included in the article.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published once a year upon the request of the Editorial Board. Articles submitted for inclusion in the special issue are first subjected to a preliminary editorial review. Then, they are examined for compliance with the journal's spelling rules and similarity screening is performed to prevent plagiarism. After these stages, they are included in the peer review process using the double blinded model.

Access to the full text

Düzce Divinity Journal is an open access journal. Readers can access the full text of the journal without registration.

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY

Ethical Principles

Publication Ethics can be defined as a self-regulatory mechanism that insists on integrity on behalf of authors, reviewers and publishers to establish higher standards of editorial processing. Ethical standards for publication exist to ensure high-quality scientific publications, public confidence in scientific findings, and respect for people's opinions.

- Honest researchers do not plagiarise.
- They do not misattribute sources.
- They do not hide objections they cannot refute.
- They do not distort opposing views.
- They do not destroy or conceal data.

Peer-reviewed studies are studies that support and realise the scientific method. At this point, it is of great importance that all parties involved in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, referees and editors) comply with ethical principles. Düzce Divinity Journal adheres to national and international standards in research and publication ethics. It complies with the Press Law, the Law on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics of Higher Education Institutions. Düzce Divinity Journal has adopted the International Ethical Publishing Principles published by the Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA). It also undertakes to comply with the decisions of the Turkish Editors' Workshop.

Publication Policy

1. Düzce Divinity Journal is published electronically in the ULAKBIM DergiPark platform as a "Refereed Journal" status as 2 issues a year (30 June and 31 December).
2. The journal publishes original Turkish, English and Arabic studies in the field of Theology with an interdisciplinary approach.
3. The studies submitted to the journal are scientifically evaluated by the Referee Board by double-blind method after being passed through the editorial process in terms of purpose, scope, method and writing principles.
4. The journal publishes scientific studies such as copyright, translation, simplification, edition criticism, book and symposium reviews covering the field of Theology at national and international level.
5. Düzce Divinity Journal, which adopts the Open Access approach, does not charge any processing or publication fee for articles, articles, etc.
6. The reported researches should be prepared in accordance with ethical rules and the references made in the text must be indicated.
7. The upper limit for the acceptable similarity rate in articles submitted to the journal is 20%.
8. The views adopted in the published articles do not belong to the journal. Each article is the responsibility of the author.

CONTACT

Contact us

The best way to contact us is by email.

Individual contact details are available for most staff members and can be found using our Editorial Staff list.

The Main Publishing Contact

Ad Soyad: Doç. Dr. Fatih Aydın

ORCID: 0000-0003-0672-5822

E-posta: fatihaydin@duzce.edu.tr

Telefon: 0 (380) 542 2018

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Düzce

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

Ethical Editor

Arş. Gör. Burak PEKCAN

orcid.org/0000-0001-6395-8855

burakpekcan@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Publisher

Düzce University

ROR ID: <https://ror.org/04175wc52>

ISNI: 0000 0001 1710 3792

Crossref: 501100010612

E-posta: ilahiyat@duzce.edu.tr

Web: <https://duzce.edu.tr/akademik/fakulte/ilahiyat>

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Merkez

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

Appeal

If you feel that we have rejected your article because we misunderstood its scientific content, please send an appeal message to our editorial team at ilahiyatdergi@duzce.edu.tr.

Complaint

The complaint should be related to content, procedures or policies that are the responsibility of Düzce Journal of Theology or our editorial team. Complaints should be sent directly by e-mail to ilahiyatdergi@duzce.edu.tr.

İÇİNDEKİLER

Jenerik | Generic

I-XVIII

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Nurcan Süleymanoğlu – Recep Uçar

Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedenleri ve Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerine Dair Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Students' Reasons for Choosing the Faculty of Theology and Their Perceptions of the Education They Receive

1-27

Saadettin Özdemir – Mehmet Yıldırım

İş Birlikli Öğrenme Yöntemlerinden Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 7. Sınıflarda Uygulanmasına Yönelik Öğrenci Deneyimleri

Student Experiences with the Implementation of the Team Game Tournament Technique, One of the Cooperative Learning Methods, in 7th Grade Religious Culture and Moral Knowledge Classes

28-65

Zehra Gülay Tokmak

Modern Arap Edebiyatında Engelli Bireylerin Temsili:

İbrahim Nasrallah ve *Kilimanjaro'nun Ruhları* Romanı Örneği

The Representation of Persons with Disabilities in Modern Arabic Literature:

The Case of Ibrāhīm Naşrallāh's Novel *Kilimanjaro Spirits*

66-84

Fatma Silkin Erol

Mecelletü'l-menâr'da Bir Din-Bilim Problemi Olarak Hz. Âdem

Âdam as a Religion-Science Problem in *Majallat al-manâr*

85-115

Mustafa Çavuşoğlu

Orta Çağ'da Akdeniz'de Müslüman Devletler Tarafından Kullanılan Çok Amaçlı Bir Gemi: Berkûs

Berkûs: A Multifunctional Ship Used by Muslim States in the Mediterranean during the Middle Ages

116-137

Cengiz Parlak

İbrâhim b. Mehdî'nin Şiirlerinde Mersiye ve Hikmet

138-169

Elegy and Wisdom in the Poems of Ibrâhîm b. al-Mahdî

Rümeysa Ünsal – Rümeysa Nur Doğan

Ruh Sağlığı ve Tasavvufi Yaşantı Arasındaki İlişki; Sistematik Bir Literatür Taraması ve Analizi

170-202

The Relationship Between Mental Health and Sufism; A Systematic Literature Review and Analysis

Osama Zuaiter - Hüsnü Turgut

İmam Mâtürîdî'nin Muhaliflerle Tartışmasında Takip Ettiği Kelâmî Yöntem

203-234

Imam Mâturîdî's Theological Methodology in His Discussion with the Opponents

Şemdin Çavuş

Mısırlı Çağdaş Dil Bilimcilerin Fonetik ve Fonoloji Kavramlarına Dair Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

235-264

An Examination of Contemporary Egyptian Linguists' Views on the Concepts of Phonetics and Phonology

Abdurrahman Bulut

Hanefî Fıkhında Hakların Iskata Elverişliliği

265-285

The Renounceability of Rights in the Ḥanafî Madḥab

Mehmet Hanifi Yoldaş

Kendi Kaynakları Işığında İbâdiyye'nin Rü'yetullah Konusundaki Görüşleri

286-312

İbādî Views on the Beatific Vision (Ru'yat allāh) in Light of Their Own Doctrinal Sources

Ali Fuat Futsi

Hiz. Peygamber'in 'Arkamdan da Görüyorum' İfadesinin Yer Aldığı Rivayetler (*Kütüb-i Sitte* Öncesi Kaynaklar Özelinde Bir İsnad-Metin Analizi)

313-338

The Narrations Containing the Prophet Muḥammad's Expression "I See Behind Me" (An Isnād-Text Analysis Focusing on Sources Prior to the *al-Kutub al-Sittah*)

Ayşe Mine Akar

İşârî Tefsirde Üslûbun İzinde: Necmeddîn-i Dâye ve *Bahru'l-hakâik*'ı

339-364

Tracing Stylistic Discourse in Ishārî Exegesis: Najm al-Dīn Dāya and the *Baḥr al-Ḥaqā'iq*

Cafer Yerlikaya

Kâsım b. Sellâm'ın Kıraatler ve Mushaflara Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme
A Study on Qâsim b. Sallâm's Approach to Qirā'āts and Mushafs

365-392

Kitap İncelemeleri | Book Reviews**Yunus Emre Öztürk**

Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri, Yusuf Akyüz (Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Baskım, 2023), 256 Sayfa, ISBN:978-625-656951-5

393-400

The Origins of Pragmatics in the Arabic Language, Yusuf Akyüz (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 256 pages, ISBN: 978-625-6569-51-5

Tamer Yıldırım

Ross Wilson, Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği. (E. Erman Rutli, çev). İstanbul: Fol Yayınları, 2023. ISBN: 9786258242393

401-408

Ross Wilson, Understanding Adorno: The Dialectic of Life. (E. Erman Rutli, Trans). İstanbul: Fol Publication, 2023. ISBN: 9786258242393

Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedenleri ve Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerine Dair Nitel Bir Araştırma

Nurcan Süleymanoğlu | 0000-0003-2542-0231 | mem.dicle@gmail.com

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı,
Malatya/Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Recep Uçar | 0000-0003-0520-577X | recep.ucar@inonu.edu.tr

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı,
Malatya/Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Öz

İlahiyat fakülteleri kuruldukları tarihten itibaren öğrenciler tarafından üniversite eğitimi için tercih edilen bölümler arasında yer almaktadır. Son yıllarda fakülte ve öğrenci sayılarının artışı ile beraber ilahiyat fakülteleri bazı sıkıntılar ile karşılaşmaktadır. Bu sıkıntılardan biri fakülte ve öğrenci sayısının artışının neden olduğu düşünülen öğrenci memnuniyetsizliğidir. Dolayısıyla öğrencilerin ilahiyat fakültesi hakkındaki görüşlerinin bilinmesi ve bu görüşler ışığında problemlere çözüm üretilmesi önem arz etmektedir. Bu araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ilahiyat fakültesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. Nitel yöntemin fenomenoloji deseni ile tasarlanan araştırmanın çalışma grubu, 2023-2024 öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan ve ölçüt örneklem modeline göre seçilen 10 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilen görüşme formu kullanılmıştır. Elde edilen veriler Maxqda nitel veri analiz programı kullanılarak çözümlenmiştir. Araştırmada öğrencilerin bazı kişisel ve çevresel nedenlerden dolayı ilahiyat fakültesini tercih ettikleri, ilahiyat fakültesinin kendilerine bazı konularda kişisel ve akademik beceriler kazandırdığını düşündükleri, üniversitenin kendilerine sunduğu bazı sosyal yardım ve akademik faaliyet olanaklarından yararlandıkları tespit edilmiştir. Ancak kendilerine başka bölüm tercih etme şansı verildiğinde öğrencilerin çoğunun bölüm değişikliği yapmak istedikleri de görülmüştür. Bu bulgulardan hareketle araştırmaya katılan öğrencilerin çoğunun ilahiyat fakültesinde öğrenim görmekten memnun olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Öğrenci Görüşleri, İlahiyatı Tercih Nedenleri.

Atıf Bilgisi

Süleymanoğlu, Nurcan – Uçar, Recep. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedenleri ve Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşlerine Dair Nitel Bir Araştırma”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 1-27. <https://doi.org/10.61272/duid.1599630>

Geliş Tarihi	11.12.2024
Kabul Tarihi	03.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Yazar Katkıları	50% - 50%.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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 Qualitative Study on Students' Reasons for Choosing the Faculty of Theology and Their Perceptions of the Education They Receive

Nurcan Süleymanoğlu | 0000-0003-2542-0231 | mem.dicle@gmail.com

Ph.D. Student, İnönü University, Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Recep Uçar | 0000-0003-0520-577X | recep.ucar@inonu.edu.tr

Assoc. Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Abstract

Since their establishment, faculties of theology have been among the academic departments preferred by students for higher education. In recent years, however, the increasing number of faculties and students has led to a range of challenges. One notable issue is student dissatisfaction, which is believed to stem from this rapid growth. In this context, understanding students' perceptions of theology faculties and addressing problems based on these insights has become increasingly important. This study aims to explore the views of theology faculty students regarding their educational experiences. Designed within the framework of the phenomenological approach of the qualitative method, the study was conducted with a purposive sample of 10 students enrolled in the Faculty of Theology at İnönü University during the 2023–2024 academic year. A semi-structured interview form developed by the researchers served as the data collection tool. The collected data were analyzed using the Maxqda qualitative data analysis software. The findings reveal that students chose the Faculty of Theology due to various personal and environmental factors. They stated that the faculty contributed to their development of personal and academic skills and that they benefited from several social support services and academic activities provided by the university. However, the majority of participants indicated that they would prefer to switch to a different department if given the opportunity. These findings suggest that most of the students involved in the study are not fully satisfied with their education at the Faculty of Theology.

Keywords

Religious Education, Faculty of Theology, Faculty of Theology Students, Student Opinions, Reasons for Choosing Theology.

Citation

Süleymanoğlu, Nurcan – Uçar, Recep. “A Qualitative Study on Students’ Reasons for Choosing the Faculty of Theology and Their Perceptions of the Education They Receive”. *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 1-27. <https://doi.org/10.61272/duid.1599630>

Date of Submission	11.12.2024
Date of Acceptance	03.03.2025
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.
Author Contributions	50% - 50%.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Bireylerin üniversitede eğitim almak için tercih ettikleri fakülte, onların sosyal hayatlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Yapılan fakülte tercihi, bireylerin mesleki kariyerlerini belirlediği gibi ileriki yaşamlarındaki sosyo-kültürel çevrelerini, ekonomik yaşam koşullarını ve bu koşullara bağlı olarak oluşan düşünce ve değer yargılarını önemli ölçüde belirlemektedir. Dolayısıyla bireylerin seçtikleri fakültelere dair görüşlerinin bilinmesinin hayati bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

Üniversite öğrencilerinin lise yıllarında başlayarak bir kariyer planlaması ile üniversite ve bölüm seçme stratejileri uygulanarak kendileri için uygun bölümlere yerleştirilmesi gerektiği düşünülse de¹ öğrencilerin genellikle mesleki kariyer seçiminde yaşam şartlarının kendilerine sundukları olanaklara göre tercih yaptıkları görülmektedir. Öğrencilerin meslek seçiminde üniversitenin bulunduğu şehir, üniversitenin saygınlığı ve öğrencilere sunmuş olduğu sosyo-kültürel olanaklar ile eğitim görecekları fakülte etkili olabilmektedir.² Üniversite öğrencilerinin fakülte/bölüm tercih etme nedenlerine bakıldığında ise aile isteği, toplumsal cinsiyet rolleri, öğretmen ve arkadaş yönlendirmesi gibi sosyal etkenlerin; iş bulma olanağı ile sınav puanının yeterli gelmesi gibi dış etkenlerin; ilgi, yetenek ve kişisel hedefler gibi bireysel nedenlerin etkili olduğu görülmektedir.³ Ayrıca fakülte/bölüm seçiminde mesleğe duyulan ilgi, sınavdan alınan puanların yalnızca bu bölüme yerleşme olanağı sunması, alanın kişisel özelliklere uygun olduğunun düşünülmesi, fakülteden mezun olunduğu takdirde iş bulma olanağının kolay olması, gelir getiren bir meslek kazandırması ve prestijli bir meslek edindirmesi gibi faktörler de etkili olabilmektedir.⁴

İlahiyat fakülteleri de öğrencilerin mesleki kariyer, iş bulma olanağı, aile isteği vb. nedenlerden dolayı öğrencilerin üniversite bölümü tercihleri arasında önemli bir yer tutmaktadır.⁵ İlahiyat fakülteleri kuruldukları ilk yıllardan 2000'li

¹ Verno G. Zunker, *Career Counseling: A Holistic Approach* (Boston: Cengage Learning, 2016), 391-400.

² Duygu Koçak - Ömay Çokluk Bökeoğlu, "Üniversite Tercih Nedenlerinin İkili Karşılaştırma ve Sıralama Yargıları Yöntemleri ile Ölçeklenmesi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2021), 1586.

³ Abdullah Atlı - Murat Canpolat, "Üniversite Öğrencilerinin Bölüm Tercihlerini Etkileyen Faktörlerin Kariyer Yelkenlisi Modeli Açısından Değerlendirilmesi", *Kariyer Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 6/1 (2023), 6.

⁴ Fidan Korkut - Owen vd., "Üniversite Öğrencilerinin Bölüm Seçme Nedenleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/3 (2012), 138.

⁵ Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21-44.

yıllara kadarki süreçte çeşitli nedenlerden dolayı öğrenci kontenjanları düşürülerek öğrencilerin tercih etmelerine yönelik engeller ile karşılaşmıştır.⁶ Ancak 2000 yılından sonraki süreçte ilahiyat fakültelerine yönelik geliştirilen politikalar ile beraber hem fakülte sayısında hem de bu fakülteleri tercih eden öğrenci sayısında hızlı bir artış meydana gelmiştir. Fakülte ve öğrenci sayısındaki niceliksel artış beraberinde bu fakültelerdeki eğitimin niteliksel olarak tartışılır hale gelmesine neden olmaktadır. Yapılan tartışmalarda ilahiyat fakültelerindeki nitelik sorununun nedeni olarak derslerin niteliği ve sayısı, sınavlar ve değerlendirme ölçütleri, devam ve disiplin sorunları, derslerde uygulanan yöntem ve tekniklerin yanı sıra fakülte ve öğrenci sayısındaki orantısız artışlar ve öğrenciler ile ilgili farklı nedenler gösterilmektedir.⁷ Öğrencilerden kaynaklanan nedenler üzerinde önemle durmak gerekmektedir. Zira ilahiyat fakültelerindeki eğitimin niteliğini etkileyen üç temel öğeden birinin bu fakültelerde öğrenim görmekte olan öğrencilerin olduğu kabul edilmektedir.⁸

İlahiyat fakültelerindeki nitelik sorununun nedenlerinin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için bu fakültelerdeki eğitimi etkileyen diğer faktörlerin yanı sıra öğrencilerin bu bölümü tercih etme nedenlerinin ve aldıkları eğitim hakkındaki görüşlerinin bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili öğrenci görüşlerinin araştırılarak ortaya konulması önem arz etmektedir.

Alanyazın incelendiğinde ilahiyat fakültelerindeki nitelik sorununun nedenlerinin ortaya konulabilmesi amacıyla, bu fakültelerde öğrenim görmekte olan öğrencilere ve bu fakültelerde ders vermekte olan öğretim elemanlarına dair araştırmalar yapılarak sorunun nedeninin anlaşılmasına çalışıldığı görülmektedir.⁹ Ayrıca öğrencilerin ilahiyat fakültelerini tercih etme nedenleri,

⁶ Muhammed Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 274–275.

⁷ Mustafa Köylü, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi: Nicelik mi Nitelik mi?”, *Din Eğitiminde Kalite*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Dem Yayınları, 2015).

⁸ Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 197–200.

⁹ Yasemin İpek vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Süreçlerinin Kariyer Eğilimi ve Stresi Açısından İncelenmesi”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2024), 368–394; Nurcan Süleymanoğlu, *Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Etkinlik Gerçekleştirme Yeterlilikleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 69-79; İslam Musayev - Hatice Kübra Akcan, “Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin İş Bulma Kaygısı: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Türkiye’de Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022) 47-66; Mustafa Fatih AY, “İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomonolojik Bir Araştırma”, *Eskişeyi* 43 (2021), 269–288; Mehmet Ali Kirman - Rıdvan Demir, “İlahiyat Fakültesi

bu nedenleri etkileyen faktörler ve okudukları bölümden beklentileri ile ilgili görüşlerinin ele alındığı görülmektedir.¹⁰ Çalışmalar incelendiğinde her birinin belli bir fakülte ile sınırlı kaldığı ve ele alınan sorunun bazı yönlerinin araştırıldığı görülmektedir. Ancak öğrencilerin bahse konu olan fakülteleri tercih etme nedenleri ile birlikte bu fakültelerin kendilerine sunmuş olduğu olanaklar, kazandırmış olduğu beceriler, akademik öz yeterlik ve memnuniyet algılarını etkileyen faktörler ile öğrencilerin okudukları bölümden memnuniyetleri hakkındaki görüşlerinin birlikte alındığı çalışmalara rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla araştırmanın amacı öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etme nedenleriyle birlikte fakültenin kendilerine sunmuş olduğu olanaklar, kazandırmış olduğu beceriler, akademik öz yeterliklerini ve memnuniyet algılarını etkileyen faktörler hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktır. Çalışma ile elde edilecek verilerin alana katkı sunması umulmaktadır. Bu amaç doğrultusunda araştırmanın problemi, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğrenim gördükleri fakülte hakkında düşüncelerini tespit ederek değerlendirmelerde bulunmaktır.

Temel probleme yanıt bulmak adına aşağıdaki alt problemler belirlenmiştir:

- 1) İlahiyat fakültesi öğrencileri ilahiyat fakültesini niçin tercih etmektedir?
- 2) İlahiyat fakültesi, öğrencilerine ne tür yaşam becerileri kazandırmaktadır?
- 3) İlahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik ve memnuniyet algılarını etkileyen faktörler nelerdir?
- 4) İlahiyat fakültesi öğrencilere ne tür teknik ve akademik olanaklar sunmaktadır?

Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1–21; Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105–178; M. Ali Kirman - Halil Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 93–123.

¹⁰ Arife Ünal Süngü, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2022), 37–55; İslam Musayev - Lamiya Mustafayeva, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülte Tercih Nedenleri ve Bu Nedenleri Etkileyen Faktörler (Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Turkish Studies-Religious* 13/7 (2022), 277–289; İlyas Erpay, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 423–473; Kirman - Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", 1-2; Kirman - Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları", 1-2.

- 5) İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ilahiyat fakültesinden başka fakülte tercih etme şansları olsaydı ne yaparlardı?

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ilahiyat fakültesine dair görüşlerinin alındığı bu araştırma, nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilim) desen ile tasarlanmıştır. Fenomenolojik desen, araştırmaya konu olan fenomen hakkında 3 ile 4 veya 10 ile 15 kişilik gruplar ile yürütülen çalışmaları ifade eder.¹¹ Bu yöntem ile tasarlanan çalışmalarda amaç, bir fenomen ile ilgili bireysel deneyimleri evrensel nitelikteki bir açıklamaya indirgemektir.¹² Fenomenolojik araştırmalarda veriler, fenomeni yaşayan veya fenomen ile herhangi bir deneyimi olan ve bunu yansıtabilecek kişilerden elde edilir.¹³

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2023-2024 öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 10 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma grubu fenomenolojik çalışmalara uygun kabul edilen ölçüt örneklem modeline göre seçilmiştir. Bu örneklem modelinde derinlemesine yapılacak görüşmelerden dolayı araştırma katılımcı sayısının 10'u geçmemesi önerilmektedir.¹⁴ Çalışma grubu oluşturulurken öğrencilerin ilahiyat fakültesine aktif olarak devam etmeleri ve her sınıf için bir kadın ve bir erkek öğrencinin katılımı ölçüt alınmıştır. Çalışma grubuna ait demografik bilgiler aşağıdaki tabloda sunulmaktadır

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Gruplar	Yaş Aralığı	Ailenin Aylık Gelir Durumu	f	Toplam
Kadın	20-23	0-20000=20000-40000	5	10
Erkek	20-43	0-20000=40000+	5	

¹¹ Jhon W. Creswell, *Qualitative Inquiry Research Desing Choosing Among Five Approachs* (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage Publications, 2013), 78.

¹² Jhon W. Creswell, "Beş Nitel Araştırma Yaklaşımı", çev. Miraç Aydın, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2013), 77.

¹³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2018), 71.

¹⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 71.

Hazırlık	20-43	0-20000=20000-40000	2	
1.sınıf	20-21	20000-40000	2	
2.sınıf	22-23	0-20000=20000-40000	2	10
3.sınıf	22-29	0-20000=20000-40000	2	
4.sınıf	23-23	20000-40000=40000+	2	

1.3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu araştırmacılar tarafından ilgili literatür ve uzman görüşlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Görüşme formunda 8 adet yarı yapılandırılmış soru ile 16 adet sonda soru bulunmaktadır. Fenomonolojik çalışmalarda veri toplama aracı olarak çoğunlukla görüşme tekniği kullanılmaktadır. Görüşme tekniği, araştırma esnasında araştırmacılara samimi bir ortamda sonda sorular ile detaylı bilgi edinebilme olanağını sunmaktadır. Araştırmacılar görüşme tekniği ile elde ettikleri bilgileri görüşmeciyi teyit ettirme imkânı elde etmektedirler.¹⁵

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 07.05.2024 tarihli ve 17. karar sayısı ile alınan etik kurul onayı ile yürütülmüştür. Araştırmada veriler 2023-2024 öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrencilere görüşme formunun uygulanmasıyla elde edilmiştir. Görüşmeden önce öğrencilere araştırma ile ilgili bilgi verilerek araştırma onam formu imzalatılmıştır. Görüşme 3 öğrenci ile yüz yüze ve 7 öğrenci ile telefon aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Görüşme esnasında katılımcılardan izin alınarak ses kaydı alınmıştır. Her bir görüşme öğrencilerin kendilerini ifade etme sürelerine göre 30 veya 60 dakika sürmüştür.

Görüşmeden elde edilen ses kayıtları bilgisayara aktararak analize hazır hale getirilmiştir. Veriler Maxqda nitel veri analiz programından yararlanılarak betimsel analiz yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Veriler analiz edilirken alt problemlerden hareket ile tema, kategori ve kodlara ayrılarak analiz edilmiştir. Betimsel analiz yöntemi ile tema ve kodlar araştırmanın alt problemleri dikkate alınarak hazırlanabilmekte ve bütünlükçü bir şekilde neden sonuç ilişkisi

¹⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 71.

tartışılarak okuyucuya sunulabilmektedir.¹⁶ Tema ve kodlar oluşturulurken öğrencilerin tanımlamaları da dikkate alınmıştır.

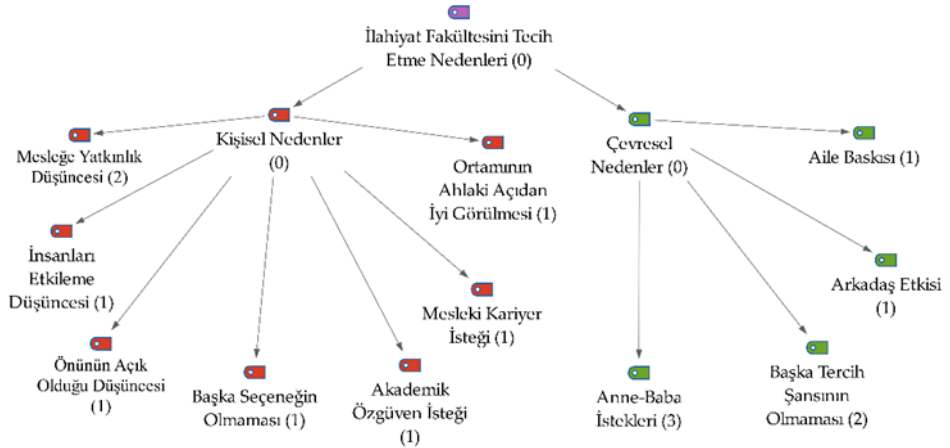
1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Nitel araştırmalarda geçerlik için uzun süreli katılım veya gözlem, üçgenleme, akran kontrolü, üye kontrolü, dış denetim ve yoğun betimleme gibi stratejilerden en az ikisinin uygulanması tavsiye edilmektedir. Güvenirlik için ses kayıtlarının güvenilir bir cihaza kaydedilmesi, kayıt altına alınan verilerin uygun bir analiz programında kodlanması ve oluşturulacak tema kodlamaların farklı araştırmacılar tarafından kodlar üzerinde görüş birliği sağlamaları gibi stratejilerin kullanılması tavsiye edilmektedir.¹⁷ Araştırmada veri toplama aracı hazırlanırken, toplanan veriler analiz edilirken ve oluşturulan tema ve kodlar rapora yansıtılırken uzman görüşlerinden ve benzer çalışmaları yapmakta olan akran görüşlerinden yararlanılmıştır. Araştırmada veriler toplanırken ve analiz edilirken uygun kayıt cihazları ve bilgisayar programlarından yararlanılmıştır. Ayrıca veriler rapor haline getirildikten sonra iki katılımcı tarafından teyidi sağlanmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde öğrencilerin ilahiyat fakültesi ile ilgili görüşlerine dair bulgular, araştırmanın alt problemlerinden hareketle oluşturulan tema, kod ve kategoriler şeklinde tablolar halinde sunulmaktadır. Tablolar deşifre edilerek oluşturulan tema ve kodlara dair öğrenci görüşleri doğrudan alıntılar ile aktarılmaktadır.

2.1. Birinci Alt Probleme Dair Bulgular



¹⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239–240.

¹⁷ Creswell, “Geçerlik ve Değerlendirme Standartları”, çev. Osman Birgin, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2013), 250.

Şekil 1: Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Nedenlerine Dair Tema ve Kodlar

Öğrencilerin “İlahiyat fakültesini tercih etme nedeniniz nedir?” sorusuna verdikleri yanıtlar, ilahiyat fakültesini tercih etme nedenleri teması altında kişisel nedenler ve çevresel nedenler şeklinde kategorilere ayrılarak kodlanmıştır. Öğrenciler kişisel nedenler olarak mesleğe yatkınlık, insanları etkileme düşüncesi, önünün açık olması düşüncesi, başka seçeneğinin olmaması, akademik öz güven isteği, mesleki kariyer isteği ve fakülte ortamının ahlaki açıdan iyi görülmesi gibi nedenler sıralamışlardır. Öğrenciler çevresel nedenler olarak ise başka tercih şansının olmaması, anne-baba istekleri, aile baskısı ve arkadaş etkisi nedenlerini sıralamışlardır. Katılımcıların konu ile ilgili ifadeleri doğrudan alıntılar ile aşağıda aktarılmaktadır:

K1 K: “Ahlaki açıdan iyi olduğu için, hocaların davranışları öğrencileri etkilediği için dinî alanda ortamlar güzel. Bu yüzden ebeveynler çocuklarının ilahiyat okumasını istiyordu. Bizimki de bu yönde olduğu için bu yüzden burayı tercih ettik. Anne babanın tercihi ile geldim.”

K2 E: “Çalıştığım kurumda yükselme sınavlarına katkısı olacağını düşünüyorum. Tamamen mesleğimize yönelik tercihti. Çünkü fakültenin boş olduğunu düşünüyorum. Diğeri de akademik olarak akademik bir özgüven veren bir bölüm olduğu için. Hani ilahiyat fakültesinde mezun olan bir öğrenci imam ise ya da bir başka görevde çalışıyorsa toplumda rahat verme becerisine sahip olabiliyor. Toplumunda kendini ifade ederken ya da vaaz verirken kendini rahat hissetmesini sağlıyor.”

K3 K: “Aslında istemiyordum. Bazı kötü durumlar yaşadım o sınava hazırlık sürecinde. Notlarım düşük geldi. Evde de kalma ihtimalim yoktu. Ben de ilahiyatı seçtim. Yani başka seçeneğim olmadığı için ilahiyatı seçtim.”

K4 E: “Kendi isteğimle değil ailemin zoruyla tercih ettim ilahiyat fakültesini.”

K5 K: “Ben imam hatip çıktım. İlk başta sayısalcıydım. Çocuk doktorluğunu istiyordum. Sonra düşündüm, daha çok din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliğine yatkın olduğumu fark ettim. Din derslerine daha yatkındım. Örneğin bir matematik ve Türkçe dersinden aldığım hazla bir meslek dersi ya da branş dersinden aldığım haz farklıydı. Bunların arasında bir mukayese yaptığımda, branş derslerine daha çok yöneldiğimi fark ettim. O yüzden kendimi bu alanda eğittim. İnsanlara birçok açıdan ışık olmak istedim. Yani bu benim hep hayalimdi diyebilirim. Öğretmen olmak, din kültürü öğretmeni olmak kendi tercihimdi.”

K6 E: “Ben cuma namazlarına gittiğim zaman çok güzel konuşan hocalara denk gelirdim ve çok etkilenirdim. İleride kendimin de o makamlara gelip o derece hitabımın güzel olması, benim de böyle insanları etkileyebilme düşüncesi ve böyle bir kabiliyetin olmasını istemem ilahiyata gelmemde etkili olmuştu.”

K7 K: “Tercih ettiğim güne kadar ilahiyat hiç aklıma gelmedi. Birdenbire tercih ettim. Özel bir sebebi yoktu. İstedğim bölüm olmadığı için. Her istediğim olmuysa bari dinime biraz daha maruz kalayım, biraz daha iyi bir şeyler öğreneyim diye geldim ilahiyata.”

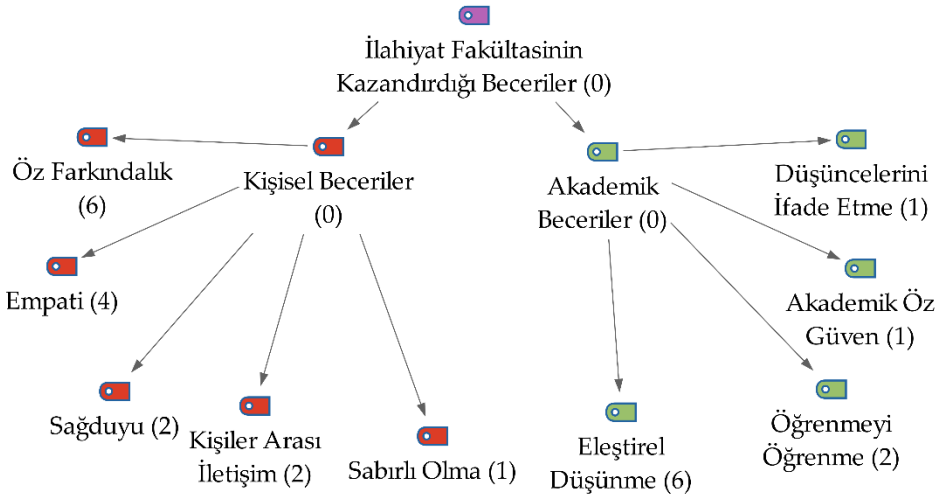
K8 E: “Ailem açıkçası o kadar dinle ilgili bir aile değil. Daha önceden iki yıllık ön lisans okudum ilahiyatla ilgili. Sonra bu konuyu akademiye dökeyim dedim, lisans okuyayım bitireyim dedim. Aslında benim istediğim şey mühendislikti. Her zaman mühendis olmayı arzulamışımdır. Mekatronik de okumak istiyordum. Arkadaşım da okuyordu. Ve o bırakıp ilahiyata geçti. O da benim üzerimde etkili oldu. Arkadaşımın ilahiyat okuması benim üzerimde etkili oldu.”

K9 K: “Birincisi önü açıktı. İkincisi liseden beri benim hep böyle dinî konulara hevesim vardı. Kendimi o şeyde hep görüyordum. Gelirken kendime hem Allah'ı öğreneyim dedim hem kendime bir meslek edineyim hem

dünyayı hem ahireti kurtarayım dedim. Sanki bu dünyam yandı ahirete Allah büyük. Tüm varımı yoğunluğumu ilahiyata verdim öbür türlü hiçbir şeye hazırlığım yok.”

K10 E: “İmam hatipte okumuştum ve ailem de o yönde ilerlememizi istedi. Yine ailemin isteğiyle ilahiyata geldim.”

2.2. İkinci Alt Probleme Dair Bulgular



Şekil 2: İlahiyat Fakültesinin Öğrencilere Kazandırdığı Becerilere Dair Tema ve Kodlar

Öğrencilerin “İlahiyat fakültesi size ne tür beceriler kazandırmaktadır?” sorusuna verdikleri yanıtlar, ilahiyat fakültesinin kazandırdığı beceriler teması altında, kişisel ve akademik beceriler şeklinde kategorilere ayrılarak kodlanmıştır. Öğrenciler ilahiyat fakültesinin kendilerine kazandırmış olduğu kişisel becerileri öz farkındalık, empati, sağduyu, kişiler arası iletişim ve sabırlı olma becerileri şeklinde sıralamışlardır. Öğrenciler ilahiyat fakültesinin kendilerine kazandırmış olduğu akademik becerileri ise eleştirel düşünme, öğrenmeyi öğrenme, akademik öz güven ve düşüncelerini ifade edebilme şeklinde sıralamışlardır. Katılımcıların konu ile ilgili görüşleri doğrudan alıntılar ile aşağıda sunulmaktadır:

K1 K: “Bilgi anlamında çok şey kazandırdığını düşünüyorum. Mesela arkadaş ortamında başka bir bölümde olsam selamün aleyküm, merhaba demez kimse. Günaydın falan derler. Ama burada Allah’ın selamını veriyorlar. İlahiyatta birbirini daha iyi anlama, birbirini iyiliğini düşünme bu tür duygular senin kapasitene yerleşmiş oluyor. Bölüme göre bir şeyler kazanıyorsun. Arkadaşlarla namaz kılmayı kazandım, sohbetlere katılmaya başladım. Hocaların verdiği sohbetler oluyor, onlara katılıyorum. Çevremle iletişimim bir yıl öncesine göre çok daha iyi.”

K2 E: “Şimdi hazırlık sınıfı Arapçaya yönelik bir sınıf olduğundan ilk olarak nasıl öğrenmemiz gerektiğini öğrendik. Yani aslında nasıl öğrenmem gerektiğini ve öz farkındalık becerisini kazandım.”

K3 K: "Ezber yeteneğimin gelişmesi gerektiğini öğrendim. Mücadeleci bir ruha sahip olmam gerektiğini öğrendim. Çünkü bölüm sürekli ilgi isteyen bir bölüm. Sözel olduğu için sürekli çalışıp ezber yapmak zorundasınız. Uğraşmalısınız. Beni biraz tembellikten uzaklaştırdı ilahiyat. Artık ilahiyatta her duyduğum şey de inanmıyorum. Gördüğüm bir hadisi mesela ravisine kadar merak ediyorum. Artık biraz daha fazla eleştirel düşünebiliyorum. Empati yeteneğim zaten çocukluktan beri vardı. Öz farkındalık kazandığımı düşünüyorum ve eleştirel düşünme."

K4 E: "Sağduyu, empati ve bilgileri hemen kabul etmeyip araştırma yeteneği olsun eleştirel düşünme olsun bu konularda büyük bir artış var bende."

K5 K: "İlahiyatta farklı branşlardan farklı hocalar derse geldiğinden her hocamız bildiklerini aktarıyor. Her biri bildiklerini aktardığında işte demek ki bu böyleymiş diye düşünüyoruz. Yani olaylara farklı şekillerden bakmamızı sağlayabiliyorlar. Bu bize bir farkındalık kazandırabiliyor. Ufuk açıcı olabiliyor. Yani bunun biraz etkisi oldu eleştirel düşünme anlamında."

K6 E: "İlahiyat fakültesi kalabalık bir fakülte olduğu için her türlü insanla tanışma vesilesi oldu. İnsanları anlama vesilesi oldu. Dışarıda gördüğümüz din kavramları, üniversitede gördüğümüz din kavramları, arkadaş ilişkileri olsun farklı olduğunu gördük. Üniversitede değişik değişik düşüncelerle karşılaştık. Yani insanları anlama ve empati kurabiliyorum farklı düşünceler gördüğüm için biraz daha eleştirel düşündüğümü düşünüyorum. Bazı şeyleri artık sorguluyorum. Kendimi daha iyi ifade etme olanağına sahip oldum. Bilgimin gerçekten sahih olduğu durumlarda konuşma yeteneğine sahip oldum. Öz güven kazandım, öz güvenimi etkiledi. Davranışlarımızı etkiledi. Nerede nasıl hareket edeceğim konusunda da gelişmeler oldu."

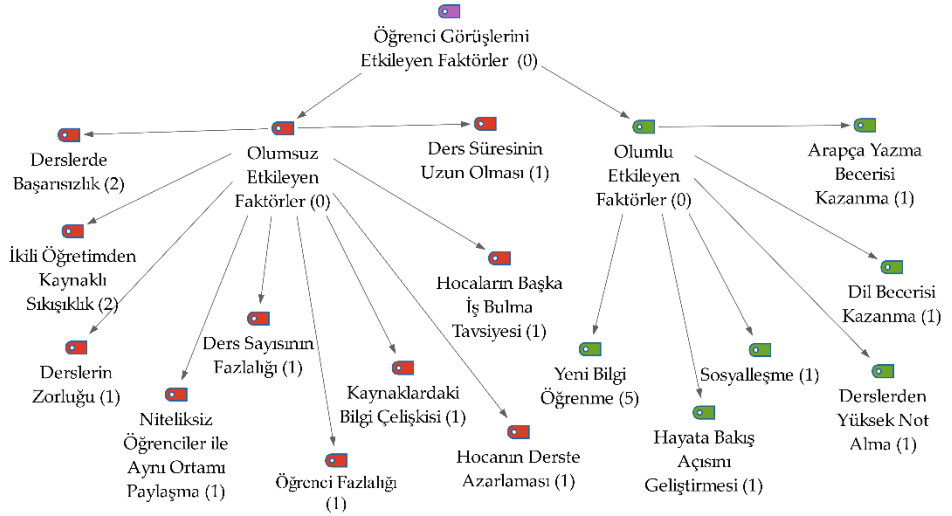
K7 K: "İlahiyatta daha sabırlı ve daha empatik biri olduğumu düşünüyorum. Daha sorumlu olduğumu düşünüyorum. Mesela bende karar verme ve eleştirel düşünme becerisi her zaman vardı. Ama ilahiyata geldiğinden beri bunun kapsamı değişti diyebilirim. Mesela artık eleştirel düşündüğümde bunu belli kriterlere göre yapıyorum. Ya da karar aldığımda belli kriterlere göre yapıyorum. Daha önce de Müslümandım ama şimdi daha fazla kriterlerim oluyor. Daha farklı düşünüyorum. Karar verirken artık daha fazla faktörü göze alarak karar veriyorum. Ya da eleştirirken daha fazla şeyi göze alarak yapıyorum."

K8 E: "İlahiyat bilgisini görünce burada bilginin yetersiz olanını gördüm. Hani akademik olarak bilgiye bakış açısında bana bir şeyler kazandırdı tabi ki."

K9 K: "İlahiyata geldim, insanlara karşı bakış açım değişiyor. Olaylara karşı tutumum değişiyor. İlahiyat yaşamımın her alanını etkileyen bölüm. Yani bir olay oldu belki anne babama karşı sert çıkmam lazım, yüz çevirmem lazım ama diyorsun ki bir dur. Yani belki başka biri olsa çok basit bir konu gibi gelir ama sen diyorsun ki biliyorum. O, senin annen baban. Sen bu bilinçle yetişmedin. Sen bu bilinçle okumadın. Onca hadis görüyorsun, onca ayet görüyorsun bir dur. Yani daha bilinçli devam ediyoruz hayatta. Yani burada biraz daha öz farkındalığım oluştu."

K10 E: "Sosyal olarak bayağı insanları tanıma fırsatı elde ettim ve kültürel olarak da İslam'la ilgili birçok şeyi öğrendim. Okul, geçmiş ve gelecekle ilgili, dinle ilgili birçok şey öğrendim. Yani katkısı oldu bana öğrenme anlamında."

2.3. Üçüncü Alt Probleme Dair Bulgular



Şekil 3: Öğrenci Görüşlerini Etkileyen Faktörlere Dair Tema ve Kodlar

Öğrencilerin “İlahiyat fakültesinde akademik öz yeterlik ve memnuniyet algınızı etkileyen faktörler nelerdir?” sorusuna verdikleri yanıtlar, öğrenci görüşlerini etkileyen faktörler teması ile olumlu ve olumsuz faktörler şeklinde kategorilere ayrılarak kodlanmıştır. Öğrenciler akademik öz yeterlik ve memnuniyet algılarını olumsuz etkileyen faktörleri; derslerde başarısızlık, ikili öğretimden kaynaklı sıkışıklık, derslerin zorluğu, ders sayısının fazlalığı, niteliksiz öğrenciler ile aynı ortamı paylaşma, öğrenci fazlalığı, kaynaklardaki bilgi çelişkisi, hocaların başka iş bulma tavsiyeleri ve ders sürelerinin uzun olması şeklinde sıralamışlardır. Öğrenciler görüşlerini olumlu etkileyen faktörleri ise yeni bilgi öğrenme, hayata bakış açısının gelişmesi, sosyalleşme, derslerden yüksek not alma, dil becerisi kazanma ve Arapça yazma becerisi kazanma şeklinde sıralamışlardır. Katılımcıların konu ile ilgili görüşleri doğrudan alıntılar ile aşağıda sunulmaktadır:

K1 K: “Dersim iyi olmadığı zaman ben ne yapacağım diye düşünürüm, üzülürüm. Ama eğer dersler daha iyi geçerse benim moralim de daha iyi olur. Hani derslere katılımın arttığı zaman öz güvenim de artmış oluyor. Bir de bir yıl öncesine göre daha bilgili olduğumu düşünüyorum. Buranın sınav sistemini öğrendim. Bir öğrenci geldiğinde işte sınav sistemi böyle olur diye anlatabiliyorum. Yani bu bir yılda öğrendiğim şeyleri diğer arkadaşlarıma aktarabilirim. Bunlar olumlu etkileri. Olumsuz etkileri benim derslerim düşük olduğu zaman modum düşer, motivasyonum düşer.”

K2 E: “İlahiyatın olumsuz etkisi blok derslerin uzun süreli olması, tenefüslerin derslere göre kısa olması, birinci ve ikinci öğretim uygulamasından dolayı derslerin sıkışık olması özgüvenimi biraz etkiliyor. Olumsuz yönünü bu şekilde söyleyebilirim. Olumlu yönü ise dil becerisi kazandırıyor. Mesela benim hazırlık dışındayken hazırlık okumuyorken yazma becerim yoktu. Hangi harfin nasıl yazılacağını, nasıl cümle kuracağımı bilmiyordum. Arapça yazı yazmayı öğrendim. Bu öz güvenimi artırdı.”

K3 K: “Yani özgüvenime etkisi değişiyor bazen. Mesela geçen gün hocanın benim okuyuşuma kötü demesi benim moralimi çok bozdu. Özgüvenimi düşürdü. Uzun süre etkisinden çıkamadım. Başarısız hissettim.

Arkadaşlarım vardı. Herkesin içinde bu şekilde beni azarlaması zoruma gitti. Hani ayrıyeten diğer sınavlardan yüksek almak beni çok mutlu ediyor. Akademik öz güvenimi yükseltiyor. Bir de ilahiyatta öğrendiğim bilgiler aile içerisinde bile bana bir saygınlık kazandırıyor. Çünkü bir şeyleri bildiğimi bildikleri için ailenin büyüklüğü bile bana soruyorlar. Bu hoşuma gidiyor. İlahiyatta giyim olarak aynı kişilerle beraber olmak da hoşuma gidiyor.”

K4 E: “Dini konular açıldığında bilgim ile daha ön planda oluyorum ama ilahiyat okuduğumu söylediğim zaman dış görünüşümden dolayı ilk önce insanlar şaşırıyor için biraz öz güven hasarı olabiliyor.”

K6 E: “İlahiyat fakültesinin nüfusunun kalabalık olması, hocaların artık bize gidin başka işler bakın demeleri, her hocanın tavsiye ettiği kitapta farklı şeylerin söylenmesi beni olumsuz etkiliyor. İlahiyatın olumlu tarafı ifade özgürlüğü kazandı. Arkadaşlarla, hocalarla ve üniversitedeki diğer insanlarla daha sosyal olmayı öğrendim. Keşke böyle olmasaydı keşke her sene 600 bin kişi ilahiyat fakültesine alınmasaydı. Çok az öğrenci olduğu durumda çok daha iyi şeyler olacağını düşünüyorum. Sadece nitelikli öğrenciler alınsaydı. Şu anda çok niteliksiz öğrencilerle aynı ortamdayız, bu kesinlikle benim öz güvenimi kötü etkiliyor.”

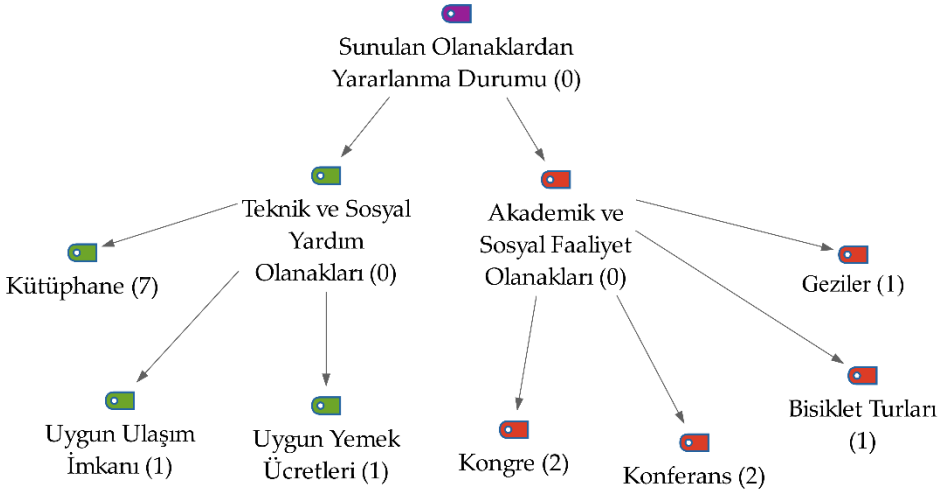
K7 K: “İlahiyatın olumsuz tarafı, diğer fakültelerden çok daha fazla sorumluluk gerektirdiğini düşünüyorum. Ve bu beni yoruyor. Çünkü çok yorucu bir üniversite hayatı geçirmiş oluyorum. Mesela başka fakülteden de arkadaşlarım var ve çoğunun dönem başı en fazla 8 dersi oluyor. Ama bizim dönem başı 11-12 dersimiz oluyor. Ve hepsinin içeriği çok ağır oluyor. İnsan zamanında bitirmek istiyor, hakkıyla bitirmek istiyor ama daha fazla zorlanıyor. Ben eskiden bu kadar zorlanmadan başarılı olan biriyken bu kadar zorlanmak biraz kendi özgüvenimi düşürüyor. Ama bir yandan da öğrendikçe dini normal bir Müslümandan daha fazla öğrenmek zorunda kalıyoruz. Her konuya hâkim olmaya çalışıyoruz ki bunları öğretebileyim. Bunları bilmek de bana iyi hissettiriyor.”

K8 E: “Soruyu cevaplandırmak çok zor. Bunu dördüncü sınıfta sorsaydınız muhtemelen daha iyi bir cevap verebilirdim. Ama etkileri çok. Belli bir bilgi birikimi oldu hani bu da konuşma öz güvenini sağlıyor. Bu olumludur. İlahiyatın olumsuz yönünü ise hiç düşünmedim.”

K9 K: “Olumsuz etkisi, kendimi yetersiz görmem. Yetersiz hissettiriyor bazen zorluğu. Çünkü gerçekten çok zor. Olumlu yanı ise başardıkça kendine güvenin geliyor. Yani şu anda dersin ki ilahiyat 10 yıl olsun. Derim olsun. Tam böyle bilgiyi öğrenmeyi öğreniyorsun, bir de bakıyorsun ilahiyat bitmiştir. Yani bizim beş yılımız bilgiyi nasıl öğreneceğimizi öğrenmekle geçti. Yani bende öyle en azından, yani tam bilgiyi öğrenmeye heveslendiğin anda okul bitiyor. Ve şöyle diyorsun, bu fakülte bana hiçbir şey vermedi.”

K10 E: “Olumlu olarak dinî açıdan hayata bakış açımızı daha iyi geliştirdi. Hani öz güven kazandırdı. Örneğin daha önce bir topluma girdiğimizde bir şey okumamızı istedikleri zaman ister istemez susuyorduk. Ama işte şimdi rahatlıkla kendimizi ifade edebiliyoruz bulunduğumuz ortamlarda. Ben dördüncü sınıfta artık kendimi daha iyi ifade ettiğimi düşünüyorum. Olumsuz etkisi yok, olmadı. Sadece yüklediği ağır bir sorumluluk var. O biraz ağır geliyor. Onun dışında yok.”

2.4. Dördüncü Alt Probleme Dair Bulgular



Şekil 4: Öğrencilerin Kendilerine Sunulan İmkânlardan Yararlanma Durumlarına Dair Tema ve Kodlar

Öğrencilerin “İlahiyat fakültesi size ne tür teknik ve akademik olanaklar sunmaktadır?” sorusuna verdikleri yanıtlar, sunulan olanaklardan yararlanma durumu teması altında teknik ve sosyal yardım olanakları ile akademik ve sosyal faaliyet olanakları şeklinde kategorilere ayrılarak kodlanmıştır. Öğrenciler; yararlandıkları teknik ve sosyal yardım olanaklarını kütüphane, uygun ulaşım ve yemek ücreti hizmetleri şeklinde sıralamışlardır. Öğrenciler akademik ve sosyal faaliyet olanaklarını ise kongre, konferans, bisiklet turları ve geziler şeklinde sıralamışlardır. Katılımcı görüşleri doğrudan alıntılar ile aşağıda sunulmaktadır:

K1 K: “Üniversitenin sunduğu uygun yemek ücretlerinden yararlanırım. Başka öğrenciler genelde spor aktivitelerinden yararlanır ama ben yararlanamıyorum. Daha çok yemek ve ulaşım olanaklarından yararlanmaya çalışıyorum. Konferanslar veriyorlar. Dışarıdan gelen ünlü adamlar, edebiyatçılar kongreler falan düzenliyorlar. Onlar güzel mesela. Kütüphaneden yararlanmaya çalışıyorum. Konferanslara gitmeye çalışıyorum.”

K2 E: “Ben kendim çalıştığım için açıkçası üniversitenin sağlayacağı imkânlardan yararlanma durumum yok. Ama hafta sonu olsa etkinliklere katılırım mutlaka.”

K3 K: “Toplulukların düzenlediği geziler olsun programlar olsun hepsinden yararlanmaya çalışıyorum. Konferanslara katılmaya çalışıyorum. Kütüphaneden de faydalanıyorum ama spor ve bilgisayar gibi şeyler ilgi alanıma girmiyor.”

K4 E: “Sunulan olanaklardan genellikle yararlanamıyorum. Sadece bazen kütüphaneden yararlanıyorum. Ailemle oturuyorum. Genelde pek ihtiyaç duymuyorum. Bence sunulan imkânlar öğrenci faaliyetleri için pek yeterli değil. Öbür türlü ilahiyat fakültesi için sunulan imkânlar bence yeterli.”

K5 K: “Yeterli düzeyde yararlanmam yok. Çok faydalanamıyorum maalesef ki. Bana göre üniversitenin olanakları yetersiz bu konularda mesela. İlahiyat kütüphanesinde adamakıllı ne bir yer var ne de içindeki

kitaplar ve materyaller yeterli. Ben kütüphanenin formatından hiç memnun değilim. Bu konudaki eksikliğin okuldan olduğunu düşünüyorum. Yeterli derecede imkânın olduğunu düşünmüyorum. Teknik olarak.”

K6 E: “Kütüphaneyi kullanıyoruz. Ders çalışabiliyoruz. Kitap olabiliyoruz. Spor faaliyetleri var mı bilmiyorum. Varsa da ben katılmıyorum. Ara sıra bisiklet turlarına falan katılıyoruz. Bilgisayarı hemen hemen hiç kullanmıyorum.”

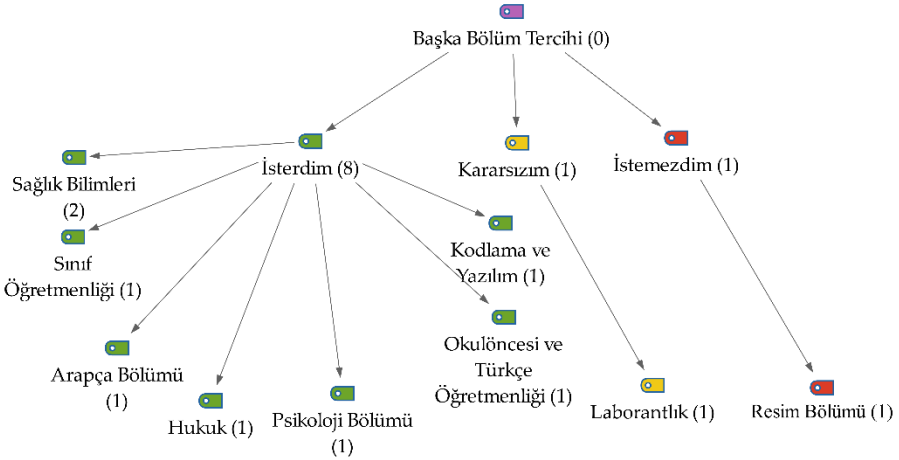
K7 K: “Kütüphane dışında kullandığım olmuyor teknik imkânlar olarak. Bilgisayarı çok fazla kullanmıyorum ama kendi slaytlarımı hazırlayacak düzeyde. Yani ders materyalimi hazırlayacak düzeyde kullanabiliyorum. Slayt ders planı sınav gibi şeyleri yapabiliyorum.”

K8 E: “Yoğunluktan dolayı bazen kullanamıyorum. Mesela geçen gün kütüphaneden kitap almam gerekiyordu ama çok yoğun olduğum için gidemedim öyle. Hani üniversite içinde bir sürü sosyal faaliyet için yer olduğunu biliyorum. Balolara kadar yer olduğunu biliyorum. Üniversitenin içinde yok yok. İnönü Üniversitesinde çok şey var diye biliyorum. Çünkü ben geziyorum. Gezmeyi çok seviyorum. Malatya’yı da çok gezdiğim için bütün kütüphanelerden de yararlanıyorum.”

K9 K: “Kütüphaneye çok gidiyorum. Bence üniversitenin sunduğu teknik imkânlar yeterli değil. Mesela şu an hadisle ilgili bir araştırma yapıyorum. İki üç gündür kütüphanedeyim. Sürekli sabahlama konumuna geldim. Ama istediğim verileri mesela bulamıyorum. Verilere erişim zorluğu yaşıyoruz. Bu konuda biraz daha donanımlı olabilirler sanki. Yani kütüphanelerde sadece bilgisayarların konulduğu ve o makalelerin olduğu bir yer olması çok iyi olur. Bazı yerlerde istediğim materyallere ulaşabiliyorum. Ama bazı yerlerde ulaşamıyorum. Yani lisans düzeyinin üstünde olduğu için bazı konulara erişemiyorum. Bu konuda zorluk olabiliyor.”

K10 E: “Kütüphane var. Diğer olanaklardan da yararlanma durumum iyidir. Gerek duydukça kullanıyorum. Olanaklar yeterli gibi. Derslerde biz genelde ilahiyat eğitimi alıyoruz. Ama o aldığımız eğitimin uygulama alanları olsaydı daha iyi olurdu diye düşünüyorum. Hele uygulamalı alanların olması iyi olur.”

2.5. Beşinci Alt Probleme Dair Bulgular



Şekil 5: Öğrencilerin Başka Bölüm Tercih Etme İsteklerine Dair Tema ve Kodlar

Öğrencilerin “İlahiyat fakültesinden başka fakülte tercih etme şansınız olsaydı ne yapardınız?” sorusuna verdikleri yanıtlar, başka bölüm tercihi teması ile isterdim, istemezdim ve kararsızım şeklinde kategoriler ayrılarak kodlanmıştır. Başka bölüme geçmek isterdim diyen sekiz öğrenci, gitmek istedikleri bölümleri sağlık bilimleri, sınıf öğretmenliği, Arapça bölümü, hukuk, psikoloji bölümü, okul öncesi ile Türkçe öğretmenliği ve kodlama ile yazılım

şeklinde sıralamışlardır. Öğrencilerden kararsız kalan bir kişi “Laborantlık bölümü olabilirdi.” ifadesini kullanırken istemezdim diyen bir öğrenci ise “Resim bölümü hayalimdi ancak şu an başka bölüm istemezdim.” ifadesini kullanmıştır. Katılımcı görüşleri, doğrudan alıntılar ile aşağıda sunulmaktadır:

K1 K: “Geçerim. Şu anlamda geçerim. İş olanağı daha iyi olan bir bölüme geçmek isterim. Yapay zekâ alanında şu anda gelişmeler var. Yani eğer bir şansım olsa o yönlere doğru giderim. Teknoloji alanında bir bölüm seçmek isterdim. Bilgisayar kodlama ve yazılım isterdim.”

K2 E: “Birincisi Diyanet’te çalıştığım için bırakmak istemezdim. İkincisi böyle bir teklif sunsalardı benim küçüklüğümünden beri resim yeteneğim var. Hatta bunu yetenek sınavlarında ispatlamış bir insanım. Eski zamanlardaki koşullar, bir resim fakültesi ve güzel sanatlar fakültesine gitmeye müsaade etmedi. O yüzden okuyamadım. Şu anda düşünüyorum çok kararsız kalırdım ama yine de büyük ihtimalle tercihim ilahiyattan yana olurdu.”

K3 K: “Giderdim, okul öncesi öğretmeni olmayı çok isterdim. Ya da Türkçe öğretmenliğine gitmek isterdim.”

K4 E: “Başka bir üniversiteye değil ama başka bir fakülteye giderdim. Benim fikrim psikoloji üzerinde bir bölüm seçmekten yana olurdu.”

K5 K: “Geçmek isterdim. Teoloji eğitimini aldıktan sonra ilahiyatla sınırlı kalmak isterdim. Farklı bir fakültede okumayı da isterdim. Sağlık bilimleri veya hukukta okumayı isterdim. Ben ilahiyatta şunu anladım. Hani bizim dinimizi öğrenmek için ille de ilahiyat okumamıza gerek yokmuş. Yani örneğin bir Riyâzü’s-Sâlihîn’i alıp okuduğumda anlayabiliyorum. Sonuçta hadis hocalarımız da ayınlarını okuyup Türkçelerini çevirip bize anlatıyor. Bunu bilen zaten evde yapabilir. Yani ilahiyatı istemiyorum dediğimde dini de istemiyorum anlamına gelmiyor. Ben isteseydim evde de kendimi geliştirebilirdim dinî açıdan. O yüzden şu anda hazırlık olsaydım, ben ilahiyatı değil de başka bir fakülteyi tercih ederdim.”

K6 E: “Ben şu an ilahiyat fakültesinden başka bir bölüme geçmeyi tercih ederdim. Neden diye soracak olursanız, çünkü benim hazırlık sınıfında derslerim çok iyiydi. Birinci sınıfa geçtiğimiz zaman çok fazla dersle karşılaştık. Bunların çoğu dinî bilimler, felsefî bilimler ve sosyal bilimler ağırlıklı. Bize tefsir ve hadis gibi ilahiyat derslerinin daha fazla verilmesinin daha iyi olacağını düşünüyorum. Ve bu yüzden şu anki aklım olsaydı, hazırlığı okuduktan sonra direkt bölümümü değiştirip Arapça bölümüne geçmeyi tercih ederdim.”

K8 E: “Ya tam olarak bilemiyorum. Hani Türkiye’de hangi bölümü okursanız okuyun bir şey değişmiyor. Laborantlığa geri gitseydim, şunu bilemiyorum.”

K9 K: “Vallahi ardıma bile bakmaz giderdim. Yani gerçekten ilahiyatın bana kattığı çok güzel şeyler var. Çok güzel bilgiler öğrendim ama kalmazdım. Giderdim. Daha çok sağlık alanında okurdum. Yani o zaman iki yıllık ATT okusaydım şimdiye kadar çoktan atanmıştım. O sıralar ilahiyattan alımlar çok diye gitmedim. Nasıl bir düşünceyle kaldım diye düşünmüyör değilim arada. Daha geçen gün bunu sorguluyordum.”

K10 E: “Eğer öyle bir şansım olsaydı ilahiyatı bırakıp başka bir bölüme giderdim. Sınıf öğretmenliğine gitmeyi isterdim. Hani çocuklar var orada. Benim açımdan bana daha uygun diye düşünüyorum.”

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu bölümde öğrencilerin ilahiyat fakültesi ile ilgili görüşlerine dair bulgular literatüre dayalı olarak tartışılmış, elde edilen sonuçlar vurgulanarak önerilerde bulunulmuştur.

Öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etme nedenlerine dair bulgular incelendiğinde öğrencilerin mesleğe yatkınlık düşüncesi, önünün açık olduğu düşüncesi, başka bölüm tercih etme şansının olmaması, akademik öz güven

isteği, mesleki kariyer isteği ve ortamın ahlaki açıdan uygun görülmesi gibi kişisel nedenler sıraladığı görülmüştür. Bu bulgular öğrencilerin mezuniyet sonrası iş bulma imkânı, başka bölüm seçme imkânının olmaması gibi nedenler açısından daha önce alanda yapılan çalışmalar ile örtüşmektedir. Baltacı ve Coşkun, Demir ve Kirman'ın yaptıkları çalışmalarda öğrencilerin mezuniyet sonrası kolay iş bulma imkânının olması ve başka bölüm tercih etme şanslarının olmaması nedeniyle ilahiyat fakültesini tercih ettikleri görülmüştür. Ancak akademik öz güven, mesleki kariyer ve ortamın ahlaki açıdan iyi görülmesi nedenleri açılarından uyuşmamaktadır.¹⁸ Öğrenciler ayrıca anne baba istekleri, başka tercih şansının olmaması, aile baskısı ile arkadaş etkisi gibi çevresel nedenleri sıralamışlardır. Elde edilen veriler mesleğe yatkınlık ve anne-baba ile arkadaş etkisi nedenleri açısından alanda yapılan çalışmalar ile benzer sonuçlar ortaya koymaktadır. Musayev ve Musteyeva, Kirman ve Demir ile Kirman ve Apaydın'ın yaptıkları çalışmalarda öğrencilerin anne ve baba istekleri, başka fakülte tercih etme şanslarının olmaması ve arkadaş etkisi ile bölüm tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.¹⁹ Bu bulgular geçmişte olduğu gibi günümüzde de aile ve çevre baskısı, başka bölüm tercih edememe ve iş bulma olanağının olması gibi nedenlerin öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etmelerinde önemli ölçüde etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir.²⁰ Araştırma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte bölümlerini tercih eden öğrenciler ile birçok açıdan benzer nedenlerden dolayı bölüm tercihi yaptıklarını ortaya koymuştur. Ancak araştırmada ortaya çıkan akademik öz güven ve ortamın ahlaki açıdan iyi görülmesi gibi nedenler, diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin fakülte tercihlerini etkileyen faktörler arasında görülmemesi dikkat çekmektedir.²¹

¹⁸ Ali Baltacı - Mehmet Kamil Coşkun, "Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Nedenleri: İlahiyat Fakültesi Mezunları Üzerine Bir Araştırma", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2024), 425-426; Ünal Süngü, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 43; Erpay, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri", 435; Kirman - Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", 8.

¹⁹ Musayev - Mustafayeva, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülte Tercih Nedenleri ve Bu Nedenleri Etkileyen Faktörler (Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 285; Ünal Süngü, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 43; Kirman - Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", 8; Kirman - Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları", 117.

²⁰ Kirman - Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları", 93-123.

²¹ Atlı - Canpolat, "Üniversite Öğrencilerinin Bölüm Tercihlerini Etkileyen Faktörlerin Kariyer Yelkenlisi Modeli Açısından Değerlendirilmesi", 6; Korkut - Owen vd.,

Öğrencilerin ilahiyat fakültesinin kendilerine kazandırdığı beceriler ile ilgili düşüncelerine dair bulgular incelendiğinde öğrencilerin kişisel ve akademik olmak üzere iki alanda beceri kazandıklarını ifade etikleri görülmüştür. Öğrenciler kişisel beceriler olarak öz farkındalık, empati, sağduyu, kişiler arası iletişim ve sabırlı olma becerilerini sıralamışlardır. Akademik beceriler olarak ise eleştirel düşünme, öğrenmeyi öğrenme, düşüncelerini ifade etme ve akademik öz güven becerilerini sıralamışlardır. Araştırmada elde edilen bulgular, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin 21. yüzyıl becerilerine sahip olmaları ile ilgili yapılan çalışma ile örtüşmektedir. İder ve İpek'in çalışmalarında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin iletişim ve eleştirel düşünme becerilerini de kapsayan beceri boyutuna dair algıları çok iyi düzeyde çıkmıştır.²² Öğrencilerin sıralamış olduğu beceriler arasında en çok vurgulanan beceri, eleştirel düşünme becerisi olmuştur. Eleştirel düşünme becerisinin öğrencilerin çoğunluğu tarafından ifade edilmesinin ilahiyat fakültesi öğrencileri için önemli bir bulgu olarak değerlendirmek mümkündür. Zira eleştirel düşünme "*bilgi ve deneyimleri objektif olarak analiz etme yeteneği*" olarak tanımlanmakta²³ ve sağlıklı bir eğitimin ön koşulu kabul edilmektedir.²⁴

Öğrencilerin ilahiyat fakültesine dair görüşlerini etkileyen faktörler ile ilgili bulgular incelendiğinde öğrenci görüşlerini olumlu ve olumsuz etkileyen birçok faktörün olduğu görülmektedir. Öğrenciler ilahiyat fakültesine dair görüşlerini etkileyen faktörleri; derslerde başarısızlık, ikili öğretimden kaynaklı sıkışıklık, derslerin zorluğu, ders sayısının fazlalığı, niteliksiz öğrenciler ile aynı ortamı paylaşma, öğrenci fazlalığı, kaynaklardaki bilgi çelişkisi, hocaların başka iş bulma tavsiyesi ve ders süresinin uzun olması şeklinde sıralamışlardır. Yapılan benzer çalışmalarda da öğrencilerin ilahiyat fakültelerinden memnuniyetsizlik nedenleri olarak niteliksiz ortamlarda eğitim görme, öğrenci sayısının fazlalığından kaynaklı atanamama korkusu, ders saatlerinin fazla olması, öğretim elemanlarının yeterlik sorunu ve öğrenciye yaklaşımlarını sıraladıkları görülmektedir.²⁵ Dolayısıyla araştırmada elde edilen bulguların önceki

"Üniversite Öğrencilerinin Bölüm Seçme Nedenleri", 138.

²² Saadet İder - Fatih İpek, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/28 (2023), 190.

²³ L. L. Pujar - S.S. Patil, "Life Skill Development: Educational Empowerment of Adolescent Girls", *RA Journal Of Applied Research* 2/05 (2016), 469.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 203.

²⁵ Musayev - Mustafayeva, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülte Tercih Nedenleri ve Bu Nedenleri Etkileyen Faktörler (Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 286; Musayev - Akcan, "Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin İş Bulma Kaygısı: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 56-61; Erpay, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri", 448; Kirman - Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", 14; Uçar,

çalışmalar ile öğrenci memnuniyeti açısından örtüştüğünü söylemek mümkündür. Ancak bu sonuçların tüm ilahiyat fakültelerine genellemek doğru bir yaklaşım olamayacaktır. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları sınırlı olanaklardan dolayı ilahiyat fakültesi ile ilgili olumsuz düşüncelere kapılmış olmaları olasıdır. Zira fiziki şartları ve eğitim olanakları daha iyi olan fakülte öğrencileri ile yapılan çalışmada, öğrencilerin mesleklerine dair algıları oldukça iyi çıkabilmektedir.²⁶

Öğrenciler ilahiyat fakültesi ile ilgili görüşlerini olumlu etkileyen faktörleri ise yeni bilgi öğrenme, hayata bakış açısını geliştirmesi, sosyalleşme, derslerden yüksek not alma, dil becerisi kazanma ve Arapça yazma becerisi kazanma şeklinde sıralamışlardır. Bu bulgular, alanda yapılan çalışmalar ile öğrencilerin ilahiyat fakültesine dair görüşlerini etkileyen faktörler açısından kısmen örtüşmektedir. Musayev ve arkadaşlarının öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etme nedenlerini etkileyen faktörleri araştırdıkları çalışmada öğrenciler, düşüncelerini olumlu etkileyen faktörleri dinî konularda bilgi edinme, dinî konularda farklı bir bakış açısı kazanma, farklı yollardan hedefe ulaşma imkânı sağlama, dünya ve ahiret için faydalı olma düşüncesi ile manevi ortam şeklinde sıralamışlardır.²⁷ Araştırmada öğrenci görüşlerini olumsuz etkileyen faktörlerin olumlu etkileyen faktörlerden sayıca fazla çıkması dikkat çekmektedir. Öğrencilerin ilahiyat fakültesi ile ilgili düşüncelerine dair yapılan çalışmalarda öğrencilerin mesleğe hazırlama, sosyal ortam, ilahiyatçı kimliğini benimseme, eğitim imkânlarının beklentileri karşılaması, ortama uyum sağlama, kız erkek öğrenciler arasındaki ilişkide problem yaşama vb. birçok konuda olumsuz bir algıya sahip oldukları görülmüştür.²⁸

İlahiyat fakültesinin öğrencilere sunduğu olanaklara dair bulgular teknik ve sosyal olanaklar ile akademik ve sosyal olanaklar şeklinde kategorilere

“İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 155; Kirman - Apaydın, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları”, 118-119.

²⁶ Umut Kaya, “Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Van İlahiyat Dergisi* 10/7 (2019), 65–112.

²⁷ Musayev - Mustafayeva, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülte Tercih Nedenleri ve Bu Nedenleri Etkileyen Faktörler (Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 286.

²⁸ Osman Taştekin, “Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları”, *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (2013), 139–184; Ay, “İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomonolojik Bir Araştırma”, 283; Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, 442-444; Kirman - Demir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”, 16.

ayrılmaktadır. Öğrenciler kendilerine sunulan teknik imkânları ve sosyal yardım olanaklarını kütüphaneden yararlanma, uygun ulaşım ve yemek hizmetleri şeklinde sıralamışlardır. Öğrencilerin sıralamış oldukları imkânların azlığı dikkat çekmektedir. Öğrenciler kendilerine sunulan akademik ve sosyal faaliyet olanaklarını kongre, konferans, bisiklet turları ve gezilere katılma şeklinde sıralamışlardır. Üniversiteler öğrencilere beslenme, barınma, ulaşım kolaylığı, burs edinme, sağlık hizmetlerinden yararlanma, kampüs içi iş imkânları ve öğrenci topluluklarına katılma gibi sosyal faaliyet olanaklarını sağlayabilmektedir. Akademik olarak ise kütüphanelerden yararlanma, Mevlana Değişim Programı, Farabi Değişim Programı ve Erasmus Yüksek Öğretim Programı gibi akademik olanaklar sunabilmektedir.²⁹ Üniversitelerin öğrencilere sunabildikleri sosyal ve akademik olanaklar düşünüldüğünde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin üniversitenin kendilerine sunabileceği olanaklardan yeterince yararlanamadıklarını söylemek mümkündür. Bu bulgular alanda yapılan çalışmaları desteklemektedir. Taştekin'in yeni kurulan ilahiyat fakültelerine dair öğrenci algılarını araştırdığı çalışmada öğrencilerin %47'si fakültenin kendilerine sunduğu kantin ve sosyal ortam olanaklarını, %51'i sempozyum, konferans vb. akademik olanakları yetersiz gördüğü ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin eğitim olanaklarından memnuniyetinin, üzerinde durulması gereken önemli bir konu olduğu söylenebilir. Zira yapılan bir çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki eğitim memnuniyetlerinin gelecek beklentilerine pozitif yönlü bir etkisinin olduğu görülmüştür.³⁰

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin başka bir bölüm tercih etme gibi bir şansları olması durumunda ne yapmak istediklerine dair bulgular, isterdim, kararsızım ve istemezdim şeklinde kategorilere ayrılmıştır. Araştırmada başka bir bölüm tercih etmek istediği ifade eden sekiz öğrenci gitmek isteyebilecekleri bölümleri sağlık bilimleri, sınıf öğretmenliği, Arapça bölümü, hukuk, psikoloji, okul öncesi ve Türkçe öğretmenliği ile kodlama ve yazılım bölümleri şeklinde sıralamışlardır. Bu bulgular Musayev ve Mustafayeva'nın ilahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülte tercih nedenleri ve bu nedenlere etki eden faktörlere dair yaptıkları karma çalışmanın sonuçları ile çelişmektedir. Araştırmada çalışmaya katılan öğrencilerin %73,5'i sınava tekrar girme şansları olması durumunda ilahiyat fakültesini tercih edeceklerini ifade ederken öğrencilerin %26,5'i ise aksi yönde görüş bildirmiştir.³¹ Kararsız olan bir öğrenci laborantlık bölümünü tercih

²⁹ Ünal Deniz, "Öğrencilere Sunulan İmkânlar ve Fırsatlar Açısından Türk Yükseköğretiminin Değerlendirilmesi", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 121-125.

³⁰ Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 753.

³¹ Musayev - Mustafayeva, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülte Tercih Nedenleri

edebileceğini söylerken başka bölüme gitmek istemeyen bir öğrenci ise resim bölümüne gitmek isterken ilahiyat fakültesini tercih ettiğini ve başka bölüme gitmek istemediğini ifade etmiştir. Öğrenci memnuniyetsizliğini ifade eden bu bulgular alanda konu ile ilgili yapılan çalışmalar ile büyük ölçüde örtüşmektedir.³² İlahiyat fakülteleri ile ilgili çalışmalarda ortaya çıkan olumlu veya olumsuz benzer sonuçlar ilahiyat fakültelerindeki sorunların birbirinden farklı olmadığına anlaşılmıştır, var olan sorunlara henüz çözüm üretilmediğini göstermesi ve bu çalışmanın önceki çalışmaları teyit ettiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

Araştırma sonucunda öğrencilerin; mesleğe yatkınlık, insanları etkileme düşüncesi, akademik öz güven isteği, mesleki kariyer isteği gibi kişisel nedenler ile başka bölüm tercih şansının olamaması, anne-baba isteği, arkadaş isteği ile aile baskısı gibi nedenlerden dolayı ilahiyat fakültesini tercih ettikleri tespit edilmiştir. Araştırmada ilahiyat fakültesinin öğrencilere öz farkındalık, empati, sağduyu, kişiler arası iletişim, sabırlı olma gibi kişisel becerileri ile eleştirel düşünme, öğrenmeyi öğrenme, akademik öz güven ve düşüncelerini ifade etme gibi akademik becerileri kazandırdığı anlaşılmıştır. Ancak derslerde başarısızlık, derslerin zorluğu, ders sayısının fazlalığı gibi ders kaynaklı sıkıntılar olduğu görülmüştür. Ayrıca ikili öğretimden kaynaklı sıkışıklık, öğrenci fazlalığı ve niteliksiz öğrenciler ile aynı ortamın paylaşılması gibi öğrenci kaynaklı sıkıntılar ile ders hocalarının azarlaması ile hocaların başka iş bulmaya yönlendirmesi gibi öğretim elemanı kaynaklı sıkıntıların öğrencilerin ilahiyat fakültesi hakkındaki düşüncelerini olumsuz etkilediği görülmüştür. Fakültenin yeni bilgi edindirmesi, hayata bakış açısını geliştirmesi, sosyalleşme imkânını sağlaması, dil becerisi kazandırması, Arapça yazma becerisini kazandırması gibi etkenlerin ise öğrencilerin görüşlerini olumlu etkileyen nedenler olduğu tespit edilmiştir. Araştırma sonucunda öğrenci görüşlerini olumsuz etkileyen etkenlerin olumlu etkileyenlerden fazla çıkması dikkate değer bir sonuçtur. Araştırma sonucunda öğrencilerin teknik ve sosyal yardım olanaklarında yalnızca kütüphane, uygun ulaşım imkânı ile uygun yemek

ve Bu Nedenleri Etkileyen Faktörler (Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 285.

- ³² Musayev - Akcan, "Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin İş Bulma Kaygısı: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 64-65; Ay, "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomonolojik Bir Araştırma", 754-756; Erpay, "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri" 467-470; Kirman - Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", 16-18; Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", 171-175; Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları", 139-184; Kirman - Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları", 168-180.

ücretlerinden yararlanabildikleri; akademik ve sosyal faaliyet olanaklarında ise kongre, konferans, bisiklet turları ile gezi programlarından yararlanabildikleri anlaşılmıştır. Araştırmada öğrencilere başka bölüm tercih etme şansı tanınması durumunda bir öğrencinin kararsız ve bir öğrencinin ise ilahiyattan yana fikir beyan ettiği görülmüştür. Ancak öğrencilerin çoğunun (8/10) sağlık bilimleri, bazı öğretmenlik bölümleri, hukuk, kodlama ve yazılım ile psikoloji gibi bölümleri tercih etmek isteyecekleri ve ilahiyata devam etmek istemedikleri sonucuna varılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kendi deneyimlerinden hareketle aldıkları eğitim hakkında olumsuz tanımlamalar yaptıklarını ortaya koymuştur.

Bu sonuçlardan hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

1. İlahiyat fakültesine öğrenci alımından önce öğrenciler, ilahiyat fakültesi hakkında yeterli derecede bilgilendirilebilir.
2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin kontenjan sayısı azaltılarak niteliksiz öğrencilerden kaynaklı problemlere çözüm üretme politikaları geliştirilebilir.
3. İlahiyat fakültelerinin öğrencilere daha fazla yaşam becerileri kazandırabilecek dersler ile öğretim programları hazırlanabilir.
4. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ders sayısı ve derslerin işlenmesine ayrılan süreler ile ilgili düzenlemeler yapılabilir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin teknik ve sosyal yardım olanaklarının yanı sıra akademik faaliyet olanaklarından en üst derecede yararlanmalarını sağlayabilecek fırsatlar sunulabilir.

Kaynakça | References

- Atlı, Abdullah - Canpolat, Murat. "Üniversite Öğrencilerinin Bölüm Tercihlerini Etkileyen Faktörlerin Kariyer Yelkenlisi Modeli Açısından Değerlendirilmesi". *Kariyer Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 6/1 (2023), 1–18. <https://doi.org/10.58501/kpdd.12804401>
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 743–758. <https://doi.org/10.33420/marife.800556>
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomonolojik Bir Araştırma". *Eskiyeşi* 43/ (2021), 269–288. <https://doi.org/10.37697/eskiyeşi.846289>
- Aydın, Muhammed Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Nedenleri: İlahiyat Fakültesi Mezunları Üzerine Bir Araştırma". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2024), 419–433.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Creswell, Jhon W. "Beş Nitel Araştırma Yaklaşımı". çev. Miraç Aydın. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mesut Aydın-Selçuk Beşir Demir. 69-110. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2013.
- Creswell, Jhon W. "Geçerlik ve Değerlendirme Standartları". çev. Osman Birgin. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mesut Aydın-Selçuk Beşir Demir. 243-267. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2013.
- Creswell, Jhon W. *Qualitative Inquiry Research Desing Choosing Among Five Approachs*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage Publications, 2013.
- Deniz, Ünal. "Öğrencilere Sunulan İmkânlar ve Fırsatlar Açısından Türk Yükseköğretiminin Değerlendirilmesi". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 119–129. <https://doi.org/10.32329/uad.991303>
- Ercay, İlyas. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 423–473. <https://doi.org/10.18498/amailad.547095>
- İder, Saadet - İpek, Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 21. Yüzyıl Becerileri Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/28 (2023), 183–203. <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1343560>
- İpek, Yasemin vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Süreçlerinin Kariyer Eğilimi ve Stresi Açısından İncelenmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2024), 368–394. <https://doi.org/10.33206/mjss.1404852>
- Kaya, Umut. "Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Van İlahiyat Dergisi* 10/7 (2019), 65–112. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3250322>
- Kirman, M. Ali - Apaydın, Halil. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve

- Sorunları". *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 93–123.
- Kirman, Mehmet Ali - Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1–21. <https://dergipark.org.tr/en/pub/antakiyat/issue/40370/450322>
- Koçak, Duygu - Çokluk Bökeoğlu, Ömay. "Üniversite Tercih Nedenlerinin İkili Karşılaştırma ve Sıralama Yargıları Yöntemleri ile Ölçeklenmesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2021), 1580–1591. <https://doi.org/10.33206/mjss.874504>
- Korkut-Owen, Fidan vd. "Üniversite Öğrencilerinin Bölüm Seçme Nedenleri". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/3 (2012), 135–151.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21–44.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi: Nicelik mi Nitelik mi?" *Din Eğitiminde Kalite*. ed. Fahri Kayadibi. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Musayev, İslam - Akcan, Hatice Kübra. "Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin İş Bulma Kaygısı: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Türkiyede Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 47–66. <https://doi.org/https://doi.org/10.53112/tudear.993542>
- Musayev, İslam - Mustafayeva, Lamiya. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülte Tercih Nedenleri ve Bu Nedenleri Etkileyen Faktörler (Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Turkish Studies-Religious* 17/3 (2022), 277–289. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.58003>
- Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169–208. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Pujar, L. L. - Patil, S.S. "Life Skill Development: Educational Empowerment of Adolescent Girls". *RA Journal Of Applied Research* 2/05 (2016), 468–472. <https://doi.org/10.18535/rajar/v2i5.03>
- Süleymanoğlu, Nurcan. *Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Etkinlik Gerçekleştirme Yeterlilikleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Taştekin, Osman. "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları". *Usul İslam Araştırmaları* 19/1 (2013), 139–184.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105–178.
- Ünal Süngü, Arife. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Makû İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 3/1 (2022), 37–55.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 11. Basım, 2018.

Zunker, Verno G. *Career Counseling: A Holistic Approach*. Boston: Cengage Learning, 9. Edition, 2016.

İş Birlikli Öğrenme Yöntemlerinden Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 7. Sınıflarda Uygulanmasına Yönelik Öğrenci Deneyimleri

Saadettin Özdemir | 0000 0002 5714 9266 | saadettinozdemir@sdu.edu.tr

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjte88](https://orcid.org/04fjte88)

Mehmet Yıldırım | 0000 0003 2252 3390 | yildirimilahiyatci@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjte88](https://orcid.org/04fjte88)

Öz

İş birlikli öğrenme yöntemi ile ilgili bir durum çalışması olan bu çalışmada, 7. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde iş birlikli öğrenme yöntemi uygulanmış olup, iş birlikli öğrenmenin öğrenci tarafından nasıl tanımlandığı öğrenci deneyimlerinden yola çıkılarak ortaya konulmuştur. Bu deneyimlerden elde edilen veriler neticesinde beş ana temaya ulaşılmıştır. İlgili temalarda iş birlikli öğrenme yöntemine yönelik öğrenci tanımları, öğrencilere uygulanan iş birlikli öğrenme teknikleri, tekniğin öğrenciye katkıları, avantaj ve dezavantajları, öğrenci tarafından tekniğe yönelik hislerin neler olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca çalışmada nitel araştırma programlarından Maxqda 24.9.1 analiz programı ile öğrenci deneyimlerinden elde edilen veriler kodlanarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde iş birlikli öğrenme yöntemi, öğrencinin eğlenerek öğrenmesini sağlamakta, akademik başarıyı artırmakta, öğrenciyi aktif etmekte ve öğrenme isteğini de beraberinde getirmektedir. Yöntemin dezavantajlarının özellikle bireysel çalışma odaklı öğrenciler tarafından vurgulandığı görülmüştür. İş birlikli öğrenmenin kaynaştırma öğrencilerinin sınıf içi uyumlarına katkısının olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet rolleri açısından öğrencilerin genel olarak ortak paydada birleştikleri görülmüştür. Takım oyun turnuva tekniğinde gruplar arası rekabet duygusu daha fazla ön plana çıkan hususlardandır. Öğrencilerin genelde iş birlikli öğrenme yöntemi, özelde ise takım oyun turnuva tekniği ile alakalı olumlu deneyimler elde ettikleri anlaşılmıştır. Bu açıdan yöntemin öğretmenler tarafından uygulanması Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli çerçevesinde de öğretmenlerden beklenenler arasındadır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, İş Birlikli Öğrenme, Deneyim, Öğrenme Stilleri, Takım Oyun Turnuva.

Atıf Bilgisi

Özdemir, Saadettin – Yıldırım, Mehmet. “İş Birlikli Öğrenme Yöntemlerinden Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 7. Sınıflarda Uygulanmasına Yönelik Öğrenci Deneyimleri”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 28-65. <https://doi.org/10.61272/duid.1638046>

Geliş Tarihi	12.02.2025
Kabul Tarihi	13.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Prof. Dr. Saadettin ÖZDEMİR danışmanlığında, 2040206177 nolu doktora öğrencisi Mehmet YILDIRIM'ın “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İşbirlikli Öğrenme-Öğretme Yaklaşımının Uygulanması (Isparta Örneği)” adlı henüz yayımlanmayan doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Saadettin Özdemir 25% - Mehmet Yıldırım 75%.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Student Experiences with the Implementation of the Team Game Tournament Technique, One of the Cooperative Learning Methods, in 7th Grade Religious Culture and Moral Knowledge Classes

Saadettin Özdemir | 0000 0002 5714 9266 | saadettinozdemir@sdu.edu.tr

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjtte88](https://orcid.org/04fjtte88)

Mehmet Yıldırım | 0000 0003 2252 3390 | yildirimilahiyatci@gmail.com

PhD. Candidate, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjtte88](https://orcid.org/04fjtte88)

Abstract

In this research, designed as a case study on the cooperative learning method, the technique was implemented in a 7th grade Religious Culture and Ethics course. Drawing on student experiences, the study aimed to explore how cooperative learning is perceived and defined by students. Based on the data derived from these experiences, five main themes were reached. These themes include students' definitions of cooperative learning, the techniques employed, the benefits of the method, its perceived advantages and disadvantages, and the emotional responses of students toward the technique. In addition, the data obtained from student experiences were coded and subjected to content analysis with Maxqda 24.9.1 analysis programme, a qualitative data analysis software. The findings suggest that cooperative learning method in Religious Culture and Ethics classes enables students to learn by having fun, increases academic success, makes students active and brings the desire to learn. It was seen that the disadvantages of the method were emphasised especially by students who focused on individual study. It was determined that cooperative learning contributed to the adaptation of inclusion students in the classroom. In terms of gender roles, it was seen that the students were generally united in common ground. In the team game tournament technique, the sense of competition between groups is more prominent. The Team Game Tournament technique, in particular, was noted for fostering a heightened sense of inter-group competition. Overall, students reported positive experiences with the cooperative learning method in general, and with the Team Game Tournament technique in particular. In this respect, the implementation of the method by teachers is among the expectations from teachers within the framework of the Turkish Century Education Model.

Keywords

Religious Education, Cooperative Learning, Experience, Learning Styles, Team Games Tournament.

Citation

Özdemir, Saadetdin – Yıldırım, Mehmet. “Student Experiences with the Implementation of the Team Game Tournament Technique, One of the Cooperative Learning Methods, in 7th Grade Religious Culture and Moral Knowledge Classes”. *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 28-65. <https://doi.org/10.61272/duid.1638046>

Date of Submission	12.02.2025
Date of Acceptance	13.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is by Prof. Dr. Saadetdin ÖZDEMİR, and is based on the unpublished doctoral thesis of Mehmet YILDIRIM, doctoral student no. 2040206177, entitled “The Application of the Cooperative Learning-Teaching Approach in Religious Culture and Ethics Courses (The Case of Isparta).” It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all works used as references are listed in the bibliography.
Author Contributions	Saadettin Özdemir 25% - Mehmet Yıldırım 75%.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla istenilen davranışları meydana getirme veya yeni davranışlar kazandırma sürecine eğitim,¹ dinî davranış ve uygulamalar açısından kendi yaşantıları yoluyla ve bilinçli olarak istendik değişme meydana getirme sürecine ise din eğitimi adı verilir.² Din eğitimi ile aktarılan bilgilerin davranışa dönüşmesi, dinî dogma ve ritüellerin öğretimi, insanların dini kurallara göre yönlendirilmeleri ve yetiştirilmeleri kastedilir.³

Esasında din eğitiminden kasıt ideal insan modelini yetiştirmektir.⁴ Bireyin fıtratında var olan inanma duygusu ve ihtiyacı çerçevesinde küçük yaştan itibaren dine ilgi duymaya başlayan⁵ çocuğun din eğitiminde din olgusunu kavramasına rehberlik edilmeli ve kabul ettiği dinin önerdiği yaşam biçimini öğrenmesine yardımcı olunmalıdır.⁶ Her yönüyle tutarlı, kendisiyle barışık, kendini ve yaratıcısını tanıyan, kişisel ve manevi ilişkilerini düzene koyan,⁷ kişisel bütünlüğe sahip iyi insanlar yetiştirmek olan din eğitimi, çocuğa erken yaşlarda sistematik olarak verilmelidir.⁸

Başlangıcından itibaren Kur'an'ın ilk indirildiği ayetle İslam din eğitiminin ilk hareket noktası olan "Oku" emriyle beraber bir eğitim-öğretim faaliyeti

¹ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1984), 12.

² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2005), 12.

³ Muhiddin Okumuşlar - Fatih Genç, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", *Din Eğitimi (El Kitabı)*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 59; Hasan Çelikkaya, *Din Eğitimi İhtiyacı* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 129.

⁴ Abdullah Özbek - İbrahim Canan, "Kur'an'ın Eğitim Felsefesi", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1994), 74.

⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012), 53.

⁶ Okumuşlar - Genç, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", 61.

⁷ Cemil Oruç, "Din Eğitiminin Hedefleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 259-269.

⁸ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 179.

olarak gelişen,⁹ bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağını¹⁰ vurgulayarak eğitim-öğretime önem veren İslam dininin, erken yaşlardan itibaren eğitime verdiği önemi¹¹ insanların beşikten mezara kadar ilim öğrenmeleri gerektiğini vurgulayarak, ideal insan ve toplum modelinin inşasını hedeflediği görülmektedir.¹² İdeal insan modelinin inşasında çocuğa eğitim verilmesi, Müslüman eğitimcilerin ve toplumların önem verdiği konuların başında gelmiştir. Çocuk eğitiminde onu dinî ve ahlaki olarak yetişkinliğe hazırlayıcı temel bilgilerin verilmesi önemli bir husustur.¹³ 2018 yılında yayınlanan öğretim programı dinî ve ahlaki bütünlüğü esas alan temel becerileri ön planda tutmanın yanında öğrenme sürecinde öğrencinin aktif katılımına ve öğretmen rehberliğine imkân veren, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşım tartışabilecekleri ortamların sağlanmasının önemi vurgulanırken,¹⁴ Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nde de aynı şekilde değerlerinden referans alan, dinî ve ahlaki olarak çocuğun gelişiminin bütün olarak değerlendirildiğini belirtmek gerekir.¹⁵ Araştırmada ideal insan modelinin inşasında öğrencileri aktif ettiği ve akademik başarılarına katkı sunduğunu düşündüğümüz iş birlikli öğrenme yöntemi uygulanarak ve öğrenci deneyimlerinden yola çıkılarak din öğretimine dair farklı perspektiften bir bakış açısı kazandırılması hedeflenmiştir.

Eğitime dair yapılan araştırmalara bakıldığında, öğrenmeyi artıran, bireyin öğrenmeden zevk almasını ve öğrenmeyi öğrenmesini sağlayan, bireyi sosyal anlamda geliştiren öğrenme yöntemleri kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Eğitimin

⁹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2001), 1; Hamza Aktaş, "Din Eğitiminin İslâmî İlimlerdeki Yeri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Nisan 2016), 39.

¹⁰ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), ez-Zümer 39/9.

¹¹ Kasım Kocaman, "İslam Geleneğinde Müslümanların Çocuklarına Kur'an'ı Öğretme Motivasyonları", *Turkish Academic Research Review* 8/4 (2023), 1449.

¹² Saadettin Özdemir, "Öğrenmeyi Öğrenmeye Hz. Peygamber'den Örnekler", *V. Kutlu Doğum Sempozyumu* ed. İsmail Yakıt (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tebliğler Dergisi, 2003), 161-168; Aktaş, "Din Eğitiminin İslâmî İlimlerdeki Yeri", 27-42.

¹³ Kasım Kocaman, *İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'an Öğretimi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 1-45.

¹⁴ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018), 1-7.

¹⁵ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Öğretim Programları Ortak Metni - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024), 54-55.

¹⁶ Rıfat Efe vd., *İşbirlikli Öğrenme Teori ve Uygulama* (Ankara: Eflatun Yayınevi, 2008), 1; Bekir Yıldırım - Sönmez Girgin, "Sınıf Kalıtım Ünitesinin Öğretilmesinde İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Öğrenci Başarısına ve Bilginin Kalıcılığına Etkisi", *Elementary*

en önemli amaçlarından biri olan öğrencilerin din eğitimi ihtiyaçlarının kolaylaştırılarak¹⁷ giderilmesi amacıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinde kullanılacak yöntem ve teknikler öğrenciyi aktif edecek, sosyal ilişkilerini geliştirecek, araştırma ve zevkle öğrenmeyi sağlayacak biçimde düzenlenerek mümkün olduğunca dersin farklı öğretim teknikleriyle zenginleştirilmesi önemlidir. Derslerde temaların öğrencilere kazandırılmasında öğrencilerin etkin katılımını, yoğun etkileşimini ve okul ve sınıf içi ve dışı faaliyetlerde bulunmayı gerektiren yöntem ve tekniklerin kullanımı, örtük bir şekilde değerlerin kazandırılmasında etkili olmaktadır. Zira öğretim yöntem ve teknikleri öğrenme çıktılarının verilmesinde ahlaki ilke ve değerleri içeren, uyulması gerekli birtakım kuralları barındırmaktadır.¹⁸

Öğrenme-öğretme sürecinde en uygun yöntem ve teknik tercihinde dersin çıktıları, sınıf seviyesi, ders süresi, sınıf mevcudu, sınıfın fiziki yapısı, öğretmenin yöntem tercihi, öğrencilerin bireysel farklılıklarını içeren öğrenme stilleri ve temalar göz önünde bulundurulduğunda,¹⁹ iş birlikli öğrenme yönteminin uygulanmasında din eğitimi açısından herhangi bir engel olmadığı anlaşılmaktadır.

Öğrenme stillerinden iş birlikli öğrenmenin faydaları yapılan birçok araştırmada ortaya konmuştur. İş birlikli öğrenmenin bu özellikleri göz önüne alındığında, dünya çapında çoğu eğitim araştırmacıları yaratıcı, yenilikçi ve yetenekli öğrenciler yetiştirmek için iş birlikli öğrenme stratejilerinin kullanılmasını savunmaktadır.²⁰

Öğrencilerin kaynaşması ve pek çok değeri benimsemesine katkısı büyük olan, ilkokuldan yüksek öğretime kadar tüm alanlarda uygulanabilen iş birlikli öğrenme modeli,²¹ etkili iletişim, kaynak alışverişi, karşılıklı yardımlaşma, karşılıklı geri bildirim, eleştirilere yanıt verme ve farklı öneri ve bakış açılarını

Education Online 11/4 (2012), 959.

¹⁷ İlhan Tetik – Hacı Yusuf Acuner, “Arapça Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Modelinin Gerçekleştirilebilirliği Üzerine Bir Araştırma”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2021), 356.

¹⁸ Kasım Kocaman, “Değerler Eğitiminin Öğretim Yöntemleriyle İlişkisi”, *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar-II*, ed. Hasan Selim Kiroğlu (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 42.

¹⁹ Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2001), 75.

²⁰ Fathin Amirah Ismail et al., “Improving Students’ Participation and Performance in Building Quantities Through Think-Pair-Share Cooperative Learning”, *Indonesian Journal of Educational Research and Technology* 3/3 (December 2023), 204.

²¹ Kocaman, “Değerler Eğitiminin Öğretim Yöntemleriyle İlişkisi”, 45.

keşfetme gibi uygun davranış normlarının geliştirilmesini içermesinden²² dolayı din eğitiminin öğrencide geliştirilmesi hedeflenen erdem-değer eylem modeli çıktılarına da destek niteliği taşıyacağı anlaşılmaktadır.

Sosyal becerilerin kullanımı, açık ve net iletişim kurma, farklılıkları kabul etme, destek sağlama ve çatışmaların çözümünde etkili bir şekilde strateji kullanma; grup süreçlerinin oluşturulması, ortak hedefe ulaşmayı sağlayacak eylemleri belirleme ve öğrencilerin nasıl ilerleyeceklerine karar vermelerine olanak tanınması yönüyle²³ pek çok istendik davranışı geliştirmede etkili bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Dolayısıyla bu öğrenme modelinin DKAB derslerinde de kullanılması öğrencilerin hedeflenen eğitim amaçlarına ulaşmalarında etkili olacağı düşünülmektedir.

Bu çerçevede araştırma sorularında iş birlikli öğrenmenin uygulandığı ilköğretim 7. sınıf öğrencilerinin deneyimlerinden yola çıkılarak şu alt sorulara da cevap aranmıştır.

1. İş birlikli öğrenme denilince öğrencide çağrışım oluşturan kavram ve tanımlar nelerdir?
2. DKAB derslerinin içerik aktarımında, iş birlikli öğrenme yöntemlerinden daha çok hangi teknikler kullanılıyor?
3. DKAB dersini iş birlikli öğrenme yöntemiyle işlemenin öğrenciye göre avantajları nelerdir?
4. DKAB dersini iş birlikli öğrenme yöntemiyle işlemenin öğrenciye göre dezavantajları nelerdir?
5. Dersleri iş birlikli öğrenme yöntemiyle işlerken yapılan çalışmalar hakkındaki öğrenci hisleri nelerdir?
6. İş birlikli öğrenme yöntemiyle işlenen derslerin katkısı nedir?

1. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Ülkemizde eğitime dair çalışmalarda öğrencilerin daha aktif olarak öğrenmesi ve öğrendiklerini kalıcı hale getirmeleri hedeflenmektedir. İş birlikli öğrenme yönteminin de öğrencileri aktif hale getirirken onların sosyalleşme,

²² Saadettin Özdemir, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2011), 152-154.

²³ Osnat Mottula - Merav Asaf, “Elektronik Ortamda İşbirlikçi Öğrenme”, *Lexi-Kaye* 12 (Aralık 2019), 17.

²⁴ Seher Çetinkaya - Tuğçe Durmuş, “İşbirlikli Öğrenme-Öğretme Yaklaşımına Yönelik Bir Derleme Çalışması”, *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 12/2 (28 Aralık 2021), 630-649.

sorumluluk alma, kendini ifade edebilme, öz yeterlilik²⁵ gibi becerilerini geliştirdiği gözlemlenmiştir. Araştırma kapsamında ilköğretim ikinci kademe²⁶ 7. sınıf öğrencilerine uygulanan tekniğin öğrenciler nezdinde karşılığının neler olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

İş birlikli öğrenme yöntemi öğrencilerin öğrenme etkinliğinin merkezinde olduğu, öğretmenin rehber durumunda yer aldığı bir sınıf ortamını hedeflemektedir. Dolayısıyla böyle bir sınıf ortamında öğrencilerin öğrenme çıktıları ve süreç bileşenleri konusundaki deneyimleri araştırmada yer verilen önemli hususları oluştururken, araştırmanın amacı ise iş birlikli öğrenme yönteminin uygulanmasından sonra öğrenci deneyimlerinin DKAB dersi açısından ortaya konularak yöntemin öğrenci üzerindeki etkileri tespit edilmiştir.

DKAB dersinde iş birlikli öğrenmenin uygulanabilirliği ve örnek ders işlenişine yönelik alandaki ilk çalışmanın²⁷ yanında, özel gereksinimli öğrenciler açısından yöntemin kullanılmasının faydası ile ilgili araştırma tespit edilmiştir.²⁸ DKAB dersinde iş birlikli öğrenme deneyimine ilkökulda öğrenci günlükleri açısından yer verildiği görülmüştür.²⁹ İlköğretim ikinci kademedeki öğrenim gören öğrencilerin deneyimlerinin ortaya konulmasının sebebi DKAB dersi açısından ortaokulda öğrenci deneyimleri ile ilgili henüz bir çalışmaya rastlanmamış olmasıdır.

2. Kavramsal Çerçeve

İlköğretim döneminin, ailede geçirilen ilk çocukluk yıllarından sonra din eğitimi ve öğretiminde en önemli dönemlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Çocukluk döneminde çocuğun topluma mal olması, toplumun

²⁵ MEB, *Öğretim Programları Ortak Metni - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 7-10.

²⁶ 1949-1981 yılları arasında ortaokul diye adlandırılan ilköğretim II. Kademe liseler bünyesinde günümüzde İmam Hatip Okullarında olduğu gibi açılabilirdi, 1973 tarihli Millî Eğitim Temel Kanunu'nda, ilköğretim 8 yıl halinde düzenlendikten sonra da bu durum devam etti. Dolayısıyla araştırmada zaman zaman ortaokul ifadesi de kullanılmıştır. Bk. M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005) 60–105.

²⁷ Özdemir, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması”, 145-162.

²⁸ Saadettin Özdemir - Mehmet Yıldırım, “Özel Eğitim Sınıfında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminde Öğretmen, Öğrenci ve Veli Tutumlarından Hareketle İşbirlikli Öğrenme Yöntemi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 10/2 (Nisan 2023), 14-40.

²⁹ Sümeyra Yılmaz, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde İşbirlikli Öğrenme Yöntemi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 55-92.

değer yargılarını benimsemesi önemli evrelerdendir.³⁰ İş birlikli öğrenmenin temelinde yer alan sosyalleşme, aile fertleri ile çocuğun, çevre ile çocuğun etkileşim süreci yani topluma mal olması³¹ gibi hususlarda din eğitimi açısından önemli işlevleri yerine getireceği düşünülmektedir. Bruner'e göre insanların içinde olan üçüncü güdü başkaları ile birlikte olma güdüsüdür.³² Bu duygu gelişim çağındaki çocuklarda iş birliğini meydana getirir. Dolayısıyla çocukların gruplar halinde birlikte çalışmalarını sağlayacak³³ olan yöntemlerden biri olan iş birlikli öğrenme yöntemi ele alınmıştır. Araştırmada iş birlikli öğrenmenin öğrenci deneyimleri açısından katkıları ele alınarak din eğitimi alanında DKAB dersi açısından yönetime yönelik farklı bir perspektif sunulmuştur.

2.1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İş Birlikli Öğrenme Yöntemi

İnsan hayatını çeşitli yönlerden kavrayıp, her alanda etkin bir rol oynayan din eğitim ve öğretiminin belirli metot ve ilkelerle verilmesi ve geliştirilmesi, dinin doğru anlaşılması ve uygulanması için gereklidir.³⁴

İş birlikli öğrenme modeli, öğretmen merkezli olmaktan daha çok, öğrenci merkezli³⁵ aktif öğrenme yöntemlerinin temelinde yer alan kendini ifade edebilme, etkili dinleme, yazma becerilerinin kullanıldığı; bilişsel ve duyuşsal yeteneklerin ön plana çıktığı; birlikte hareket edebilme becerilerinin kazanıldığı; temeli sosyal etkileşime dayanan; öğrenci odaklı, öğrencinin kendi öğrenmesi ile ilgili kararlar almasına olanak veren, adına kubaşık öğrenme de denilen bir öğretim yöntemidir.³⁶

³⁰ Mustafa Köylü - Bayramalı Nazıroğlu, "İlköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 148-157.

³¹ Mustafa Öcal, "Çocukta Sosyal Gelişim", *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, ed. Halis Ayhan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 135.

³² Joremi S Bruner, *Toward E Theory of Instruction* (Harvard: Harvard, 1971), 176.

³³ Binnur Yeşilyaprak - Ertuğrul Uçar, "Öğrenmeden Öğretime", *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim*, ed. Binnur Yeşilyaprak (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 348.

³⁴ Nurullah Altaş - İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 74.

³⁵ Samih Bayrakçeken vd., *İşbirlikli Öğrenme Modeli ve Uygulaması* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015), 2.

³⁶ Kamile Ün Açıkgoz, *İşbirlikli Öğrenme Kuram, Araştırma, Uygulama* (Malatya: Uğurel Matbaası, 1992), 3-4; Rehab Soliman Abd El Aliem et al., "Utilization of Jigsaw Cooperative Learning Strategy on Maternity Nursing Students' Attitude and Achievement", *American Journal of Nursing Science* 8/6 (December 2019), 361-362; Müfit Gömleksiz, *Kubaşık Öğrenme 'Temel eğitim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Matematik Başarısı ve Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Deneysel Bir Çalışma'* (Adana: Baki Kitap ve Yayınevi, 1997), 45.

İş birlikli öğrenme, öğrencilerin sınıf ortamında oluşturdukları 2-6 kişiden oluşan heterojen olma özelliğine dikkat edilerek karma kümelerde, ortak amacın (akademik konu) gerçekleştirilmesi hususunda birbirlerinden sorumlu, birbirlerine yardımcı oldukları ve grup başarısının değişik yollarla ödüllendirildiği bir öğrenme yaklaşımıdır.³⁷

Kubaşık öğrenme, öğrencileri tartışmaya, fikir teatisinde de bulunmaya ve sonuçta birbirlerinden öğrenmeye teşvik eden, çoğu eğitim sorununa çözüm olan, analitik düşünme becerilerini ve üst düzey bilişsel davranış kazandırmayı hedefleyen, çeşitli özelliklere sahip öğrenci gruplarının birlikte çalışma alışkanlığı kazanmasını ve birbirlerini kabullenmelerini sağlayan, çoğulcu özellikler göstererek demokratik katılım oluşturan, öğrenciye ne yapmam gerekiyor yerine ne yapmamız lazım dedirten bir yöntemdir.³⁸ İş birlikli öğrenme yönteminin din eğitimi açısından düşünüldüğünde öğrencilerin özgür düşüncelerini destekleyen onları tekdüzelikten çıkararak bir yönü vardır. Sorgulayabilen, eleştirebilen, kendi fikrini savunabilen³⁹ bir öğrenci profilinin Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin de hedefleri⁴⁰ arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla hareket noktası yöntem olmayıp öğrenci olan modern eğitim bilimi,⁴¹ açısından özelde ilköğretim döneminde din eğitiminde ortaya konulacak yöntem ve tekniklerin neler olduğunu net bir şekilde söylemek zor olmakla birlikte⁴² doktora tez çalışması gereği sahada öğretmen ve öğrenci deneyimlerinden yola çıkılarak yapılan derinlemesine görüşmeler ve edinilen tecrübeler ışığında, iş birlikli öğrenme yönteminin genelde eğitim öğretimde,

³⁷ Birol Vural, "İşbirliğine Dayalı (Cooperative Learning) Kubaşık Öğrenme Modeli-Stratejisi", *Eğitim-Öğretimde Planlama-Ölçme ve Stratejiler*, ed. Rahime Demir (İstanbul: Hayat Yayınları, 2004), 169-170; Müfit Gömlüksiz, *Kubaşık Öğrenme 'Temel eğitim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Matematik Başarısı ve Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Deneysel Bir Çalışma* (Adana: Baki Kitap ve Yayınevi, 1997), 1.

³⁸ Neil Davidson - Diana Lambdin Kroll, "An Overview of Research on Cooperative Learning Related to Mathematics", *Journal for Research in Mathematics Education* 22/5 (November 1991), 362-365; Vesile Yıldız, "İşbirlikli Öğrenme ile Geleneksel Öğrenme Grupları Arasındaki Farklar", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/17 (1999), 155; Murat Gökalep, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2019), 90.

³⁹ Şeref Göküş, "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10/28 (Ocak 2020), 127.

⁴⁰ MEB, *Öğretim Programları Ortak Metni - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 51-54.

⁴¹ Ünal Abalı, "Avrupa Birliği Sürecinde İslâm Din Derslerinin Pedagojik Boyutu", *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 3/452.

⁴² Köylü - Nazıroğlu, "İlköğretimde Din Eğitimi", 165.

özelde ise DKAB derslerinde uygulanması mümkündür. İş birliğine dayalı öğrenme yöntemi, öğrencilerin fikir teatisinde bulunduğu, problemlere çözüm önerileri getirdiği, sorumluluk aldığı, çeşitli roller üstlenerek sosyalleştiği, heterojen grup içerisinde farklılıkları kabul etme gibi diğerkâm davranışları kazandığı DKAB dersinin bir nevi muhtevasına uygun çıktılarının elde edilmesine imkan veren⁴³ bir öğretim modeli olmasının yanında birden fazla tekniği de içerisinde barındıran bir yöntemdir.⁴⁴ Bunlar arasında; Birlikte Öğrenme, Akademik Çelişki, Öğrenci Takımları Başarı Bölümleri, Grup Araştırması, İş Birliği-İş Birliği, Birleştirme (Jigsaw 1-2), Buluş, Birlikte Soralım Birlikte Öğrenelim ve Takım Oyun Turnuva gibi teknikler sayılabilir.⁴⁵

2.2. DKAB Derslerinde Takım Oyun Turnuva (Team-Game-Tournaments)

Olumlu bağımlılık, yüz yüze iletişim, sosyal beceriler, bireysel değerlendirilebilirlik ve bireysel sorumluluk, ortak ürün-grup ödülü, grupların ve grup ruhunun oluşturulması, grup sürecinin değerlendirilmesi ve eşit başarı fırsatı gibi ilkeleri içerisinde barındıran⁴⁶ iş birlikli öğrenme yönteminin din eğitiminde uygulanması öğrencilerde derse karşı olumlu bakış açılarının geliştirilmesi adına önemlidir. Araştırmada yöntemin bu katkıları takım oyun turnuva tekniğinin DKAB dersinde uygulanmasından sonra öğrenci deneyimleri ile ortaya konulmuştur.

John Hopkins Üniversitesinde De Vries ve Slavin tarafından geliştirilen kubaşık öğrenme tekniklerinin ilki olan takım oyun turnuva tekniğinde, öğrenciler takımlarının temsilcileri olarak diğer takım üyeleri ile yarışmaktadırlar. Tekniğin ne kadar süre kullanılacağı öğretmenin öngörüsüne, konuya, öğrencilerin hazır bulunuşluklarına bağlı olarak değişmektedir.⁴⁷

⁴³ Hamza Aktaş, “Din Öğretiminde Kullanılan Öğretme Modelleri”, *Güncel Bilgiler Işığında Din Öğretiminde Yöntemler*, ed. Mehmet Zeki Aydın – Rıdvan Demir (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 56-59.

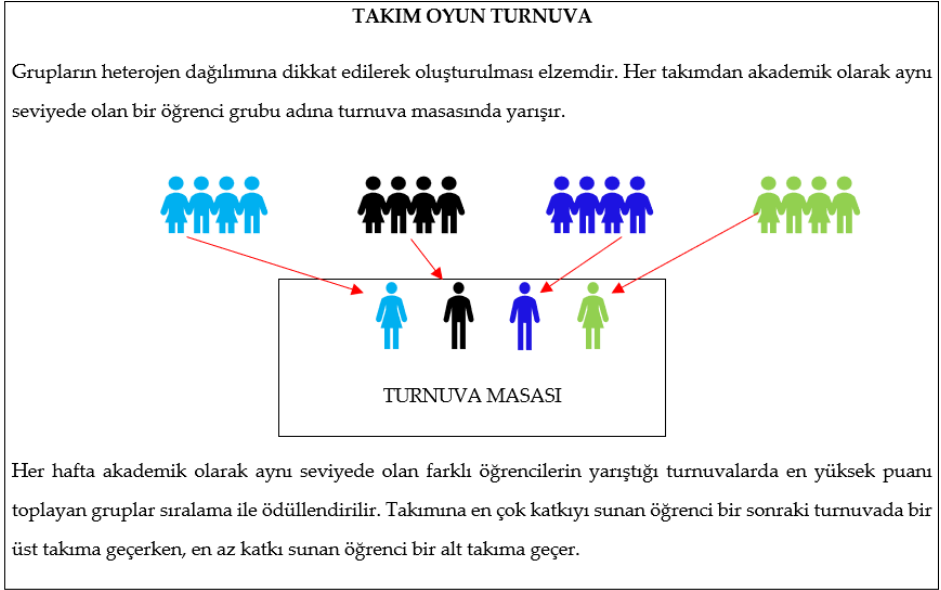
⁴⁴ Özdemir, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması”, 147-149.

⁴⁵ Özdemir, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması”, 149-151; Mehmet Ergün, *Beşinci Sınıf Matematik Dersi Ondalık Gösterim Konusunda İşbirlikli Öğrenme Tekniklerinin Başarı ve Öğrenme Kalıcılığı Üzerindeki Etkileri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 22-29; Kocaman, “Değerler Eğitiminin Öğretim Yöntemleriyle İlişkisi”, 45.

⁴⁶ Yılmaz, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde İşbirlikli Öğrenme Yöntemi*, 12-25.

⁴⁷ Bayrakçeken vd., *İşbirlikli Öğrenme Modeli ve Uygulaması*, 17; Efe vd., *İşbirlikli Öğrenme Teori ve Uygulama*, 33; Açıkgöz, *İşbirlikli Öğrenme Kuram, Araştırma, Uygulama*, 35; Müfit Gömleksiz, *Kubaşık Öğrenme Yöntemi ile Geleneksel Yöntemin Demokratik Tutumlar ve Erişkiye Etkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 41.

Bireysellikten öte takım ruhunun olduğu takım oyun turnuva tekniği, 1992'de İngiliz televizyon yapımcısı Charlie Parsons tarafından oluşturulan⁴⁸ survivor mantığı gibi düşünülürse daha net açıklanabilir. Takım üyelerinin her biri belirli aralıklarla turnuvalara katılarak takımları adına yarışır.



Tablo 1. Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Uygulanma Haritası.

Takım oyun turnuva; öğrenci takımları başarı bölümleri tekniğine yapısal olarak benzeyen bir teknik olmakla birlikte, öğrenci takımları başarı bölümlerinden farkı, öğrencilerin takım temsilcileri olarak diğer takım üyeleri ile yarışmasıdır. Bireysel yarış değil grup yarışı vardır. Teknikte bireysel testler yerine turnuvalar düzenlenir. Öğrencilerin heterojen olacak şekilde oluşturulan gruplar arasında turnuva yapılması şeklinde ilerleyen teknikte öğrenciler, öğretmen tarafından belirlenen konuyu kendi aralarında çalışarak öğrenirler. Kısa bir öğretmen sunumu ile başlayan derste konu kavrandıktan sonra turnuvalarda takım üyeleri temsilci olarak diğer takımların üyeleri ile yarışır. Turnuva masalarındaki öğrencilerin başarı durumları homojendir. Turnuvalarda her üye ait olduğu gruba puan toplamak için yarışır. Turnuva grubundaki iyi öğrenciler daha sonraki turnuvada, daha iyi bir turnuva grubuna; kötü olanlar da bir alt gruba geçer.⁴⁹

⁴⁸ İpek Sucu, "Gözetim Toplumunda Simülasyon Evreni ve Gündem Oluşturma: Survivor Yarışması Örneği", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2019), 9.

⁴⁹ Zehra Tunçel, *İşbirlikli Öğrenmenin Beden Eğitimi Başarısı, Bilişsel Süreçler ve Sosyal Davranışlar Üzerindeki Etkileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri

Takımlar arası turnuvalara dayanan TOT (Takım-Oyun-Turnuva) tekniğinde, öğrenciler öğrenme çıktılarını ve süreç bileşenlerini takım arkadaşları ile çalışarak öğrenir. Takımlar yüksek, orta ve düşük düzey başarıya sahip öğrencilerden oluşacak şekilde heterojen dağılıma sahiptir. Çıktıların kavranmasından sonra turnuva masaları organize edilerek masalarda yakın başarı düzeyine sahip öğrenciler, takımlarını temsilen turnuva masasına geçerler.⁵⁰ Turnuva sonunda her öğrenci elde ettiği puanı takım hanesine yazdırır, en yüksek puanı elde eden takım ilan edilir.⁵¹ Diğer grupların akademik öğrenme heveslerinin kırılmaması adına tema sonunda sıralama birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü takım şeklinde yapılarak her gruba sıralama belgesi verilir. Böylece birkaç hafta öğrencilerin aktif olduğu bir öğretim yöntemi uygulanmış olur.

TOT tekniğinde; 4-5 kişilik gruplar akademik başarı, yetenek ve cinsiyetlere göre heterojen olarak dağıtılır.⁵² Turnuvada başarılı olmak için yarışırken, öğretmen hedef konuyu sunar ve turnuvadaki duruma uygun çalışma materyali dağıtır. Nitekim materyal yönüyle de “Usulsüz vusul olmaz.”, “Kem âlâtla kemâlât olmaz.” vecizelerinde ifade edildiği gibi⁵³ iş birlikli öğrenme yöntemlerinden takım oyun turnuva tekniği ile öğrencilere aktif öğrenme sürecinde rehberlik edilmelidir. Öğrenciler de konuyla ilgili tüm kaynak ve materyalleri tarayarak bir araya gelir ve turnuvaya hazırlanırlar. Haftada bir veya çıktıların durumu ve ders saatine göre iki ya da üç haftada bir turnuva sınavları yapılır.

Eğitim programları hedeflerinde eğitim ortamlarının, çocukların karar verme becerilerini geliştiren, özgür seçimlerine önem veren, kendilerini rahat bir şekilde ifade edebilecekleri şekilde düzenlenmesine⁵⁴ önem verilmesine dikkat

Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 31-32; David L. De Vries - Robert E. Slavin, “Teams-Games-Tournaments (TGT): Review of Ten Classroom Experiments”, *Journal of Research and Development in Education* 12/1 (Fall 1978), 28-38; Gelici - Bilgin, “İşbirlikli Öğrenme Tekniklerinin Tanıtımı ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi”, 46.

⁵⁰ Sedat Maden, “Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Yazım Kuralları ve İşaretleri Eğitiminde Kullanımı”, *e-İnternational Journal of Edicational Research* 2/3 (Yaz 2011), 54-56.

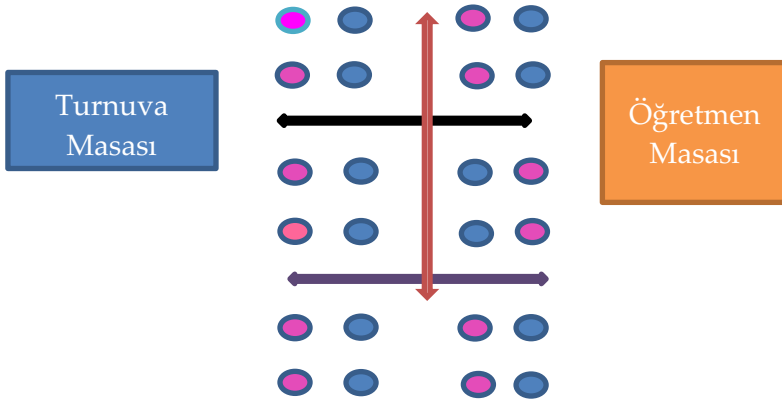
⁵¹ Ayfer Mutlu, “Öğrencilerin Sorgulama Becerilerine Yönelik Bir Karşılaştırma Araştırması: Takım-Oyun-Turnuva ve Birleştirme Teknikleri”, *Trakya Eğitim Dergisi* 10/1 (31 Ocak 2020), 129.

⁵² Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 195.

⁵³ Adnan Koşum, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 14.

⁵⁴ Zeynep Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 133.

çekildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan sıralar grup üyelerinin etkileşimini sağlarken diğer grupların müdahale ve etkisini önleyecek biçimde, öğrencilerin kendilerini ifade etmesine olanak verecek şekilde planlanmalıdır. Gruplar kız ve erkek olmak üzere başarı durumlarına göre de mümkün olduğunca heterojen dağılıma sahip olmalıdır. Turnuva masası ise akademik başarıya göre homojen olmalıdır. Başarı seviyesi eşit öğrenciler grupları adına yarışmalıdır. Turnuvalar esnasında gürültü oluşması, alkışlama, grup üyelerine müdahale, alay gibi refleksler meydana gelmektedir. Bunun önlenmesi adına öğretmen öğrencileri önceden uyararak, DKAB dersinin süreç bileşenleri perspektifinde, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nde belirtildiği üzere empati değerinin kazandırılması hedeflenmelidir.



Şekil 1. Sınıf düzenlemesi örneği.⁵⁵

Takım oyun turnuva tekniğinde, öğrenci bireysel olarak değil takımı adına yarışır. Yarışma sonucu elde ettikleri puanlarla takımlarına destek olurlar. Öğrenciler turnuva masalarına alınırken aynı akademik seviyede olmalarına dikkat edilir. Burada öğretmenin öğrencileri tanınması önemlidir. Öğretmen bu hususta önceki DKAB dersi sınav sonuçlarına göre takımları oluşturabilir ve turnuva masalarına eşit başarıya sahip öğrencileri çağırabilir.⁵⁶ DKAB dersinde tekniğin uygulanmasından sonra elde edilen tecrübeler ışığında iş birlikli öğrenme tekniklerinden gruplar arası rekabet duygusunun en fazla olduğu tekniğin TOT olduğu anlaşılmıştır. Öğrencilerin grupları adına yarışmaları

⁵⁵ David W. Johnson vd., *İşbirlikli Öğrenme El Kitabı*, çev. Ayfer Kocabaş (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 5.

⁵⁶ Mehmet Zeki Aydın, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 171; Gömleksiz, *Kubaşık Öğrenme Yöntemi ile Geleneksel Yöntemin Demokratik Tutumlar ve Erişiye Etkisi*, 41-42.

esnasında sınıftaki atmosferin bozulmaması için öğretmen rehberliği önemlidir. Ancak rekabet bazen öğrencilerin birbirlerini alaya almalarına neden olmaktadır. Bu durumda grup üyelerinin sürekli değişeceği belirtilmelidir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Sosyal bilimlerde yapılan çalışmalarda kullanılan araştırma yöntemlerinde farklı yöntemlerin kesiştikleri ve bir arada kullanıldıkları genellikle karşılaşılan durumlardandır. Kullanılan araştırma yöntemi, çalışılan araştırma konusu ve araştırmanın problemi, yöntem seçiminde belirleyici olmaktadır. Nitel araştırma gereği iş birlikli öğrenme yönteminin yıl boyunca öğrencilere uygulanması sonrası öğrencilerin görüş ve deneyimlerini derinlemesine anlama imkânı vermesinden⁵⁷ dolayı araştırma nitel araştırma yöntemlerinden bir durum çalışmasıdır.

3.1. Araştırmanın Modeli

İnsan ve grup davranışlarının nedenini ve nasıldığını anlamaya çalışan, bireylerin algıları, duyguları, tecrübe ve düşünceleri gibi öznel durumları ele alan, olgu ve olayları kendi doğal ortamı içerisinde irdelemeye çalışan⁵⁸ nitel araştırma yöntemleri, sosyal bilimlerde eğitim alanında öğrenci deneyimlerinin derinlemesine analizi bu çalışmanın analiz birimidir. Örneğin Piaget, bilişsel gelişim teorisini kendi iki çocuğu üzerindeki çalışmaları neticesinde meydana getirmiştir.⁵⁹ Araştırmada ayrıca nitel araştırma modellerinden kaynak tarama modeli kullanılmış, ulaşılan araştırma sonuçları içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırmanın yapısı gereği bu tür çalışmalar geçmişte veya halen devam eden durum, olay, birey ya da toplumu kendi olağan şartları içinde ve aynen betimlemeyi amaçlayan bir yöntemdir.⁶⁰ Bilgi toplama ve kütüphane araştırmaları önsezi ve verilerin ortaya çıkmasıyla yönlendirilir. Öncü olayların iz düşümlerini takip etmek, farklı bakış açılarını incelemek ve her bir veriye karşı hassas olmak görüşme yapma ve doküman analizinde önemlidir.⁶¹ Eğitim bilimleri araştırmalarında gerek araştırmanın merkezinde gerekse araştırmanın destekleyicisi olarak doküman analizi de kullanılmaktadır.⁶²

⁵⁷ Oğuzhan Ömer Demir, “Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Kaan Böke (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 277.

⁵⁸ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 400.

⁵⁹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 6.

⁶⁰ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 177-178.

⁶¹ Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 142.

⁶² Birgül Ulutaş, “Doküman Analizi”, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve*

3.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmada uygulanan yarı yapılandırılmış görüşme soruları⁶³ daha önce yapılan bir araştırmadan istifade ile oluşturulmuştur. İş birlikli öğrenme yönteminin uygulandığı toplam dört farklı şubede öğrenim gören 7. sınıf öğrencilerine yarı yapılandırılmış ayrıntılı görüşme formu dağıtılmış ve cevaplandırmaları istenmiştir. Elde edilen cevaplar bilgisayar ortamına aktarılarak Maxqda analiz programında analiz edilmek üzere hazır hale getirilmiştir.

3.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmanın spesifik konusunu oluşturan takım oyun turnuva tekniği; araştırmacı dahil olmak üzere üç öğretmen tarafından İslam düşüncesinde yorumlar temasında 7 hafta 14 ders saati boyunca bir ortaokulda öğrenim gören, veli izinleri çerçevesinde 7. sınıf gönüllü öğrencileri ile sınırlıdır. Araştırma için veli izin formları dağıtılmış, görüşmeye izin vermeyen veliler ve katılmak istemeyen öğrenciler nedeniyle araştırmaya katılımcı grup sınırlı sayıda kalmıştır. Nitel araştırmaların kapsamı gereği evreni temsil edecek düzeyde örneklem grubu yeterli sayıya ulaştığı düşünüldüğünden aynı zamanda elde edilen veriler birbirini tekrar etmeye başladığından görüşmeler sonlandırılmıştır. Dolayısıyla araştırma öğrenci deneyimleriyle sınırlıdır. Öğrenci deneyimlerinde TOT tekniği dışında Şekil 9'da iş birlikli öğrenmenin farklı tekniklerine değinilmesi öğretmenler tarafından farklı ünitelerde farklı iş birlikli öğrenme yöntemlerinin kullanılmasından kaynaklıdır.

3.4. Çalışma Grubu

Araştırma, nitel araştırma temel alınarak 2023-2024 eğitim-öğretim yılında yasal⁶⁴ ve etik izinler⁶⁵ çerçevesinde Isparta ilinde bir ilköğretimde ikinci kademedede 7. sınıfta öğrenim gören 5 erkek ve 5 kız öğrenci, toplam 10 öğrenci

Yaklaşımları, ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 279-280.

⁶³ Not: Öğrencilere uygulanan İşbirlikli öğrenme tekniğine ilişkin öğrenci görüşleri formunun izni için Özlem Gelici ile 25.12.2023 tarihinde 17.35'te kişisel görüşme gerçekleştirilmiş onay alınmış ve ilgili makaleden istifade edilerek DKAB dersine uyarlanmıştır. Özlem Gelici – İbrahim Bilgin, “İşbirlikli Öğrenme Tekniklerinin Tanıtımı ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi”, *Adıyaman Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 1/1 (Ocak 2011), 40-70; Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 177-178.

⁶⁴ Isparta Valiliği, İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Yasal İzin Tarih ve Sayı: 19.04.2024 / E-27749142-605.01-100696528

⁶⁵ Süleyman Demirel Üniversitesi, Üniversite Etik Kurulu, Etik İzin Tarih ve Sayı: 06.03.2024 / E-87432956-050.99-703307

ile yapılmıştır. Görüşme sonuçlarının analizinde kişisel bilgilerin korunmasına dikkat edilmiştir.

Öğrencilerle yapılan görüşme formlarından elde edilen verilerde öğrencilerin isimleri gizlenerek cinsiyet için erkek öğrencilere E, kız öğrencilere K kodlaması verildi. Öğrenci ifadesi için Ö harf kısaltması kullanıldı. Öğrencilere yönelik demografik bilgiler Tablo 2’de belirtilmiştir.

Tablo 2. Öğrencilerin Sınıf Bilgileri ve Katılım Bilgileri

Ortaokul 7. Sınıf Öğrencileri	N	%
Cinsiyet	5 Erkek 5 Kız	100
2023-2024 Eğitim Öğretim Yılı	10	100
Toplam	10	100.0

Tablo 2’de görüldüğü gibi araştırmaya 2023-2024 eğitim-öğretim yılında 5 kız 5 erkek olmak üzere toplam 10 gönüllü öğrenci katılmıştır.

3.5. Verilerin Analizi

Öğrenci deneyimlerinin içerik analizi yapılarak ortaya konulduğu araştırmada DKAB derslerinde uygulanan iş birlikli öğrenme yönteminin öğrenciler nezdinde tanımı, yöntemin katkıları, avantajları, dezavantajları, yönetime yönelik öğrenci hislerinin neler olduğu ortaya konulmuştur. Araştırma bulguları bu beş ana tema üzerine şekillenerek ayrıntılı kategori ve kodlarla birlikte irdelenmiştir.

4. Bulgular

Temaların oluşmasında araştırmacılar tarafından veriye aşına olundu, tekrar okundu, bir süre analizin olgunlaşması için ara verildi, ilk kodlar oluşturuldu ve tekrar veriler okundu. İlk kodlardan sonra ikinci kodlar verildi, ikinci araştırmacı tarafından nitel araştırma güvenilirlik göstergesi belge değişkenlerinin istatistiği %96 olarak bulunmuş olup kodlayıcılar arası uzlaşma sağlandı. Kodlar olası temalar altında toplandı, temaların aynı konu etrafında birleşip birleşmediği kontrol edildi ve temalar tamamlandıktan sonra rapor üretildi. Oluşturulan kod, kategori ve temalar uzman görüşüyle teyit edildi.

Araştırmacılar tarafından öğrenci deneyimlerinden elde edilerek oluşturulan beş temanın Şekil 2’de kod matris tarayıcısında katılımcı öğrencilerin verdikleri cevaplara göre dağılımlarına yer verilmiştir.

Şekil 2. Kod matris tarayıcısına göre oluşan temaların öğrencilere göre dağılım oranları.

Şekil 2’de yer alan kod matris tarayıcısına göre öğrenci cevaplarından elde

Kod Sistemi	EÖ1	EÖ2	EÖ3	EÖ4	EÖ5	KÖ1	KÖ2	KÖ3	KÖ4	KÖ5	TOPL...
➤ Tema 1 İşbirlikli Öğrenme Yöntemleri	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	0,67%	6,73%
➤ Tema 2 KATKI	3,70%	6,06%	5,72%	5,72%	4,04%	6,06%	5,05%	4,04%	4,71%	4,71%	49,83%
➤ Tema 3 Avantajlar	0,67%	1,68%	1,35%	1,68%	1,35%	1,68%	1,01%	0,67%	1,68%	1,68%	13,47%
➤ Tema 4 Dezavantajlar	4,04%	0,67%	2,02%	1,68%	2,69%		2,69%	3,70%	1,68%	2,02%	21,21%
➤ Tema 5 Hisler	0,67%	1,35%	0,67%	1,01%	0,67%	0,67%	1,35%	1,01%	0,67%	0,67%	8,75%
Σ TOPLAM	9,76%	10,44%	10,44%	10,77%	9,43%	9,09%	10,77%	10,10%	9,43%	9,76%	100,00%

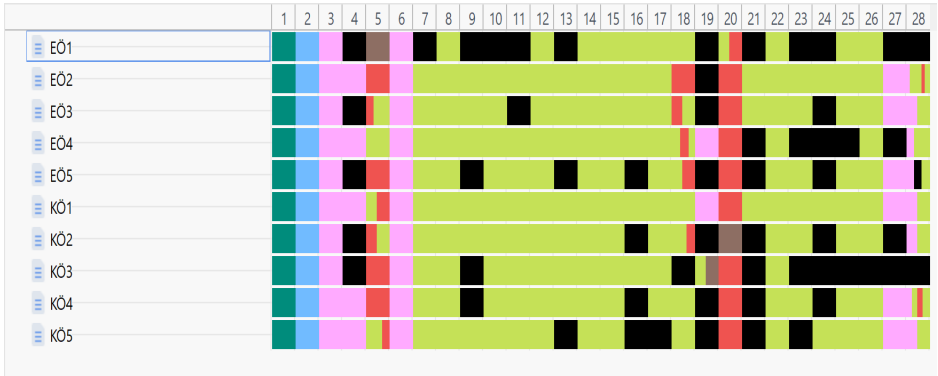
edilen bulgular, iş birlikli öğrenme yöntemlerine yönelik tanımların benzer oranda dağılım gösterdiği, öğrencilerin yöntemin ağırlıklı oranda katkısına vurgu yaptıkları, dezavantajlarına EÖ1 ve KÖ3 adlı öğrencilerin en fazla vurgu yaptığı, KÖ1 adlı öğrencinin ise dezavantajının olmadığına yönelik cevapları olduğu, hisler teması altında öğrencilerin benzer cevaplarda birleştikleri görüldü.



Şekil 3. Öğrenci görüşmelerine göre Maxqda analiz programı kod bulutu.

Şekil 3’e göre öğrenci cevaplarının sorular kapsamında analizine bakıldığında dersin iş birlikli yöntemle işlenmesi, yöntemde yer alan tekniklerin

bilgisi, işleniş metodu ve bundan doğan avantajlar, dezavantajlar, yöntemin katkıları, olumlu yönleri, hisler, sosyalleşmeye katkısı, akademik başarıya katkısı etrafında öğrenci deneyimlerinin birleştiği görülmüştür. Bu kodlara Şekil 3'te de görüldüğü gibi açık yeşil kod rengi verilmiştir. Tanım ve kullanılan tekniklerin dışında yer alan pembe ve kırmızı renkler de olumlu deneyimleri yansıtan kodlardan oluşmaktadır. Bu renklerin sayısı dezavantaj olarak ifade edilen deneyimleri simgeleyen siyah renge kıyasla daha fazladır. Oransal açıdan yöntemin katkıları Şekil 4'te daha net ifade edilmiştir.



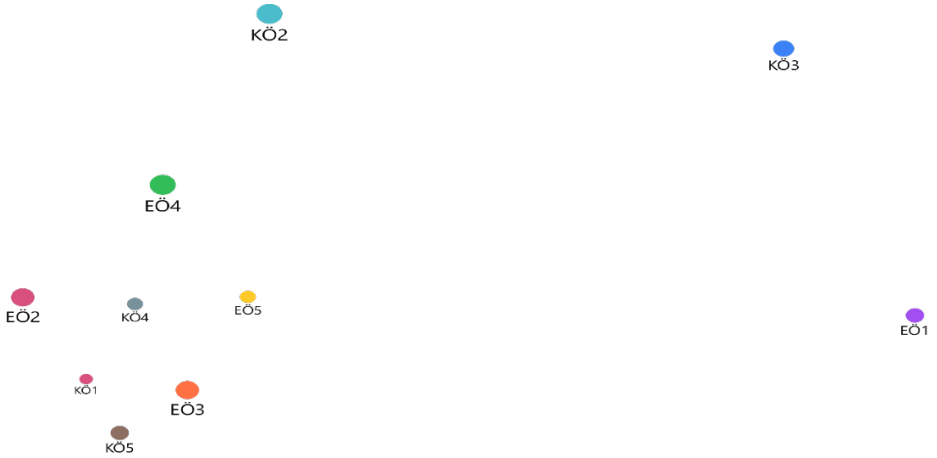
Şekil 4. Metin karşılaştırma tablosu.

Şekil 4'te yer alan metin karşılaştırma tablosu yeşil ve açık mavi kodlar olan iş birlikli öğrenme yönteminin öğrenci deneyimlerine göre tanımı ve öğrencilerin iş birlikli öğrenme tekniklerinden hangilerini bildiklerini ifade etmektedir. Yöntemin katkısını gösteren açık yeşil, olumlu hisleri gösteren kırmızı ve avantajları gösteren pembe kodların toplamda 214 defa vurgulandığı görülmüştür. Yöntemin dezavantajları ise 63 defa vurgulanmıştır. Oransal olarak; yöntemin katkısının %77,25 olduğu, dezavantajlarının ise %22,74 olduğu tespit edilmiştir. Şekil 5'te kod matris tarayıcısına göre elde edilen kodların frekans değerlerine yer verilmiştir.

Kod Matris Tarayıcısı		
Kod Sistemi	7. SINIF	TOPLAM
> Tema 1 İşbirlikli Öğrenme Yöntemleri		20
> Tema 2 KATKI		148
> Tema 3 Avantajlar		40
> Tema 4 Dezavantajlar		63
> Tema 5 Hisler		0
< Olumsuz His		1
< Eski Gruba Özlem		1
< Yorucu		1
< Yöntemi Gereksiz Görme		1
< Olumlu His		0
< Turnuvaların İyi Yönü		9
< Güzel Arkadaşlıklar Kurmak		1
< Yardımlaşma Duygusunun Gelişimi		1
< Rekabet Duygusu		1
< Eğlenceli		5
< Gruptan Memnuniyet		1
< Mutluluk		2
< Özgüven Artışı		1
< Güç Hissi		1
TOPLAM	297	297

Şekil 5. Kod matris tarayıcısı sonuçları.

Şekil 5'te yer alan kod matris tarayıcısı sonuçları ve Şekil 4'te yer alan metin karşılaştırma tablosu öğrenci deneyimlerine göre, 331 olan kod frekans verileri baz alındığında yöntemin katkısı, %77,25'tir. Öğrenci deneyimlerinin dağılımlara göre birleştikleri ve ayrıldıkları noktaların tespiti için Şekil 6'da belge haritası verilmiştir.



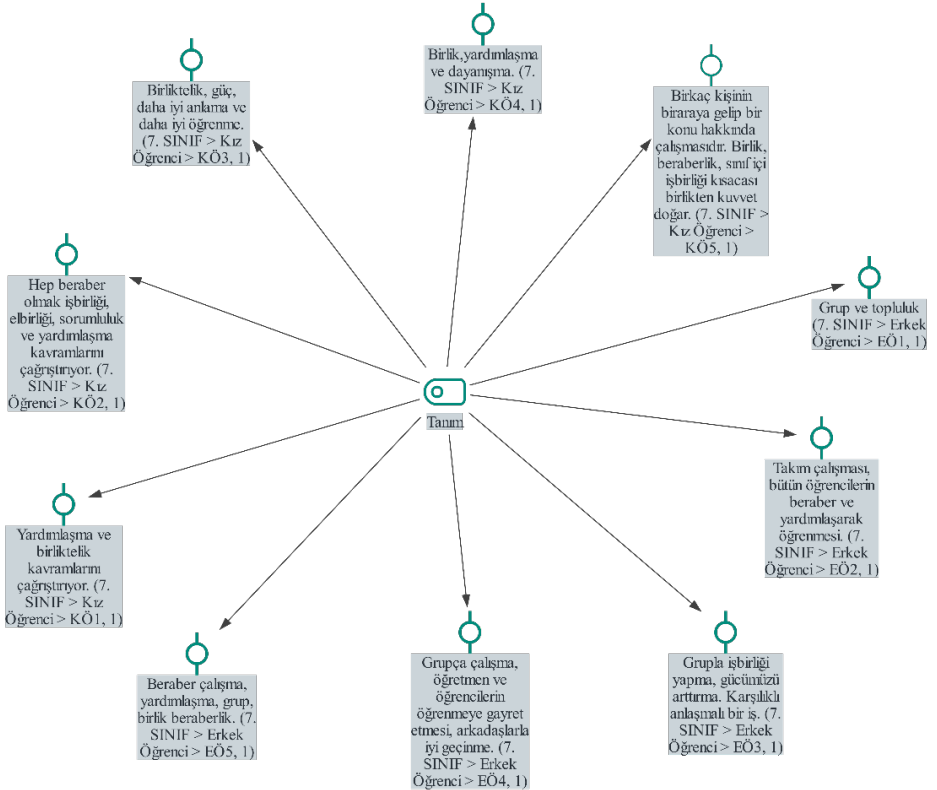
Şekil 6. Belge haritası.

Şekil 6'da yer alan belge haritası göstergeleri ve Şekil 2'de yer alan kod matris tarayıcısında oluşan temalara göre, EÖ1 ve KÖ3'ün yöntemin diğer öğrencilere göre dezavantajlarına daha çok vurgu yaptıkları ve bu yönüyle diğer öğrencilerden ayrıldıkları gözlemlenmiştir. Öğrencilerin deneyimlerinde kullandıkları cümlelerden elde edilen kelime bulutu kodların oluşumunda araştırmacılara destek olmuştur. Şekil 7'de kelime bulutunun frekans açısından vurgulama sıklığına göre dağılımlarına yer verilmiştir.



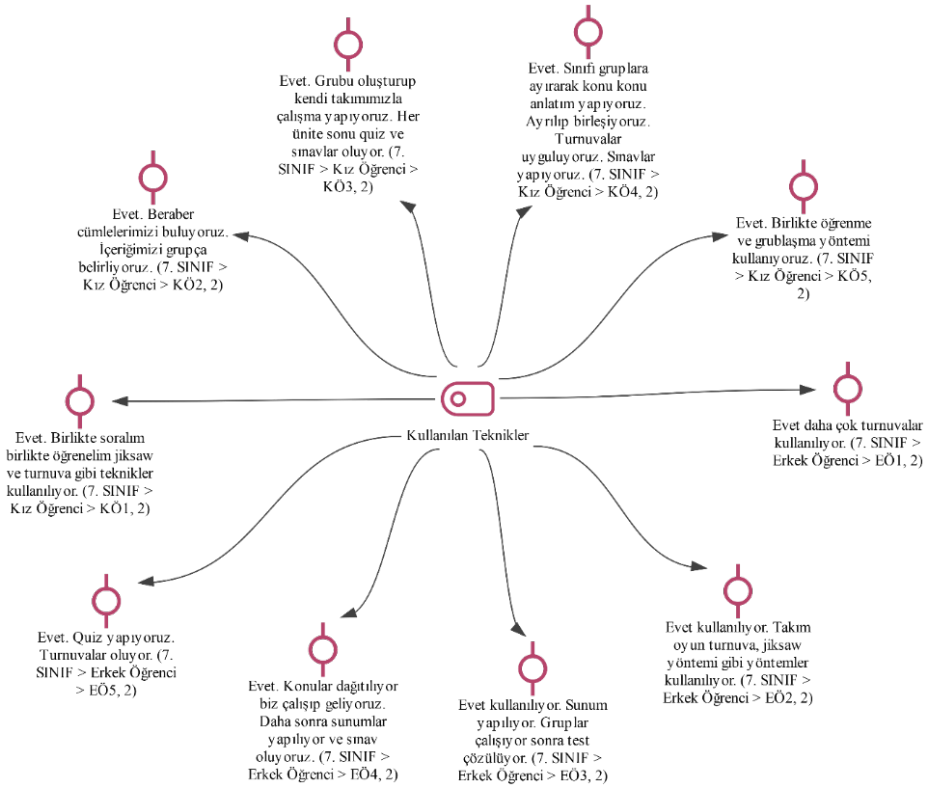
Şekil 7. Maxqda analiz programı kelime bulutu.

Şekil 7’de Maxqda veri analiz programı (TOT)Takım-Oyun-Turnuva’yı yansıtan kelime bulutundan elde edilen frekanslara göre iş birlikli öğrenme yöntemine dair öğrenci deneyimlerinde en çok vurgulanan “Yöntemin katkısı var, grup, iş birliği, turnuvalar, yöntemin kullanılması, jigsaw, yardımlaşma, heyecan, eğlence, gayret, birliktelik-beraberlik, verimlilik, öğrenme, çalışma” kelimeleridir. Dolayısıyla iş birlikli öğrenmenin genel yapısına uygun kelime frekansları ortaya çıkmıştır. Şekil 8’de öğrencilerin iş birlikli öğrenme tanımlarına yer verilmiştir.



Şekil 8. İş birlikli öğrenme yöntemine yönelik öğrenci tanımları.

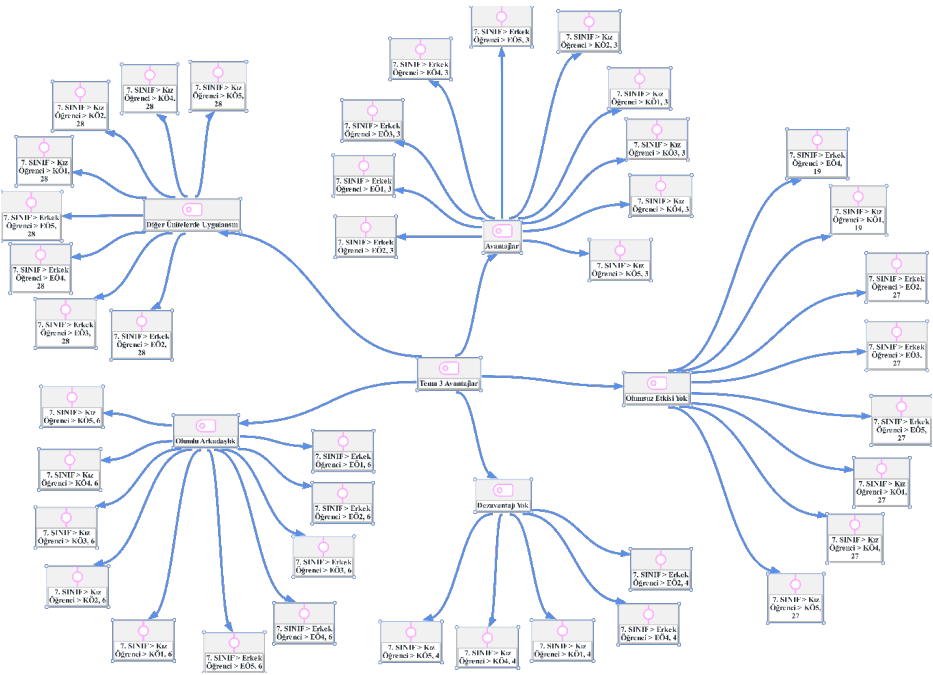
Şekil 8’de yer alan iş birlikli öğrenme denilince öğrencilerde çağrışım oluşturan kavramlardan elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin tamamının %100’ü iş birliği, güçlerini artırma, karşılıklı anlaşmalı bir iş, öğretmen ve öğrencilerin öğrenmeye gayret etmesi, iyi geçinme, el birliği, sorumluluk, daha iyi anlama ve öğrenme, birlikten kuvvet doğması, birlikte yardımlaşarak öğrenme, yardımlaşma, etkili öğrenme ve birlikteliğe vurgu yaptıkları görülmüştür. Şekil 8’de öğrenci deneyimlerine göre iş birlikli öğrenme, yardımlaşarak birlikte öğrenme şeklinde tanımlanabilir. Öğrencilerin iş birlikli öğrenme yöntemlerinden hangilerini bildikleri ise Şekil 9’da ortaya konulmuştur.



Şekil 9. DKAB derslerinde iş birlikli öğrenme yönteminin kullanılıp kullanılmadığı ve kullanılıyorsa daha çok hangi tekniklerin kullanıldığına dair öğrenci cevapları.

Şekil 9’dan elde edilen DKAB derslerinin içerik aktarımında, iş birlikli öğrenme yönteminin kullanılıp kullanılmadığı ve kullanılıyorsa daha çok hangi tekniklerin kullanıldığına dair öğrenci cevaplarına yönelik veri analizine göre

öğrencilerin %100'ü tekniğin kullanıldığını ifade etmişlerdir. Öğrencilerden EÖ1, EÖ3, EÖ4, E5, KÖ 2, KÖ3, KÖ4 isimli öğrencilerin teknik ismine dair bilgilerinin olmadığı, EÖ2, KÖ1, KÖ4 ve KÖ5 isimli öğrencilerin tekniklerin isimlerine dair bilgi verdikleri görüldü. Öğrencilerin içerik aktarımında %60'ı teknik ismini bilmemekle birlikte nasıl uygulandıklarına dair bilgi verdikleri, %40'ının ise teknik isimlerini verdikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Öğrencilerden %60'ı teknikle alakalı turnuvalara quizler, sınavlar yapıyoruz cevabı vermişlerdir. Yöntemin öğrenci deneyimlerinde avantajlarına ise Şekil 10'da yer verilmiştir.

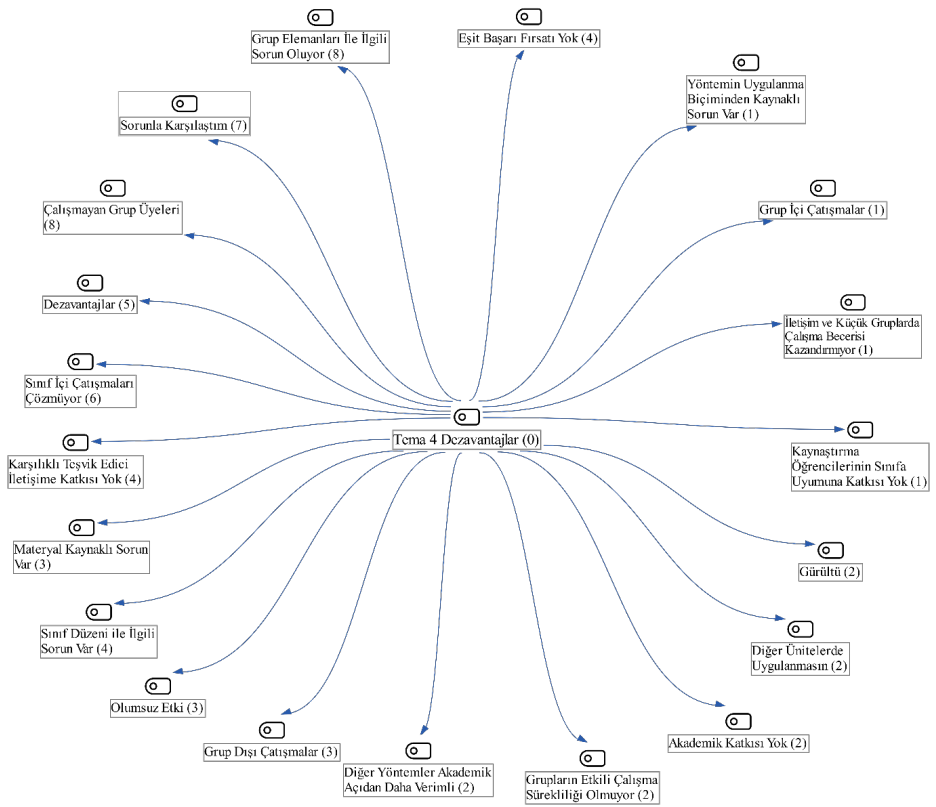


Şekil 10. DKAB derslerini iş birlikli öğrenme yöntemi ile işlemenin sağladığı avantajlara dair öğrenci deneyimleri.

Şekil 10'a göre DKAB derslerini iş birlikli öğrenme yöntemi ile işlemenin sağladığı avantajlara dair öğrencilerden elde edilen verilere göre öğrencilerin %100'ü yöntemin avantajına dair kendi deneyimlerine göre farklı avantaj yönlerine vurgu yapmışlardır. Öğrencilerden %20'si (EÖ 1 ve EÖ 2) zaman avantajına; %80'i (EÖ 3, EÖ 4, EÖ 5, KÖ 1, KÖ 2, KÖ 3, KÖ 4, KÖ 5) ise akademik başarıya katkısına, vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda avantaj açısından oluşturulan kod ve temalar Şekil 8'de verilmiştir.

DKAB dersinde diğer ünitelerde de bu yöntemin kullanılmasına yönelik öğrencilerin istekli olup olmadıklarına dair elde edilen veriler incelendiğinde

%20 oranında EÖ 1 ve KÖ 4 isimli öğrencilerin istemedikleri; EÖ1'e göre bu yöntem uygulanmadan derslerin daha iyi anlaşıldığı, KÖ 4'e göre ise çalışmayanlar yüzünden puanının düştüğünü vurgulamıştır. Yöntemin uygulanmasını isteyen öğrenci oranı ise %80'dir. Öğrenci deneyimlerinde dikkati çeken hususlar %60 oranında (EÖ 2, EÖ 3, EÖ 5, KÖ 1, KÖ 2, KÖ 4) ders başarısının arttığı yönünde çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. %20 oranında (EÖ 4, KÖ 5) yöntemin birlik beraberliği ve sınıf düzenini sağlamasına vurgu yapmışlardır. Öğrencilerin yöntemin dezavantajları ile ilgili deneyimlerine ise Şekil 11'de yer verilmiştir.

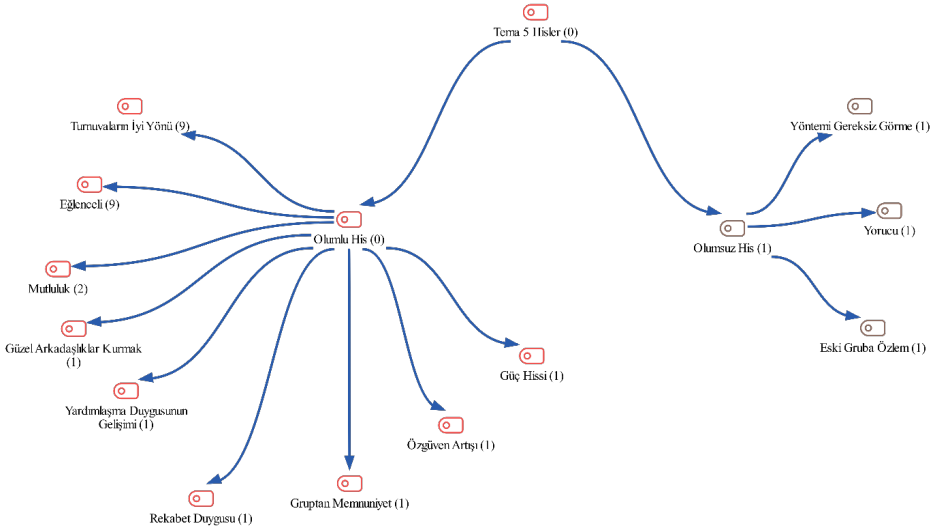


Şekil 11. DKAB derslerini iş birlikli öğrenme yöntemi ile işlemenin, öğrenci deneyimlerine göre oluşturduğu dezavantajlar.

Şekil 11'den elde edilen bulgulara göre DKAB derslerini iş birlikli öğrenme yöntemi ile işlemenin, %50'si (EÖ 1, EÖ 3, EÖ 5, KÖ 2, KÖ 3) öğrenci deneyimlerine göre oluşturduğu dezavantajlara vurgu yapmıştır. %50'si ise (EÖ 2, EÖ 4, KÖ 1, KÖ 4 ve KÖ 5) ise herhangi bir dezavantajının olmadığını belirtmişlerdir. Tablo 6'dan elde edilen verilere göre öğrenci deneyimleri yönüyle oluşturulan kodlamalar verilmiştir. Görüşmelerde alınan cevaplardan

%80 oranında öğrencilerin olumsuz yönleri değindiği görülmüştür. %20 oranında öğrenci ise (EÖ 4 ve KÖ 1) olumsuzluk yok demişlerdir. (EÖ 1) dersin zor anlaşılması, (EÖ 2, EÖ 5, KÖ 2, KÖ 3, KÖ 5 sorumluluğu yerine getirmeme, (EÖ 3) grup içi anlaşmazlıklar ve sınıfta hafif gürültü, (EÖ 5) grup puanının düşmesi, (KÖ 2) yenen grupların alay etmesi, (KÖ 4) gruplar arası rekabetin çirkinleşmesi şeklinde cevaplar alınmıştır.

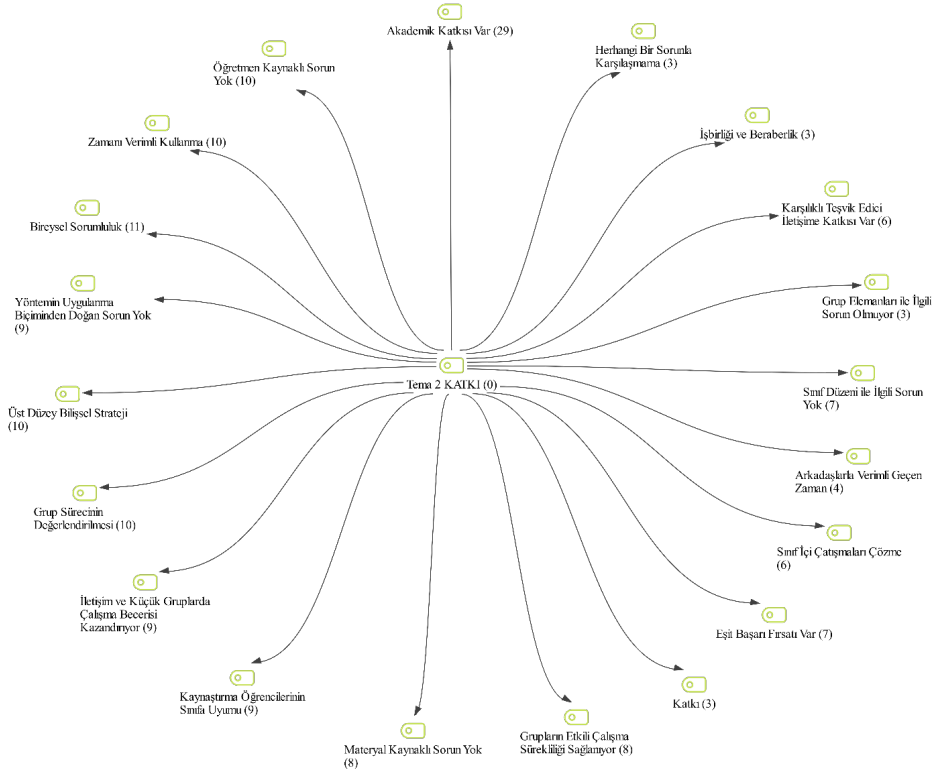
Bu yöntemle ders işlerken karşılaşılan farklı sorunlara dair öğrenci deneyimlerinden alınan cevaplara göre %40 oranında farklı sorunlara değinilmiş, %60 oranında ise herhangi bir sorun yok cevabı alınmıştır. EÖ 1'e göre grubun heterojenliği öğrenciyi rahatsız ederken, EÖ 4 sınıftaki ses kirliliğinden dolayı yöntemin sorununa vurgu yapmıştır. Tablo 9'da EÖ 3 de sınıfta hafif ses oluyor cevabını vermiştir. Yönteme dair KÖ 2 öğrenci arkadaşlarının materyal getirmemesine, çalışmalarına ve diğer gruplarla çıkan anlaşmazlıklara vurgu yaparken, KÖ 3 ise sorumluluğunu yerine getirmemeye vurgu yapmıştır. Aynı öğrenci, öğrenci arkadaşlarının ödev yapmamasını olumsuzluk olarak ifade etmiştir. Hisler açısından öğrenci deneyimlerinin neler olduğuna ise Şekil 12'de yer alan kod alt kod hiyerarşik modelinde, kod kategori ve temalarla birlikte verilmiştir.



Şekil 12. Dersleri işlerken yapılan çalışmalar hakkındaki öğrenci hisleri.

Şekil 12'den elde edilen bulgulara göre dersleri işlerken yapılan çalışmalar hakkındaki öğrenci düşünce ve hisleri açısından EÖ 1'e göre gereksizlik hissinin uyandığı, KÖ 2'ye göre ise yorucu olması ve KÖ 3 adlı öğrencide eski gruba duyduğu özlem dile getirilmiştir. Diğer öğrencilerin deneyimlerine göre %90 oranında olumlu hisler yer almıştır. Buna göre turnuvaların iyi yönü; mutluluk,

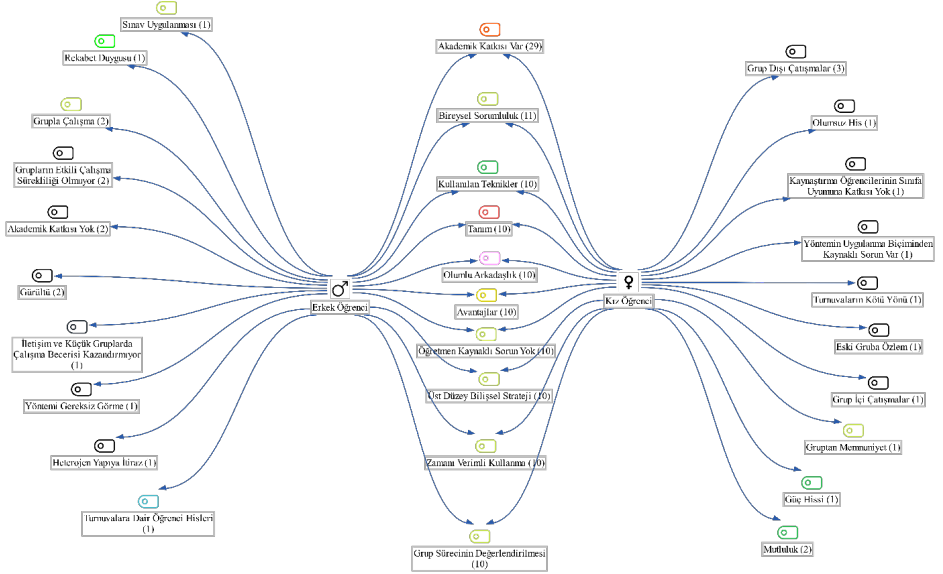
eğlence, yardımlaşma duygusunun gelişimi, güzel arkadaşlıklar kurmak, birlik beraberlik hissi, eğlenceli rekabet, gruptan memnuniyet, öz güven artışı ve güç hissi şeklinde cevaplar alınmıştır. Şekil 13'te öğrencilerin en çok vurguladığı temalardan biri olan yöntemin öğrenciye katkılarını yer verilmiştir.



Şekil 13. İş birlikli öğrenme yönteminin öğrencilere göre katkıları.

Şekil 13'e göre iş birlikli öğrenme yönteminin öğrenci deneyimlerine göre katkılarına yönelik görüşmelerden elde edilen verilere göre, öğrencilerin %100'ü farklı katkılarına yönelik cevaplar vermiştir. Bu bağlamda %40 oranında (EÖ 1, KÖ 2, KÖ 4 ve KÖ 5)'in verdiği cevap sınav odaklı iken, diğer %60 oranında öğrencilerin öz güven, heyecan ve eğlence, güzel arkadaşlıklar, keyifli geçen zaman, tüm sınıf katılımı, sorumluluk bilinci, yardımlaşma duygusu, kendini ifade etme, birlik beraberlik duyguları şeklinde sosyal ve duygusal gelişime vurgu yapmışlardır. Öğrencilerin frekans olarak en çok değindikleri alan olan katkı temasında yöntemin akademik katkısı 29 kez vurgulanan husus olmuştur. Bunun yanında öğrencilerin tamamı öğretmen kaynaklı, yöntemin uygulanma biçiminden kaynaklı veya materyal kaynaklı sorun olmadığını vurgularken; yöntemin zamanı verimli kullanmaya, bireysel sorumluluğa, üst düzey bilişsel strateji kullanmaya, grup sürecinin değerlendirilmesine, iletişim kurma ve küçük gruplarda çalışma becerisi kazandırmasına, kaynaştırma öğrencilerinin

sınıf içi uyumuna, grupların etkili çalışma sürekliliğinin sağlanmasına katkı teması içerisinde frekans olarak en çok değindikleri hususlar olmuştur. Şekil 14'te iş birlikli öğrenmenin öğrenci deneyimlerine göre cinsiyet açısından iki vaka modeline göre ayrıldıkları ve birleştikleri hususlar belirtilmiştir.



Şekil 14. İki vaka modeline göre kız ve erkek öğrencilerin deneyimlerinin karşılaştırılması.

Şekil 14'te yer alan bulgulara göre erkek öğrencilerin olumlu açıdan yöntemdeki sınav uygulamasına, rekabet duygusunu geliştirmesine ve grupta çalışmaya yönelik deneyimlerine ulaşılmıştır. Kız öğrencilerde ise gruptan memnuniyet, güç hissi uyandırması ve mutluluk hislerinin deneyimlendiği gözlemlenmiştir. Erkek öğrencilerde dezavantaj açısından gürlütüden duyulan rahatsızlık, iletişim ve küçük gruplarda çalışma becerisine katkısının olmadığı, yöntemi gereksiz görme, heterojen yapıya itiraz deneyimleri dezavantaj kategorisinin kodlarını oluşturmuştur. Kız öğrencilerde ise dezavantaj yönünden sadece bir frekans ile grup içi çatışmalar olduğu, olumsuz his meydana getirdiği, kaynaştırma öğrencilerine katkısının olmadığı, yöntemin uygulanma biçiminden kaynaklı sorun olduğu, turnuvaların kötü yönlerinin olduğu, eski gruba duyulan özlem ve grup içi çatışmalara yönelik deneyimlere vurgu yapılmıştır. Her iki cinsiyet açısından yaşanan ortak deneyimlerde dezavantaj olabilecek herhangi bir deneyim gözlemlenmezken; 29 defa yöntemin akademik katkısına vurgu yapıldığı, dolayısıyla yöntemin ders başarısı açısından öğrencilerin gelişimlerini desteklediğine yönelik deneyimler elde edilmiştir. Bireysel sorumluluk kazandırması, zamanı verimli kullanma, grup sürecinin değerlendirilmesi, öğretmen kaynaklı sorun olmadığı, yöntemin avantajları ve olumlu arkadaşlık ilişkilerine katkısı frekans olarak en çok

vurgulanan deneyimler arasındadır. Kız ve erkek öğrenciler yöntemin tanımı ve kullanılan tekniklere verdikleri cevaplarda da birleşmişlerdir. İş birlikli öğrenme yönteminin tanımında ve tekniklerine dair ayrıntılı bilgiler vermişlerdir.

Sonuç ve Tartışma

Araştırmada DKAB dersini iş birlikli öğrenme yöntemiyle işlemenin öğrenciyi daha aktif hale getirdiği, öğrencilerde kalıcılık ve akademik başarı açısından dersin daha verimli geçtiği tespit edilmiştir. Başkonak ve Akşener tarafından yapılan bir araştırmaya göre kullanılan yöntem, teknik ve materyalin öğretim süresi, etkinliği ve öğrenci motivasyonunu etkilemektedir.⁶⁶

Araştırma sonucunda öğrenci deneyimlerine ait bulgulara göre bireysel başarı odaklı olanlarda yonteme dair direnç oluşmaktadır. Yonteme yönelik en büyük itiraz “Gruplarda çalışmayanlar yüzünden neden benim ortalamam düşsün?” olmuştur. İlerleyen süreçte akademik başarı hususunda daha etkili bir şekilde iş birlikli öğrenme yöntemi tecrübe edildiğinde itirazların yerini memnuniyet almaya başlamıştır.

Şekil 8’deki bulgulara göre iş birlikli öğrenme denilince öğrencilerde çağrışım oluşturan kavramlar, “iş birliği, yardımlaşma, etkili öğrenme ve birliktelik”tir. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Erdem-Değer-Eylem modeli çerçevesinde öğrencilerde geliştirilmesi gereken kök değerlerden dostluk, saygı, yardımseverlik, sosyal duygusal öğrenme becerilerinden etkili iletişim, kavramsal beceriler, sosyal duygusal öğrenme becerilerinin iş birlikli öğrenme yönteminin uygulandığı 7. sınıf öğrencilerinin vurguladığı hususlardır.⁶⁷

Şekil 10’da yer alan verilere göre, DKAB derslerinin iş birlikli öğrenme yöntemiyle işlenmesine ilişkin olarak öğrencilerin tamamı (%100), yöntemin avantajlarını kendi öğrenme deneyimlerine dayalı olarak farklı açılardan ifade etmişlerdir. İş birlikli öğrenme yöntemlerinden takım oyun turnuva tekniğinin akademik başarıya olan katkısı diğer araştırma bulgularında da ortaya konulmuştur.⁶⁸ Yöntemin uygulanmasından rahatsız olan bireysel başarı odaklı

⁶⁶ Mustafa Başkonak – Ayşe Akşener, “Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 736.

⁶⁷ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *İlkokul-Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2024), 4, 5, 88.

⁶⁸ Cihan Kara - Aşkın Baydar, “Takım-Oyun-Turnuva’nın Sosyal Bilgiler Dersinde Akademik Başarıya Etkisi”, *Turkish Studies* 14/6 (Ekim 2019), 3280-3283; Şeyma Çalıklar - Ümit Şimşek, “Takım-Oyun-Turnuva ve Öğrenci Takımları Başarı Bölümleri Yöntemlerinin Akademik Başarı ve Kalıcılık Üzerine Etkisi”, *Ahi Evran*

öğrencilerde bile yöntemin avantajlarından bahsedilmiştir. Yöntemin avantajları hususunda ulaşılan araştırma bulgusu ile diğer araştırma bulguları benzerdir.⁶⁹ Farklı öğretim yöntemlerinin avantajları ve yeniliklerinin yanında, bazı dezavantajlarının da olduğu bir gerçektir. Bu bazen yöntemi uygulayan öğretmenden, bazen öğrenciden, bazen de temanın özelliğinden veya psikolojik, sosyal ve fiziki nedenlerden kaynaklanmaktadır.⁷⁰ Araştırmada kaynaştırma öğrencilerinin sınıfa uyumuna katkısı açısından öğrencilerin deneyimlerine göre katkıları olduğu ortaya konulmuştur. Eğitim seyri içerisinde özel gereksinimli bireylerin din eğitimi ihtiyaçlarının karşılanması gelişim basamaklarına katkı açısından önemli bir fonksiyonu içerisinde barındırır.⁷¹ Bu yönüyle araştırmada iş birlikli öğrenme yönteminin kaynaştırma öğrencilerine de katkısının olduğu anlaşılmaktadır.

Şekil 11’de, DKAB derslerini iş birlikli öğrenme yöntemi ile işlemenin öğrencilere göre oluşturduğu dezavantajlara yer verilmiştir. Bu durumların benzer çalışmalarda da ortaya konulduğu görülmüştür.⁷² Öğrenciler sınıf arkadaşlarının sorumluluklarını yerine getirmemelerinden kaynaklı sıkıntılarını dile getirmişlerdir. %50’si ise herhangi bir dezavantajının olmadığını belirtmiştir. Yöntemin felsefi temelleri öğrenciye sorumluluk vermektedir ancak teknik ilk defa uygulandığında öğretmen dirençle karşılaşabilir. Aynı teknik birkaç kez uygulandığında⁷³ öğrenciler zamanla tekniğe alışarak sorumluluklarını yerine getirmeye başlamışlardır. Bunun yanında öğretmenin bir teknikte uzmanlaşması yaşanacak bu tür sıkıntıları kısa zamanda tolere edebilmektedir. Teknikte özellikle vurgulanan “*grubun puanı bireyin puanı*” anlayışı grup üyelerinde gerginliklere sebep olurken zamanla üyeler sorumluluklarını ifa etmişlerdir. Öğrencilerin takım oyun turnuva tekniğine yönelik deneyimlerinden elde edilen verilerle diğer çalışmaların benzerlik gösterdiği görülmüştür.⁷⁴ Yapılan araştırmalara göre kazanan takım üyelerinin

Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi 18/3 (Aralık 2017), 50-56.

⁶⁹ Mutlu, “Öğrencilerin Sorgulama Becerilerine Yönelik Bir Karşılaştırma Araştırması”, 10.

⁷⁰ Salih Aybey, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 361.

⁷¹ Özdemir - Yıldırım, “Özel Eğitim Sınıfında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminde Öğretmen, Öğrenci ve Veli Tutumlarından Hareketle İşbirlikli Öğrenme Yöntemi”, 14-40.

⁷² Mehmet Teyfur - Emine Teyfur, “Ortaöğretim Öğretmenlerinin İşbirlikli Öğrenme Uygulamaları Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar (İzmir/Bornova Örneği)”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/51 (Eylül 2021), 144-145.

⁷³ Bayrakçıkan vd., *İşbirlikli Öğrenme Modeli ve Uygulaması*, 67.

⁷⁴ Gelici - Bilgin, “İşbirlikli Öğrenme Tekniklerinin Tanıtımı ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi”, 61.

başarısız takım üyelerine karşı takındıkları tavırdan dolayı bir alt grup üyelerinin kaygı düzeyleri ve öğrenilmiş çaresizlik duygularında artış gözlemlenmiştir.⁷⁵ Örneğin KÖ 2'nin "*grupta çatışmalar olması ve birinin gruba çalışmadan gelmesi, kazanan grubun diğer grupla dalga geçmesi*" ve KÖ 4'ün "*Gruplar arası rekabet çirkinleşebiliyor.*" vurgusu bu durumu teyit etmektedir. Bu tür tartışmalar ve çirkinleşen rekabet duygularının önlenmesi adına tüm takımlar Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli çerçevesinde öğrencilerin kendi bilişsel, duyuşsal, davranışsal, öğrenme ve düşünme etkinliklerini yine kendilerinin sürece dayalı olarak bilişsel farkındalıkçı bir anlayışla planlama yapmaları yapılandırmacı yaklaşıma yakın olan⁷⁶ süreç temelli ölçme değerlendirme yapılarak ödüllendirildiğinde bu tür tartışmalar önlenmektedir. Takım-Oyun-Turnuva tekniği ile ilgili son yıllarda yapılan araştırmalarda tekniğin uygulanmasından doğan bazı sıkıntılara değinilmektedir. Bu olumsuzlukları önleme adına Chambers ve Abrami iş birliğinin hem takım içi hem de takımlar arasında yapılmasını önermektedirler. Aynı zamanda tüm sınıf, çıktılar ve süreç bileşenleri açısından belirlenen öğrenme düzeyine ulaştıklarında, tüm takımlara ödül verildiğinde⁷⁷ gruplar arası çatışmalar minimize olmaktadır. Bu ödülü Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ölçme ve değerlendirme uygulamaları çerçevesinde,⁷⁸ örneğin birinci gelen takım üyelerine 5 puan, ikinci takım üyelerine 4 puan, üçüncü gelen takım üyelerine 3 puan, dördüncü gelen takım üyelerine 2 puan ve beşinci gelen takım üyelerine 1 puan yazılı notuna ekleyerek takımlar arası rekabet önlenmiştir. Kubaşık öğrenmenin felsefi temeli olan "*grubun başarısı bireyin başarısı*" anlayışına bireysel başarı odaklı öğrencilerden gelen yoğun itirazlar yerini grup aidiyetine bırakmıştır.

Şekil 12'de dersleri işlerken yapılan çalışmalar hakkındaki öğrenci düşünce ve hislerine yönelik ulaşılan sonuçlara göre yöntemin öğrenci hisleri açısından bir öğretmenin dersine ilgiyi artırması, öğrenciye öz güven aşılması, akademik başarıya katkısı, keyifli ve eğlenceli geçen saatler olması yöntemin diğer öğrenme yöntemleri yanında mümkün olduğunca uygulanması hususunda önemli bulgular vermiştir. Öğrencilerin verdikleri cevaplarda eğlence, keyifli geçen zamanlar ve yöntemin akademik başarıyı artırdığına dair deneyimlerinin benzer çalışmalarla aynı sonuçları verdiğini göstermektedir.⁷⁹

⁷⁵ Kemal Doymuş, "İşbirlikli Öğrenme Yöntemi", *Öğrenme-Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Sevil Büyükalın Filiz (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2023), 134-152.

⁷⁶ Bilal Duman, *Öğrenme-Öğretme Kuramları ve Süreç Temelli Öğretim* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2008), 75.

⁷⁷ Bayrakçeken vd., *İşbirlikli Öğrenme Modeli ve Uygulaması*, 17.

⁷⁸ MEB, *Öğretim Programları Ortak Metni - Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*, 59-61.

⁷⁹ Maden, "Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Yazım Kuralları ve İşaretleri Eğitiminde

Şekil 13'e göre iş birlikli öğrenme yönteminin farklı olumlu katkılarına yönelik deneyimlerden elde edilen verilere göre, öğrencilerin öz güven, heyecan ve eğlence, güzel arkadaşlıklar, keyifli geçen zaman, tüm sınıf katılımı, sorumluluk bilinci, yardımlaşma duygusu, kendini ifade etme, birlik beraberlik duyguları şeklinde sosyal ve duygusal gelişime vurgu yapmışlardır. Yöntemin katkısının en çok akademik başarıya yönelik olduğu ifade edilmiştir.

Araştırmada iş birlikli öğrenme yönteminin uygulanmasından sonra öğrenci deneyimleri ortaya konulmuştur. Bu bağlamda iş birlikli öğrenme denilince öğrencide çağrışım oluşturan kavramlar; grup, topluluk, takım ruhu, iş birliği, arkadaşlık, birlik beraberlik, el birliği ve güç, birlikten kuvvet doğması gibi tanımlar iş birlikli öğrenme yönteminin öğrenciler tarafından benimsendiğini göstermektedir. Öğrencilerin kendi deneyimlerine göre yöntemin birbirinden öğrenme, iş birliği, arkadaşlık, el birliği ve güç gibi yönlerine vurgu yapmaları eğitim tarihimizin köklerine de uygun olan usta çırak ilişkisi açısından da işlevsel olduğunu göstermektedir.⁸⁰

DKAB derslerinin içerik aktarımında, iş birlikli öğrenme yöntemlerinden daha çok hangi tekniklerin kullanıldığına dair deneyimlerde ise Turnuva, Jigsaw, Grup Çalışması, Birlikte Öğrenme, Sunum ifadelerini kullanmışlar, Takım Oyun Turnuva tekniğine yönelik ise öğrenci tanımları yoğunlaşmıştır. Öğrenciler tarafından bu tekniklerin adının belirtilmesi yöntemin yoğun bir şekilde uygulanmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Şekil 14'e göre araştırma neticesinde araştırma sorularının dışında farklı bir sonuç elde edilmiştir. Buna göre öğrencilerin cinsiyet rolleri bağlamında olumsuzluk olarak görülen deneyimlerde kız ve erkek öğrencilerde bir frekans deneyimlenmiştir. Ortak deneyimlerde ise yöntemin olumsuzluğuna yönelik herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Bu durum DKAB derslerinde yöntemin işlevselliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç olarak iş birlikli öğrenme yöntemlerinin işleyişinin iyi bilinerek Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nde uygulanmasının genel anlamda öğrenci deneyimlerinden elde edilen bulgulara göre öğrenciyi aktif kılması, akademik başarıya katkısı, dersi eğlenceli hale getirmesi, öğretici olması yönüyle tercih edilebilir bir yöntem olduğu anlaşılmıştır.

Kullanımı", 60-62.

⁸⁰ Mehmet Faruk Bayraktar – Burak Pekcan, "Medrese Eğitim Sisteminde Müftülik/Asistanlık Üzerine Düşünceler", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 130.

Öneriler

1. İş birlikli öğrenme yöntemine dair öğrenci deneyimlerine yönelik derinlemesine araştırmalara daha çok yer verilmelidir.
2. Yöntemin ilkokuldan itibaren uygulanması doktora tez çalışması gereği öğretmen deneyimlerinde en çok vurgulanan hususlardandır. Bu noktada yöntemin ilköğretim I. kademedan itibaren uygulanması için Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli çerçevesinde uygulama örneklerine ders kitaplarında yer verilmelidir.
3. DKAB derslerinde iş birlikli öğrenme yöntemi ile ilgili uygulamalı ve tanıtıcı etkinlikler yapılmalıdır.

Kaynakça | References

- Abalı, Ünal. "Avrupa Birliği Sürecinde İslâm Din Derslerinin Pedagojik Boyutu". *III. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. Mehmet Bulut. 3/445-459. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Açıkgöz, Kamile Ün. *İşbirlikli Öğrenme Kuramı, Araştırma, Uygulama*. Malatya: Uğurel Matbaası, 1992.
- Aktaş, Hamza. "Din Eğitiminin İslâmî İlimlerdeki Yeri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (April 2016), 27-42.
- Aktaş, Hamza. "Din Öğretiminde Kullanılan Öğretme Modelleri". *Güncel Bilgiler Işığında Din Öğretiminde Yöntemler*. ed. Mehmet Zeki Aydın – Rıdvan Demir. 41-83. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 48-80. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Aybey, Salih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 339-381. <https://doi.org/10.33718/tid.693477>
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 12. Basım, 2018.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Başkonak, Mustafa – Akşener, Ayşe. "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 714-740.
- Bayrakçeken, Samih vd. *İşbirlikli Öğrenme Modeli ve Uygulaması*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Bayraktar, Mehmet Faruk – Pekcan, Burak. "Medrese Eğitim Sisteminde Muîdlik/Asistanlık Üzerine Düşünceler". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 125-134. <https://doi.org/duifad.1204312>.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2001.
- Bruner, Joremi S. *Toward E Theory of Instruction*. Harvard: Harvard, 1971.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2022.
- Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 14. Basım, 2014.
- Çalık, Şeyma - Şimşek, Ümit. "Takım-Oyun-Turnuva ve Öğrenci Takımları Başarı Bölümleri Yöntemlerinin Akademik Başarı ve Kalıcılık Üzerine Etkisi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (Aralık 2017), 44-63.
- Çelikkaya, Hasan. *Din Eğitimi İhtiyacı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Çetinkaya, Seher - Durmuş, Tuğçe. "İşbirlikli Öğrenme-Öğretme Yaklaşımına Yönelik Bir Derleme Çalışması". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 12/2

- (28 Aralık 2021), 630-649. <https://doi.org/10.51460/baebd.1007193>
- Davidson, Neil - Kroll, Diana Lambdin. "An Overview of Research on Cooperative Learning Related to Mathematics". *Journal for Research in Mathematics Education* 22/5 (Kasım 1991), 362-365. <https://doi.org/10.5951/jresmetheduc.22.5.0362>
- De Vries, David L. - Slavin, Robert E. "Teams-Games-Tournaments (TGT): Review of Ten Classroom Experiments". *Journal of Research and Development in Education* 12/1 (Fall 1978), 28-38.
- Demir, Oğuzhan Ömer. "Nitel Araştırma Yöntemleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Kaan Böke. 275-304. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Doymuş, Kemal. "İşbirlikli Öğrenme Yöntemi". *Öğrenme-Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*. ed. Sevil Büyükalın Filiz. 127-159. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 4. Basım, 2023.
- Duman, Bilal. *Öğrenme-Öğretme Kuramları ve Süreç Temelli Öğretim*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- El Aliem, Rehab Soliman Abd. et al. "Utilization of Jigsaw Cooperative Learning Strategy on Maternity Nursing Students' Attitude and Achievement". *American Journal of Nursing Science* 8/6 (December 2019), 361-370. <https://doi.org/10.11648/j.ajns.20190806.22>
- Efe, Rıfat vd. *İşbirlikli Öğrenme Teori ve Uygulama*. Ankara: Eflatun Yayınevi, 2008.
- Ergün, Mehmet. *Beşinci Sınıf Matematik Dersi Ondalık Gösterim Konusunda İşbirlikli Öğrenme Tekniklerinin Başarı ve Öğrenme Kalıcılığı Üzerindeki Etkileri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1984.
- Gelici, Özlem - Bilgin, İbrahim. "İşbirlikli Öğrenme Tekniklerinin Tanıtımı ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi". *Adıyaman Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 1/1 (Ocak 2011), 40-70.
- Gökarp, Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2019.
- Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği". *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10/28 (Ocak 2020), 115-144.
- Gömlüksiz, Müfit. *Kübaşık Öğrenme Temel eğitim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Matematik Başarısı ve Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Deneysel Bir Çalışma*. Adana: Baki Kitap ve Yayınevi, 1997.
- Gömlüksiz, Müfit. *Kübaşık Öğrenme Yöntemi ile Geleneksel Yöntemin Demokratik Tutumlar ve Erişime Etkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem-Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Ismail, Fathin Amirah et al. "Improving Students' Participation and Performance

- in Building Quantities Through Think-Pair-Share Cooperative Learning". *Indonesian Journal of Educational Research and Technology* 3/3 (December 2023), 203-216.
- Johnson, David W. vd. *İşbirlikli Öğrenme El Kitabı*. çev. Ayfer Kocabaş. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Kara, Cihan - Baydar, Aşkın. "Takım-Oyun-Turnuva'nın Sosyal Bilgiler Dersinde Akademik Başarıya Etkisi". *Turkish Studies* 14/6 (Ekim 2019), 3275-3286. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.38217>
- Kocaman, Kasım. "İslam Geleneğinde Müslümanların Çocuklarına Kur'an'ı Öğretme Motivasyonları". *Turkish Academic Research Review* 8/4 (2023), 1440-1454. <https://doi.org/10.30622/tarr.1387912>.
- Kocaman, Kasım. *İslam Eğitim Tarihinde Çocuklara Kur'an Öğretimi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kocaman, Kasım. "Değerler Eğitiminin Öğretim Yöntemleriyle İlişkisi". *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar-II*. ed. Hasan Selim Kiroğlu. 39-55. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Koşum, Adnan. *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Köylü, Mustafa - Nazıroğlu, Bayramali. "İlköğretimde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 149-189. İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2020.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2001.
- Maden, Sedat. "Takım Oyun Turnuva Tekniğinin Yazım Kuralları ve İşaretleri Eğitiminde Kullanımı". *e-İnternational Journal of Edicational Research* 2/3 (Yaz 2011), 52-66.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_02/25182918_DKAB_4-8_9-12_Ogretim_Programi_Turkce.pdf
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *İlkokul-Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı 2024. <https://tymm.meb.gov.tr/upload/program/2024programdin45678Onayli.pdf>
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Öğretim Programları Ortak Metni - Türkiye Yüzyılı

- Maarif Modeli". Erişim 18 Şubat 2025.
<https://tymm.meb.gov.tr/upload/brosur/2024programortakmetinOnayli.pdf>
- Mottula, Osnat - Asaf, Merav. "Elektronik Ortamda İşbirlikçi Öğrenme". *Lexi-Kaye* 12 (Aralık 2019), 15-18.
- Mutlu, Ayfer. "Öğrencilerin Sorgulama Becerilerine Yönelik Bir Karşılaştırma Araştırması: Takım-Oyun-Turnuva ve Birleştirme Teknikleri". *Trakya Eğitim Dergisi* 10/1 (31 Ocak 2020), 127-139.
<https://doi.org/10.24315/tred.551112>
- Okumuşlar, Muhiddin - Genç, Fatih. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği". *Din Eğitimi (El Kitabı)*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 59-85. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Oruç, Cemil. "Din Eğitiminin Hedefleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 259-269.
- Öcal, Mustafa. "Çocukta Sosyal Gelişim". *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. ed. Halis Ayhan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Özbek, Abdullah - Canan, İbrahim. "Kur'ân'ın Eğitim Felsefesi". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*. ed. İbrahim Canan. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1994.
- Özdemir, Saadetin. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2011), 145-162. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344302>
- Özdemir, Saadetin. "Öğrenmeyi Öğrenmeye Hz. Peygamber'den Örnekler". *V. Kutlu Doğum Sempozyumu*. ed. İsmail Yakıt. 1/161-168. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tebliğler Dergisi, 2003.
- Özdemir, Saadetin - Yıldırım, Mehmet. "Özel Eğitim Sınıfında Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminde Öğretmen, Öğrenci Ve Veli Tutumlarından Hareketle İşbirlikli Öğrenme Yöntemi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 10/2 (2023), 14-40.
- Sucu, İpek. "Gözetim Toplumunda Simülasyon Evreni ve Gündem Oluşturma: Survivor Yarışması Örneği". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2019), 1-26.
- Tetik, İlhan - Acuner, Hacı Yusuf. "Arapça Öğretiminde Ters Yüz Sınıf Modelinin Gerçekleştirilebilirliği Üzerine Bir Araştırma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2021), 355-381.
<https://doi.org/10.32950/rteuifd.917004>
- Teyfur, Mehmet - Teyfur, Emine. "Ortaöğretim Öğretmenlerinin İşbirlikli Öğrenme Uygulamaları Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar (İzmir/Bornova Örneği)". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/51 (Eylül 2021), 133-150.
<https://doi.org/10.17498/kdeniz.960189>
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 3.

Basım, 2005.

Tunçel, Zehra. *İşbirlikli Öğrenmenin Beden Eğitimi Başarısı, Bilişsel Süreçler ve Sosyal Davranışlar Üzerindeki Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Ulutaş, Birgül. “Doküman Analizi”. *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.

Vural, Birol. “İşbirliğine Dayalı (Cooperative Learning) Kubaşık Öğrenme Modeli-Stratejisi”. *Eğitim-Öğretimde Planlama-Ölçme ve Stratejiler*. ed. Rahime Demir. 169-206. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2. Basım, 2004.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012.

Yeşilyaprak, Binnur - Uçar, Ertuğrul. “Öğrenmeden Öğretime”. *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim*. ed. Binnur Yeşilyaprak. 337-398. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 22. Basım, 2019.

Yıldırım, Bekir - Girgin, Sönmez. “Sınıf Kalıtım Ünitesinin Öğretilmesinde İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Öğrenci Başarısına ve Bilginin Kalıcılığına Etkisi”. *Elementary Education Online* 11/4 (2012), 958-965.

Yıldız, Vesile. “İşbirlikli Öğrenme ile Geleneksel Öğrenme Grupları Arasındaki Farklar”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/17 (1999), 155-163.

Yılmaz, Sümeyra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde İşbirlikli Öğrenme Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Modern Arap Edebiyatında Engelli Bireylerin Temsili:

İbrahim Nasrallah ve *Kilimanjaro'nun Ruhları* Romanı Örneği

Zehra Gülay Tokmak | 0000-0002-7454-1366 | zehragulaysahan@duzce.edu.tr

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21)

Öğretim Görevlisi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye

ROR ID: [04175wc52](https://orcid.org/04175wc52)

Öz

Bu çalışma, İbrâhim Nasrallâh'ın *Kilimanjaro'nun Ruhları* adlı romanı üzerinden engelliliğin Modern Arap romanında temsiline odaklanmaktadır. Engellilik sosyal dışlanma, ayrımcılık ve baskılarla şekillenen kültürel bir tanımlamadır. Edebiyat, engelli bireylerin toplumsal rollerini ve bu bireylerin iç dünyalarını anlamamıza yardımcı olmak için önemli bir araçtır. Batı edebiyatında engellilik genellikle bir eksiklik olarak resmedilse de Arap edebiyatı bu bireylerin yaşadığı zorlukları ve başarılarını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Nasrallâh, bu eserinde bizzat yaşadığı bir tecrübenin tarihi kaydını tutmaktadır. Bu roman, Tanzanya'da bulunan ve dünyanın dördüncü en yüksek zirvesi olan Kilimanjaro Dağı'nda dokuz gün sürecek bir tırmanış öyküsünü anlatmaktadır. Romanın gerçek kahramanları olan Yasmîn en-Neccâr ve Mu'tasım Ebû Keriş'in protez bacaklarla zirveye doğru attıkları her adım, aslında özgürlüğe doğru attıkları bir adımdır. Dış dünyada olduğu gibi insan ruhunda da zirveler vardır. Eserin üçüncü engelli karakteri Ğassân'a hayat veren Ahmed ed-Devâbşe'nin ulaşmak istediği zirve ise Yahudi yerleşimcilerin işgalinden evini kurtarmaktır. Yazarına 2016 yılında Katara Arap Roman Ödülü'nü kazandıran bu roman, engelliliğin bedensel olmaktan çok ruhsal bir durum olduğunu ortaya koyan güçlü örnekler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Belagatı, Arap Edebiyatı, Engellilik, Engelli Bireyler, İbrâhim Nasrallâh, *Kilimanjaro'nun Ruhları* Romanı.

Atıf Bilgisi

Tokmak, Zehra Gülay. "Modern Arap Edebiyatında Engelli Bireylerin Temsili: İbrahim Nasrallah ve *Kilimanjaro'nun Ruhları* Romanı Örneği". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 66-84. <https://doi.org/10.61272/duid.1632271>

Geliş Tarihi	03.02.2025
Kabul Tarihi	24.05.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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 Representation of Persons with Disabilities in Modern Arabic Literature:

The Case of Ibrāhīm Naşrallāh's Novel *Kilimanjaro Spirits*

Zehra Gülay Tokmak | 0000-0002-7454-1366 | zehragulaysahan@duzce.edu.tr

PhD Candidate, Department of Arabic Language and Rhetoric, Faculty of Theology,
İstanbul University, İstanbul, Türkiye

ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21)

Lecturer, Department of Arabic Language and Rhetoric, Faculty of Theology, Düzce
University, Düzce, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Abstract

This study focuses on the representation of disability in modern Arabic novels through the example of *Kilimanjaro Spirits* by Ibrāhīm Naşrallāh. Disability is a culturally constructed concept shaped by social exclusion, discrimination, and various forms of oppression. Literature serves as a crucial medium for understanding both the social roles and the inner worlds of individuals with disabilities. While Western literature often portrays disability as a deficiency, Arabic literature tends to provide a more nuanced depiction, emphasizing the challenges and achievements of disabled individuals. In this novel, Naşrallāh records a historical experience he personally lived through. The narrative recounts a nine-day climbing expedition on Mount Kilimanjaro, the fourth highest summit in the world, located in Tanzania. The true protagonists of this story, Yasmīn al-Najjār and Mu'taşīm Abū Karīsh, take each step toward the summit with prosthetic legs each step symbolizing a move toward freedom. Just as there are peaks in the external world, there are also summits within the human soul. For Aḥmad al-Dawwābsha, who brings to life the novel's third disabled character, Ghassān, the peak he wishes to reach is to reclaim his home from the occupation of Jewish settlers. This novel, which brought its author the Katara Arabic Novel Award in 2016, presents powerful examples demonstrating that disability is more a psychological condition than a physical one.

Keywords:

Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Disability, Disabled Individuals, Ibrāhīm Naşrallāh, Kilimanjaro Spirits.

Citation

Tokmak, Zehra Gülay. "The Representation of Persons with Disabilities in Modern Arabic Literature: The Case of İbrāhīm Naşrallāh's Novel *Kilimanjaro Spirits*". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 66-84. <https://doi.org/10.61272/duid.1632271>

Date of Submission	03.02.2025
Date of Acceptance	24.05.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Bu çalışma, İbrâhim Nasrallâh'ın *Kilimanjaro'nun Ruhları* adlı romanı üzerinden engelli bireylerin Arap edebiyatında temsilini ele almaktadır. Filistinli çocukların yaşadıkları fiziksel ve psikolojik engellere rağmen toplumsal sorumluluklarının bilincinde olarak Kilimanjaro'nun zirvesine tırmanmaya çalışmaları, simgesel bir anlam taşımaktadır. Nûra, Yûsuf ve Ğassân karakterleri, yaşadıkları acılara rağmen, azim ve iradeyle engellerini aşmaya çalışarak hem kendilerinin hem de etraflarındaki insanların içsel yolculuklarına ışık tutmaktadır. Bu roman, edebiyat dünyasında engellilik temasını işleyen önemli eserlerden biridir. Nasrallâh, bu çocukların yaşadıkları fiziksel ve toplumsal engelleri, kişisel mücadeleleri ve içsel yolculuklarını anlatırken, aynı zamanda toplumsal ön kabullere de dikkat çekmektedir.

Makalenin amacı, bu romanı engellilik teması çerçevesinde incelemek, engelli bireylerin toplumsal hayatta karşılaştıkları zorluk ve engellerin bu eser üzerinden nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda, öncelikli olarak engellilik tanımı üzerinde durulacak, edebiyatta engelli bireylerin temsili hakkında bilgi verilecektir. İbrâhim Nasrallâh ve *Kilimanjaro'nun Ruhları* adlı romanı tanıtıldıktan sonra eserin engelli üç ana karakterinin içsel gelişimleri, çevreleriyle ilişkileri ve toplumsal engelleri aşma çabaları incelenecektir.

Makalenin sonunda Filistin Merkezî İstatistik Bürosu'nun 3 Aralık 2024 Dünya Engelliler Günü'ne özel yayımladığı basın açıklamasından kısaltılmış bir bölüm ek olarak verilmektedir. Bu bölümde İsrail'in Gazze'ye dönük son saldırıları neticesinde engelli kalan çocuklar ile engelli bireylerin son durumu istatistiklerle yer almaktadır.

1. Engellilik Tanımı

Engelliliğe dair yapılan açıklamalar ve bu alanda kullanılan dil tıp, sosyal ve siyasal bilimler gibi disiplinler ile topluma göre değişiklik göstermektedir. Engellilik, kişiden ya da bir bütün olarak vücuttan beklenen davranışlar, yetenekler ve görevler olarak ifade edilen normal aktivitelerin yerine getirilmesindeki eksiklik ya da sınırlılık olarak tanımlanmaktadır.¹ Genişletilmiş bir başka tanıma göre ise sakatlık sonucu bir insanın normal kabul edilenleri yapabilmesinde ve belli bir tavırda beklenen aktivitelerini sergilemesinde gerekli olan performansını gösterme yeteneğindeki yoksunluk ve/veya sınırlılıktır.² Bireysel ihtiyaçları karşılamayı ve sosyal yaşamı sürdürmeyi

¹ WHO, *International Classification Of Impairments, Disabilities And Handicaps* (Cenova: World Health Organisation, 1980), 28.

² Esra Burcu, "Türkiye'deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2011), 38.

zorlaştıran engellilik bedensel, ruhsal ya da süreğen hastalıklarla oluşabildiği gibi günümüzde afet, savaş, çatışma ve zorunlu göçler sebebiyle yaralanma ve tıbbî yetersizlikler neticesinde de oluşabilmektedir. Dolayısıyla sağlıklı her insan potansiyel bir engelli adaydır.³

Engellilik kültürel bir tanımlamadır. Yani kişilerin fiziksel ve zihinsel yeteneklerinin sınırlı olması değil toplumsal bir ön kabul ve yargıdır.⁴ Sosyal hayatta engelli bireylere yönelik tutum ve davranışlar kültür ile şekillenmektedir. Bireyin çeşitli nedenlerden dolayı birlikte yaşamak zorunda kaldığı engeli, sosyal ve kültürel çevresi tarafından belirlenir. Bireyler o kültür tarafından belirlenmiş olan bazı rol ve sorumlulukları yerine getiremediklerinde çevreleri tarafından engelli kabul edilir. Bunun neticesinde toplumda "itibar görmeyen", "önemsenmeyen" ve "ikinci plana itilen" bu bireyler birtakım kültürel tanımlamalara maruz kalırlar.⁵ Toplumun engellilere ilişkin cehalet, merak ve acıma içeren olumsuz tanımlamaları, zaten dezavantajlı olan bu grubun üretimine ve sosyal hayata katılımına engel olmaktadır. Genellikle sosyo-kültürel yapı içinde engelli bireylerin toplumdaki diğer üyelerin yapabildiği her şeyi yapabilecek bireyler olarak algılanmamaları ve bu bireylerin "yarım/eksik insan" muamelesi görmeleri onlara yönelik ayrımcılık ve baskıyı arttırmaktadır. Oysaki engellilik, bir engellenmişliğin ifadesidir. Zira toplumun çoğunluğu bu bireyleri zihinsel ya da fiziksel olarak diğerlerinden farklı görüp engelli kabul etmektedir.⁶

Öte yandan insan hayatının her anında söz sahibi olan kültürün temel faktörlerinden bir diğeri edebiyattır. Edebiyatta engelli bireylerin "şeytan", "uğursuz" veya "Tanrı tarafından cezalandırılan" şeklinde olumsuz resmedilmesi, engellileri toplumdan uzaklaştıran ve bunun devamlılığını sağlayan kültürel tanımlamalar arasındadır.⁷

³ Dilek Toy - Bilal Uysal, "Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi - İçimdeki Müzik Örneği", *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi* 5 (2022), 43; Diane Coleman, "Assisted Suicide and Disability", *Human Rights: Journal of the Section of Individual Rights and Responsibilities* 27/1 (2000), 2.

⁴ Ayşegül Bilge - Olcay Çam, "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele", *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010), 72.

⁵ Mehpere Tuba Acar, XX. Yüzyıl Türk Romanında Engelli Karakterlerin "Küçük Ağa" Ve "Köyün Kamburu" Romanları Çerçevesinde Değerlendirilmesi (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25-33.

⁶ Burcu, "Türkiye'deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği", 40-42; Zhanargul Pangaliyeva - Bengü Güngörmez Akosman, "Ötekileştirilmiş Beden ya da Engelliler: Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 51 (2023), 237-238.

⁷ Özgül Reis, "Kemal Tahir'in Köyün Kamburu Romanına Engelliliğin Sosyal Modelinden Bakmak", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*

2. Edebiyatta Engelli Bireylerin Temsili

Edebiyat, okur ya da yazar rolü yönünden bireyleri toplum içerisinde “ötekileştirilmiş” kimliklerden sıyrarak kendini ifade eden, anlayan, anlatan ve tasarlayıp kurgulayan kişiler olmalarını sağlamakta önemli bir rol üstlenmektedir.⁸

Yirminci yüzyılın sonlarına kadar Batı edebiyatında engelliliğin “doğal” bedene karşı bir metafor olarak kullanıldığı görülmektedir. İyi karakter, engelliliği kötülükle özdeşleştirilen bir diğer karakterden farklıdır. III. Richard adlı eserde Kral Richard (1452-1485) karakteri, kinci ve ahlaksız oluşunun nedenini çirkin bedeni ve kamburu olarak göstermektedir.⁹ *Moby Dick*’te Kaptan Ahab’ın protez bacağı takıntılı kişiliğinin sembolüdür.¹⁰ Yine *Notre Dame’ın Kamburu* romanının başkahramanı Quasimodo, bir gözü kör, bir ayağı total ve kambur olduğu için toplumdan dışlanmaktadır.¹¹

Buna karşın yüzümüzü Doğu’ya döndüğümüzde Arap kültüründe, engelli bireylerin tarih boyunca büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir.¹² Bu konuda yazılmış birçok eser mevcuttur.¹³ Bu eserlerde engelli bireylerin yaşamlarındaki her türlü zorluğa rağmen elde ettikleri başarılar ele alınmıştır. Arap edebiyatı, engelliliği sadece fiziki ya da psikolojik bir durum olarak ele almakla kalmaz, aynı zamanda engelli bireylerin hayata bakışlarını, toplumla ilişkilerini, duygusal hallerini de derinlemesine inceler.¹⁴

3/2 (2020), 164.

⁸ Koray Üstün, “Engelleri Edebiyatla Aşmak: Engelli Yazarların Türk Edebiyatı Tarihine Katkıları”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/21 (2020), 93-96.

⁹ William Shakespeare, III. Richard, çev. Özdemir Nutku (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007); İbrahim Alp Okur - Banu Ayten Akın, “Kötülüğün Doğasından Doğanın Kötülüğüne: Bir Kötülük Sorunu Olarak III. Richard”, *Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 15/30 (2022), 1189-1195.

¹⁰ Yonca Denizarslanı, “Hınç Asabiyeti Ve Kaptan Ahab: Herman Melville’in Moby-Dick’inde Amerikan Kahramanının Düşüşü”, *New Era International Journal Of Interdisciplinary Social Researches* 8/20 (2023), 20-30.

¹¹ Bahattin Şeker, “Notre-Dame De Paris Romanında Engelli Ve Öteki Algısı: Quasimodo Örneği”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2018), 310-311.

¹² Musa Turşak, “Kur’an’da Bedensel Engellilikle İlgili İfadelerin Tahlili”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 218-229; Mustafa Kırgız, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur’an’da ‘Engellilik’ İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2007), 103-117.

¹³ Futeym Ahmed Denâvir, “Süveru zevi’l-i’âka fi’l-edebi’l-‘Arabî” 33/3 (2021), 28-35.

¹⁴ Yunus Bucuka, “Körlük Ve Bilgelik”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 95-110; Şükrü Dinçer, “Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak

Klasik Arap edebiyatında engelli bireyler ile ilgili yazılmış en kapsamlı eser Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Bursân ve'l- 'urcân ve'l- 'umyân ve'l-hûlân* adlı eseridir. Câhiz bu kitapta engelli bireyleri ve onların toplumdaki yerini anlatmaktadır.¹⁵

Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) *el-Ma'ârif* adlı eserinin on yedinci bölümünü engelli meşhur şahsiyetlere ayırmıştır.¹⁶ Yine İbn Habîb en-Nîsâbûrî (Neysâbûrî) (ö. 406/1016) *Ukalâû'l-mecânîn*¹⁷ ve Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn* adlı eserlerinde zihinsel engeli bulunan kişiler ve onların akıllıca hallerinden bahsetmektedirler.¹⁸ Ayrıca Ebû's-Safâ Halîl b. Aybeg es-Safedî (ö. 764/1363) *Nektû'l-himyân fî nüketi'l- 'umyân ve eş-Şu'ûr bi'l- 'ûr* adlı eserlerinde âmâ ya da bir gözü görmeyen ünlü kişilerin biyografi ve başarı hikâyelerini anlatmıştır.¹⁹

Engelliliği doğru bir biçimde tanımlamak, engelli bireylerin yaşadıkları sorunları görünür kılmak, modern toplumda yerleşmiş olan negatif engellilik algısını değiştirmek, engellileri toplumun bir parçası olarak tarafsız bir bakışla edebiyat sahasına taşımak yazarın görevidir.

3. İbrâhîm Nasrallâh ve *Kilimanjaro'nun Ruhları* Romanı

İbrâhîm Nasrallâh, Filistin'den sürgün edilen bir ailenin çocuğu olarak 1954 yılında Ürdün'de dünyaya geldi. UNRWA'nın (Birleşmiş Milletler Filistinli Mültecilere Yardım Ajansı) kurduğu çadır okullarda eğitim gördü. Yine UNRWA'ya tabi Öğretmen Yüksek Okulu'nda okudu. Kariyerine 1976-1978 yıllarında Suudi Arabistan'da öğretmenlik yaparak başladı. Amman'a döndükten sonra çeşitli gazetelerde, medya ve kültür sektörlerinde çalıştı. 1996'dan 2006'ya kadar Abdülhamîd Şûmân Kurumu Sanat Dairesi'nde Kültür

Körlük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 256-276; Emîn Abdullah Muhammed el-Yezîdî, "Sûretü'l-i'âka ve'l-mu'âk fi'l-müdevvenâti's-şâ'biyye li Sâlim Merzûk", *Mecelletü'l-Mehra li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 11 (2021), 144.

¹⁵ Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.

¹⁶ Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/145-149; Zülfikar Tüccar, "el-Maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/271.

¹⁷ Mehmet Ali Sarı, "İbn Habîb en-Nîsâbûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

¹⁹ İsmail Durmuş, "Safedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/447-450.

Danışmanı ve Edebi Faaliyetler Müdürü olarak görev aldı. Bugüne kadar 20 şiir kitabı ve 24 romanı yayınlandı. Ayrıca sanat, sinema ve biyografi üzerine çeşitli eserler kaleme aldı ve yine bu konulardaki kimi eserlere editörlük yaptı. Şiir ve romanlarından bir kısmı İngilizce, İtalyanca, İspanyolca, Farsça, Danca ve Türkçeye çevrildi. Her romanında farklı bir üslup, kurgu ve dil geliştiren İbrâhim Nasrallâh, birçok ödüle layık görüldü. 2018'de *İkinci Köpek Savaşı* adlı romanıyla Uluslararası Arap Roman Ödülü'nü (Arabic Booker) aldı. 2020 yılında ise *Noel Ağacının Altında Bir Tank* adlı romanıyla ikinci kez Katara Arap Roman Ödülü verilen ilk Arap yazar oldu.²⁰

İbrâhim Nasrallâh, 2014 senesinde protez bacaklı iki Filistinli gencin de katıldığı bir grupla Kilimanjaro Dağı'nın zirvesine çıkmayı başardı. Tırmanış, Filistinli çocuklara yardım sağlayan bir sivil toplum kuruluşuna destek amaçlıydı. Nasrallâh'ın bu yolculuğu *Kilimanjaro'nun Ruhları* adlı romanına ilham oldu. 2015 yılında yayımlanan bu eser yazarın *el-Melhâtü'l-Filistîniyye* roman dizisinin dokuzuncu romanıdır. Çağdaş Arap edebiyatında bir benzeri olmayan bu proje, Filistin trajedisinin yaklaşık iki buçuk yüzyılı kapsayan bir dönemini ele alarak anlatmaktadır. İbrâhim Nasrallâh 2016 yılında bu eseriyle Katara Arap Roman Ödülü'ne layık görülmüştür.²¹

Nasrallâh'ın, duyuusal deneyimi anlatı diline ustaca harmanlama konusunda yetkin bir yazar olduğu *Kilimanjaro'nun Ruhları* romanında açıkça görülmektedir. Bu eser, Tanzanya'da bulunan ve dünyanın dördüncü en yüksek zirvesi olan Kilimanjaro Dağı'nda dokuz gün sürecek bir tırmanış öyküsünü anlatmaktadır. Tanzanya, Afrika'da bağımsızlığını kazanan ilk ülke olup Kilimanjaro, özgürlük yolculuklarına ilham veren bir dağdır.²² Havanın iyi olduğu günlerde bile sıcaklığın eksi 19 derece olduğu bu tırmanışta, birbirinden farklı ve zorlu iklim koşullarına sahip beş bölge aşılabacaktır. Eserin olay örgüsü, roman kahramanlarının karakter ve davranışlarını şekillendirmesi bakımından önemli olan çocukluklarının ve gençliklerinin anlatıldığı otuz yıl öncesinden başlar, tırmanıştan bir yıl sonra 2014'te son bulur. Tüm bu süreç dokuz günlük bir zaman dilimi içinde geriye dönüş tekniği kullanılarak anlatılır.

²⁰ İbrâhim Nasrallâh, *es-Sîratü't-Tâira* (Amman: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2006), 147-150,184; Ahmet Bostancı, "İbrahim Nasrallah'ın Hayatı, Eserleri ve Ağras Amine Adlı Romanının İncelenmesi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/34 (2012), 153-156.

²¹ Süleymân Ezra'î, *er-Rivâyetü'l-Cedîde fî'l-Ürdün* (Amman: Vizâratü's-Sekâfe, 1998), 189-200.

²² Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi (SUBU), "Kilimanjaro, Tanzania Hakkında Bilgiler" (Erişim 22 Aralık 2025).

Romanın ana karakterleri İsrail saldırıları sonucu sakat kalan Gazze'den Yûsuf, el-Halîl'den Ğassân ve Nablus'tan Nûra adlı çocuklardır.²³ Diğer karakterler ise bu çocuklara destek ve yardım için katılan gönüllülerdir. Bu kişiler Tanzanyalı futbolcu Soul, Amerikalı yazar Herry, Lübnanlı kameraman Emil, Filipinli olup Newyork'ta bir bankada çalışan Jessica, Suudi Arabistanlı üniversite öğrencisi Necât, Filistin asıllı Ürdünlü ev hanımı Sevsen, Filistin asıllı Mısırlı Sihâm, Filistinli olup Kanada'da yaşayan Doktor Ervâ, kendisini Filistin davasına adanmış Amerikalı gazeteci John, bu projenin mimarı profesyonel dağcı Rîmâ ve daha sonra gruptan ayrılacak olan Filistinli iş adamı Cibrîl'dir.

Kilimanjaro Dağı, dağın zorluğu ve zirveye ulaşma mücadelesi; insanın içsel yolculuğunu ve hayatta karşılaşılan engelleri aşma arzusunu simgeler. Roman anlatıcısı bilge bir anlatıcıdır. İbrâhîm Nasrallâh, çoğu zaman üçüncü tekil şahıs bakış açısıyla, karakterlerin içsel dünyasına dair derin gözlemler sunar. Bu anlatım tarzı, karakterlerin hem fiziksel hem de psikolojik mücadelelerini daha iyi anlamamızı sağlar. Romandaki bu çok katmanlı anlatı, olayları farklı perspektiflerden değerlendirmemize de imkân sağlar. Nasrallâh, şiirsel bir dil ile yerel halk dilini birlikte kullanmaktadır. Ana karakterler, hayatta karşılaştıkları zorlukları aşma çabasında hem fiziksel hem de psikolojik olarak birbirlerine bağlıdırlar. Romanda başkalarının acılarından faydalanan, çıkar çevrelerinin omuzlarında yükselen ve kendi reklamını yapmak peşinde olan Cibrîl dışında herkes, sadece Kilimanjaro'nun zirvesine değil, iç dünyalarında yükselerek kendi ulvî hedeflerine de ulaşacaklardır.²⁴

İbrâhîm Nasrallâh bu romana *"Her insanın kendi ruhunda tırmanması gereken bir zirvesi vardır. Hangi zirveye tırmanırsa tırmanсын kendi içindeki tırmanışı gerçekleştirmedikçe daima dipte kalır."* sözleriyle başlar. İnsan ruhundaki yükseliş de tüm zorluklarıyla bir dağa tırmanmak gibidir. Bu romandaki zirveye varma çabası hem hakiki hem de mecazi anlamlar içermektedir. Bu yolculuğa katılanlar için zirveye ulaşmak bedensel ve ruhsal bir sınav haline gelir. Herkesin kendi içindeki zirveye yani hedeflerine ve hayallerine ulaşması için geçmişin yüklerinden ve geleceğin kaygılarından kurtulması, endişe, korku, öfke, nefret, pişmanlık gibi duygular ve hırslarından arınması gerekmektedir.²⁵

4. Nûra, Yûsuf ve Ğassân Karakterleri Üzerinden Engelliliğin Anlatımı

²³ Yaser Snoubat - Kasım Karataş, "Bir Sakatlık Nedeni Olarak Savaş, Çatışmalar Ve Engelli Çocukların Hakları: Filistin Örneği", *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi* 14-15/1 (2015), 8-10.

²⁴ Zehra Gülay Şahan, "Modern Edeplerden İbrâhîm Nasrallâh ve Ürdün Edebiyatındaki Yeri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 84.

²⁵ Bk. İbrâhîm Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro* (Katar: Dâru Blumzberî, 2015).

İbrâhim Nasrallâh bu eserini, ikisi İsrail işgal güçleri ve yerleşimcilerin saldırıları sebebiyle engelli kalan üç çocuk karakterin hikâyesi üzerinden kurgulamaktadır. Bu çocuklardan Nûra, Filistin'in Nablus şehrinde yaşayan sıradan bir ailenin kızıdır. Kimsenin kötülüğünü istemeyen güçlü bir karakterdir.²⁶ Küçükken annesine diz kapağından kesilen bacağıının nerede olduğunu sorduğunda annesi ona şöyle der: “Bacağıın dağın tepesinde. Sen büyüdüğünde kendim gidip getireceğim.”²⁷

Nûra büyüdüğünde gerçeği anlar. Artık bacağı geri gelmeyecektir. Ama o yine de bacağına yani kaybettiği umutlarına ulaşmak için Kilimanjaro'nun zirvesine tırmanmaya karar verir. Yazar, Nûra'nın dış görünüşü ve kıyafetlerinden ayrıntılı bir dille bahsetmez. Bunun yerine Nûra'nın olağanüstü şahsiyetinden ve protez bacağından bahseder.²⁸ Böylece okuru sağlıklı bir insanın dahi tırmanmakta zorlandığı Kilimanjaro zirvesine, Nûra'nın fiziksel dezavantajlarına rağmen ulaşmayı başarmasına odaklamak ister.

Tüm yolculuk boyunca Nûra'nın yüzünden tebessüm hiç eksik olmaz. O içinde kopan fırtına ve yaşadığı acılara rağmen, hayatın zorluklarını umut dolu gülümsemeyle karşılamaktadır. Çevresinin merhamet dolu bakışlarına maruz kalmamak ve kendisini çaresiz hissetmemek için hep güçlü görünmeye çalışır. Onun bu tavrı Rîma'yı şöyle nasihat etmeye zorlar: “Kamera önünde gülebilir hatta ağlaya da bilirsin. Zira sen de bizim gibi bir beşersin.”²⁹

Nûra yolculuğun sonunda herkesten daha güçlü ya da hiçbir şeyi önemseymiş gibi davranmaktan vazgeçer. Herkes gibi acı çekebileceğini, zayıf düşebileceğini ve yardıma ihtiyacı olduğunda bunu talep etmesi gerektiğini kabul eder.

Nûra karakterine hayat veren kişi, Nablus kentinden *Yasmîn en-Neccâr*'dır. Üç yaşında geçirdiği bir trafik kazasında bacağıını kaybetmiştir. Protez bacağıyla dünyanın en yüksek dördüncü zirvesi Kilimanjaro'ya ulaşan ilk bayan olarak tarihe adını yazdırmıştır. Buna rağmen etraflarını kuşatan Yahudi yerleşimlerinden dolayı yaşadığı Bûrîn köyünün dağlarına tırmanamamıştır. Nasrallâh, Nûra karakterinin yaşadığı acılar, kayıplar ve hatıralar üzerinden Batı Şeria'daki İsrail işgaline ve artarak devam eden insan hakkı ihlallerine dikkat çekmek istemektedir.³⁰

²⁶ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 327.

²⁷ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 23.

²⁸ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 54.

²⁹ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 330.

³⁰ Arabic News (AN), “الفلسطينية يسمين النجار أول متسلقة لقمة جبل كيليمانجارو بساق صناعية”, (Erişim 31 Ocak 2025).

Romanın ikinci engelli çocuk karakteri ise Yûsuf'tur. İbrâhîm Nasrallâh, Nûra karakterini anlatırken olduğu gibi Yûsuf'un da fiziksel özellikleri üzerinde ayrıntılı durmaz. Gazze şehrinde yaşayan Yûsuf, dokuz yaşındayken bir bombanın patlaması sonucu sol bacağı ve sol elinin üç parmağını kaybeder. Ancak kurtulan iki parmağı da işlevsiz kaldığından elini kullanamamaktadır.³¹ Engellerine teslim olmayıp futbol, yüzme ve okçuluk sporlarıyla ilgilenmektedir.

Yûsuf, yaşadığı patlama nedeniyle çok derin korkular yaşar. Sürekli kâbuslar görür. Kimi zaman çektiği ağrı ve acıların dinmesi için ölmeyi dahi düşünür.³² Patlama neticesinde bacağı ve eli kaybetmesi o yoldan bir daha geçmek istemez: "Aklına sadece aynı yolda diğer bacağı bekleyen başka bir bomba olduğu geliyordu."³³

Yûsuf, denizi çok sever ve tek bacağına rağmen korkmadan yüzer. İsrail saldırılarında arkadaşları birer birer onu terk ederken deniz hep onunladır. ³⁴ O, açık bir hapishaneye dönen Gazze'den bir kez olsun çıkmak ister: "Bu yolculuk bu hapishaneye, Gazze'ye yeniden dönmek üzere dünyayı görmek için tek şansımı." ³⁵

Yûsuf patlamadan sonra sadece bacağı ve elini değil kendine güvenini de kaybeder. Sakat elini sürekli saklar ve göstermeye çekinir. Daha utangaç ve içine kapanık olan şahsiyeti bu yolculukta değişir: "Emil, Yûsuf'un, sakat eliyle onu selamladığı bir fotoğrafını çekti. Yûsuf'un elini sürekli koltuğunun altında sakladığı günler geldi gözünün önüne."³⁶

Çok talihsiz olduğunu düşünen Yûsuf, bu yolculuk sonunda yüzde bir umudunun yüzde doksan dokuz karamsarlığını yendiğini itiraf eder. O sağlıklı insanların yapamadığını yapmış, tek bacağıyla zirveye tırmanmayı başarmıştır.³⁷

Yûsuf karakterine hayat veren kişi Gazzeli Mu'tasım Ebû Keriş'tir. Tıpkı Yûsuf gibi İsrail saldırılarında bir bacağı ve elini kaybeden bu genç sporla hayata tutunmuştur. Yûsuf, Filistin'in saldırı, işkence ve baskı altındaki bir başka bölgesi olan Gazze'yi temsil etmektedir. İsrail'in Gazze'de gerçekleştirdiği soykırım ve yıkımdan sonra ne durumda olduğu ise endişe vericidir.³⁸

³¹ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 55.

³² Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 135.

³³ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 93.

³⁴ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 132.

³⁵ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 162.

³⁶ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 326.

³⁷ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 351.

³⁸ Sky News Arabic (SNA), "فلسطيني يهوى تسلق الجبال والسباحة رغم فقدانه أحد أطرافه" (Erişim 31 Ocak 2025).

Ğassân, romanın üçüncü ve son engelli çocuk karakteridir. Ğassân, Yahudi yerleşimcilerin el-Halîl'deki evlerinde çıkardığı bir yangında ağır yaralı olarak kurtulur. Gözünü ve elini kaybeder. Daha acısı, küçük kız kardeşi bu olayda yanarak can verir. Yüzünden beş, yaralı elinden ise üç ameliyat geçirir. Ğassân bu acı ve kayıplar için şöyle der: “Anladım ki her yara, insan ruhunda da derin bir yara bırakmakta. Öyle ki bu yara bedendeki yaradan çok daha büyük olabiliyor.”³⁹

Ğassân, bu yolculukta ilk defa yaşadığı ve ne olduğunu hiç bilmediği özgürlük hissinden dolayı çok şaşkındır. Öyle ki geceleri uykusu kaçır. Annesiyle bir telefon konuşmasında duygularını şöyle ifade eder: “Hâlâ çok şaşkıyım. Burada hiçbir askeri kontrol noktası yok. İnanabiliyor musun?! Beş gün oldu bir tane bile asker görmedim.”⁴⁰

Ğassân, Doktor Ervâ'nın tedavi ettiği çocuklardan birisidir. O, sorumluluk duygusu çok yüksek bir çocuktur. Evlerini gasp etmeye çalışan Yahudi yerleşimcilere karşı, ailesini ve evini korumak için bu yolculuğa katılamamıştır. Onun gelemeyişine çok üzülen Doktor Ervâ tüm yolculuk boyunca Ğassân'ı beraberlerinde hayal eder. Ğassân'ın bu yolculuğa katılmadığı ise romanın sonunda anlaşılır. O, gelemeyişinin nedenini şöyle ifade eder: “Doktor Ervâ! Bu cehennemden çıkmak istemediğimi mi sanıyorsun? Oysaki bir saatliğine bile olsa buradan çıkmak vallahi tek hayalim. Ama evimin dört duvarı içinde bu cehennemi yaşamayı, evimi kaybetmeye tercih ederim.”⁴¹

Küçük yaşına rağmen Ğassân'ın hedefleri vardır. Evlerinden çıkmaları için İsrail askerlerinin ve Yahudi yerleşimcilerin yaptıkları her türlü baskı, şiddet, tecavüz ve saldırıya rağmen Ğassân, evini terk etmemiştir. O, vatan kavramını çok iyi idrak etmiştir. Bu evden vazgeçmek vatandan vazgeçmektir. Kaybedilen bir ev diğer evlerin de kaybedilmesi demektir. Bu yüzden kendini, hayallerini, rahatını ve emniyetini diğer Filistinliler için feda etmiştir. Ğassân da bir zirveye tırmanmaktadır ama kendi zirvesine. Yerleşimciler tarafından evinin işgal edilen üst katını geri almak ve oraya yeniden özgürce çıkmak Ğassân'ın en büyük gayesidir. Romanın sonunda onun evini işgalcilerden kurtarıp kurtaramadığı belli değildir, tıpkı kaybedilen Filistin toprakları gibi.

Ğassân karakterine hayat veren kişi, Nablus şehrinde *Ahmed ed-Devâbşe'* dir. Bu eserin yayımlanmasından birkaç ay önce bir kundaklamada 5 yaşındaki Ahmed'in evi yanmış, kendisi ağır yaralanmış, annesi, babası ve henüz bir buçuk yaşındaki erkek kardeşi Ali ise bu saldırıda yanarak can vermiştir.⁴²

³⁹ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 31.

⁴⁰ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 270.

⁴¹ Nasrallâh, *Ervâhu Kilimenjaro*, 375.

⁴² Aljazeera Arabic (AJA), “بعد الحكم بالمؤبد على قاتل عائلة دوابشة”, (Erişim 31 Ocak 2025).

Ğassân, işgale gözlerini açan ve hayatları boyunca özgürlük nedir bilmeyen çocukların sembolüdür. İbrâhîm Nasrallâh, bu karakter üzerinden, Yahudi yerleşimcilerin başta el-Halîl şehri olmak üzere tüm Filistin'de yaşattıkları ıstırap ve haksızlıkları aktarmaktadır.

Roman kahramanları zorlu dağ koşulları, kötü hava şartları, uzun yürüyüşler nedeniyle el ve ayaklarının donması gibi pek çok sorunla birlikte mücadele ederler. Nûra ve Yûsuf'un zayıf bedenlerine rağmen tırmanışa devam etmeleri diğer ekip üyelerine güç vermiştir. Bu roman fiziksel engellerin aşılması için irade gücünün sınırlarının zorlanması gerektiğini vurgular. Zira gerçek sakatlık beden sakatlığı değil irade ve azmin sakatlanmasıdır.

İbrâhîm Nasrallâh bu eserde Nûra, Ğassân ve Yûsuf'un engellerini değil şahsiyetlerini, duygularını, yeteneklerini ön plana çıkartır. Protez bacakları onların noksanlığı değil vücutlarının bir parçasıdır. Bu bacaklarını diğer insanlar kadar fonksiyonel kullanamamaları da bu durum hayallerine koşmalarına bir engel oluşturmamıştır. Bu sebepten yazar, engellerin bedende değil azim ve iradede olduğuna dikkatleri çeker.

Nasrallâh'ın işaret ettiği bir diğer husus hayatta herkesin bir engeli olduğudur. Bunlar kimi zaman maddi çoğu zamansa manevi engellerdir. Genelde insan bunun farkında değildir. Bu yaşamda kendi dönüşümümüzü tamamlamadan ruhsal tekâmülümüzü tamamlayamayız. Bunun önünde en büyük engel ise manevi engellerdir. Sebat, sabır, ısrar ve umut bu engelleri kaldırır. Bu romanda "engelli" kabul edilen üstelik daha çocuk denebilecek karakterlerin, ekipteki diğer arkadaşlarının sadece bedenengelli değil ruhen yükselişinde de onlara örnek olmaları ve güç vermeleri etkileyicidir.

Bu romandaki üç çocuğun sonradan engelli oluşu da dikkat çeken bir başka noktadır. Herkes doğuştan fiziksel, zihinsel ve ruhsal engellerle dünyaya gelmez. Günümüzde artan salgın hastalıklar ve savaşlar da maalesef sağlıklı kabul edilen bireyleri potansiyel engelli haline getirmiştir. Bu nedenle engelli kabul edilen bireylere ve sorunlarına karşı daha duyarlı olunmalıdır.

Sonuç

Engelli bireylerle ilgili meseleleri ele alan romanlar, engelli olmayan bireylerin hayatlarına dair edebiyat ve sinemada işlenen konulara kıyasla çok daha azdır. Çoğu edebi eser ve televizyon yapımı engelli bireyleri genellikle fakir, zayıf ve çaresiz veya ana kahramanın acıma gösterdiği yan karakterler olarak sunmaktadır. Ayrıca, engellilik bazen alay, aptallık veya suçlulukla ilişkilendirilmektedir. Buna karşın bazı eserler de engelli bireyleri "süper kahramanlar" olarak gösterme çabasıdadır ancak bu durum gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Bu nedenle, bu konuda yazılmış edebî eserlerin daha gerçekçi ve dengeli bir yaklaşım sergilemesi gerekmektedir. Bu türden

çalışmalar toplumun problemlerini ve kaygılarını yansıtmalı, engelli bireylerin sorunlarını yaratıcı bir şekilde ele almalı, bu bireyler için çözüm yolları bulmalı ve onları toplumda daha aktif bireyler olmaya teşvik etmelidir.

Engellilik sosyal bir tanımlamadır. Sorun “engelli” olmakta değil “engellenmişlik”tedir. Her birey farklılıklarıyla, olduğu gibi kabul edilir; kabiliyet, yetenek ve donanımları ön plana çıkartılacak şekilde desteklenirse; bu bireylerin önündeki engeller, dolayısıyla “engellilik” sorunu kalkmış olur.

“Engellilik” algısının fikir dünyasında yeniden inşası için edebiyat çok etkili bir araçtır. *Kilimanjaro'nun Ruhları* romanı İsrail saldırıları sonucu sakat kalan Filistinli çocukların cesaret, azim ve kararlılıklarını ortaya koymaktadır. Ana karakterlerden Nûra ve Yûsuf engellerine rağmen dünyanın en yüksek dördüncü zirvesine tırmanarak, İsrail'in onların iradelerini kıramadığını göstermişlerdir. Yahudi yerleşimcilerin ve İsrail işgal güçlerinin saldırılarına karşı evini korumaya çalışan Ğassân ise, kendi iç dünyasında bir başka tırmanış yolculuğundadır.

İbrâhim Nasrallâh, bu romanda sadece bir zirveye tırmanma öyküsü sunmaz. Aynı zamanda insanın yaşamındaki zorluklarla nasıl başa çıkabileceğini ve kendi iç dönüşümünü nasıl gerçekleştireceğini de gösterir. Nasrallâh “*Her insanın kendi ruhunda tırmanması gereken bir zirvesi vardır. Hangi zirveye tırmanırsa tırmansın kendi içindeki tırmanışı gerçekleştirmedikçe daima dipte kalır.*” sözleriyle yalnızca dış dünyada değil iç dünyada da aşılması gereken engeller ve ulaşılması gereken hedefler olduğunu ifade etmektedir. Bu da ancak irade gücünün sınırlarının zorlanması ile mümkündür. Zira gerçek engel beden değil iradenin engelidir.

EK-1

Filistin Merkezî İstatistik Bürosu'nun 3 Aralık 2024 Dünya Engelliler Günü'ne Özel Yayımladığı Basın Açıklamasından Kısaltılmış Bir Bölüm ⁴³

İsrail'in Gazze'ye yönelik saldırılarında engelli bireyler, altyapı ve temel hizmetlerin geniş çapta tahrip olmasının yanında karşılaştıkları psikolojik travmalar nedeniyle büyük bir insani felakete maruz kalmışlardır. Dünya Sağlık Örgütü tarafından 30 Temmuz 2024'te yayımlanan bir rapora göre, hayatı değiştiren ve sürekli rehabilitasyon gerektiren ciddi yaralanmaların toplam yaralanmaların %25'ini oluşturduğu tahmin edilmektedir. Bu da 26 binden fazla kişi demektir.

İsrail saldırıları, Gazze'deki çocuklar üzerinde tehlikeli sonuçlar doğurmaktadır. Bunlar çocukların sağlıkları ve yaşamları üzerinde uzun vadeli

⁴³ Filistin Merkezî İstatistik Bürosu (PCBS), “Filistin İstatistik Bürosu'nun 3 Mart 2024 Dünya Engelliler Günü Basın Açıklaması”, (Erişim 21 Aralık 2025).

etkiler bırakacak ciddi fiziksel yaralanmalar olarak kendini göstermektedir. Bu çocuklar, sık sık ameliyatlara ve pahalı tıbbi tedavilere ihtiyaç duyacaklar, yaralanmalar ise kalıcı engellere ve sakatlıklara yol açacaktır. Sağlık Bakanlığı'ndan alınan raporlara göre, 24 Kasım 2024 itibarıyla toplam 104.567 yaralıdan %70'inin çocuklar ve kadınlar olduğu belirtilmiştir. Save the Children tarafından yayımlanan ve UNICEF'in verilerine dayanan bir rapora göre, Ocak 2024'te, saldırının ilk üç ayında günde 10'dan fazla çocuğun kol ve bacakları kesilmiştir.

Yaralıların durumu, hastanelerin ve rehabilitasyon merkezlerinin sistematik bir şekilde tahrip edilmesi, hasta tahliye işlemleri için getirilen katı kısıtlamalar ve tekerlekli sandalyeler, koltuk değnekleri, iştirme cihazları gibi yardımcı cihazların sınırlı erişimi ve tıbbi malzeme ile temel tüketim ürünlerinde ciddi eksiklikler nedeniyle daha da kötüleşmiştir. Sağlık tesislerine ve sağlık personeline yönelik bu sistematik saldırılar, özellikle omurilik yaralanmaları ve yanıklar gibi acil tedavi ve yoğun rehabilitasyon gerektiren ciddi yaralanmalarla mücadele eden kişilere gerekli tedavinin sağlanabilmesini engellemiştir. Bu tahribatlar sonucu, temel tedavilere ve uzmanlaşmış hizmetlere erişim neredeyse imkânsız hale gelmiş, bu da yaralıların sağlık durumunu daha da kötüleştirilmiş ve yaşamlarını büyük tehlikeye atmıştır. Halen, 36 hastaneden yalnızca 17'si kısmi olarak çalışmaktadır, birincil sağlık hizmetleri ise güvenlik, saldırılar ve sürekli tahliye emirleri nedeniyle sıklıkla askıya alınmakta veya ulaşılamaz hale gelmektedir. Nâsır Tıp Merkezi'nde bulunan protez ve rehabilitasyon merkezi, Aralık 2023'te malzeme eksiklikleri ve uzman sağlık çalışanlarının yerinden edilmesi nedeniyle faaliyetlerini durdurmuş ve ardından Şubat 2024'teki İsrail saldırısında tahrip olmuştur. Ayrıca, Sağlık Bakanlığı'nın 23 Kasım 2024 tarihli raporuna göre, sağlık personelinin ve uzmanlardan 1.000'den fazla kişi şehit olmuş, Mayıs ayında yayımlanan bir önceki raporda ise 39 fizyoterapistin şehit olduğu belirtilmiştir.

Kaynakça | References

- Acar, Mehpare Tuba. XX. Yüzyıl Türk Romanında Engelli Karakterlerin “Küçük Ağa” Ve “Köyün Kamburu” Romanları Çerçevesinde Değerlendirilmesi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- AJA, Aljazeera Arabic, “بعد الحكم بالمؤيد على قاتل عائلة دوايش”, Erişim 31 Ocak 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=Cka38x5kby8>
- AN, Arabic News, “الفلسطينية ياسمين النجار أول متسلقة لقمة جبل كيليمانجارو بساق صناعية”, Erişim 31 Ocak 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=bGcUDcf4nD0>
- Bilge, Ayşegül - Çam, Olcay. “Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele”. *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010), 71-78.
- Bostancı, Ahmet. “İbrahim Nasrallah’ın Hayatı, Eserleri ve Ağras Amine Adlı Romanının İncelenmesi”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/34 (2012).
- Bucuka, Yunus. “Körlük Ve Bilgelik”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2023), 95-110.
- Burcu, Esra. “Türkiye’deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2011), 37-54.
- Coleman, Diane. “Assisted Suicide and Disability”. *Human Rights: Journal of the Section of Individual Rights and Responsibilities* 27/1 (2000), 1-11.
- Denâvir, Futeym Ahmed. “Süveru zevi’l-i’âka fi’l-edebi’l-‘Arabî” 33/3 (2021), 19-37.
- Denizarslanı, Yonca. “Hınç Asabiyeti Ve Kaptan Ahab: Herman Melville’in Moby-Dick’inde Amerikan Kahramanının Düşüşü”. *New Era International Journal Of Interdisciplinary Social Researches* 8/20 (2023), 13-33.
- Diğer, Şükrü. “Klasik Arap Kültüründe Fiziksel Bir Engel Olarak Körlük ve Körler Etrafında Şekillenen Mizah Edebiyatı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 256-276.
- Durmuş, İsmail. “Safedî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/447-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ezra’î, Süleymân. *er-Rivâyetü’l-Cedîde fi’l-Ürdün*. Amman: Vizâratü’s-Sekâfe, 1998.
- Kırgız, Mustafa. “‘Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur’an’da “Engellilik” İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi””. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2007), 103-117.
- Nasrallâh, İbrâhim. *Ervâhu Kilimenjaro*. Katar: Dâru Blumzberî, 2015.
- Nasrallâh, İbrâhim. *es-Sîratü’t-Tâira*. Amman: el-Müessesetü’l-‘Arabiyye li’-Dirâsât ve’n-Neşr, 2006.
- Okur, İbrahim Alp - Akın, Banu Ayten. “Kötülüğün Doğasından Doğanın Kötülüğüne: Bir Kötülük Sorunu Olarak III. Richard”. *Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 15/30 (2022), 1186-1200.
- Pangaliyeva, Zhanargul - Güngörmez Akosman, Bengü. “Ötekileştirilmiş Beden ya da Engelliler: Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal*

- Bilimler Enstitüsü Dergisi* 51 (2023), 225-241.
- PCBS, Filistin Merkezî İstatistik Bürosu. "Filistin İstatistik Bürosu'nun 3 Mart 2024 Dünya Engelliler Günü Basın Açıklaması". Erişim 21 Aralık 2025. https://www.pcbs.gov.ps/site/lang__ar/1/default.aspx
- Reis, Özgül. "Kemal Tahir'in Köyün Kamburu Romanına Engelliliğin Sosyal Modelinden Bakmak". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 160-173.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbn Habîb en-Nîsâbûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/510. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Shakespeare, William. III. *Richard*. çev. Özdemir Nutku. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- SNA, Sky News Arabic. "فلسطين يهوى تسلق الجبال والسباحة رغم فقدانه أحد أطرافه". Erişim 31 Ocak 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=TDCcAkHB0cs>
- Snoubar, Yaser - Karataş, Kasım. "Bir Sakatlık Nedeni Olarak Savaş, Çatışmalar Ve Engelli Çocukların Hakları: Filistin Örneği". *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi* 14-15/1 (2015).
- SUBU, Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi. "Kilimanjaro, Tanzania Hakkında Bilgiler". Erişim 22 Aralık 2025. <https://sertifika.subu.edu.tr/kilimanjaro-tanzanya-hakkinda-bilgiler>
- Şahan, Zehra Gülay. "Modern Edeplerden İbrâhîm Nasrallâh ve Ürdün Edebiyatındaki Yeri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 78-93.
- Şeker, Bahattin. "Notre-Dame De Paris Romanında Engelli Ve Öteki Algısı: Quasimodo Örneği". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2018), 303-315.
- Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Toy, Dilek - Uysal, Bilal. "Engelli Birey Algısında Çocuk Edebiyatının Önemi - İçimdeki Müzik Örneği". *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi* 5 (2022), 43-59.
- Turşak, Musa. "Kur'an'da Bedensel Engellilikle İlgili İfadelerin Tahlili". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 218-229.
- Tüccar, Zülfikar. "el-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/271. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Üstün, Koray. "Engelleri Edebiyatla Aşmak: Engelli Yazarların Türk Edebiyatı Tarihine Katkıları". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/21 (2020), 93-104.
- WHO. International Classification Of Impairments, Disabilities And Handicaps. Cenova: World Health Organisation, 1980.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casım. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/145-

152. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yezîdî, Emîn Abdullah Muhammed. “Sûretü'l-i'âka ve'l-mu'âk fi'l-müdevvenâti's-şa'biyye li Sâlim Merzûk”. *Mecelletü'l-Mehra li'l-Ullûmi'l-İnsâniyye* 11 (2021), 128-157.

***Mecelletü'l-menâr*'da Bir Din-Bilim Problemi Olarak Hz. Âdem**

Fatma Silkin Erol | 0009-0008-1133-0773 | fatmasilkinerol@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Bilim Dalı,
İstanbul, Türkiye

ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Öz

Batı'da Darwin'in evrim teorisi çerçevesindeki fikirler Hz. Âdem'in ilk insan ve peygamber olmasına yönelik yerleşik algıyı sarsmıştır. Bu fikirler eş zamanlı olarak İslâm dünyasında da karşılık bulmuş ve Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olması ve nübüvveti Müslüman ilim adamları arasında da tartışılır hâle gelmiştir. Darwin'in teorisine göre canlılık ortak bir atadan başlamış ve evrimleşerek farklı türlere ayrılmış, en son insan hâlini almıştır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim ve diğer mevcut kutsal kitaplarda bildirildiği şekliyle Hz. Âdem'in ilk insan ve vahye muhatap olan bütün insanların atası olması modern evrim teorisindeki ortak ata ilkesine ters düşmektedir. Bununla beraber her ne kadar modern evrimciler tarafından kabul görmese de 19. yüzyılda ırkçı teorilerin bir uzantısı olarak evrim süreci içerisinde her ırka ait ayrı bir aslın/babanın olduğu yönündeki iddialar da Hz. Âdem'in bütün beşeriyetin babası olduğu şeklindeki kabulü zora sokmaktadır.

Diğer açıdan Hz. Âdem ilk insanlardan biri olsa bile ilk peygamber olması problemidir. Çünkü ilk insanlar fıtratları gereği sade ve tekdüze yaşayan, ihtiyaçları benzer, istekleri azdır. İnsanlığın nübüvveti ulaşması için tekâmül etmesi gerekir. Bu sebeple insanlık ilk resûl olan Hz. Nûh dönemine kadar aşama katederek nübüvveti kavrayabileceği ve şariat bakımından ona ihtiyaç duyacağı seviyeye gelmiş, ancak ondan sonra kendilerine peygamber gönderilmiştir. Bu yorum Hz. Nûh'un ilk resûl olarak bildirildiği nasların zahiri ile de uyum göstermektedir.

Bu makalede Muhammed Abduh'un fikirleri doğrultusunda Reşîd Rızâ tarafından Kahire'de çıkarılan *Mecelletü'l-menâr*'da (1898-1935) Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olmasına yönelik gerçekleşen tartışmalar incelenmekte ve bunlara tesir eden unsurlar tesbit edilmeye çalışılmaktadır. Daha doğru tesbitlerde bulunabilme adına konu ile ilgili yazılar kronolojik olarak aktarılmış Batı ve İslâm dünyasındaki değişimler dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, *Mecelletü'l-menâr*, Hz. Âdem, Evrim, Nübüvvet, Din-bilim, Reşîd Rızâ.

Atıf Bilgisi

Silkin Erol, Fatma. “Mecelletü'l-menâr'da Bir Din-Bilim Problemi Olarak Hz. Âdem”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 85-115. <https://doi.org/10.61272/duid.1615188>

Geliş Tarihi	07.01.2025
Kabul Tarihi	27.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu makale “Reşîd Rızâ'da Bilgi ve Nübüvvet” başlığı ile Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz danışmanlığında hazırlanmakta olan doktora tezi esas alınarak yazılmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Ādam as a Religion-Science Problem in *Majallat al-manār*

Fatma Silkin Erol | 0009-0008-1133-0773 | fatmasilkinerol@gmail.com

PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Kalam,
Istanbul, Türkiye

ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Abstract

In the West, Darwin's ideas within the framework of the theory of evolution challenged the traditional belief that Ādam was the first human and the first prophet. These ideas simultaneously found resonance in the Islamic world, and Ādam's status as Abū al-Bashar (the father of mankind) as well as his prophethood became subjects of debate among Muslim scholars. According to Darwin's theory, life began with a common ancestor, and evolved into different species, ultimately resulting in the emergence of human beings. For this reason, the fact that Ādam was the first human and the ancestor of all humans who received revelation, as stated in the Qur'ān and other existing holy books, contradicts the principle of common ancestry in modern evolution theory. Moreover, although not accepted by modern evolutionists, the claims that there is a separate origin/father for each race in the evolution process, as an extension of racist theories in the 19th century, make it difficult to accept that Prophet Ādam is the father of all humanity.

From another perspective, even if Ādam was one of the first humans, his being the first prophet is problematic. This is because the earliest humans, by nature, lived simple and uniform lives, had similar needs and few desires. In order for humanity to become receptive to prophethood, it must evolve. For this reason, humanity progressed until the time of the first messenger, Nūḥ, reaching a level at which it could comprehend prophethood and need it in terms of the sharī'a, and only then were prophets sent to them. This interpretation is also consistent with the apparent meaning of the texts that identify Nūḥ as the first messenger.

This article examines the debates surrounding Ādam's status as the first human and first prophet, as discussed in *Majallat al-manār* (1898–1935), published in Cairo by Rashīd Riḍā in line with the ideas of Muḥammad 'Abduh, and seeks to identify the factors that influenced these discussions. In order to make more accurate assessments, the articles on the subject were presented chronologically and evaluated in light of the changes in the Western and Islamic worlds.

Keywords

Kalam, Majallat al-manār, Ādam, Evolution, Prophethood, Religion-Science, Rashīd Riḍā.

Citation

Silkin Erol, Fatma. "Âdam as a Religion-Science Problem in *Majallat al-manâr*". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 85-115. <https://doi.org/10.61272/duid.1615188>

Date of Submission	07.01.2025
Date of Acceptance	27.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Knowledge and Prophethood in Rashid Rida", supervised by Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Ph.D. Dissertation, Marmara University, Istanbul/Türkiye, unpublished yet).
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Batı felsefesinde evrim fikrinin ilk izleri Herakleitos (ö. MÖ 475), Empedokles (ö. MÖ 434) gibi filozoflarda görülmektedir.¹ Ancak asıl şöhretini 19. yüzyılda bir biyoloji bilgini olan Charles Darwin (ö. 1882) ile kazanmıştır. Herbert Spencer (ö. 1903) ise evrim fikrini tarihi, siyasî, kültürel ve sosyal pek çok alana yayarak geniş bir evrim felsefesi oluşturmuştur.² Darwin'in evrim teorisine göre canlılar doğada müstakil türler hâlinde bir defada meydana gelmemiştir. Canlılık suda başlamış ve karaya doğru evrilmiştir. Doğada canlılar arasında bir hayat mücadelesi yaşanmaktadır. Bu mücadele sonucunda güçlü olan, çevre şartlarına uyum sağlayan canlılar evrimleşerek çeşitli türleri oluşturmuş ve genetik özelliklerini yeni oluşan canlılara aktarmıştır. Genetik mutasyonlar tesadüfidir. Canlı türleri sabit olmadığı gibi bir tür başka bir türe dönüşebilmektedir.³

19. yüzyılda Darwin'in evrim fikri materyalist felsefenin en önemli dayanağı olmuştur.⁴ Bu teori, aslında canlılığın kökeninden ziyade rastgele mutasyonlar ve doğal seçim ile doğadaki çeşitliliği biyolojik olarak açıklamaya çalışmaktadır. Ancak materyalist ve natüralist felsefe bu teoriyi hayatın ve canlılığın kökenini ortaya koyan yegâne bilimsel açıklama olarak sunmaktadır.⁵ Böylece evrim düşüncesi insanı eşrefi mahlukât olarak gören dine karşı onun ortak bir atadan (canlı organizmadan) gelip evrimleşerek oluştuğunu söyleyerek⁶ bilim ile din arasında bir çatışma yaşanmasına zemin hazırlamıştır.⁷

Batı dünyasındaki bu gelişmeler eş zamanlı olarak İslâm coğrafyasında da yankı uyandırmış, Evrim nazariyesi ve Darwincilik tartışmalara konu olmuştur. Arap coğrafyasında konu ile ilgili ilk tartışmaların 1882 yılında Suriye Protestan Koleji'nde kimya ve jeoloji profesörü olan Edwin Lewis'in (ö. 1959) yaptığı konuşma ile başladığı bilinmektedir. O zamanlar öğrenci olan Beyrutlu Şiblî Şümeyl (ö. 1917) ve Farah Antun (ö. 1922) bu düşünceleri Arap dünyasına tanıttırmada öncü birer isim olmuşlardır.⁸ Bu tarihte ve daha sonra *Mecelletü'l-*

¹ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944), 2/30.

² Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 81, 87.

³ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Yavuz Erkoçak (Ankara: Sol Yayınları, 1968), 180, 185-186.

⁴ Bolay, *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, 82.

⁵ Fatih Özgökman, "Yaşamın kökeni, evrim ve Tanrı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 73-74.

⁶ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 32-33.

⁷ Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 2/30.

⁸ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 259.

muktataf başta olmak üzere pek çok dergide Darwin ve Spencer'ın evrim anlayışlarıyla ilgili çokça makale yayınlanmıştır.⁹ Meselenin *Mecelletü'l-menâr*'a intikali Kahire'de yayınlanan *Mecelletü'l-muktataf*'a nispetle daha geç bir zamanda olmuştur. Konunun dergide -yayınlanan ilk makaleyi dikkate alırsak- 27 Kasım 1905 tarihinden itibaren bahis konusu edilmeye başlandığını söyleyebiliriz.

Mecelletü'l-menâr'da önce Hz. Âdem'in ilk insan ve "ebü'l-beşer" olması daha sonra peygamberliği tartışılır hale gelmiştir. Bunun en büyük sebebinin son yüzyılda Batı'da görülen Evrim felsefesi ve Darwinciliğin ortaya çıkardığı din-bilim, evrim, tekâmül ve yaratılış problemi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Muhammed Reşid Rızâ'nın (ö. 1935) bu konuda ilk metinleri kaleme alan Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) hakkındaki değerlendirmesi bu sebebi aşikâr etmektedir. Her iki *Menâr* yazarı da Batı'da insanlığın ve hayvanların kökenleri üzerine araştırma yapan tabiat âlimlerinin insanlık için sayısız babaların bulunduğu ve Hz. Âdem'in tüm beşeriyetin babası olmadığı yolundaki sözlerinin Kur'ân-ı Kerim ile çelişmeyeceğini göstermeye çalışmışlardır.¹⁰

Nitekim *Menâr* ekolüne mensup Muhammed Abduh ile M. Tevfik Sıdkî Hz. Âdem'in tüm beşeriyetin babası olmayabileceğini iddia etmişlerdir. Buna karşın Seyyid Muhammed el-Beşîr en-Neyfer (ö. 1974) ve Yusuf ed-Dicvî (ö. 1946) onların bu görüşlerini tenkit ederek Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olduğunu nasları delil olarak göstermeye çalışmışlardır. Her iki düşünceyi uzlaştırma çabasına giren Reşid Rızâ'nın şahsi kanaati Hz. Âdem'in topraktan, müstakil olarak yaratılıp, tüm insanlığın babası olduğudur. Ancak o Darwin nazariyesinin kesin ispatının yapılması durumunda ilgili nasları ona uygun şekilde yorumlamanın mümkün olacağını ifade etmiştir.

9 Arap coğrafyasında Darwin ve Spencer'ın evrim anlayışlarıyla ilgili yapılan çalışmalar hakkında bk. Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2001), 48-49, 193-197.

10 Muhammed Abduh için bk. Muhammed Reşid Rızâ, "el-Büheyretü's-sâbi'a mâ semmâhu tatbîku'l-Kur'ân alâ mezhebi Darwin", *Mecelletü'l-menâr* 33, sy 1 (1932): 60. Reşid Rızâ aynı şekilde Tevfik Sıdkî'nin bu mesele üzerinde durma sebebinin türlerin menşei üzerinde inceleme yapan Darwin Mezhebi olduğunu şu şekilde beyan etmiştir: "O bu mesele üzerinden İslâm'a yöneltilebilecek eleştirileri gidermeye çalışmıştır. Sıdkî makalelerinde Darwin mezhebinin kati, ispatlanmış olmadığını vurgulamış ama ispatlandığı takdirde bunun İslâm'la uyusacağını da göstermeye çalışmıştır. İnsanın nasıl yaratıldığı üzerine de bir makale yazarak evrim teorisinin unsurlarının tutarlı olmadığını ama öyle olursa da bunların âyetlerle izahının yapılabileceğini söylemiştir." bk. Reşid Rızâ, "Makâletü sâhibi't-terceme ve kütübihî ve'r-reddi aleyhi, mes'eletü nübüvveti Âdem li'l-beşer", *Mecelletü'l-menâr* 21, sy 9 (1920): 489.

Hız. Âdem'in nübüvveti noktasında ise Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, ilk resûl olarak Kur'ân-ı Kerim'de Hız. Nûh'un isminin zikredildiğini, dolayısıyla Hız. Âdem'in risâletinin nass ile sabit olmadığını iddia etmektedir. Hatta Reşîd Rızâ'nın Dâru'd-Da've ve'l-İrşâd medresesinden öğrencisi Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930) sarîh bir biçimde Hız. Âdem'in peygamber olmayabileceğini, nübüvvetinin katî nass ile sabit olmadığını bu sebeple de onun nübüvvetini inkâr etmenin küfrü gerektirmeyeceğini söylemektedir.

Biz bu doğrultuda öncelikle Hız. Âdem'in "ebû'l-beşer" olmasını daha sonra da nübüvvetini iki ana başlıkta ele alacağız. Tartışmaya katılan tarafların görüşlerini de ilgili başlıkların altında ayrıca inceleyeceğiz.

1.Hız. Âdem'in "Ebû'l-Beşer" Olma Meselesi

1.1. Hız. Âdem'in "Ebû'l-Beşer" Olmadığına Yönelik İddialar

Mecelletü'l-menâr'da Hız. Âdem'in "ebû'l-beşer" olmayabileceği iddiasını merkeze alarak yazı yazan ilk kişinin Mısır Tûra Hapishanesi'nde Tıp doktoru olan Muhammed Tevfîk Sıdkî olduğunu söylemek mümkündür.¹¹ M. Abduh, Ezher Üniversitesi'ndeki mutât tefsir derslerinin birinde en-Nisâ sûresinin ilk âyetini tefsir ederken bu görüşü dillendirmiş, onun derslerini takip ettiği düşünölen Sıdkî de bu görüşleri kendisinden öğrenmiş olmalıdır.¹² Ancak dergide Abduh'un ders notu Sıdkî'nin makalesinden sonra yayınlanmıştır.¹³ Bu sebeple *Mecelletü'l-menâr*'da Hız. Âdem'in "ebû'l-beşer" olup olmadığı tartışmasını başlatan kişi Tevfîk Sıdkî'dir.

Tevfîk Sıdkî materyalistlerin İslâm'a yönelik iddialarını çürötmek için kaleme aldığı söylediği makale serisinde ilk olarak onların Kur'ân hakkında öne sürdükleri iki iddia üzerinde durmuştur. Bunlar Hız. Âdem kıssası ve âlemin yedi günde yaratılma meselesidir. Çünkü Sıdkî'ye göre materyalistlerin nazarında Darwin'in evrim teorisi geçerlidir. Sıdkî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

"Bazı insanlar kâinatın düzeni ve insanoğlunun yaratılışı ile ilgili muammayı çözdüğü için bu mezhebin görüşlerini dikkate alıyorlar. Şu an geçerli olan anlayış budur. Biz eskiden bu meselelerle ilgili başka şeyler biliyorduk ve onlara inanıyorduk. İlk zamanlarda dört unsura, yeryüzünün âlemin merkezi olduğuna, güneşin ve yıldızların onun etrafında döndüğüne inanıyorduk. Fakat

11 Tefvîk Sıdkî'nin hayatı ve eserleri için bk. Abduh İbrâhim, "Tercemetü't-tabîb Muhammed Tefvîk Sıdkî", *Mecelletü'l-menâr* 21/9 (1920), 485-486.

12 "Tefvîk Sıdkî Kur'ân anlayışını Risâletü't-Tevhîd'den, tefsir yöntemini ise Tefsîru'l-menâr'dan almıştır". bk. Reşîd Rızâ, "Menâr", *Mecelletü'l-menâr* 8/20 (1905), 783.

13 Reşîd Rızâ hangisinin daha önce bu fikirleri beyan ettiğini hatırlamadığını söylüyor. bk. Reşîd Rızâ, "Makâletü sâhibi't-terceme ve kütübihî ve'r-reddi aleyhi, mes'eletü nübüvveti Âdem li'l-beşer", 489.

şimdi bu düşüncelerimiz değişti başka hakikatleri kabul ediyoruz... Bu konudaki açıklamalar mutlak değildir. Bunlar insanoğlunun başka açıklamalara ulaşamayacağı anlamına gelmez.”¹⁴

Sıdkî bu sözleri ile hem problemin çıkış sebebini hem de çözümü için neleri merkeze aldığını aşikâr etmektedir. Ayrıca bilimsel açıklamaların değişkenliğinin vurgulanması zamanla Evrim nazariyesine yönelik fikir ve kanaatlerin değişebileceğine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.

İkinci olarak Sıdkî Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Âdem’in yeryüzünde yaratılmış ilk insan veya tüm insanlığın babası olduğuna veya topraktan, doğrudan doğruya yaratıldığına dair açık bir âyetin olmadığını ifade etmiştir. Nitekim el-Bakara sûresinde Allah Teâlâ meleklerine yeryüzünde bir halife yaratacağını söylediği zaman onlar “*yeryüzünde fesat çıkaracak, kan akıtacak varlıklar mı yaratacaksın?*”¹⁵ diye karşılık vermişlerdir. Sıdkî bu âyeti dünyada Hz. Âdem’den önce başka varlıkların hatta insanların varlığına bir delil olarak kabul etmektedir.¹⁶

Hz. Âdem’in ilk insan olması hakkında tartışmalara yön veren konulardan birisi insanların tek bir nefisten (en-nefsü'l-vâhide) yaratıldığını ifade eden âyete getirilen yorumlardır.¹⁷ Mustafa el-Merâğî ve Muhammed Abduh dışındaki müfessirler burada kastedilen “tek bir nefs”in Hz. Âdem olduğunu kabul etmektedir.¹⁸ Abduh’un görüşünü takip eden Sıdkî’ye göre âyetin başında yer alan “ey insanlar” ile muhatap Araplar’dır. Âyette geçen “tek bir nefs”ten murat

14 Tevfîk Sıdkî, “ed-Dîn fî nazari’l-akli’s-sahîh, şubuhâtün li’l-maddiyyîn fi’l-Kur’ân” 8/18 (1905), 737.

15 Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2006), el-Bakara 2/30.

16 Muhammed Abduh bu âyetin tefsirinde halifelik meselesi ile ilgili olarak müfessirlerden bazılarının bu terimle Allah Teâlâ’nın yeryüzünde bir sınıfı veya konuşan hayvan nevinden bir grubu tarif ettiğini sonra bunların yok olduğunu söylemişlerdir. Bu sınıftan melekler haberdardı ve yeryüzünde fesatlık çıkarıp kan dökmüşlerdi o yüzden Allah yeryüzünde halife yaratacağını söylediği zaman akıllarına bu grup gelmişti. Abduh müfessirlerin bu açıklamalarını doğru kabul edildiği takdirde Âdem’in yeryüzünde akıllı hayvan sınıfının ilki olmadığını ortaya çıkacağını söyler. Böylece Âdem konuşan hayvanlardan zat ve madde itibarıyla bir gruba veya gruplara benzeyen yeni bir grubun ilki olur. Ahlak ve karakter açısından ise ona muhaliftir. bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-menâr)* (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1954), 1/257-258.

17 “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının...” en-Nisâ 4/1.

18 Hatice K. Arpağuş, “Aynı Vardan Var Olmuşuz”, *Yaratılış Açısından Kadının Konumu ve Durumu, Kadın Olmak; İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 88.

ise onların aslı olan annelerinin nefsidir. Çünkü tüm insanlık Hz. Âdem'den türemiş olsa idi âyetin devamında gelen “o ikisinden çokça erkek ve kadınları yayan” ifadesi yerine “o ikisinden erkeklerin ve kadınların hepsini yayan” denirdi. Bu itibarla Sıdkî'ye göre Hz. Âdem tüm insanlığın değil ancak Arapların veya bazı doğu milletlerinin babası olabilir.¹⁹ Sıdkî “Din Kur’ân’dır” söylemine²⁰ binâen hadislerin delil olma niteliğini kabul etmediği için meseleyi izah ederken hiçbir hadisi delil olarak zikretmediği gibi kendisine sunulan hiçbir hadisi de dikkate almamıştır. Ayrıca konu hakkında değerlendirmelerini yazarken o, M. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın aksine, önceki âlimlerin hiçbirinin görüşüne de müracaat etmemiştir.

Tevfik Sıdkî, Darwin teorisinin bilimsel olarak kesin bir şekilde ispatının yapılması ihtimaline binaen bu nazariyenin Kur’ân âyetleri ile çelişmeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre Kur’ân’da Hz. Âdem hakkında nâzil olan her âyeti Darwin nazariyesine uygun olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim insanın yaratılışı ile ilgili âyetlerde Hz. Âdem’in topraktan yaratıldığı bildirilmekte ancak doğrudan doğruya yaratıldığı zikredilmemektedir. Bu durum yaratılışın bir süreç içinde gerçekleştiğini göstermektedir.²¹

Hz. Âdem’in “ebû’l beşer” olma meselesi Darwin teorisinin temel birtakım iddiaları sebebiyle gündeme geldiği için tartışma bu nazariye üzerinden seyretmektedir. Tevfik Sıdkî kendisi hakkında yapılan tenkitleri bertaraf etmek için insanın yaratılışı ile ilgili bir makale kaleme almıştır. Burada yazar öncelikle Darwin nazariyesinin Avrupa bilim çevresinde tabiata dair meseleleri izah etmek için en iyi nazariye olarak kabul görmesine karşın katî olarak ispatının yapılmadığını, yapıldığı takdirde ona inanmanın gerekli olacağını belirttiikten sonra bu nazariyenin temel iddialarını bir takım bilimsel verileri kullanarak çürütmeye çalışmıştır. O bu yazısında insan ve hayvan genetiğine dair bilgi sahibi bir tabip olarak bilimsel birikimini kullanmaktadır. Evrimcilerin türler arası geçişte öne sürdükleri sistemin hatalarını insan ve hayvan organizmaları

19 Tevfik Sıdkî, “ed-Dîn fî nazari’l-akli’s-sahîh, şubuhâtün li’l-maddiyyîn fi’l-Kur’ân”, 738-739.

20 Tevfik Sıdkî Kurâniyyûn ekolünün Mısır’daki temsilcisidir. Görüşleri için bk. Tevfik Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh”, *Mecelletü’l-menâr*, 9/7 (1906), 517. Ancak Sıdkî daha sonra bu görüşlerinden vazgeçmiştir. bk. Tevfik Sıdkî, “Usûlû’l-İslâm: Kelimetü insâf ve i’tirâf”, *Mecelletü’l-menâr* 10/2 (1907), 140.

21 Sıdkî’nin zikrettiği âyetler şunlardır. “Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, “Âdem’e secde edin” diye emrettik. İblis’in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı.” el-A’râf 7/11; “Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık.” el-Hicr 15/26.

üzerinden göstermeye çalışmış, daha sonra da canlı varlıkların nasıl yaratıldığını biyolojik olarak açıklamıştır.²²

Kronolojik olarak *Mecelletü'l-menâr*'da Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olmayabileceğini iddia eden ikinci isim Muhammed Abduh'tur. Abduh, Ezher'de verdiği tefsir derslerinin birinde Kur'an-ı Kerim'deki âyetlerden yola çıkarak Hz. Âdem'i eski ve yeni tüm insanlığın babası olarak görmenin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Abduh'a göre en-Nîsâ sûresinde "*Ey insanlar! Biz sizi tek bir nefsten yarattık*" mealindeki âyette zikredilen "tek bir nef"ten muradın Hz. Âdem olduğuna dair kesin bir beyân yoktur. Âyette bu ifade müphem bırakılmış ve nekre (belirsiz) olarak zikredilmiştir. Oysaki Hz. Âdem bilinen bir şahıstır. Diğer taraftan Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olması bazı bilimsel ve tarihî verilere aykırıdır. Bilimsel olarak bazı Batılı araştırmacılar beyaz, sarı, siyah gibi beşeriyetin her bir sınıfına "ırkına" yönelik farklı asılların olduğunu iddia etmektedirler. Burada Abduh'un beşerle kastı ayakta duran, derisi açık, insan lafzı ile adlandırılan konuşan canlıdır. Tarihi olarak ise toplumlar kendilerini farklı asıllara nispet etmektedirler. İbraniler neseplerini Hz. Nûh ve Hz. Âdem'e bağlarken, Çinliler beşeriyeti başka bir baba ile başlatmaktadırlar. Böyle iken tüm beşeriyeti Hz. Âdem'e nispet etme görüşünde ısrarcı olmak doğru değildir. Bu dikkate alındığı takdirde bazı Batılı araştırmacıların ve onların sözlerine ikna olmuş bilim adamlarının düşündüğü gibi farklı insan ırklarının her birinin farklı bir ata ile bağlantılı olduğu ve her bir türün soyunun o atalara dayandığı görüşü ispat edilir ise bu durum Kur'an ile çelişmeyecektir.²³

Reşîd Rızâ ise meseleyi açıklığa kavuşturmak için öncelikle en-Nîsâ sûresinde zikredilen "tek bir nef" in müphem bir ibare olduğunun altını çizmiştir. Müfessirlerin çoğu "tek bir nef" ibaresini Hz. Âdem olarak tefsir etmişlerdir.²⁴ Ancak Reşîd Rızâ 'ya göre onlar bu hükmü nasların zahirinden değil, önceden kabul görmüş, genel kanaate binâen vermişlerdir. Bununla beraber naslarda geçen "*Ey Âdemoğulları*" ibaresi Hz. Âdem'in bütün insanlığın değil âyetlerin indiği dönemde Kur'an'ın ilk muhataplarının Hz. Âdem'in neslinden olduğu anlamına gelmesi mümkündür. Nitekim el-Bakara sûresinde²⁵ açıklandığı üzere Hz. Âdem'den önce yeryüzünde aynı cinsin başka türleri vardır ve onlar orada fesat çıkarmışlardır. Bu itibarla âyetteki "tek bir

22 Tevfîk Sıdkî, "Keyfe hulika'l-insân", *Mecelletü'l-menâr* 14/4 (1911), 303-307.

23 Reşîd Rızâ, "Sûretü'n-Nisâ", *Mecelletü'l-menâr* 12/7 (1909), 485-486. Tefsîru'l-menâr'daki neşri için bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*, 4/323-326.

24 "Muhammed Abduh ve Mustafa el-Merâgî dışındaki bütün müfessirler "en-nefsü'l-vâhide"yi Hz. Âdem olarak yorumlamışlardır." bk. Arpaguş, "Aynı Vardan Var Olmuşuz", 88.

25 el-Bakara 2/30.

nefs" ibaresinin müphem kabul edilerek bu şekilde yorumlanması mümkündür. Reşîd Rızâ, Abduh ile diğer müfessirlerin görüşlerini karşılaştırır ve Abduh'un fikirlerinin imkân dahilinde olduğunu söyler. Çünkü Rızâ, Batılı araştırmacıların insanlığın her ırkına yönelik farklı ataların olduğu şeklindeki fikirlerini ispat ederlerse bu durumun Kur'an-ı Kerim ile çelişmeyeceğini göstermek istemektedir.²⁶

Reşîd Rızâ, Abduh'un görüşlerine destek olabilecek, bazı İslâm âlimlerinin "tek bir nefs" hakkındaki yorumlarına başvurmuştur. Bu doğrultuda Reşîd Rızâ te'vilde selefin yolunu benimseyen ve İbn Teymiyye çizgisine yakın bir müfessir olarak bilinen, kendisinden çokça alıntı yaptığı, Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî* isimli tefsirine başvurur.²⁷ Rıza, Âlûsî'nin Hz. Âdem ve ilk yaratılış hakkında zikrettiği hadisleri,²⁸ yazarın İmâmiyye Şîası'ndan, eş-Şeyhü'l-Ekber İbn-i Arabî gibi sûfi âlimlerden ve Ehl-i Kitap'tan aktardığı görüşleri nakleder. Bu aktarımların özeti Hz. Âdem'den önce yeryüzünde çokça âdemin var olduğu ve ondan sonra Hz. Âdem'in yaratıldığıdır.²⁹ Âlûsî, çoğunluğu Şîî âlimlerden aktardığı Hz. Âdem'den önce başka varlıkların olduğuna dair rivâyetlerin ve bilgilerin bu konuda kesin bir kanaat oluşturmak için yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple kendi kanaatinin de Ehl-i Sünnet uleması gibi Hz. Âdem'in ilk insan ve "ebû'l-beşer" olması doğrultusunda olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Ancak Reşîd Rızâ, Âlûsî'den

26 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm*, 4/324.

27 Ahmet Çelik, "Rûhü'l-meânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/213-214.

28 Âlûsî Hz. Âdem ile ilgili şu hadisi nakletmektedir: "Allah babamız Âdem'den önce otuz bin Âdem yarattı, her iki Âdem'in arası bin senedir." Ancak Reşîd Rızâ'nın Âlûsî'den aktardığı bu rivâyet sahih hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Rivâyetin değerlendirilmesi için bk. Mahmoud Sallum, *Menâr Ekolünün Hadis Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 148.

29 Âlûsî, Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili bilgileri İmâmiyye Şîası muhaddislerinden olan İbrâhim en-Nu'mânî'nin (ö. 360/970) *Câmi'ul-Ahbâr* adlı eserinden almıştır ve burada nakledilen bilgilere göre Hz. Âdem'den önce yeryüzünde otuz bin Âdem vardır, onlardan sonra babamız Âdem yaratılmıştır. Ayrıca Âlûsî Şîa ulemasından İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde yer alan bir rivâyeti nakleder. Bu rivâyete göre Allah yeryüzünde binlerce Âdem yaratmıştır. Yine İbn-i Arabî de (ö. 638/1240) benzer kanaatte olup *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde Hz. Âdem'den önce kırk bin sene başka Âdem'ler olduğunu söylemektedir. Bk. Reşîd Rızâ, "Sûretü'n-Nisâ", 487.

30 Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, *Ruhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/180-181. Âlûsî'nin tefsirinde meselenin ele alınışı ve değerlendirilmesi için bk. Mehmet Ergün, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kısası Çerçevesinde Bir İnceleme* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisâns Tezi, 2006), 25-29.

aktardığı bu bilgileri, Abduh'tan önce Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olmadığını düşünen İslâm âlimlerinin var olduğunu göstermek amacıyla zikretmiştir. Bununla beraber Reşîd Rızâ'nın Âlûsî'den aktardığı bu hadisler aslında onun hadis tenkit usulüne göre zayıf kabul edilebilecek rivâyetlerdir. Ancak Reşîd Rızâ bunun üzerinde durmamış, rivâyetlerin mahiyetine odaklanarak yeryüzünde Âdem'lerin sayısının çokluğu ve ondan önce var olduklarına dair fikirlerin ve o fikirlere temel teşkil eden rivâyetlerin varlığını göstermekle yetinmiştir.

Reşîd Rızâ dergideki yazılarıyla önce Tefvîk Sıdkî'yi, daha sonra da M. Abduh'u, Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olması konusundaki görüşlerinden dolayı tenkit edenlere karşı savunacaktır. Rızâ, Sıdkî'nin bu mesele hakkında yaptığı yorumların Evrim nazariyesinin kesin olarak ispat edildiği takdirde dikkate alınabileceğini ifade etmiştir. Nitekim Reşîd Rızâ'ya göre Sıdkî de bu nazariyenin yakînî olmayıp zannî bir mesele olduğunu düşünmekte, şayet burhân ile ispat edilirse de bunun Kur'an ile çelişmeyeceğini göstermek istemektedir.³¹ Abduh da Hz. Âdem'in insanlığın babası olduğunu reddetmediği gibi Kur'an'ın Darwin veya başka nazariyelere uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini de söylememiştir. Onun tüm çabası Kur'an'ı görüşüne uydurmak değil onun ne dediğini anlamaya çalışmaktır.³² Neticede Reşîd Rızâ'ya göre insan bir cinsten ve bir hakikatten yaratılmıştır. Bunun Ehl-i Kitap ve Müslümanların ekserisinin itikadı üzere Hz. Âdem ile veya bir kısım Şia ve Sûfiyye'nin itikadında olduğu gibi başka bir varlık ile veya bazı araştırmacıların kabul ettiği gibi sayısız asılların sayısız sınıfları türetmesi ve aslın veya asılların bazı hayvanlardan evrim yoluyla gelişerek veya müstakil olarak yaratılmaya başlanması arasında bir fark yoktur. Çünkü el-Mü'minûn sûresinde ifade edildiği gibi "nefs" kelimesi hakikat ve mahiyet anlamına gelir.³³ İnsan bu özelliği ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Allah insanı "bir cins" ve "hakikatten" yaratmıştır. Bu hakikat de insanlıktır. İnsanın aslı konusunda farklı fikirler olsa da ortak vasıf bu "insanlık"tır.³⁴

1.2. "Ebü'l-Beşer" Meselesinde Mecelletü'l-menâr'a Yöneltilen Tenkitler ve Reşîd Rızâ'nın Cevapları

Mecelletü'l-menâr'dan takip edebildiğimiz kadarıyla Muhammed Abduh ve Tefvîk Sıdkî'nin Hz. Âdem'in tüm beşeriyetin babası olmayabileceği yönündeki iddialarını ve evrim nazariyesine paralel olarak Sıdkî'nin görüşlerine iki kişi

31 Reşîd Rızâ, "Ebûnâ Âdem ve mezhebü Darwin", *Mecelletü'l-menâr* 8/23 (1906), 920.

32 Reşîd Rızâ, "Sûretü'n-Nisâ", 487.

33 "Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz.", el-Mü'minûn 23/12.

34 Reşîd Rızâ, "Sûretü'n-Nisâ", 488. *Tefsîru'l-Menâr*'daki neşri için bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 4/326-330.

tenkit yazısı göndermiştir. Bunların ilki Tunus Zeytûniye Medresesi âlimlerinden Seyyid Muhammed el-Beşîr en-Neyfer, ikincisi ise *Mecelletü'l-Ezher* muharriri Yusuf ed-Dicvî'dir.

Muhammed el-Beşîr³⁵ *Mecelletü'l-menâr'a* gönderdiği yazısında Kur'ân ve Sünnet'te Hz. Âdem'in bütün insanlığın babası olduğunun açıkça beyan edildiğini ifade etmiş, Reşîd Rızâ'yı ise ilgili nasları zahiri anlamından uzaklaştırarak Darwin nazariyesine uygun hale getirmekle suçlamıştır. Bunu kanıtlamak için de öncelikle Hz. Âdem'in insanlığın babası olduğu konusunda, âyetlerdeki müphemliği gideren hadisleri zikretmiştir. Bunlardan en sahih ve sarih olanı "İsrâ" hadisidir. Bu hadise göre Hz. Peygamber Cibrîl ile gökyüzünün katlarında ilerlerken peygamberlerle karşılaşır. Bu peygamberlerden biri Hz. Âdem'dir: "-Cibrîl'e bu kim diye sordum. -Âdem'dir sağında ve solunda olan bu karaltılar da evlatlarının ruhlarıdır. Sağında olanlar cennet ehli solunda olanlar cehennem ehlidir. Sağına baktıkça güler, soluna baktıkça ağlar."³⁶ Bir diğeri şefaât ile ilgili şu hadistir: "Müminler kıyâmet günü toplanırlar. Rabbimizden şefaât istediğimizde önce Âdem'e verilir, çünkü o insanlığın babasıdır, derler."³⁷ Muhammed el-Beşîr'e göre her iki hadis de Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olduğunu kanıtlamaktadır.³⁸

Neyfer'in Reşîd Rızâ'ya yönelik ikinci mühim tenkidi, Reşîd Rızâ'nın "Bu, ilmî bir meseledir, dini değildir." diyerek bilim-din ayrımına gitmesidir. Münekkide göre baştan sona Kur'ân-ı Kerim'in içindekiler dindir, ona muhalefet caiz değildir. Neyfer'e göre, "Din Firavunlar ile ilgili malumat aktarırken 'bu, tarihi bir meseledir' diyerek Kur'ân'ı nakzeden bir şeyi söylemeye izin vermediği gibi hiç kimseye ceninlerin oluşumunda bilim adına Kur'ân'ı doğrulamayan bir görüşü desteklemeye de izin vermemektedir."³⁹

Reşîd Rızâ, Neyfer'e en-Nîsâ sûresi birinci âyetteki "tek bir nefs"ten başlayan ve bilim-din meselesiyle son bulan uzun bir cevap yazarak hem kendini hem de Abduh'u savunmuştur. Ona göre konu ile ilgili olarak zikredilen âyetlerin zahirinde Hz. Âdem'in tüm insanlığın babası olduğunu ispatlayacak bir delil yoktur. Âyetteki "tek bir nefs" ibaresi müphem bir lafızdır. Reşîd Rızâ bu

35 Hayatı ve eserleri için bk. Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifîne't-Tûnisîyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 5/67-71.

36 Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cûfi Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühêr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2002), "Tefsîr", 2; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1991), "İman", 322.

37 Buhârî, "Tevhîd", 19; "Rikâk", 51; "Tefsîru'l-Kur'ân", 17/5; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketü Matbaati Mustafa, 1975), "Kıyame", 10.

38 Seyyid Muhammed el-Beşîr en-Neyfer, "Âdemü ebü'l-beşer", *Mecelletü'l-menâr* 13/1 (1910), 22-23.

39 Neyfer, "Âdemü ebü'l-beşer", 24.

ibarenin Allah Teâlâ tarafından özellikle müphem bırakıldığını ve bu durumun da Kur'ân'ın mucizeliğine delâlet ettiğini söylemektedir. Çünkü Kur'ân bu üslubu ile hem kendisine yönelebilecek şüphelere mâni olmuş hem de tüm çağlara hitap ettiğini göstermiştir.⁴⁰ “Tek bir nefis” ibaresine ne ilk insanın Hz. Âdem olduğuna inanan, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde yaşayan Ehl-i kitap ne de birden çok asıl olduğunu kabul eden çağımızdaki araştırmacılar itiraz edemeyeceklerdir.⁴¹

Reşîd Rızâ, Neyfer'in “tek bir nefis” konusunda müphemliği giderme amacıyla zikrettiği hadisleri kesin delil kabul etmemektedir. Hadisler sahih olsa bile manaları katî değildir. Çünkü iddia edilenin aksine yorumlamak mümkündür. Özellikle İsrâ hadisinde Hz. Peygamber farklı zamanda, farklı mekanlara gönderilen birçok peygamber varken ancak belli bir kısmını zikredip muhatapları ile ilgili ayrıntılı bilgi vermediği gibi Hz. Âdem'in baktığı karaltıların miktarı ve bulundukları mekân konusunda da herhangi bir bilgi vermemiştir. Dolayısıyla Hz. Âdem'in biyolojik olarak değil insan olmak, insan nev'inde öncülerden biri olmak itibarıyla “ebü'l-beşer” olması daha doğrudur.⁴²

Neyfer'in İslâm dinine mugayir görüp laik bir söylem olarak algıladığı ve tenkit ettiği dinî-ilmî ayrımı noktasında ise Reşîd Rızâ şu yorumu yapar:

“Kur'ân-ı Kerîm'de dinin makâsıdından olmadığı için insan ve kâinatın yaratılışı ile ilgili tafsilatlı bilgiler verilmemiştir. Mevcut âyetlerde Allah Teâlâ'nın kudretine, yaratılıştaki hikmetine ve kullarına olan rahmetine işaret edilmiştir. Hakkında nas varit olmayan ilmî meselelerde ise sahasının ehli olan bilim adamlarının sözüne itibar etmek caizdir. Âyet-i kerimede insanoğlunun bir asıldan, bir cinsten yani “tek bir nefis”ten geldiği bildirilmekte fakat bu nefsin, cinsin hakikatinden bahsedilmemektedir. Bu konuda Kur'ân'da geçen âyetleri ihmal etmeyerek, insanlığın aslı ve yaratılışı hakkında araştırma yapan ulemanın sözleri dikkate alınarak âyetteki müphemlik giderilebilir. Bu itibarla “tek bir nefis”i Hz. Âdem olarak yorumlamak mümkün olduğu gibi Hz. Âdem'den önce başka âdemler veya genel anlamda “insanlık” olarak yorumlamak da imkân dahilindedir.”⁴³

“Ebü'l-beşer” meselesinde *Mecelletü'l-menâr*'a yapılan ikinci tenkidin sahibi Abduh ve *Menâr* ekolüne muhalif tavrıyla bilinen Ezher ulemasından *Mecelletü'l-ezher* muharriri Yusuf ed-Dicvî'dir.⁴⁴ Dicvî, Reşîd Rızâ'yı insanın

40 Reşîd Rızâ, “el-Menâr: Âdemü ebü'l-beşer”, *Mecelletü'l-menâr* 13/1 (1910), 28-29.

41 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 1954, 4/326.

42 Reşîd Rızâ, “el-Menâr: Âdemü ebü'l-beşer”, 25-30.

43 Reşîd Rızâ, “el-Menâr: Âdemü ebü'l-beşer”, 30-31.

44 Hayatı ve eserleri için bk. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut, 1976), 9/287; Yusuf ed-

yaratılışı ve Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olduğunun ifade edildiği âyetleri te'vil etmekle suçlamıştır. Buna karşın Reşîd Rızâ bazı âyetlerin te'vil edilmeden anlaşılamayacağını ancak Dicvî'nin te'vil edildiğini iddia ettiği en-Nîsâ sûresi ilk âyetinde yer alan "en-nefsü'l-vâhide" ibaresini te'vil etmeden "zâhirî" anlamını verdiğini, bununla beraber ilgili âyetin "zâhirî" olarak Hz. Âdem'in veya bir başkasının insanlığı babası olduğunu göstermediğini ifade etmiştir.

Reşîd Rızâ fikrinin doğruluğunu ispat etmek için Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) başta olmak üzere bir kısım müfessirin görüşlerine başvurmuştur. Rızâ'nın taksimine göre müfessirler "en-nefsü'l-vâhide"yi el-A'râf sûresi 189. âyeti⁴⁵ dikkate alarak üç vecihle tefsir etmişlerdir. Bunlardan birincisine göre hitap geneldir ve temsil içerir. Allah Teâlâ'nın her bir insanı tek bir nefisten yarattığı ve onun cinsinden, insaniyet bakımından kendisine eşit bir eş kıldığını göstermektedir. İkincisinde hitap Kureyş'edir ve ifadeden murat da onların dedeleri Kusay'dır. Üçüncü anlam ise Hz. Âdem'dir. Ancak ayetin devamında⁴⁶ "ona ortak koşarlar" kısmı Hz. Âdem'in ismeti ile çelişmektedir. Bu yüzden müfessirler bu âyeti te'vil etmek durumunda kalmışlardır. Reşîd Rızâ'ya göre bu gibi te'villere gerek yoktur. Bu âyetinde kastedilen Hz. Âdem değildir. Çünkü âyetteki "nefs" kelimesi cins isim olarak belirsizdir. Hz. Âdem ise bilinen bir şahıstır. Buradaki "nefs" kelimesinin Hz. Âdem ile karşılanması bir yorumdur, lafız manasına değildir.⁴⁷

Dicvî'nin ikinci tenkidi, Reşîd Rızâ özelinde *Menâr* ekolünün Darwin nazariyesi bir teori olup, mevcut dinlerin hepsi ile çeliştiği hâlde, Kur'an âyetlerini bu görüşe tatbik etmeye çalışmalarıdır. Rızâ bu iddiayı şiddetle reddetmektedir. Çünkü ne kendisi ne de üstadı Abduh, doğru olduğuna her açıdan inanmadıkları bir teoriyi Kur'an'a uyarlamaya çalışmamışlar, hiçbir âyetin zâhirîni de ona göre te'vil etmemişlerdir. Ayrıca Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olduğuna inanan Müslümanların inançlarını da nefyetmek gibi bir niyetleri yoktur. Onların tek amacı evrim teorisini kabul ederek Hz. Âdem'in tüm insanlığın atası olmadığını düşünen Müslümanların bu görüşlerinin İslâm'a aykırı olmadığını göstermektir. Daha doğrusu ispat edildiği takdirde evrim teorisinin İslâm ile çelişmeyeceğini izah etmeye çalışmaktır.⁴⁸ Reşîd

Dicvî, *Makâlât ve Fetâvâ: Mefâhimü İslâmiyye* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Matâbii el-Emîriyye, 1981), 1/8-10.

45 "Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir..." el-A'râf, 7/189

46 "Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimet hakkında (sanki nimeti veren Allah değilmiş gibi) O'na ortaklar koşarlar. Allah, insanların ortak koştuğu şeylerden münezzehtir." el-A'râf, 7/190.

47 Reşîd Rızâ, "el-Büheyretü's-sâbi'a mâ semmâhu tatbîku'l-Kur'an alâ mezhebi Darwin", 58-60.

48 Reşîd Rızâ, "el-Büheyretü's-sâbi'a mâ semmâhu tatbîku'l-Kur'an alâ mezhebi

Rızâ'ya göre Abduh'un görüşleri bu konuda İslâm'a karşı gelebilecek şüphe ve tereddütleri bertaraf etme çabasıdır. Konu ile ilgili âyetlerin te'vil edilmesi "dinde itiraz edene ilzâm" içindir.⁴⁹ Bu çabayı haklı bulmakla beraber Reşîd Rızâ'nın kanaati cumhur gibi Hz. Âdem'in ilk insan olduğu ve topraktan, mübâşeretle yaratıldığıdır. O insanın yaratılışını konu edinen âyetlerin tefsirinde bu görüşlerini dile getirmektedir.⁵⁰ Her zaman bu kanaatte olduğunu da muâırızlarına bildirmektedir.⁵¹

Gerek Muhammed el-Beşîr gerekse Yusuf ed-Dicvî, Reşîd Rızâ'nın Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olmayabileceği hususundaki görüşlerinin Darwin nazariyesinden kaynaklandığını ve onun bir anlamda bu nazariyeyi kabul ettiğini düşünmektedirler. Bu sebeple Reşîd Rızâ'nın Darwin nazariyesi hakkındaki kanaatlerini ve bu nazariye hakkında *Menâr* dergisinde neşrettiği makaleleri ayrı bir başlıkta ele almamız yerinde olacaktır.

1.3. Reşîd Rızâ'nın *Mecelletü'l-menâr*'da Darwin Nazariyesine Yönelik Değerlendirmeleri

Reşîd Rızâ'nın Hz. Âdem'in "ebü'l-beşer" olmayabileceği konusundaki görüşleri bazı ilim adamları ve *Menâr* dergisi okuyucuları tarafından, onun Darwin nazariyesini kabul ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bu yanlış kanaatin önüne geçmek için Reşîd Rızâ mevzu hakkındaki kanaatlerini daha net bir şekilde ifade etmeye karar vermiş ve *Menâr* dergisinde Darwin nazariyesini tenkit eden bir yazı kaleme almıştır. Yazar burada öncelikle evrime benzer fikirlerin tarihte Müslüman âlimler tarafından da dile getirildiğini, buna Allah Teâlâ'nın başka bir yaratış şekli olarak bakıldığını söylemiş, sonra da modern evrim teorisinin zaafalarını şu şekilde sıralamıştır:

"Bizim ulemamızdan da Darwin'den önce varlıklar arasında cemâd, nebât, hayvan, insan, melek gibi sınıflandırmalar yapan ve derece sahiplerini uygun bir şekilde en alçaktan en üstüne doğru sıralayan olmuştur. Cemâdâtın en üstünü nebâtâtın en aşağı olanına, nebâtâtın en üstünü hayvanatın en aşağı

Darwin", 61.

49 Reşîd Rızâ, "Mes'eletü halkı ebîna Âdem", *Mecelletü'l-menâr* 8/23 (1906), 947.

50 bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954), 3/319; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954), 7/296; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954), 8/328; Reşîd Rızâ, "el-Büheyretü's-sâbi'a mâ semmâhu tatbîku'l-Kur'ân alâ mezhebi Darwin", 33-34.

51 Reşîd Rızâ Yusuf ed-Dicvî'ye *Menâr Tefsiri*'nde Abduh'un görüşlerini açıkladığını ve onun görüşüne uygun olan kaynakları zikrettiğini ancak yaratma ile ilgili âyetleri tefsirinde görüldüğü üzere kendisinin te'vil etmeksizin Hz. Âdem'in topraktan mübâşeretle yaratıldığına inandığını ifade etmektedir. bk. Reşîd Rızâ, "el-Büheyretü's-sâbi'a mâ semmâhu tatbîku'l-Kur'ân alâ mezhebi Darwin", 34.

olanına, hayvanatın en üstünü insanın en aşağı olanına, insanın en üstünü meleklerin seviyesine ulaştır. Melekler ki Hâlik ile kullar arasında yaratışta ve işlerde bir vasıttır. Ancak dereceler arasındaki bu benzerlik ve tenasüp bazısının bazısına tahavvül ettiğini göstermez. Bu varlık nizamındaki birlik onun bir yaratıcıdan sâdır olduğu anlamına gelmektedir.”⁵²

Evrimciler cisimlerde vazifesi olmayan organların varlığını evrime delil olarak kullanmaktadırlar. Reşîd Rızâ’ya göre bu organların vazifesinin ya da faydasının şu zamanda bilinmemesi onların yok olmasını gerektirmemektedir. İleride bilinebilme imkanına sahiptirler. Yalnız bu azaların varlığının sebebi ve bilgisi din âlimlerinin indinde değildir. Bunlar bilim adamlarının araştırmaları neticesinde ortaya çıkacaktır. Nitekim bilim adamları da bu kâinatın sırlarını bilemediklerini itiraf etmektedirler. Rızâ, Darwin’in, organlardan bazılarının ona ihtiyaç olmadığı için yok olduğuna dair görüşüyle ilgili -türler arası geçişte olduğu gibi- “burhân” yani kesin bir delil olmadığını ifade eder. Ancak kesin delil olduğunda da bu, İslâm akaidi ile çelişmeyecektir. Evrimi kabul edenler bazı insanların kulaklarını hareket ettirmesini istihâleye delil kabul etmektedirler. Ancak Reşîd Rızâ’ya göre bunlar insanın eşek, at veya maymun olup sonradan insana dönüştüğünü ve bu meziyetlerinin eski hallerinden kaldığını göstermez. Burada kâinat nizamını yaratan Hâlik’in bilinmeyen başka hikmetlerinin olması mümkündür.⁵³

Reşîd Rızâ’nın Darwin’in evrim teorisi konusundaki görüşlerini netleştirip, yüksek sesle ifade etmesinde Batı’da bu teorinin bilimsel açıdan kesin olmayabileceğine dair görüşlerin artmaya başlaması etkili olmuştur. Reşîd Rızâ da bu minvalde Darwin nazariyesini tenkit eden batılı bilim adamlarının eserlerini *Mecelletü’l-menâr*’da yayımlamıştır.⁵⁴ Bunlardan biri Leon Daudet’nin (ö. 1942) 11 Haziran 1930 tarihli *L’action Française* isimli gazetede yayınladığı makalesidir. Daudet bu makalede evrime karşı bir biyolog olan Fransa Montpellier Üniversitesi Tıp Fakültesi Profesörü Louis Marius Vialleton’un (ö. 1929) türlerin menşei ile ilgili Charles Darwin ve Jean-Baptiste Lamarck’ın (ö. 1829) görüşlerini tenkit ettiği eserini⁵⁵ kaynak olarak Darwin nazariyesinin temel iddialarındaki çelişkileri belirtmiştir.⁵⁶

52 Reşîd Rızâ, “Nazariyyetü Darwin ve’l-İslâm”, *Mecelletü’l-menâr* 30/8 (1930), 597.

53 Reşîd Rızâ, “Nassü’l-varaka”, *Mecelletü’l-menâr* 30/8 (1930), 600.

54 Reşîd Rızâ, “Nakzu esâsi mezhebi Darwin”, *Mecelletü’l-menâr* 31/2 (1930), 130.

55 Louis Marius Vialleton, *Un problème de l’évolution: la théorie de la recapitulation des formes ancestrales au cours du développement embryonnaire (loi biogénétique fondamentale de Haeckel)* (Montpellier: Coulet et fils, 1908); Louis Marius Vialleton, *L’Origine des êtres vivants, l’illusion transformiste* (Paris: Les petits-fils de Plon et Nourrit, 1929).

56 Leon Daudet, “İhtizârü mezhebi ilmî”, *Mecelletü’l-menâr* 31/2 (1930), 131-134.

Bu minvalde Reşîd Rızâ, *Menâr* ekolüne fikrî yakınlığı ile bilinen Şam İlimler Cemiyeti Azası Muhammed Behçet el-Baytar'ın (ö. 1976)⁵⁷ Batı'da Darwin'in nazariyesine yönelik tenkitleri konu edinerek yazdığı makaleyi *Menâr* dergisinde yayınlamıştır.⁵⁸ Bu makalede evrim teorisinin kesin olmadığı Batılı ilim adamlarının şahitlikleriyle gösterilmektedir. Öne çıkan isim Armand De Quatrefages'dir (ö. 1892).⁵⁹ De Quatrefages'e göre Darwin ve takipçileri maddeyi türle değiştirme iddialarıyla, deney ve gözlemle kanıtlanmış pek çok bilgiyi göz ardı etmektedirler. Oysa "tahavvül" sabit esaslar üzerine kurulmayıp ihtimal ve imkân üzerine kâim bir teoridir.⁶⁰

Reşîd Rızâ'nın aktardığına göre Darwin nazariyesini sözleri ve yazıları ile destekleyen Batılı bilim adamları, onu yaratılış düzeni ve türlerin çeşitliliği ile ilgili olarak beşer ilminin ulaştığı en makul nazariye olarak görmekte, ancak yanlışlanması mümkün olmayan matematiksel kurallar gibi kesin bir gerçek olduğunu düşünmemektedirler. Nitekim bilimsel gelişmeler, kabul edilen birçok nazariyeyi nakzretmektedir. Darwin nazariyesi de kendi sahasında şu dönemde bilimsel olarak en doğru nazariye gibi görünmektedir. Bu nazariyeyi kabul etmeyen Batılı bilim adamları ise onun yöntemi ve ayrıntıları hususunda birtakım ihtimaller ileri sürmüşlerdir. Bilimsel gelişmeler yakın zamana kadar bu nazariyeyi desteklemiş, ancak psikoloji bilimine dair alanın genişlemesi ve tarihin başlangıcından beri dinlerin bildirdiklerini tecrübe metodu ile ispat eden rûhiyât taraftarlarının çoğalması sonucunda maddi bilgi yeni bir merhaleye girmiştir. Buna göre beşerin müstakil bir ruhu olup bu ruhun onun yaratılışında, oluşumunda, bilgi ve amellerinde tesirinin olduğu ortaya çıkmıştır.⁶¹ Reşîd Rızâ son dönemde Avrupa'da materyalizmin aksine Spiritüalist felsefenin ruhun ve gayb âleminin varlığına işaret edebilme imkanına binaen dine bir kapı

57 Hayatı ve Eserleri için bk. Mahmûd el-Arnaût, "Muhammed Behcet el-Baytâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 30 (2020), 507-508.

58 Baytar, Şam Arap İlimleri Cemiyeti Azası ve Hukuk Okulu'nda ilm-i içtima profesörü olan Ârif Nakdî Bey'in (ö. 1975) sosyal evrim meselesini inceleyen eseri *Kitâbü'l-Mûciz fi 'ilmi'l-ictimâ* isimli eserinin hem tanıtımını yapmış hem de kitaptan alıntılar yaparak Darwin'in evrim nazariyesini tenkit etmiştir. bk. *Ârif en-Nakdî, Kitâbü'l-Mûciz fi 'ilmi'l-ictimâ* (Dimaşk: Matbaatü'l-Müfid, 1925). Behçet el-Baytar ve Ârif Nakdî Bey evrim felsefesine parçacı yaklaşarak sosyal evrimi kabul etmelerine karşın Darwin'in biyolojik evrim düşüncesini ve mutasyon fikrini reddetmektedirler. İbn-i Haldun'un (ö. 808/1406) fertler ve milletler arasındaki sabit ilâhî kanunlarını sosyoloji bilimi ile aynileştirip onu bu bilimin öncüsü kabul ederler. bk. Baytâr, "Kitâbü'l-Mûciz fi 'ilmi'l-ictimâ", 297.

59 Yazarın konu ile ilgili kitabı için bk. A. de (Armand) Quatrefages, *The Human Species* (New York: D. Appleton and Company, 1879).

60 Baytâr, "Kitâbü'l-Mûciz fi 'ilmi'l-ictimâ", 297.

61 Reşîd Rızâ, "Nazariyyetü Darwin ve'l-İslâm", 593-594.

aralandığını düşünmekte ve bu anlamda Spiritüalizm'e karşı bir umut beslemektedir.⁶²

Reşîd Rızâ merkezinde *Menâr* ekolüne mensup yazarlar, Darwin nazariyesinin ispatlanmış bir teori olmadığını ancak ispatlandığı, “sahih ve yakîn” bir bilgi olduğu takdirde de Kur’ân’ın hiçbir âyetini nakzetsinmeyeceğini belirtmişlerdir. Dönemin pek çok Müslüman ilim adamı tarafından konan bu “sahih ve yakîn olma” kaydı, durumun ızdırârîliğini ve yasak savmak kabilinden olduğunu göstermektedir. İdeolojik ve bilimsel anlamda reddedebilecekleri bir otoriteye sahip olamadıkları için temkinli yaklaşmaktadırlar. Bu konuda Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh’tan ziyade Trablusşam’daki hocası Hüseyin el-Cisr’in (ö. 1327/1909) *Risâletü'l-hamîdiye*’deki görüşlerini kendine rehber edinmektedir. İslâm coğrafyasındaki Müslüman ilim adamları nezdinde en makbul görüşün Hüseyin el-Cisr’e⁶³ ait olduğunu söyleyerek bu otoriteden istifade etmek istemiştir.⁶⁴

“en-Nefsü'l-vâhide” ifadesinin müphemliğinden hareketle evrim merkezli yaratılış teorisine İslâm düşüncesinden kaynak arama çabası, Darwin nazariyesini, onu tenkit eden Batılı bilim adamlarının ve Hüseyin el-Cisr gibi Müslüman âlimlerin görüşleri üzerinden çürütmeye dönmüştür. Ancak Batının İslâm dünyasına modern bilim üzerinden tahakkümü ve evrime inanan, modern

62 Reşîd Rızâ, Spiritüalizm ile yakından ilgilenmiş ve bu akımın Amerika’da ortaya çıkışı, materyalistlerin niçin ruhları reddettiği, ruhların varlığının bilimsel olarak ispatının yapılabilme imkânı üzerine *Mecelletü'l-menâr*’da bir yazı yayınlamıştır. bk. Reşîd Rızâ, “Bâbü'l-Fetvâ”, *Mecelletü'l-menâr* 29/5 (1928), 362. İslâm coğrafyasında ve Mısır’da pek çok Müslüman ilim adamı bu sebeple Spiritüalist felsefe ile ilgilenmektedir. Ancak Reşîd Rızâ ihtiyatlı davranarak bu akımın bir açıdan ruhun ve ölümden sonraki hayatın varlığını desteklediğini, ama diğer açıdan dinin bazı prensiplerine zarar verdiğini ifade etmiştir. Çünkü ruhun varlığını ispatlama adına yapılan “ruh çağırma” seansları istismara açık bir alandır. Birçok hilebaz bunu meslek hâline getirerek insanları kandırabilmektedir. Bunun yanı sıra ruh çağırın kimselerin naklettikleri haberler birtakım ihtilaflar taşımaktadır. Doğru ile hayal, vehim ile sihir birbirine karışmaktadır. bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 10/413.

63 Hüseyin el-Cisr’e göre din ve akıl/bilim çatışmaz. Ancak nassın zahiri manası ile akıl/bilim çatışır gibi gözükür. Böyle bir durumda bilimsel bilginin kesinliğine bakılır. Eğer akli/bilimsel bilgi kesin ise nasların zâhirî “zâhiru'l-manâ” te’vil edilebilir. Ancak zannî olan bir bilgiye göre nasları te’vil etmek doğru değildir. Darwin nazariyesi bir teodir ama ispatlandığı takdirde buna temel teşkil eden nasları ona uygun bir şekilde yorumlamak mümkün olacaktır. Aksi takdirde nasların zâhirî manasını te’vil veya terk etmek doğru olmaz. bk. Hüseyin el-Cisr, *Husûnü'l-hamîdiye li-muhâfazati ‘ale'l-akâidi'l-İslâmiye* (Midyat Matbaası, ts.), 323, 327; Hüseyin el-Cisr, *Riyâdu Tarâbulusi’s-Şâm* (Trablus: Matbaatü'l-Balâğa, 1901), 6/138-139.

64 Reşîd Rızâ, “Mezhebü Darwin ve'l-İslâm”, *Mecelletü'l-menâr* 33/1 (1932), 64.

bilimin otoritesini kabul eden Müslümanların varlığı Reşîd Rızâ'yı Hüseyin el-Cisr'den daha çok bilimsel izahlara sevk edecektir. Hüseyin el-Cisr bilimsel verilerin kesin olmaması sebebiyle bunlar üzerine dini bir inancı şekillendirmenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Reşîd Rızâ ise bunu doğru bulmakla beraber bazı insanların evrime inanmalarının o kişilerin itikadı açısından bir problem oluşturmayacağını, hatta onları ikna edecek ise bu gibi yorumlardan da kaçınılmaması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁵ Bu doğrultuda bazı Müslüman ilim adamlarının bu hakikatleri görmeksizin evrim nazariyesini reddetmelerini veya ona inananları küfür ile itham etmelerini de doğru bulmamaktadır.⁶⁶

Dönemin Müslüman ilim adamları nezdinde Batı Avrupa bilim anlayışı otorite kabul edilmektedir. Bu durum esaslı bir tenkit geliştirmelerine mâni olmakta ve uzlaşım yönünü beslemektedir. Darwin nazariyesi ile İslâm düşüncesindeki evrimci yaratılış teorilerini uzlaştırmaya çalışanlar bu nazariyenin temel iddialarından çok tali meseleleri üzerinde durmuşlardır. Evrim temelde ilâhî bir fâilin tesirinin dışında tesadüfi bir oluşu kabul eder. Bu oluş sebep-sonuç zinciri ile birbirine bağlıdır ve herhangi bir ilâhî gayeye sahip değildir. Doğal unsurları bizatihi o fiillerin fâili hâline getirir. Dünya alelade bir yer, insan alelade bir varlıktır. İslâm düşüncesi açısından bilinçli bir fâilden yoksunluk ve gayesizlik modern evrim teorisinin en büyük problemidir.⁶⁷ Ancak *Menâr* yazarları burada da görüldüğü üzere bunu dikkate almayarak Darwin nazariyesi ile İslâm'ın uyuşabileceğini söylemişlerdir.

2. Hz. Âdem'in Nübüvveti Meselesi

Menâr ekolü Hz. Âdem'in nübüvvetinin Kur'ân-ı Kerim'de açık ve sarîh olarak zikredilmediğini, buna karşın naslarda ilk resûl olarak Hz. Nûh'un isminin geçtiğini iddia etmişlerdir.⁶⁸ Bu konu, *Mecelletü'l-menâr*'da ilk kez kendilerine kitap, hüküm ve peygamberlik verilen kimselerin zikredildiği el-

65 Evrim teorisinin Avrupa ilim çevrelerindeki üstünlüğü Hristiyan din adamlarını da bu teoriyi kabule sevk etmiştir. Bu din adamlarından biri olan Papa II. John Paul "hakikatin hakikat ile çelişmeyeceğini" dolayısıyla "evrim teorisi ile Hristiyanlığın esasları arasında hiçbir çelişkinin olmayacağını" beyan etmiştir. bk. Tuğba Torun, *Ahlakın Evrimsel Gelişiminin İmkânı* (İstanbul: Aktif Yayınevi, 2023), 176.

66 Reşîd Rızâ bu noktada bir Hristiyan olarak evrim teorisini kabul eden Şiblî Şümeyl'i yadırgayan Abdülkâdir el-Kabbânî'yi eleştirmektedir. Bu gibi yorumların İslâm'a Darwin nazariyesinden daha çok zarar verdiğini düşünmektedir. bk. Reşîd Rızâ, "Doktor Şiblî Efendi eş-Şümeyl", *Mecelletü'l-menâr* 12/8 (1909), 636-637. Kabbânî'nin yazısı için ayrıca bk. Abdülkadir el-Kabbânî, "Doktor Şiblî Efendi eş-Şümeyl", *Mecelletü'l-menâr* 12/8 (1909), 632-634.

67 Ömer Türker, *Evrîm Risâlesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 25-35.

68 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 7/602.

En'âm sûresi 84-90. âyetlerin tefsiri vesilesi ile yer almıştır.⁶⁹ Bu tarih, Reşîd Rızâ'nın *Dâru'd-Da've ve'l-İrşâd Medresesi'*nden öğrencisi Şeyh Muhammed Ebû Zeyd'in (ö. 1930)⁷⁰ Hz. Âdem'in peygamberliğini inkâr ettiği gerekçesi ile mahkeme tarafından tekfir edildiği, döneminde oldukça ses getiren davanın görüldüğü zamana tekabül etmektedir.⁷¹ Nitekim birkaç ay sonra Reşîd Rızâ davanın karar metinlerini ve kendi kanaatlerini *Mecelletü'l-menâr*'da yayımlamıştır.⁷²

Mecelletü'l-menâr'da Ebû Zeyd davası dışında Hz. Âdem'in "ebû'l-beşer" olma meselesine kıyasla onun nübüvveti ile ilgili geniş katılımlı bir tartışma görülmemektedir. Ancak yıllar sonra Hz. Âdem'in nübüvveti ve hilafeti ile ilgili okuyuculardan bir mektup gelmiş, Reşîd Rızâ da mektuba kısaca cevap vererek konunun ayrıntısı için tefsirde ilgili kısımlara bakılmasını tavsiye etmiştir.⁷³

Ebû Zeyd, Hz. Âdem'in nübüvvet ve risâletinin "kesin katî nass" ile değil zannî delil ile sabit olduğunu, dolayısıyla Hz. Âdem'in nübüvveti gibi gayr-i katî olan bir şeyin inkârının küfrü gerektirmeyeceğini Mısır/Demenhûr'da özel bir toplantıda dile getirmiştir. Ebû Zeyd'in sözleri Muhammed Abdur ve Reşîd Rızâ'nın fikirlerinin bir uzantısıdır. Reşîd Rızâ bu sebeple dava ile yakından ilgilenerek verilen yanlış karardan dönülmesinden dolayı memnuniyetini dile getirmiş, iftiralarından dolayı da Ezherlileri kınamıştır. Ancak onun fikirleri hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Ebû Zeyd'in Hz. Âdem'in peygamberliğinin zannî delil ile sabit olduğunu söylemesinin onu inkâr ettiği anlamına gelmeyeceğini, ayrıca bu görüşün de mürted hükmü vermeyi gerektirecek bir mesele olmadığını belirtmekle yetinmiştir.⁷⁴

69 Reşîd Rızâ, "Tahkîku mes'eletü'l-imân bi'r-rusuli icmâlen ve tafsîlen", *Mecelletü'l-menâr* 20/9 (1918), 387.

70 Ebû Zeyd'in Mısır'daki Kur'âniyyûn akımı içerisinde değerlendirildiği bir çalışma için bk. Recep Orhan Özel, "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebû Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 55-81.

71 Reşîd Rızâ 1918 yılında Demenhûr mahkemesinde görülen bu davanın neticesinde Ebû Zeyd'in tekfir edilip Müslüman olan eşinden ayrılmasına yönelik verilen kararın halk ve ilim çevreleri nezdinde tepkiyle karşılandığını aktarmaktadır. Hatta bu tepkiler sebebi ile Adalet bakanlığı bu gibi davaların şeriat mahkemesinde değil bakanlık tarafından görülmesine karar vermiştir. bk. Reşîd Rızâ, "el-Kâdî ve't-tehâsümü fi risâleti Âdem", *Mecelletü'l-menâr* 21/1 (1918), 49-50.

72 Reşîd Rızâ, "Sûretü mülâhhas fi'l-hükmi's-sâdır fi kazıyyeti şeyh Ebû Zeyd", *Mecelletü'l-menâr* 21/1 (1918), 51-56.

73 Reşîd Rızâ, "Suâl ev es'iletü an hilâfeti Âdem ve nübüvvetihî ve ma'siyetihî", *Mecelletü'l-menâr* 33/10 (1933), 741.

74 Reşîd Rızâ, "Sûretü mülâhhas fi'l-hükmi's-sâdır fi kazıyyeti şeyh Ebû Zeyd", 54. Reşîd Rızâ daha sonra Ebû Zeyd'in Mevlid-i Nebi vesilesi ile yaptığı konuşmanın metnini

Tefsîru'l-Menâr' da ise Reşîd Rızâ Hz. Âdem'in risâletinin naslarda kati, sarîh bir şekilde zikredilmediğini beyan etmiştir. el-Hadîd sûresinde peygamberliğin İbrâhim ve Nûh peygamberlerin soyuna verildiği belirtilirken⁷⁵ Hûd, Meryem, el-Enbiyâ, eş-Şuarâ, es-Sâffât, Sâd, el-Kamer gibi peygamberlerden bahseden sûrelerde Hz. Âdem'in adı geçmemektedir. Buna karşın en-Nisâ sûresinde⁷⁶ Hz. Nûh Allah'ın vahiy ile risâlet ve şeriat vererek gönderdiği nebilerin ilki olarak zikredilmektedir. Enes b. Malik (ö. 93/711-12) ve Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen ve "şefaât hadisi" olarak meşhur olan hadis buna delil olarak sunulmuştur. Hadise göre Hz. Nûh ilk resûl Hz. Âdem ise "ebû'l-beşer" dir.⁷⁷

Reşîd Rızâ Hz. Âdem'in risâletinin naslarda katî olarak yer almadığını göstermek için konu hakkında fikir beyan eden hadis ve tefsir âlimlerinin görüşlerini kendisine referans almıştır. Bu âlimler Hz. Âdem yerine Hz. Nûh'un ilk resûl olarak naslarda zikredilmesini farklı açılardan izah etmişlerdir. Buhârî şârihi muhaddis Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) bunları şu şekilde özetlemiştir: "Birincisi: Hz. Nûh resûl, Hz. Âdem nebîdir. İkincisi Hz. Nûh ikinci Âdem'dir ve kavmi helak edilen veya yeryüzünde tebliğde bulunan ilk resûldür. Hz. Âdem'in peygamberliği ise ev ahalisine, evlatlarına yönelik terbiyeyi içermektedir. Üçüncüsü Hz. Nûh yeryüzü halkına gönderilmiş olup risâleti geneldir, Hz. Âdem'in nübüvveti ise sadece kendi ailesine ve çevresine yöneliktir."⁷⁸ Yine müfessir Fahreddin er-Râzî de Hz. Nûh'un lisanı üzere helal ve haram hükümlerinin bildirilip, şeriat verilen ilk peygamber olduğu için ayet-i kerimede "resûllerin ilki" olarak zikredildiğini söylemiştir.⁷⁹ Reşîd Rızâ'nın

Mecelletü'l-menâr' da yayımladı ve sonunda da kanaatlerini yazdı. Burada dergi sahibi metni genel olarak beğendiğini belirtti ancak Hz. Peygamber'in ismi anıldıktan sonra salavat getirilmemesini eleştirdi. bk. Muhammed Ebû Zeyd, "Hutbetü li-şeyh Ebû Zeyd", *Mecelletü'l-menâr* 22/1 (1920), 43-49.

- 75 "Andolsun ki biz, Nûh'u ve İbrâhim'i gönderdik. Peygamberliği de kitabı da onların soyuna verdik", el-Hadîd, 57/26.
- 76 "Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'kûb'a, esbâta (torunlara), İsâ'ya, Eyyûb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebur'u verdik", en-Nisâ, 4/163.
- 77 Hadisin tam metni için bk. Tirmizi, "Kiyâme", 10; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cûfî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), 9/4170.
- 78 krş. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1137), 15/220-221.
- 79 krş. Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 11-12/86. Bununla beraber Râzî, Âl-i İmrân sûresi 33. âyetin tefsirinde Hz. Âdem'in peygamber olduğunu kabul etmektedir. bk. 7-8/18-19.

müfessirlerden naklettiği bu açıklamalarda risâlet ve nübüvvet ayrımı öne çıkmaktadır.⁸⁰ Onun da bu ayrımı benimsediği görülmektedir. Zira bu ayrım ileride açıklayacağımız üzere nübüvveti “terakki” kanunları üzere izah etme noktasında elverişli bir zemin oluşturmaktadır.

Gerek Abdüh gerekse Reşîd Rızâ Hz. Âdem’e risâlet verilmediği noktasında hemfikir olmakla beraber Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem’e hidâyet verdiğini, neslini onun üzerinden terbiye ettiğini düşünmektedirler. Özellikle el-Bakara sûresinde⁸¹ “tek bir ümmet” ifadesi ile Allah Teâlâ insanların benzer bir fıtrata ve ortak aklî kurallar bütününe bağlı olduğuna işaret etmektedir. Reşîd Rızâ, Süyûtî’nin (ö. 911/1505) bu âyetin tefsirinde zikrettiği rivâyetlerden bazılarını kendi görüşüne destek olarak sıralamıştır. İlki, İbni Abbas’ın rivâyetidir: “Hz. Âdem ve Hz. Nûh arasında on asır vardır. Onların hepsi Hak’tan bir şeriat üzeredir. İhtilaf ettiklerinde Allah peygamberler gönderir”. İkincisi ise Tabiûn ulemasından olan Katâde b. Diâme’nin (ö. 117/735) şu naklidir: “Hz. Âdem ve Hz. Nûh arasında on asır vardır. Onların hepsine Hak’tan bir hidâyet üzere şeriat verilmiştir. Sonra ihtilaf etmişler ve Allah onlara Hz. Nûh’u göndermiştir. O Allah’ın yeryüzüne gönderdiği ilk resûldür. İnsanlar ihtilaf edip, hakkı terk ettiklerinde onlara peygamberler göndermiş ve kitap indirmiştir”.⁸² *Dürri’l-mensûr*’da⁸³ zikredilen ve farklı şekilde de anlaşılabilecek olan bu açıklamalar

80 Reşîd Rızâ Aynî ve Râzî dışında başka müfessirlerden de örnekler verir. Ona göre Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) ve Ebussuûd (ö. 982/1574) da aynı kanaattedir. Müfessir Ali b. Muhammed Hâzin (ö. 741/1341) şöyle demektedir: “Müfessirler dediler ki Allah Teâlâ’nın önce Hz. Nûh’u zikretmesinin sebebi onun kendisine şeriat verilen ve şirke karşı uyaran ilk nebi olmasıdır. Allah ona on sahife verdi. Ümmetinden uzak idi ve onlar onun davetini reddetmişlerdi. Hz. Âdem gibi “ebü’l-beşer” idi.” Âlûsî (ö. 1270/1854) de diğerleri gibi Allah’ın lisânı üzere şeriat verdiği ilk nebi olduğu için Hz. Nûh’u önce zikretmeye başladığını söylemektedir. Reşîd Rızâ’ya göre Allah Teâlâ’nın “ondan sonraki nebler” ifadesinde bir hikmet vardır. Müfessirlerin çoğu burada sükût etmişlerdir. Bu müfessirlerin açıklamalarından anlaşılan şey Hz. Âdem’in resûl olmadığı ve âyetlerin delalet ettiği manaya göre kendisine lisânı üzere şeriat verilen ilk peygamberin Hz. Nûh olduğudur. Konu ile ilgili şefaât hadisine Hâfız İbn-i Hacer Buhârî şerhinde Hz. Nûh’a hitaben söylenen “Sen resûllerin ilkinin” ifadesinden muradın onun bi’setinin umûmiliği değil, ilk defa gönderilmesinin sabit olmasıdır demiştir. bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm (Tefsîru’l-menâr)*, 7/603.

81 “İnsanlar tek bir ümmetti...”, el-Bakara, 2/213.

82 Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm (Tefsîru’l-menâr)*, 1954, 7/607-608. krş. Ebü’l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîri’l-me’sûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 2/426,428.

83 Reşîd Rızâ *ed-Dürri’l-Mensûr*’un İsrâiliyat nevinden rivayetlerle dolu olduğunu söyler. bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, 1954, 8/498. Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi’t-tefsîr ve’l-hadîs* (Dımaşk:

karşısında Abduh'un değerlendirmesi şu şekildedir: "İnsanlar Hz. Nûh zamanına kadar onların "tek bir ümmet" olmasını sağlayan, Hz. Âdem'e verilen terbiye ve hidâyet ile eğitilmiş, daha sonra ise Hz. Nûh ilk resûl olarak gönderilmiştir." Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre Allah Hz. Peygamber'i bi'setten önce mağarada terbiye ettiği gibi Hz. Âdem'i de terbiye etmiş ve onun fıtratına kendi bilgisini, tevhidi, şükrü yerleştirecek hidâyet vermiştir.⁸⁴

Reşîd Rızâ Hz. Âdem'in risâletinin önündeki engelin en-Nisâ 163. âyet ile müttetekun aleyh olan "şefaât hadisi" olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Ancak en-Nisâ sûresinde işaret edilen âyetin tefsirinde Reşîd Rızâ Hz. Nûh'un ilk resûl olarak zikredilmesinin gerekçesini farklı şekilde açıklamıştır. Bu âyetin öncesinde Allah Teâlâ Yahudilere ait konuları tamamlayıp Hristiyanlığa dair konulara geçiş yapmaktadır. Bu sebeple öncelikle Hz. Nûh'un ismi zikredilmiştir. Çünkü Hz. Nûh'un adı onlara gönderilen, Tevrat olarak isimlendirilen kitaplarda "Nebiyü'l-mürsel" yani ilk peygamber olarak geçmektedir. Daha sonra da İsrâiloğullarına gönderilen İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kûb gibi diğer peygamberlerin isimleri sıralanmıştır. Böylece Yahudi milletine kendi kitaplarında vahyedildiği bildirilen peygamberlere olduğu gibi Hz. Muhammed'e de vahyedildiği anlatılmak istenmiştir.⁸⁶

Reşîd Rızâ ilk peygamberin Hz. Âdem mi yoksa Hz. Nûh mu olduğu meselesini ise Ebû Zeyd davasının görüldüğü tarihlerde En'âm sûresi 84-90. âyetlerin tefsiri sadedinde, peygamberlere icmâlî ya da tafsîlî olarak iman etmenin durumunu tartışırken dile getirmiştir. Burada ise yukarıdaki yorumdan bahsedilmemektedir. Reşîd Rızâ risâlet-nübüvvet ayrımını dikkate alarak kendisine tafsili olarak iman etmenin zorunlu olduğu risâlet sahibi peygamberlerin sayısını yirmi üç olarak belirlemiş, Hz. Nûh'tan önce gelen Hz. Âdem ve Hz. İdris'i bu sıralamanın dışında tutmuştur.⁸⁷

Hz. Âdem'in risâletinin naslarda kesin ve açık bir şekilde ifade edilmediğini iddia etmekle beraber Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın onun (a.s.) nübüvvetini kabul ettikleri görülmektedir. Her ikisi de Kur'ân-ı Kerim'de⁸⁸ Hz.

Dâru'l-İmân, 1985), 180-181.

84 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 7/608-609.

85 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 7/607.

86 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 6/68.

87 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 1954, 7/605. Reşîd Rıza buna karşın Menâr dergisinin ilk yıllarında kaleme aldığı bir metinde Hz. Âdem ve Hz. İdris'i nebî olarak isimlendirmekte, ikisiyle beraber Kur'ân'da zikredilen kendisine inanılması gereken peygamberlerin sayısının 25 olduğunu bildirmektedir. bk. Reşîd Rızâ, "Bâbü'l-akaidi min emaliyyi'l-diniyyeti, adedü'l-enbiya ve mevâtinihim", *Mecelletü'l-menâr* 5/7 (1902), 247.

88 "Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu)

Âdem'in, Hz. Nûh ile İbrâhim ve İmrân ailesinin, Allah tarafından seçilmiş kimselerden olduğunun bildirildiği âyeti tefsir ederken "ıstafâ" ibaresine "nübüvvet ve risâlet vererek seçmek" manasını vermektedirler. Âyetin tefsirinde Reşîd Rızâ Hz. Âdem'i bu seçkin mertebeye yükselen ilk insan olarak zikretmektedir. Hz. Âdem "İlk Ata", Hz. Nûh ise "İkinci Ata"dır.⁸⁹ Yine Peygamberlerin ismetini açıklarken Reşîd Rızâ cumhûr ulemanın görüşüne katılarak Hz. Âdem'in mâsiyetinin nübüvvetten önce gerçekleştiğini söylemiştir. Reşîd Rızâ Hz. Âdem'in Allah tarafından "nübüvvet" için seçilmiş iyi ahlak ve fiilleri fıtratına yerleştirilmiş bir peygamber olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰

Konu ile ilgili âyet ve hadisler bütünsel olarak değerlendirildiğinde, Hz. Âdem'in peygamberliği hususunda herhangi bir ihtilaf gözükmemektedir. Cumhûr ulema Hz. Âdem'i peygamber olarak kabul etmekte,⁹¹ en-Nisâ sûresindeki problemi resûl-nebi ayrımı ile çözmektedirler.⁹² O zaman doğru açıklama Reşîd Rızâ'ya göre Hz. Âdem'in fıtratına yerleştirilen sağlam hidâyet ile iman etmiş olan kendi ailesine ve çevresine peygamberlik yaptığıdır. Hz. Nûh ise isyan etmiş bir insan topluluğuna gönderilen ve kendisine risâlet görevi verilen ilk peygamberdir. Hz. Nûh'a risâlet, Hz. Âdem'e ise hidâyet vahyi verilmiştir. Bu vahyin mahiyeti ise tam olarak bilinmemektedir. Ancak Hz. Âdem bu hidâyet sayesinde çocuklarını terbiye etmiş, hatta onlara bazı kurallar vazetmiştir.⁹³

Bu yorum nübüvvetin ispatı noktasında dönemin bilim anlayışı tarafından makbul görülen "terakki" kanunu üzere yorumlarda bulunmaya imkân sağlamaktadır. Burada Muhammed Abduh merkezinde *Menâr* ekolünün

birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir", Âl-i İmrân 3/33.

89 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 3/288.

90 Reşîd Rızâ, ""Bâbü'l-akaidi min emâliyyün diniyyetün, evcibetü an şübehati'l-ismetü", *Mecelletü'l-menâr* 5/3 (1902), 87-88.

91 Âl-i İmrân sûresindeki "ıstafâ" âyetini cumhûr ulema ve müfessirler "nübüvvet ve risâlet vererek seçmek" şeklinde yorumlamışlardır. Konu ile ilgili tefsirlerden yapılan alıntılar için bk. Maşallah Turan, "Hz. Âdem'in Peygamberliği Hakkındaki Tartışmaların Kritiği", *Mardin Artuklu Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Sosyal Bilimler Tam Metin Kitabı (19-21 Nisan 2019 Mardin)*, ed. Hasan Çiftçi - Yasemin Ağaoglu (İKSAD Yayınevi, 2019), 423-435.

92 Tâbiûn ulemasından Katâde b. Diâme, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ hariç cumhûr ulema ve müfessirlerin Hz. Âdem'i ilk nebi olduğunu kabul ettiklerine dair değerlendirme için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007), 258-259.

93 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 7/607-609.; 9:226.

Spencer'in evrim felsefesinden etkilendikleri görülmektedir.⁹⁴ Nitekim Abduh insanlığın nübüvvetle terakki ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple o nübüvvetin gerekliliğini izah etmek için terakki kanunlarından ilham alarak insan ve toplum hayatını devirlere ayırmıştır.⁹⁵ Bunlar nübüvvet öncesi "hazırlık"; nübüvvet "nurânî dönem"; nübüvvet sonrası "ihtilaf" dönemleridir. el-Bakara sûresinde⁹⁶ insanlığın "tek bir ümmet" olduğunun bildirildiği ilâhî kelâmı Abduh, "terakki" ile izah etmiştir. Âyet-i kerime insanoğlunun ilâhî hakikatleri idrak etmede bir fıtrata ve ortak aklî kurallar bütününe bağlı olduğuna işaret etmektedir. Nübüvvet öncesine tekabül eden bu hazırlık döneminde insanlar derece derece yükselmekte ve bir aşamadan sonra risalete muhatap olmaktadırlar.⁹⁷

Reşîd Rızâ, Abduh'un âyetin tefsiri sadedinde zikrettiklerine birtakım ilavelerde bulunarak "tek bir ümmet"i dinî olarak değil fıtrî ve sosyal sâiklerle açıklamıştır. İnsanlar başlangıçta fıtratları gereği algı ve ihtiyaçları aynı, istekleri ve onları elde etmede yardımlaşmaları basit ve kolay olan "tek bir ümmet" idiler. Ancak ihtiyaçlar çoğalıp çeşitlenince, aşiret ve kabilelere ayrıldıkça aralarındaki ihtilaflar çoğaldı ve ilâhî bir şeriata ihtiyaç duyar hâle geldiler. Allah Teâlâ da bu noktada onlara uyarıcı peygamberler, dinî ve medenî hayatlarını düzenleyen kitaplar göndermiştir. Reşîd Rızâ'ya göre bu yorum Hz. Nûh'un ilk resûl olduğunun bildirildiği âyetlerin zâhirî ve müttefekun aleyh olan "şefaât" hadisinin manası ile uyumludur.⁹⁸ Hz. Nûh'un ilk resûl olması nübüvvetin gerekliliğini "ona duyulan ihtiyaç" paralelinde açıklamak için de oldukça elverişlidir. Çünkü insanlar Hz. Nûh'tan önce bir toplum değillerdir. Fıtrî hidayetleri doğrultusunda hidayete nail olmuşlardır. Ancak bir toplum hâline gelip kaos baş gösterdiğinde üst bir rehber ihtiyacı duyar hâle gelmişler, bu noktada Hz. Nûh ilk resûl olarak onlara gönderilmiştir.

Sonuç

Biyoloji bilgini Charles Darwin'in evrim teorisi 19. yy. Batı Avrupası'nda kâinattaki canlılığı açıklama noktasında en doğru nazariye olarak kabul görmektedir. Bu teorinin temel iddiaları dinlerin Hz. Âdem'in ilk insan ve insanlığın babası olduğu yönündeki kabulü ile çatışmaktadır. Zamanla İslâm dünyasında da etkinliğini artıran evrim nazariyesi Müslüman ilim adamlarının da gündemine girmiş, bu doğrultuda Hz. Âdem'in ilk insan ve "ebü'l-beşer" olması, risâlet sahibi bir peygamber olması tartışılır hâle gelmiştir. Bu

94 Spencer'in Abduh'a yönelik tesiri için bk. Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 157.

95 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 2/292-294.

96 "İnsanlar tek bir ümmetti...", el-Bakara, 2/213.

97 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 2/294.

98 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 2/297.

tartışmaların en canlı örneği Kahire’de Reşîd Rızâ tarafından çıkarılan *Menâr* dergisinde görülmektedir.

Muhammed Abduh’un fikriyatı üzerine teşekkül eden *Menâr* ekolü Batı’daki evrim nazariyesi merkezindeki görüşlerin tesirinde kalarak Hz. Âdem’in ilk insan ve tüm insanlığın babası olmayabileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre canlıların Hz. Âdem ile veya başka bir varlık ile veya bazı Batılı araştırmacıların kabul ettiği gibi sayısız asılların sayısız sınıfları türetmesi ve aslın veya asılların bazı hayvanlardan evrim yoluyla gelişerek veya müstakil olarak yaratılmaya başlanması arasında bir fark yoktur. Konu ile ilgili nasların müphem kabul edilmesi farklı açıklamalarda bulunmaya imkân sağlamaktadır. Buna göre eğer evrim teorisi ispat edilirse ilgili nasları ona uygun bir şekilde yorumlamak mümkün olacaktır. Darwin teorisi birbirine zıt iki iddianın gerekçesini oluşturmaktadır. Teorinin kesin ispatının olmaması onun tenkit edilmesine bir delil olarak kullanılırken, ispat edilme ihtimali onun kabulünün önünü açmakta ikinci ihtimale binaen İslâm ile Darwin teorisi uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bununla beraber evrim felsefesine de parçacı yaklaşılmaktadır. Darwin merkezli biyolojik evrim fikri eleştirilmekte ancak Spencer’dan mülhem sosyal evrim kabul edilerek nübüvvetin izahında rahatlıkla kullanılabilir.

Menâr ekolünün ikinci iddiası Hz. Âdem’in risâlet sahibi bir peygamber olmadığı şeklindedir. Çünkü ilk insanlar sâde ve münferit yaşayan, ihtiyaçları benzer “tek bir ümmet”tirler. Daha sonra toplumda çeşitlilik artmış, aklı ve sosyal açıdan terakki ederek nübüvveti idrak edebilecekleri bir seviyeye gelmişlerdir. Bu aşamada Hz. Nûh ilk resûl olarak gönderilmiştir. Bu yorumlar *Menâr* ekolüne göre nübüvveti terakki kanunu üzere izah etmeye ve modern bilimin tesiri altında kalan insanları ikna etmeye imkân sağlayacaktır. Ancak diğer taraftan Hz. Âdem’in peygamberliğini belirsiz hâle getirmektedir. Bu belirsizliği Reşîd Rızâ nübüvvet ve risalet ayırımına giderek aşmaya çalışmıştır. Hz. Nûh isyankâr bir toplumu irşad etmekle görevli, kendisine din ve şeriat verilen bir “resûl”dür. Hz. Âdem ise Allah’ın seçkin kıldığı bir “nebî”dir. Ancak Hz. Âdem’e verilen vahyin mahiyeti, çocuklarını ne ile terbiye ettiği, vazettiği kurallar belirsiz bırakılmış, Hz. Nûh ve diğer peygamberlerin derecesine çıkarılmamıştır. Dolayısıyla Hz. Âdem’in ilk peygamber olmadığı şeklindeki iddia sağlam bir zemine oturmamaktadır.

Klasik dönem İslâm düşüncesinde Hz. Âdem’in “ebü’l-beşer” olması ve nübüvveti ile ilgili farklı görüşler bulunsada bu konudaki genel kanaat onun ilk insan ve ilk peygamber olduğudur. *Menâr* ekolü kendilerine delil olarak zikrettikleri âyet, hadis ve görüşleri, Hz. Âdem’in “ebü’l-beşer” ve ilk peygamber olması yönünde yorumlamak mümkündür. Ancak onlar ayetlerdeki ifadeleri “müphem”, hadisleri “gayr-i katî” kabul ederek zıttı istikametinde yorumlanabilmesinin önünü açmış, İslâmî literatürden “seçme” yaparak görüşlerine mesned teşkil edecek kaynaklara müracaat etmişlerdir. Bunun en

büyük sebebi dönemi itibarı ile mevcut bilimsel teorilerin İslâmî literatürdeki genel kabul ile çatışmasıdır. 19. yüzyıldan itibaren Müslüman ilim adamlarının en büyük endişesi İslâm'ın modern bilim ile çatışması ve bu çatışma sonucunda dinî hakikatlerin “bilim dışı” olarak görülmesidir. Bu endişe bilim ve din arasında uzlaşım yöntemini inşa etmeyi gerekli kılmış ve bu durum dinin bildirdikleri ile bilimin verilerini “uyumlu” hâle getirme ile neticelenmiştir.

Uzlaşma çabaları dinî hakikatlerin, bilimsel bilgi seviyesine indirilmesi ile neticelenmektedir. Modern bilimin otorite olarak kabulü onun esaslarına yönelik tenkitte bulunmanın önünü kapamakta bu sebeple de yapılan tenkitler yüzeysel kalmaktadır. Tüm bunlar Batı'da gelişen bilim anlayışının Müslüman ilim adamları üzerinde ne kadar etkili olduğunu, bir peygamber hakkındaki kanaatleri yönlendirebildiğini göstermektedir.

Kaynakça | References

- Abduh, İbrahim. "Tercemetü't-Tabîb Muhammed Tevfîk Sıdkî". *Mecelletü'l-menâr* 21/9 (1920).
- Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. 2 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Anay, Harun. "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2001), 1-88.
- Arnaût, Mahmûd. "Muhammed Behcet el-Baytâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2020), 507-508.
- Arpaguş, Hatice K. "Aynı Vardan Var Olmuşuz". *Yaratılış Açısından Kadının Konum ve Durumu, Kadın Olmak; İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 83-111. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru't-Tibâatî'l-Âmire, 1137.
- Baytâr, Muhammed Behcet. "Kitâbü'l-Mûciz fî ilmi'l-ictimâ". *Mecelletü'l-menâr* 27/4 (1926), 295-302.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Maddecî ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cûfî. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cûfî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2002.
- Cisr, Hüseyin. *Husûnü'l-hamîdiye li-muhâfazati 'ale'l-akâidi'l-İslâmiye*. Midyat Matbaası, ts.
- Cisr, Hüseyin. *Riyâdu Tarâbulusi's-Şâm*. 9 Cilt. Trablus: Matbaatü'l-Balâğa, 1901.
- Çelik, Ahmet. "Rûhü'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. çev. Yavuz Erkoçak. Ankara: Sol Yayınları, 1968.
- Daudet, Leon. "İhtizârü mezhebi ilmî". *Mecelletü'l-menâr* 31/2 (1930).
- Dicvî, Yusuf. *Makâlât ve Fetâvâ: Mefâhimü İslâmiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li's-Şuûni'l-Matâbii el-Emîriyye, 1981.
- Ergün, Mehmet. *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde Bir İnceleme*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kabbânî, Abdülkadir. "Doktor Şiblî Efendi eş-Şümeyl". *Mecelletü'l-menâr* 12/8 (1909).
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-mü'ellifine't-Tûnisiiyyin*. 5 Cilt. Beyrut: Dârül-

- Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Muhammed Ebû Zeyd. "Hutbetü li-şeyh Ebû Zeyd". *Mecelletü'l-menâr* 22/1 (1920).
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Bâbü'l-akaidi min emaliyyi'l-diniyyeti, adedü'l-enbiyâ ve mevâtinihim". *Mecelletü'l-menâr* 5/7 (1902), 245-249.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Bâbü'l-akaidi min emâliyyün diniyyetün, ecvibetü an şübehati'l-ismetü". *Mecelletü'l-menâr* 5/3 (1902), 87-93.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Bâbü'l-Fetvâ". *Mecelletü'l-menâr* 29/5 (1928).
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Doktor Şiblî Efendi eş-Şümeyl". *Mecelletü'l-menâr* 12/8 (1909).
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Ebûnâ Âdem ve mezhebü Darwin". *Mecelletü'l-menâr* 8/23 (1906), 920.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "el-Büheyretü's-sâbi'a mâ semmâhu tatbîku'l-Kur'ân alâ mezhebi Darwin". *Mecelletü'l-menâr* 33/1 (1932), 33.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "el-Kâdî ve't-tehâsümü fî risâleti Âdem". *Mecelletü'l-menâr* 21/1 (1918).
- Muhammed Reşîd Rızâ. "el-Menâr: Âdemü ebü'l-beşer". *Mecelletü'l-menâr* 13/1 (1910), 24-32.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Makâletü sâhibi't-terceme ve kütübihî ve'r-reddi aleyhi, mes'eletü nübüvveti Âdem li'l-beşer". *Mecelletü'l-menâr* 21/9 (1920), 489-491.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Menâr". *Mecelletü'l-menâr* 8/20 (1905).
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Mes'eletü halkı ebîna Âdem". *Mecelletü'l-menâr* 8/23 (1906), 947.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Mezhebü Darwin ve'l-İslâm". *Mecelletü'l-menâr* 33/1 (1932), 64.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Nakzu esâsi mezhebi Darwin". *Mecelletü'l-menâr* 31/2 (1930), 130.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Nassü'l-varaka". *Mecelletü'l-menâr* 30/8 (1930), 597.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Nazariyyetü Darwin ve'l-İslâm". *Mecelletü'l-menâr* 30/8 (1930).
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Suâl ev es'iletü an hilâfeti Âdem ve nübüvvetihî ve ma'siyetihî". *Mecelletü'l-menâr* 33/10 (1933), 741-743.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Sûretü mülâhhas fî el-hükmi's-sâdır fî kazıyyeti Şeyh Ebû Zeyd". *Mecelletü'l-menâr* 21/1 (1918), 51-56.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Sûretü'n-Nisâ". *Mecelletü'l-menâr* 12/7 (1909), 481-499.
- Muhammed Reşîd Rızâ. "Tahkîku mes'eleti'l-imân bi'r-rusûli icmâlen ve tafsîlen". *Mecelletü'l-menâr* 20/9 (1918).
- Muhammed Reşîd Rızâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954.
- Muhammed Tevfîk Sıdkî. "ed-Dîn fî nazari'l-akli's-sahîh, şubuhâtün li'l-maddiyyîn fi'l-Kur'ân". *Mecelletü'l-menâr* 8/18 (1905), 737-740.
- Muhammed Tevfîk Sıdkî. "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh". *Mecelletü'l-menâr* 9/7

- (1906), 515-520.
- Muhammed Tevfik Sıdkî. "Keyfe hulika'l-insân". *Mecelletü'l-menâr* 14/4 (1911), 303-307.
- Muhammed Tevfik Sıdkî. "Usûlü'l-İslâm: Kelimetü insâf ve i'tirâf". *Mecelletü'l-menâr* 10/2 (1907).
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuad Abdülbâki. 4 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1991.
- Nakdî, Ârif. *Kitâbü'l-Mûciz fî İlmi'l-İctimâ*. Dımaşk: Matbaatü'l-Müfid, 1925.
- Neyfer, Muhammed el-Beşîr. "Âdemü ebü'l-beşer". *Mecelletü'l-menâr* 13/1 (1910), 22-24.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 55-81.
- Özgökman, Fatih. "Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 49-76.
- Quatrefages, A. de (Armand). *The Human Species*. New York: D. Appleton and Company, 1879.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr, Mefatihü'l-gayb*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Sallum, Mahmoud. *Menâr Ekolünün Hadis Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. çev. Zekeriya Yıldız. 16 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Mısır: Şerîketü Matbaati Mustafa, 1975.
- Torun, Tuğba. *Ahlakın Evrimsel Gelişiminin İmkânı*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2023.
- Turan, Maşallah. "Hz. Adem'in Peygamberliği Hakkındaki Tartışmaların Kritiği". *Mardin Artuklu Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Sosyal Bilimler Tam Metin Kitabı (19-21 Nisan 2019 Mardin)*. ed. Hasan Çiftçi, Yasemin Ağaoğlu. 416-439. İKSAD Yayınevi, 2019.
- Türker, Ömer. *Evrimsel Risalesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Vialleton, Louis Marius. *L'Origine des êtres vivants, l'illusion transformiste*. Paris: Les petits-fils de Plon et Nourrit, 1929.
- Vialleton, Louis Marius. *Un problème de l'évolution: la théorie de la recapitulation des formes ancestrales au cours du développement embryonnaire (loi biogénétique fondamentale de Haeckel)*. Montpellier: Coulet et fils, 1908.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007), 257-262.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-İmân, 1985.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut, 1976.

Orta Çağ'da Akdeniz'de Müslüman Devletler Tarafından Kullanılan Çok Amaçlı Bir Gemi: Berkûs

Mustafa Çavuşoğlu | 0000-0003-4121-1974 | mcavusoglu@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye

ROR ID: [015scty35](https://orcid.org/015scty35)

Öz

Müslümanlar, Hz. Osman'ın halifeliği döneminde (23-35/644-656) Akdeniz'de faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu süreç, İslâm donanmasının oluşumu ve denizcilik alanındaki ilk girişimler açısından önemli ve kritik bir dönemi temsil etmektedir. Denizciliğe yapılan yatırımlar Halife Osman zamanında karşılığını vermiş ve bu sayede Kıbrıs fethedilmiştir. Başlangıçta sadece kürekle hareket edebilen gemilere sahip olan Müslümanlar, zamanla hem kürekle hem de yelkenle hareket edebilen gemiler inşa ederek, gelişen teknolojiye uyum sağlamış ve Akdeniz'de güçlü bir hakimiyet kurmayı başarmışlardır. Câhiliye Dönemi'nde Hicaz Arapları, askerî ve ticarî anlamda denizciliğe ilgi göstermemiştir. Ancak fetih düşüncesinin etkisiyle denizciliğe ilgi duymaya başlamış ve bu alandaki bilgi ve tecrübeyi fethedilen bölgelerdeki yerel halktan edinmiştir. Çoğu Rum ve Kıptî olan mühendis ve işçilerden öğrenilen bilgi ve tecrübeyle, bir deniz savaşında ihtiyaç duyulan ağır silahları taşıyan levazım gemilerini, kuşatma gemilerini ve çarpışma gemilerini inşa etmiş, zamanla bu gemiler Akdeniz ülkelerindeki deniz kuvvetlerinin envanterlerinde yer almıştır. Müslüman Araplar, erken denilebilecek bir zamanda kendi ürettikleri gemilerle Doğu Akdeniz'i Bizans donanmasına kapatırken Batı Akdeniz'de de Bizans donanmasının hareketlerini sınırlandırmıştır. Denizcilik alanında Bizans'a karşı önlem alan Müslümanlar, teknolojisini Bizans'tan aldıkları gemileri kendi kültürlerine göre uyarlamış ve onlara yeni isimler vermiştir. Ülkemizde denizcilik alanında bazı araştırmalar yapılmasına rağmen gerek askerî gerek ticarî anlamda denizcilik sahasında kullanılan gemiler hakkında kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır. Bu çalışmada ülkemiz gemicilik literatüründeki boşluğa katkı sunmak amacıyla Orta Çağ boyunca Akdeniz'de kullanılan savaş gemilerinden "Berkûs" isimli gemi ele alınmıştır. Kapsamı "Orta Çağ'da Akdeniz" ile sınırlı tutulan çalışmada elde edilen veriler analiz edilerek sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, Savaş Gemileri, Orta Çağ, Akdeniz, Berkûs.

Atıf Bilgisi

Çavuşoğlu, Mustafa. “Orta Çağ’da Akdeniz’de Müslüman Devletler Tarafından Kullanılan Çok Amaçlı Bir Gemi: Berkûs”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 116-137. <https://doi.org/10.61272/duid.1680273>

Geliş Tarihi	20.04.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Berkūs: A Multifunctional Ship Used by Muslim States in the Mediterranean during the Middle Ages

Mustafa Çavuşoğlu | 0000-0003-4121-1974 | mcavusoglu@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University Theology Faculty, Department of Islamic History and Arts,
Kastamonu, Türkiye

ROR ID: [015scty35](https://orcid.org/015scty35)

Abstract

Muslims began to operate in the Mediterranean during the caliph ‘Uthmān (23-35 AH/644-656 CE). This period represents an important and critical period in terms of the formation of the Islamic navy and the first initiatives in the field of maritime. Investments in naval affairs during Caliph ‘Uthmān’s reign bore fruit, leading to the conquest of Cyprus. Initially equipped only with oar-powered vessels, Muslims gradually adapted to advancing technology by constructing ships propelled both by oars and sails, thereby establishing strong naval dominance in the Mediterranean. The Arabs of the Hijaz, who had showed little interest in maritime operations in either military or commercial terms during the Age of Ignorance, became interested in maritime with the idea of conquest after the advent of Islam and quickly learned this thanks to the local people in the conquered regions. With the knowledge and experience learned from engineers and workers, most of whom were Greeks and Copts, they built supply ships, siege ships and skirmish ships that carried the heavy weapons needed in a naval war, and over time these ships took their place in the inventories of the naval forces in the Mediterranean countries. Muslim Arabs, at a time when they could be considered early, closed the Eastern Mediterranean to the Byzantine navy with their own ships, while also limiting the movements of the Byzantine navy in the Western Mediterranean. Muslims, who took precautions against Byzantium in the field of maritime, adapted the ships whose technology they received from Byzantium according to their own culture and gave them new names. Although some research has been done in the field of maritime in our country, no comprehensive research has been done on ships used in the field of maritime, both military and commercial. This study aims to contribute to filling that gap by examining the “Bark”, one of the warships employed in the Mediterranean during the Middle Ages. The data obtained—limited in scope to “The Mediterranean in the Middle Ages”—are presented through analytical evaluation.

Keywords

Islamic History, Warships, Middle Ages, Mediterranean, Berkūs.

Citation

Çavuşoğlu, Mustafa. "Berkūs: A Multifunctional Ship Used by Muslim States in the Mediterranean during the Middle Ages". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 116-137. <https://doi.org/10.61272/duid.1680273>

Date of Submission	20.04.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

İslâm'da ilk denizcilik faaliyeti, Hz. Peygamber zamanında Alkame b. Mücezziz¹ (öl. 20/641) tarafından Habeşli korsanlar üzerine düzenlenen deniz seriyyesi ile gerçekleşmiştir.² Hz. Peygamber zamanında bu harekât dışında bir başka deniz harekâtı dikkat çekmemektedir. Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin (11-13/632-634) ikinci yılında Müslümanların karadan fetihleri kuzeyden Irak ve Şam sınırlarına dayanmış, Halife Ömer döneminde (13-23/634-644) ise fetih hareketi doğuda Basra Körfezi'ne kadar ulaşmıştır. Amr b. el-Âs (öl. 43/664), Halife Ömer tarafından Mısır fethiyle görevlendirildikten sonra İskenderiye'yi merkez olarak düşünmüş, buna karşılık Halife Ömer, Müslümanların denizcilik konusundaki deneyimsizlikleri sebebiyle Amr'a: "Benimle askerim arasına su girmesin." ikazında bulunmuş, Amr buna istinaden Fustat şehrini Nil'in kıyısına kurmuştur.³

¹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 570; İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, 2012), 869; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 3/290; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'İvâd (Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2015), 7/277; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/248.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 1/100; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zühri İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 2/149; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/382; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Ali Muhammed Hâşim - Abdülmecîd Terhûnî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 17/248; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/623; Takıyyüddin Ahmed b. Ali Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/45.

³ Mustafa Çavuşoğlu, *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 179.

Mısır'da İskenderiye,⁴ Suriye'de Akkâ⁵ ve Sûr⁶ liman şehirlerindeki tersanelerde⁷ Bizans döneminde imparatorluğa gemi üretilmiştir.⁸ Müslümanlar bu beldeleri fethettikten sonra buralarda çalışan mühendisler ve işçiler Müslümanlara hizmet etmeye başlamıştır. Hz. Ömer döneminde Şam valiliğine getirilen ve 41-60/661-680 yılları arasında Emevî Devleti'nde halifelik yapan Muâviye b. Ebû Süfyân⁹ (öl. 60/680), Suriye'deki mevcut tersanelerde ıslah girişiminde bulunmuş ve İslâm donanmasının temelini oluşturacak gemiler inşa ettirmiştir.¹⁰ Yoğun gayret ve çaba ile kısa sürede denizcilik hakkında bilgi ve tecrübeleri artan Müslüman Araplar Hz. Osman döneminde (23-35/644-656), 28/649 yılında çalışma ve gayretlerinin ilk semeresini almış ve Kıbrıs Müslümanlar tarafından fethedilmiştir.¹¹

Deniz savaşlarında hızla tecrübe kazanan Müslüman Araplar, bir taraftan Bizans filolarını kıyılarından püskürtürken bir taraftan da cesaretle denizlerde

⁴ İskenderiye; Asya, Afrika ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların birleştiği noktada Nil Deltası'nın batı kenarında yer alan önemli bir ticaret ve ulaşım merkezidir. Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1977), 1/182-188.

⁵ Şam topraklarının sahil şeridinde yer alan bir liman şehridir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/141.

⁶ Doğu Akdeniz körfezinin girişinde bulunan, Şam topraklarının kıyısında yer alan ve bir limana sahip olan yerleşim birimidir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/433; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravzü'l-mî'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 1980), 369.

⁷ Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm* (Dimeşk: Mektebetü'n-Nûriye, 1983), 5/40.

⁸ Suâd Mâhir, *el-Bahriyye fi Mısri'l-İslâmiyye ve âsârüha'l-bâkiyye* (b.y: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1967), 311-312.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 4/289; İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2012), 3/100.

¹⁰ Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* (Cairo: National Publication-Printing House, 1966), 23-24.

¹¹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ - Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 208-209; Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/262; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, ts.), 2/349; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1992), 4/364; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/100; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/291.

yelken açmaya başlamıştır.¹² Donanma inşa etme konusunda ilerleme kaydeden Emevîler, Bizans'tan aldıkları gemi modellerini kendi kültürlerine göre uyarlamış ve bunlara yeni isimler koymuştur.¹³ Kendi imalatları olan gemilerle Emevîler Dönemi'nde Akdeniz'in doğusu Bizans donanmasına kapatılmış,¹⁴ Akdeniz'in batısında ise Bizans donanmasının hareketleri sınırlandırılmıştır. Emevîler Dönemi'nde sahil güvenliği adına donanma inşasının önemini kavrayan Müslümanlar, Abbâsîler Dönemi'nde de Şam'dan Cebelitarık Boğazı'na kadar denizlere hâkim olmaya çalışmış, bunu sağlayabilmek adına gemi inşa etmek için tersaneler kurmuştur.¹⁵

Yukarıda İslâm'ın başlangıcında Hicaz bölgesindeki denizcilik faaliyetleri hakkında kısa bir girizgâh yapılmış ve dönemin denizcilik faaliyetlerinin bir tablosu ortaya konmaya çalışılmıştır. Buna göre Câhiliye döneminde ve İslâm'ın ilk yıllarında Necd ve Hicaz Arapları'nın denizcilik konusunda bilgi ve tecrübe konusunda çok yetenekli olmadıklarını¹⁶ söylemek mümkündür. Buna mukabil Yemen ve Uman Arapları'nın İslâm'dan yüzyıllar önce deniz ve denizcilik mesleğine aşina oldukları,¹⁷ Uzak Doğu'da Çin, Hindistan; Afrika kıtasında Habeşistan ile ticarî ilişkiler içerisinde oldukları nakledilmiştir.¹⁸ Bu durum, araştırmacıları İslâm'ın ilk asrında deniz sahasındaki fetihlerini,¹⁹ Müslümanların fetihlerini gerçekleştirdikleri gemilerini,²⁰ denizcilik zanaatını

¹² Enver 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr 'inde'l-'Arab* (Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1979), 76-77.

¹³ Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 290.

¹⁴ Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 103.

¹⁵ 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 77-78.

¹⁶ 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 75; Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 26.

¹⁷ George Fadlo Hourani, *Arab Seafaring -el-Arab ve'l milâha fi'l-Muhîti'l-Hindî fi'l-usûri'l-kadîme ve evâili'l-kurûni'l-vüsthâ*, çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr (Kâhire-New York: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1958), 23.

¹⁸ Mâhir, *el-Bahriyye fi Mısri'l-İslâmiyye*, 59; Nûr Sa'd Muhsin, "el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye ve devruhâ fi muhâvelâti fethi'l-Kostantiniyye hılâle asri'l-Ümevî (41-132/661-750)", *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 2013/34 (2013), 191.

¹⁹ Özcan Canbey, *Emevîler Dönemi'nde İslam Donanması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 1-87; Erşahin Ahmet Ayhün, *İslâmın İlk Yıllarından Emevîlerin Sonuna Kadar Deniz Seferleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 1-62; Fatih Sarıkaya, *Abbâsîlerde Denizcilik (750-1258)* (Isparta: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1-79; Hakan Özkaya, "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Journal of Turkish Researches Institute* 69 (2020), 485-498; Murat Öztürk, "'İhtiyat mı? Korku mu?' Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı", *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History*, 72 (2020), 21-43.

²⁰ Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 1-321; İdris Bostan, "Gemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

ve denizcilik ile olan ilişkisini gözden geçirmeye sevk etmiştir. Yapılan incelemede araştırmalarda odak noktasının fethedilen bölgeler olduğu dikkat çekmiştir. Araştırmalarda fetihlerin konu edinmesine rağmen fetihlerde kullanılan gemilere yer verilmediği ya da ismen kısa notlar hâlinde bilgiler aktarmakla yetinildiği görülmüştür. Bu araştırma, fetihlerin gerçekleştirildiği gemilerden “Berkûs” isimli gemiye odaklanarak dönem gemileri bağlamında çeşit ve isim bakımından alanla ilgili açığı kapatmayı hedeflemiştir. Araştırma gemi hakkında kavram olarak verdiği bilgiler yanında gerek boyutu ve kapasite gerek inşa malzemesi ve kullanıldığı deniz kuvvetleri hakkında aktardığı bilgiler konusunda diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Ancak önemli olduğu düşünülen bir hususu burada belirtmek istiyoruz. İslâm tarihi araştırmalarında Kur’an ve hadisten sonra gelen birincil kaynaklarda İslâm’ın ilk asrındaki denizcilik faaliyetlerine gereken önem verilmemiş, bu konuda gerekli bilgiler kaynaklara yansımamıştır. Denizcilik faaliyetleri genellikle yüzeysel olarak ele alınmış, -Kıbrıs Fethi, Zâtüssavârî Savaşı örneği- bazen de fetihlere hiç değinilmemiştir -Sicilya Fethi, Rodos Fethi, Girit Fethi ve Sardinya Fethi örneği-. İslâm tarihi bakımından oldukça önemli olan örnek olaylarla ilgili bilgiler oldukça sınırlı iken bu savaşlarda kullanılan gemiler ile ilgili bilgilerin yokluğu yadırganmamalıdır. Bu durum incelediğimiz Berkûs gemisi konusunda araştırmamızın problemi olarak karşımıza çıkmıştır. Bu sebeple inceleme konusu çoğunlukla ikincil diyebileceğimiz kaynaklar üzerinden yürütülmüştür. Aksi takdirde birincil kaynakların ihmal edilerek ikincil kaynaklarla araştırmamızın yürütülmesi İslâm tarihi araştırmaları açısından mümkün değildir.

1. Kavram Olarak Berkûs Gemisi, Boyutu, Kapasitesi ve Kullanım Alanı

Araplar, bazı savaş gemilerinin isimlerini komşu kültürlerden almıştır. Hint dilinden gelen “Bevâric”, Yunanca “Prokos” kelimesinden türeyen “Berkûs” ve Latince kökenli “Chelandium” bu gemi adlarının başlıca örnekleridir.²¹ “Berkûs” adlı gemi, şekil itibarıyla fırkata ve berîk türü gemilere benzemektedir.

Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996); Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz’de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII-XI Yüzyıllar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 1-712; Burak Gani Erol, *Memlûk Deniz Kuvvetleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1-277; Muhammet Talha Özbey, *Geç Dönem Ortaçağ’da (1300-1500) Akdeniz Gemicilik Geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1-325; Mehmet Çiftçi, *Endülüs Emevî Devletinde Donanma (711-1031)* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1-255.

²¹ ‘Abdülfeţâh ‘Abbâde, *Kitâbü Süfüni’l-üsdûli’l-İslâmiyyi ve envâ’ihâ ve ma’addâtihâ* (Mısır: Matbaatü’l-Hilâl, 1913), 19.

Bu geminin farklı dillerdeki karşılıkları ise İtalyanca “Barcoso”, Fransızca “Barcuc” ve İngilizce “Bark”²² olarak bilinmektedir. Bu isimlendirme, denizcilik kültürünün tarihsel süreçte çeşitli toplumlar arasındaki etkileşimini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Çoğulu berâkîs veya bârkûs olan berkûs,²³ Orta Çağ'da Akdeniz'de Doğu ve Batı arasındaki savaşlarda kullanılmış ve hacim olarak butse isimli gemiden daha küçük olduğu bildirilmiş bir gemi çeşididir.²⁴ İbn Şeddâd (öl. 632/1234), bu geminin küçüklüğüne atfen Sultan Selâhaddin'in askerlerine berkûs isimli küçük bir gemi verdiğini bildirmiş,²⁵ Ebû Şâme el-Makdisî de (öl. 665/1267) eserinde bu geminin küçüklüğüne vurgu yapmıştır.²⁶

İbn Memmâtî (öl. 606/1209), berkûs isimli gemiden “Merkûş” diye bahsetmiş,²⁷ hafifliğinden dolayı su taşımak için kullanılan güzel bir tekne olduğunu ve yüz irdeb²⁸ ölçüsünde su taşıyabildiğini söylemiştir.²⁹ Suâd Mahir (öl. 1996) berkûs kelimesini berkûş³⁰ olarak ifade etmiş, ancak İbn Memmâtî'ye atfen merkûş olabileceğini de belirtmiştir.³¹ Fakat Derviş Nuhaylî (öl. ?) geminin merkûş şeklinde okunmasını kitabın yayıncısının hatasına bağlamış, yayıncının berkûs kelimesini merkûş şeklinde yanlış okuyarak tahrif ettiğini belirtmiştir.³²

²² Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13.

²³ Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 12; Habîb Zeyyât, *el-Varâka ve sinâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfün*, ed. Gâde Yûsuf Hûrî (Beyrût: Dâru'l-Mirâ, 1992), 121.

²⁴ Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 12-13.

²⁵ Bahâüddîn İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye sîretü Salâhüddîn*, thk. Cemâlüddîn Şeyyâl (Kâhire: Matbaatü'l-Hancî, 1994), 254; Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13; Zeyyât, *el-Varâka ve sinâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfün*, 121; Muhammed Hüseyin Muhsin, *Ceyşü'l-Eyyûbî fî ahdi Salâhüddîn* (Erbîl: Dâru Ârâs, 2002), 213.

²⁶ Şihâbuddîn el-Makdisî Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye* (Kâhire: Matbaatü Vâdî'n-Nîl, 1871), 2/187; Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13.

²⁷ Es'ad İbn Memmâtî, *Kitâbü Kavânînid'd-devâvîn*, thk. Azîz Süryâl Atıyye (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 339.

²⁸ Ülkelere göre farklılık gösteren bir ağırlık ölçü birimidir. Bizans, İran ve Mısır gibi ülkelerde bu farklılık 51 ile 198 l arasında bir ağırlığa tekabül eden değişiklik göstermektedir. Cengiz Kallek, “İrdeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/440-442.

²⁹ İbn Memmâtî, *Kitâbü Kavânîn*, 340.

³⁰ Habîb Zeyyât da eserinde “Berkûş” denilme ihtimalini ifade etmiştir. bk. Zeyyât, *el-Varâka ve sinâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfün*, 121.

³¹ Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 331.

³² Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 331; Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13.

Berkûs isimli bir geminin yaklaşık yirmi beş kişi taşıdığı nakledilmiştir.³³ 586/1190 yılında Fransızların iki berkûs gemisiyle yaklaşık elli küsur kişi taşıdığı bildirilmiş, bunlardan yirmi beş kişinin bir berkûs gemisine geri kalanların dördü süvari olmak üzere yirmi küsuru bir berkûs gemisine bindiği rivayet edilmiştir.³⁴

Berkûs isimli gemi hem savaş hem barış dönemlerinde aktif olarak kullanılmıştır. Donanmaya hizmet ederek askerî lojistik ihtiyaçları karşılamış, erzak ve içme suyu taşımış, barış zamanlarında ise bu görevi siviller için gerçekleştirmiştir.³⁵ Ayrıca, tüccar sınıfın ve ticarî malların taşınmasında da rol oynamıştır.³⁶

Küçük hacimli savaş gemileri arasında yer alan Berkûs'un temel işlevinin içme suyu taşımak olduğu belirtilmiştir. Boyutunun küçük olması, ona sığ sulara hareket etme avantajı sağlamış ve bu özelliği nedeniyle özellikle asker nakli için tercih edilmiştir.³⁷ Hızlı manevra kabiliyeti sayesinde savaş dönemlerinde stratejik bir rol üstlenmiştir.

Hafif ve oldukça seri bir gemi olan berkûs, Orta Çağ'da Mısır'da hüküm sürmüş devletlerin donanmalarında kullanılmıştır. Donanmada görevli askerlerin erzakı 'Azârî türü gemiler ile taşınırken su taşıma görevini berkûs üstlenmiştir.³⁸ Savaş zamanlarında asker, silah ve diğer teçhizat kadar ordunun lojistik desteği de oldukça önemlidir. Bu bakımdan berkûs gemisinin su taşıma görevi hafife alınmamalıdır. Aç ve susuz bir ordunun düşman karşısında etkili bir savaş sürdüremeyeceği reddedilemez bir gerçektir. Dolayısıyla Orta Çağ'da savaş esnasında askerin su ve erzakının düşman eline geçmemesi adına hem küçük hem hızlı gemilerden kabul edilen berkûsların kullanılması donanmaya lojistik anlamda büyük destek ve avantaj sağlamıştır. Kaynaklarda savaş esnasında berkûsların taşıdığı suların düşman tarafından ele geçirildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlamadığımızı, hacimleri küçük olsa da ifa ettikleri görevin büyük olduğunu ifade etmek isteriz.

³³ Muhsin, *Ceyşü'l-Eyyûbî*, 214.

³⁴ Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13.

³⁵ Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 331; Zeyyât, *el-Varâka ve sinâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfün*, 121.

³⁶ Nuhaylî, *es-Süfünü'l-İslâmiyye*, 13.

³⁷ Muhsin, *Ceyşü'l-Eyyûbî*, 213.

³⁸ Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısri'l-İslâmiyye*, 331.

2. Berkûs Gemisinin İnşasında Kullanılan Malzeme, Ahşabın Çeşitliliği ve Elde Edildiği Ülkeler

Orta Çağ'da teknolojik anlamda gemi inşasında ahşap malzeme kullanılmıştır. Zamanın ilerlemesi ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte bu malzemede zamanın gerekliliklerine göre değişimler ve gelişmeler meydana gelmiş, buna istinaden başta çivi olmak üzere metal kullanımına başlanmıştır. Orta Çağ'da gemi inşasında genellikle ahşap malzeme kullanılması, ormanlara sahip ülkeleri denizcilik noktasında egemen güçlerin hedefleri hâline getirmiştir. Orta Çağ'dan önceki zamanlarda Yunanlılar, Fenikeliler, Mısırlılar ve son olarak Bizans İmparatorluğu gibi ülkeler Akdeniz'de ormanlara sahip ülkelere egemen olmaya çalışmıştır. İslâm'ın gelmesi ve denizcilik alanında söz sahibi olmasıyla birlikte orman sahibi ülkeler Müslümanların da hedefleri hâline gelmiştir.

Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'ndaki orman ülkeleri İslâm donanmalarına ağaç tedarik etmiştir.³⁹ Akdeniz iklimine yabancı olmayan köknar, meşe ve ceviz gibi ağaçların bir kısmı gemi gövdesinde; sedir, çam ve selvi gibi ağaçların bir kısmı da gemi direklerinin yapımında kullanılmıştır.⁴⁰ İhtiyacın karşılanamadığı durumlarda ülke sınırları dışından ağaç ithal edilmiştir. Hindistan, ağaç ithalatı yapılan ülkelerin başında yer almıştır. Tarih boyunca denizcilikle uğraşan tüm milletler Hindistan'ın tik ağacını ithal etme çabası içerisinde olmuştur. Hindistan'dan ithal edilen bir diğer ağaç cinsi olan Hindistan cevizi, özellikle gemi direklerinin yapımında kullanılmıştır.⁴¹ Akdeniz Havzası ve Hindistan'dan sonra ağaç ithal edilen bir başka bölge Doğu Afrika'dır. Buradan sandal ve ud ağacı ithal edilmiş, bu ağaçlar gemi inşasında ana gövdede kullanılmıştır.⁴²

Orta Çağ'da Kuzey Afrika'da kurulan bazı hanedan devletler, donanmalarına gemi inşa etmek adına gerekli keresteyi Mısır'dan veya ülke

³⁹ Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 106; İbrâhîm Halîl el-'Allâf, "es-Süfün ve'l-merâkib fi'l-halîci'l-Arabî", *Devriyyetü Kân et-Târihiyye* 4 (2009), 63.

⁴⁰ J. Gabriel Leroux, *İlk Akdeniz Medeniyetleri*, çev. Cevdet Perin - Mithat Perin (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944), 41; Umberto Eco (ed.), *Ortaçağ -Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar-*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2014), 268; Angeliki E. Laiou - Cecile Morrisson, *Bizans Ekonomisi*, çev. Bahattin Bayram (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 40.

⁴¹ Hourani, *Arab Seafaring*, 244, 246.

⁴² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdâd: Câmîatiü Bağdâd, 1993), 7/92; Ali Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 319; Muhammed Hamza Cârullâh eş-Şemerî, *Mevânî şibhi cezîrati'l-Arab ve eserihâ fî neşâti't-ticâriyyi'l-bahriyyi kable'l-İslâm* (Bağdâd: y.y., 2004), 176-177.

sınırları dışından temin etmek için bazı önlemler almıştır. Mısır'da, gemi yapmaya uygun ve güçlü ağaçlara sahip olan el-Bühnesâviye, el-Aşmûniye, el-Asyûtiye, el-Kûsiye ve el-Ahmîye şehirlerinde devlet eliyle özel korumalı alanlar oluşturulmuş, buralarda özellikle gemi inşasında kullanılmak üzere gerekli olan ağaçlar yetiştirilmiştir. Bu hanedan devletler zamanında ormanlar devletin malı kabul edilmiş, ismi geçen bölgelerdeki ağaçlara kimse dokunamamış, bu bölgelerden kesilen ağaçlar sadece gemi inşasında kullanılmıştır.⁴³

Bütün bu çaba denizciliğe verilen önem bakımından oldukça önemlidir. Zira Akdeniz Havzası gibi bölgelerde ülkelerin bağımsızlıkları kara ordusundan çok donanmalara dayanmıştır. Bölgede kurulan devletler bunun farkına varmış, yetiştirdikleri ağaçlarla veya işgal ettikleri ülkelerin sahip olduğu ağaç popülasyonu ile kendi donanmalarını kurma gayreti içerisine girmişlerdir. Orta Çağ deniz savaşlarında petrol gibi ateşli silahların kullanılması ve donanma parçalarının ahşap malzemeden mamul olması, ahşap tedarikini sürekli ve zorunlu kılmıştır. Gerekli olan ahşap malzeme tedarik edildiğinde güçlü filolar ortaya çıkmış, aksi durumlarda donanmaların zayıflığı gündeme gelmiş, hatta işgale açık duruma düşülmüş, yıkımlarla karşılaşmıştır. Fâtımî Devleti'nin ilk yıllarında sahip olduğu gemi sayısı 600 adetten fazla iken bu sayının süreç içerisinde giderek düştüğü, devletin son zamanlarında ise denizciliğe duyulan ilginin azalmasıyla birlikte bu sayının 100 adedin altına indiği⁴⁴ bilgisi buna güzel örnek teşkil etmektedir.

3. Berkûs Gemisinin Kullanıldığı Donanmalar

Mısır ve Suriye gibi ülkelere sahip olabilmek kara ordusu kadar bir deniz gücüne de sahip olmayı zorunlu kılmıştır. Çünkü Mısır kuzeyde Akdeniz, doğuda Kızıldeniz; Suriye ise batı kıyıları boyunca Akdeniz'e açılan bir ülkedir. Ayrıca Akdeniz'e dökülen Nil Nehri, deniz gücüne sahip olan güçlü ülkelerin Mısır'ın karasal derinliklerine ulaşabilmelerine imkân tanımıştır. Bu sebeple bölgede kurulan devletler kendi güvenlikleri adına bir donanma gücüne sahip olmaya özen göstermiştir.

3. 1. Tolunoğulları ve ve İhşîdî Devleti Donanmaları

265/878 yılında Şam bölgesinin Tolunoğulları'na bağlanması Tolunoğulları için deniz gücüne olan ihtiyacı daha önemli hâle getirmiştir. Bu durumu dikkate alan Tolunoğlu Ahmed (257-270/870-884), ülkesine denizden gelebilecek

⁴³ Ali Muhammed Sallâbî, *Eyyûbi Devleti-Selahaddin Eyyûbi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 451.

⁴⁴ Abdülmün'im Mâcid, *Nazmü'l-Fâtîmiyyîn ve rusûmihim fî Mısır* (Kâhire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısıryye, 1955), 1/220-221.

tehlikelere karşı güçlü bir donanma inşa ettirmiştir. Bu yüzden 100 kadar savaş gemisi yanında ihtiyaca binaen askerî alanda da kullanılabilecek 300 ticarî gemi inşa ettirmiştir.⁴⁵ Ahmet b. Tolun'un, 255/868 yılında Mısır'da Ravza Adası'ndaki tersanede Mısır sahillerini korumak adına inşa ettirdiği donanmada 'aşârî, sünbûk ve kârûb cinsi 100 adet savaş gemisi yer almıştır.⁴⁶ Mısır menşeli olduğu bilinen ve barış zamanlarında sivil amaçlı da kullanılan berkûs isimli gemilerin de kaynaklarda zikredilmese de Tolunoğulları zamanında yeni inşa edilen gemiler arasına olduğu kuvvetle muhtemeldir.

İhşîdî Devleti'nin kurucusu Muhammed b. Tuğç (323-334/935-946), 323/935 yılında Fustat sahilinde bir tersane inşa ettirmiş ve burada gemiler imal ettirmiştir. Ordusundaki asker sayısının 400 bine ulaştığı⁴⁷ söylenen İhşîdîlerin de güçlü bir donanmaya sahip olduğunu ifade etmek yanlış bir tespit olmayacaktır. Çünkü Mısır'a hükmetmek bu durumu mecburiyet haline getirmiştir.

297/909 yılında kurulan Fâtımî Devleti'nin Mısır'a tam olarak hâkimiyeti Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh zamanında (342-365/953-975) Cevher es-Sıkîllî (öl. 381/992) tarafından gerçekleşmiştir.⁴⁸ Şüphesiz bu gecikmede İhşîdî Devleti'nin sahip olduğu güçlü ordusu ve donanmasının büyük etkisinin olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Tolunoğlu ve İhşîdî Devletleri'nin donanmaları Akdeniz'de Bizans, İspanya, İtalya ve Fransa donanmalarına karşı da etkin rol oynamıştır.

3. 2. Fâtımî Donanması

Tolunoğlu ve İhşîdî Devletleri'ne son veren Fâtımîler, bu iki hanedan ailesinin sahip olduğu donanmaları güçlendirmiş ve gemi çeşitliliğini zenginleştirerek Akdeniz'i kontrol altına almıştır.⁴⁹ Gemi yapımına büyük önem veren Fâtımî Devleti, 6/11. yüzyılın sonlarında Akdeniz'de donanması en güçlü denizci ülkelerden biri hâline gelmiştir. Fâtımîler, Marakeş'te Septe (Ceuta) Limanı'nı inşa etmiş, burada 30 gemiyi barındırabilecek güçlü bir liman hazırlamıştır. Ayrıca Fâtımî Devleti, limana giriş ve çıkışta şehrin emniyeti için sağlam zincirlerle önlem almıştır.⁵⁰

⁴⁵ Mâhir, *el-Bahriyye fî Mısır'l-İslâmiyye*, 313-314; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 82-83.

⁴⁶ 'Abbâde, *Kitâbü Süfüni'l-üsdûli'l-İslâm*, 22; Muhammed Yâsîn el-Hamevî, *Târîhu ustûli'l-'Arabî* (Dimaşk: y.y, 1945), 45; 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 89.

⁴⁷ Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 107.

⁴⁸ Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 105.

⁴⁹ Mâcid, *Nazmü'l-Fâtîmiyyîn*, 219.

⁵⁰ 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 78.

Fâtımî Devleti'nin denizlerdeki faaliyetleri, sadece kendi hudutlarını korumakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda nüfuzlarını Batı Akdeniz'deki Sicilya, Sardinya ve Malta gibi adaların birçoğuna yaymayı başarmıştır. Halife Muiz zamanında İskenderiye, Dimyat,⁵¹ Meks⁵² ve Ravza tersanelerinde yüzlerce gemi inşa edildiği bildirilmiştir.⁵³

Fâtımî halifesi Fâiz-Binasrillâh'ın hükümdarlığı sırasında (549-555/1155-1160) içerisinde berkûs gemilerinin olduğu Dimyat filosu, haçlı saldırısını durdurmuştur. Bizans'ın Sicilya valisinin organize ettiği yaklaşık 60 gemiden oluşan filo İskenderiye, Reşîd⁵⁴ ve Tinnîs'e⁵⁵ saldırmış, Dimyat'tan hareket eden Fâtımî filosu bu saldırıyı püskürtmüştür.⁵⁶

Fâtımî donanmasında Akdeniz'de şînî, harrâka, butse, gurâb, müsettah, tarîde, şelendî, berkûs ve kurkur gibi gemilerin var olduğu, Nil Nehri'nde ise bunlara nazaran daha küçük olan 'aşârî, şezât, sümeyriyye ve sünbûk gibi gemilerin kullanıldığı nakledilmiştir.⁵⁷

3. 3. Eyyûbî Donanması

Eyyûbî donanmasında kullanılan gemiler ile Fatımî donanması arasında büyük benzerlik olduğu görülmektedir. Zira şînî, harrâka, butse, müsettah, tarîde, şelendî, berkûs, 'aşârî, 'azârî ve hammâle gibi gemilerin Eyyûbî donanmasının envanterinde de yer aldığı ifade edilmiştir.⁵⁸

Eyyûbîler Dönemi'nde 565/1170 yılında haçlı donanması Dimyat'ı kuşatmış, iki bin süvari taşıyan ve bin gemiden oluşan filonun 53 gün boyunca şehri

⁵¹ Mısır sahilinde Mısır ve Tinnîs arasında havası temiz bir yerleşim birimidir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/472-475.

⁵² Ümmü Düneyn olarak da bilinen bu bölge, Kâhire ile Nil Nehri arasında konumlanmış olup Mısır fetihleri sırasında önemli bir rol oynamış, Kâhire'nin mahalleleriyle neredeyse iç içe geçmiş bir köy. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/251.

⁵³ Mâcid, *Nazmü'l-Fâtımiyyîn*, 1/220; 'Abdülalîm, *el-Milâha ve 'ulûmu'l-bihâr*, 83; Cemâlüddîn Şeyyâl, *Mücmelü Târîhu Dimyât* (İskenderiye: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000), 14.

⁵⁴ Reşîd, Nil Nehri'nin batı kolunun girişini kontrol eden İskenderiye'ye yakın bir liman şehridir. bk. Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean*, 30.

⁵⁵ Ticarî açıdan merkezi olan küçük bir yerleşim birimidir. bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, thk. Halîl Mansûr (Beyrût-Lübnân: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/328; Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, 1/328.

⁵⁶ Şeyyâl, *Mücmelü Târîhu Dimyât*, 15.

⁵⁷ Mâcid, *Nazmü'l-Fâtımiyyîn*, 221-224.

⁵⁸ Muhsin, *Ceyşü'l-Eyyûbî*, 211-214.

kuşatmayı sürdürdüğü bildirilmiştir. Eyyûbî sultanı Selâhaddin hemen önlem almış kardeşinin oğlu Takıyyüddîn Ömer b. Şehinşâh (öl. 587/1191) komutasında bir filo göndermiştir. Uzun kuşatma esnasında Eyyûbî donanmasının, haçlıların 300 gemisini mancınıklarla yakarak batırdığı bildirilmiştir.⁵⁹

Eyyûbî Devleti'nin kurucusu olan Selâhaddin, devleti kurduğu sırada bir donanmanın gerekliliğini hissetmiş, bu konuda bazı çalışmalar yürütmüştür. Bu bağlamda "Dîvânü'l-üstûl" isimli donanmaya ait müstakil bir divan oluşturmuş, divanın başına kardeşini getirmiş ve onu son derece geniş yetkilerle donatmıştır. Donanmadan en yüksek verimi alabilmek için bu konuda müstakil bir divan kuran Selâhaddin, Mısır'ın zekât gelirinin bir kısmını bu divana tahsis etmiştir. Ayrıca donanmada görev olan askerlerin maaşlarını artırmıştır. Bununla da kalmayıp ülkede Hâcib Hüsâmeddîn, Yâ'kûb Halebî, Bedrân el-Fârisî, Cemâleddîn Muhammed, Muhammed b. İshak ve 'Abdüsselam el-Mağribî gibi devrin önemli şahsiyetlerini donanmada komutanlık vazifelerine getirmiştir.⁶⁰ 565/1170 yılında oluşum aşamasında olan Eyyûbî donanması 575/1180 yılında Frenk sahillerini vurmaya başlamıştır.⁶¹ Eyyûbî donanması 10 yıl gibi kısa bir sürede Frenk sahillerini vurabilecek muazzam bir gelişme göstermiştir.

3.4. Murâbıt ve Muvahhid Hanedanlarının Donanmaları

Murâbıt Devleti'nin idarecilerinden olan Yûsuf b. Tâşfîn, devletin sınırlarını Akdeniz sahillerine ulaştırınca bir donanmaya sahip olmanın zorunlu olduğunu fark etmiş ve bu konuda çalışmalara başlamıştır. Yûsuf b. Tâşfîn'in çabaları oğlu Ali b. Yûsuf zamanında meyvelerini vermiştir. Murâbıt Devleti adına Mayurka Adası'nda valilik yapan Mübeşşir b. Süleyman zamanında 500 gemiden oluşan bir haçlı donanması Mayurka Adası'nı kuşatmış ve halkını kılıçtan geçirmiş, büyük bir kısmını esir almıştı. Ancak Mübeşşir'in metbûu Murâbıt Devleti'nden yardım istemesi üzerine Murâbıt Devleti'nin ünlü deniz komutanlarından Tâfertast, bir filo ile Mayurka Adası'na yardıma koşmuştur. Üzerlerine büyük bir donanmanın geldiğini haber alan haçlı donanması Ada'dan arkalarına bakmadan kaçmak zorunda kalmıştır. Donanma komutanı Tâfertast, Ada'ya çıkmış daha sonra Ada'yı yeniden imar etmiş, Ada'dan kaçan ve kaçmaya çalışan halkı yeniden Ada'ya yerleştirip yeni bir iskân politikası gerçekleştirmiştir. 500 gemiden oluşan haçlı donanmasının Murâbıt donanmasına karşı arkasına bakmadan kaçması, Murâbıt donanmasının o dönemde çok güçlü olduğunu ve donanmada yer alan gemi sayısının da haçlılardan daha üstün olduğunu göstermektedir. Ayrıca böyle büyük bir

⁵⁹ Şeyyâl, *Mücmelü Târîhu Dimyât*, 17.

⁶⁰ Sallâbî, *Eyyûbi Devleti*, 452.

⁶¹ Sallâbî, *Eyyûbi Devleti*, 445.

donanma içerisinde farklı amaçlara hizmet eden gemi çeşitliliğine sahip olmanın makul olduğu ve bu çeşitlilik arasında muhtemelen şînî, harrâka, butse, müsettah, tarîde, şelendî ve berkûs gibi gemilerin olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir.

O dönemde Murâbıt Devleti'ne ait donanmanın, Norman donanmasının Kuzey Afrika'ya inmesine engel olduğu, Murâbıt donanmasının Galiçya, İtalya ve Bizans sahillerine kadar uzandığı⁶² da rivayetler arasındadır. Suriye ve Kuzey Afrika'da yer alan ve çoğu bir hanedan tarafından kurulmuş devletlerin donanmaları, tevarüs yoluyla sonraki devletlere miras olmuştur. Emevî Devleti'nden itibaren Suriye, Mısır ve Tunus donanmaları miras olarak sonraki devlete kalırken varis devletler mevcut mirasa sahip çıkmakla kalmamış bu mirası daha güçlü hâle getirmiştir. Bu yüzden Emevî Devleti'nden itibaren sahip olunan gemi çeşitliliği zaman içerisinde gelişme göstermiş, başlangıçta şînî, harrâka, şelendî ve tarîde cinsi gemilere butse, müsettah ve berkûs isimli gemiler eşlik etmiştir.

Eyyûbî sultanı Selâhaddin, haçlı donanmasıyla meşgul olurken zaman zaman büyük sıkıntılar yaşamıştır. Böyle bir dönemde Muvahhid Devleti'nin sultanı olan Yâ'kûb el-Mansûr'a bir mektup yazmış ve mektubu elçisi 'Abdurrahmân b. el-Munkız ile göndererek yardım talebinde bulunmuştur. Mansûr'un misk, amber, yay, ok ve Hint kılıçlarından müteşekkil çeşitli hediyelerle birlikte Selâhaddin'in Mısır ve Şam kıyılarındaki mücadelesi için, içinde şînî, harrâka, müsettah, tarîde, şelendî ve berkûs gibi gemilerin bulunduğu 180 parçadan⁶³ oluşan bir donanmayı yardım için gönderdiği rivayet edilmiştir. Muvahhid Devleti'nin sultanı olan Ya'kûb'un, kendisinden istenilen yardıma bu büyüklükte bir filo ile cevap vermesi, o dönemde Muvahhid donanmasının gücünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

İlk dönem İslâm tarihi kaynakları, denizcilik faaliyetlerine yeterince ilgi göstermediği için bu alanda araştırma yapan bilim insanları zorlu bir süreçle karşı karşıya kalmaktadır. Oysa Orta Çağ'da Akdeniz'de gerçekleştirilen fetihlerde donanmanın rolü yadsınamaz bir gerçektir. Fetihlerin anlatımında deniz savaşlarının detaylarına yer verilmemesi, tarihî olayların tam anlamıyla anlaşılmasını güçleştirmektedir. Gemilerin türleri, stratejik kullanımları ve deniz savaşlarında uygulanan taktikler hakkında yeterli bilgi bulunmadığı için, araştırmacılar mevcut verileri karineler üzerinden değerlendirmek zorunda kalmaktadır. Şekîb Arslan'ın *Târîhu gazavâti'l-Arab* adlı eseri bunun güzel bir

⁶² Ali Muhammed Sallâbî, *Murâbıtlar Devleti*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2006), 251-252.

⁶³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbü'l-İstikâ li ahhârî düveli'l-Mağribi'l-aksâ ed-devletâni Murâbitiyye ve'l-Müvahlidiyye*, çev. Cafer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî (b.y.: Dâru'l-Kütüb-Dâru'l-Beydâ, 1997), 2/182-183; Sallâbî, *Eyyûbi Devleti*, 455.

örneğidir. Yazar eserinde Müslümanların Avrupa'daki akınlarını ve Akdeniz'de fethettikleri adaları geniş bir şekilde ele almaktadır. Ancak eserde, bu akınlarda kullanılan gemilerin isimlerine yer verilmemiştir. Yine Endülüs ve Kuzey Afrika'daki tersanelerden bahsedilirken, bu tersanelerde inşa edilen gemilerin isimlerinin zikredilmemesi⁶⁴ oldukça dikkat çekicidir ve büyük bir eksikliğe işaret etmektedir. Bu eksiklik, İslâm dünyasının denizcilik tarihine dair daha kapsamlı araştırmalar yapma ihtiyacını doğurmuştur.

Sonuç

İslâm fetihleri, Râşid Halifeler Dönemi'nde başlayarak yaklaşık yarım asır içinde İfrîkiye'den Horasan'a kadar genişleyen bir coğrafyada etkili olmuştur. Fethedilen bölgeler arasında denizcilik geçmişine sahip Mısır ve Suriye gibi ülkeler önemli yer tutarken, Cahiliye Dönemi'nde denizciliğe mesafeli olan Hicaz Arapları, fetihlerle birlikte Akdeniz'deki askerî hareketliliğin zorunlu kıldığı denizcilik faaliyetlerine adapte olmakta gecikmemiştir.

Denizcilik konusunda köklü bir tecrübeye sahip olmayan Araplar, fethettikleri topraklardaki Rum, Yahudi ve Kıptî mühendis ve işçilerden istifade ederek gemi yapımı ve denizcilik zanaatını öğrenmişlerdir. Özellikle Bizans donanmasını örnek alarak bu alanda hızlı bir gelişim gösteren Araplar, gemileri kendi kültürel yapılarına uygun şekilde yeniden inşa etmiş ve özgün isimler vermiştir. Hz. Osman döneminde kullanılan *şînî* türü gemilerle Kıbrıs'ı fetheden Müslüman Araplar, kısa bir süre içinde Mısır'da inşa edilen *harrâka* ve *tarîde* türü gemilerle güçlü bir donanma kurarak İstanbul kuşatmalarını gerçekleştirmiştir.

Günümüz savaş stratejileri gibi geçmişte de orduların farklı türde askerî unsurlara sahip olması elzemdi. Orta Çağ'da da bu anlayış geçerliydi ve bu sebeple deniz savaşları ve kuşatmalarda farklı büyüklük ve işlevlerde gemilerden oluşan filolar kullanılmıştır. Küçük gemiler saldırı ve vur-kaç taktikleri için uygunken, büyük gemiler lojistik destek sağlıyordu. İslâm donanmalarında *şînî*, *şelendî*, *harrâka* ve *berkûs* gibi gemi türleri aynı filoda yer almış ve kuşatmalarda kritik roller üstlenmiştir.

Özellikle *berkûs* türü gemiler savaş zamanlarında orduların içme suyu ihtiyacını karşılamak amacıyla kullanılmış, barış dönemlerinde ise ticaret ve insan taşımacılığına hizmet etmiştir. Bu gemiler sadece savaş için inşa edilmemiş, sivillerin de kullanımına sunularak en verimli şekilde değerlendirilmiştir. Hem askerî hem sivil amaçlarla kullanılan gemilerin mühendislik planları, Orta Çağ'da ileri bir teknik aklın iş başında olduğunu göstermektedir.

⁶⁴ Şekîb Arslan, *Târîhu gazavâtî'l-Arab fî Fransa ve Suvisre ve İtalya ve Cezâiri'l-bahri'l-mutavassıt* (Mısır: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve'-Sekâfe, 2012), 82-132, 194.

İslâm fetihleri sürecinde denizcilik faaliyetleri, Arapların askerî gücünü artıran kritik bir unsur olmuştur. Cahiliye Dönemi'nde denizciliğe mesafeli olan Araplar, fethedilen topraklardaki mevcut bilgi ve deneyimi hızla özümseyerek donanmalarını inşa etmiş, zamanla yaşanan gelişmelere bağlı olarak güçlendirmiştir. Bu hızlı adaptasyon, Müslümanlara sadece askerî üstünlük sağlamakla kalmamış, aynı zamanda ticarî yolların güvenliğini artırarak ekonomik etkilerini de beraberinde getirmiştir. Ayrıca, farklı kültürlerden mühendis ve işçilerin katkılarıyla geliştirilen gemi yapım teknikleri, Orta Çağ deniz savaşlarında önemli stratejik avantajlar sunmuştur. Bu süreç, askerî inovasyonun ve kültürel etkileşimin bir sonucu olarak, Akdeniz'deki güç dengelerini uzun vadede değiştiren bir faktör hâline gelmiştir. Dolayısıyla, denizcilik faaliyetleri sadece savaşın bir aracı olmakla kalmamış, aynı zamanda fethedilen bölgelerde kalıcı ekonomik ve kültürel dönüşümlere de zemin hazırlamıştır.

Bu çalışma, özellikle Akdeniz'deki deniz ticaretinin güvenliğini sağlamak, rakip devletlerin askerî faaliyetlerini gözetlemek ve sınırlandırmak için kullanılan *berkûs* gemisinin rolüne odaklanmaktadır. Aynı zamanda, denizcilik literatüründeki savaş gemilerine dair eksikliğin giderilmesine katkı sunmayı amaçlamakta, farklı işlevlere sahip donanma unsurlarının incelenmesiyle yeni araştırmaların yolunu açmaktadır.

Kaynakça | References

- ‘Abbâde, ‘Abdulfettâh. *Kitâbü Süfûni'l-üsdûli'l-İslâmiyyi ve envâ'ihâ ve ma'addâtihâ*. Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1913.
- ‘Abdülalîm, Enver. *el-Milâha ve ‘ulûmu'l-bihâr ‘inde'l-'Arab*. Kuveyt: ‘Âlemü'l-Ma'rife, 1979.
- ‘Allâf, İbrâhîm Halîl. “es-Süfün ve'l-merâkib fi'l-halîci'l-'Arabî”. *Devriyyetü Kân et-Târihyye* 4 (2009), 61-68.
- Arslan, Şekîb. *Târîhu gazevâtî'l-'Arab fî Fransâ ve Sivsâ ve İtalyâ ve cezâiri'l-bahri'l-mütevessit*. Mısır: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve'-Sekâfe, 2012.
- Ayhün, Erşahin Ahmet. *İslâm'ın İlk Yıllarından Emevîler'in Sonuna Kadar Deniz Seferleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bostan, İdris. “Gemi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/8-11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gemi>
- Canbey, Özcan. *Emevîler Döneminde İslâm Donanması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Çavuşoğlu, Mustafa. Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Çiftci, Mehmet. *Endülü's Emevî Devletinde Donanma (711-1031)*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn el-Makdisî Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü Vâdi'n-Nîl, 1871.
- Eco, Umberto (ed.). *Ortaçağ -Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar-*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2014.
- Erol, Burak Gani. *Memlük Deniz Kuvvetleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Fahmy, Aly Mohamed. *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth A.D.* Cairo: National Publication-Printing House, 2. Basım, 1966.
- Hamevî, Muhammed Yâsîn. *Târîhu ustûli'l-'Arabî*. Dımaşk: y.y, 1945.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût:

- Müessesetü Nâsır lî's-Sekâfe, 1980.
- Hourani, George Fadlo. *Arab Seafaring -el-Arab ve'l milâha fi'l-Muhîti'l-Hindî fi'l-usûri'l-kadîme ve evâilî'l-kurûni'l-vüistâ*. çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr. Kâhire-New York: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1958.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Edvâ, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd. 20 Cilt. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, Özel Baskı., 2015.
- İbn Memmâtî, Es'ad. *Kitâbü Kavânînid'd-devâvîn*. thk. Azîz Süryâl Atıyye. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şeddâd, Bahâüddîn. *en-Nevâdiru's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye sîretü Salâhüddîn*. thk. Cemâlüddîn Şeyyâl. Kâhire: Matbaatü'l-Hancî, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 1 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Kallek, Cengiz. "İrdeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/440-442. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed. *Hıtatü's-Şâm*. 6 Cilt. Dimeşk: Mektebetü'n-Nûriye, 2. Basım, 1983.
- Laiou, Angeliki E. - Morrisson, Cecile. *Bizans Ekonomisi*. çev. Bahattin Bayram. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Leroux, J. Gabriel. *İlk Akdeniz Medeniyetleri*. çev. Cevdet Perin - Mithat Perin. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.
- Mâcid, Abdülmün'im. *Nazmü'l-Fâtımiyyîn ve rusûmihim fi Mısır*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Anco el-Mısıryye, 3. Basım, 1955.
- Mâhir, Suâd. *el-Bahriyye fi Misri'l-İslâmiyye ve âsâruha'l-bâkiyye*. b.y: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1967.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali Abdülkâdir b. Muhammed. *el-İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mevâ'iz*

- ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. thk. Halîl Mansûr. 4 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Mazaherî, Ali. *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*. çev. Bahriye Üçok. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
- Muhsin, Muhammed Hüseyin. *Ceyşü'l-Eyyûbî fî ahdi Salâhuddîn*. Erbîl: Dâru Ârâs, 2002.
- Muhsin, Nûr Sa'd. "el-Bahriyyetü'l-İslâmiyye ve devruhâ fî muhâvelâti fethi'l-Kostantiniyye hılâle asri'l-Ümevî (41-132/661-750)". *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 2013/34 (2013), 189-215.
- Nâsirî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiksâ li ahabâri düveli'l-Mağribi'l-aksâ ed-devletâni Murâbitiyye ve'l-Müvahhidîyye*. çev. Cafer en-Nâsirî - Muhammed en-Nâsirî. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütüb-Dâru'l-Beydâ, 1997.
- Nuhaylî, Dervîş. *es-Süfünü'l-İslâmiyye alâ hurûfî'l-mu'cem*. İskenderiye: Dâru'l-Kütüb, 1974.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Ali Muhammed Hâşim - Abdülmecîd Terhûnî. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Özbey, Muhammet Talha. *Geç Dönem Ortaçağ'da (1300-1500) Akdeniz Gemicilik Geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Özkaya, Hakan. "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Journal of Turkish Researches Institute* 69 (2020), 485-498.
- Öztürk, Murat. "'İhtiyat mı? Korku mu?' Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı". *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History*, 72 (2020), 21-43.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Eyyûbî Devleti-Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Murabıtlar Devleti*. çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Sırakaya, Fatih. *Abbasilerde Denizcilik (750-1258)*. Isparta: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şemerî, Muhammed Hamza Cârullâh. *Mevânî şibhi cezâratî'l-Arab ve eserihâ fî neşâtî't-ticâriyyi'l-bahriyyi kable'l-İslâm*. Bağdâd: y.y., 2004.
- Şeyyâl, Cemâlüddîn. *Mücmelü Târîhu Dimyât*. İskenderiye: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII-XI Yüzyıllar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıd. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden

- Jones. 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1966.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2011.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1990.
- Zeyyât, Habîb. *el-Varâka ve sînâ'atü'l-kitâbe ve mu'cemü's-süfün*. ed. Gâde Yûsuf Hûrî. Beyrût: Dâru'l-Mirâ, 1992.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm Kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

İbrâhim b. Mehdî'nin Şiirlerinde Mersiye ve Hikmet

Cengiz PARLAK | 0000-0001-6247-1762 | cparlak@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye

ROR ID: [02s4gkg68](https://orcid.org/02s4gkg68)

Öz

Bu makalede, Abbâsî hanedanının önde gelen simalarından İbrâhim b. Mehdî'nin şiirlerinde öne çıkan “mersiye” ve “hikmet” temaları ele alınmıştır. Şairin kişisel hayatı, siyasi çevresi ve sanatsal birikimiyle şekillenen şiir dili, özellikle ölüm, fanilik, zaman ve dünya tasavvuru gibi olgularda yoğunluk kazanmaktadır. Çalışmanın temel problemi, İbrâhim b. Mehdî'nin edebî şahsiyetinin, özellikle mersiye ve hikmet eksenli şiirleri bağlamında incelenmemiş olmasıdır. Bu eksiklik, onun şiirlerinde işlenen dinî, felsefî ve duygusal olguların göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmada söz konusu temaların hangi düşünsel saiklerle aktarıldığı ve şiirlere nasıl bir anlam derinliği kazandırdığı sorgulanmıştır. Araştırmada, şairin manzumeleri içerik ve üslup açısından çözümlenmiş; tıbâk, teşbih, tekrar ve kinâye gibi edebî sanatlar temelinde bir analiz yöntemi benimsenmiştir. Başta klasik Arap edebiyatı kaynakları olmak üzere, biyografik ve edebî inceleme eserlerinden de yararlanılmıştır. Çalışmanın kapsamı, doğrudan mersiye ve hikmet temalı şiirlerle sınırlandırılmış; şairin diğer türlerdeki şiirleri ve musiki yönü bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. Elde edilen bulgular, İbrâhim b. Mehdî'nin bu iki tema çerçevesinde hem duygusal hem fikrî bir söylem geliştirdiğini, kullandığı sanatlarla bu söyleme retorik bir güç ve sanatsal bir derinlik kattığını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Şiir, Hikmet, Mersiye, İbrâhim b. Mehdî.

Atıf Bilgisi

Parlak, Cengiz. “İbrâhim b. Mehdî'nin Şiirlerinde Mersiye ve Hikmet”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 138-169. <https://doi.org/10.61272/duid.1682771>

Geliş Tarihi	24.04.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Elegy and Wisdom in the Poems of Ibrāhīm b. al-Mahdī

Cengiz PARLAK | 0000-0001-6247-1762 | cparlak@adiyaman.edu.tr

Asst. Prof., Adıyaman University, Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric
Department, Adıyaman, Türkiye

ROR ID: [02s4gkg68](https://orcid.org/02s4gkg68)

Abstract

This article examines the prominent themes of “elegy” and “wisdom” that stand out in the poems of Ibrāhīm b. al-Mahdī, one of the leading figures of the ‘Abbāsīd dynasty. The poetic language, shaped by the poet’s personal life, political environment and artistic background, is particularly concentrated on themes such as death, mortality, time and world perception. The fundamental problem of this study is that Ibrāhīm b. al-Mahdī’s literary personality has not been examined, especially in the context of his poems centered on elegy and wisdom. This deficiency causes the religious, philosophical and emotional phenomena discussed in his poems to be ignored. Therefore, this study questions the intellectual motives with which these themes are conveyed and what depth of meaning they provide to the poems. In the study, the poet’s verses are analyzed in terms of content and style; an analysis method based on literary arts such as tibāq (antithesis), tashbīh (simile), tiktār (repetition) and kināyah (metonymy/allusion) is adopted. In addition to classical Arabic literature sources, biographical and literary-critical works have also been consulted. The scope of the study was limited to poems directly on the theme of elegy and wisdom; the poet’s poems in other genres and his musical aspect were excluded from this study. The findings revealed that Ibrāhīm b. al-Mahdī developed both an emotional and an intellectual discourse within the framework of these two themes, and that he enhanced this discourse with rhetorical power and artistic depth through the arts he employed.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Poem, Wisdom, Elegy, Ibrāhīm b. al-Mahdī.

Citation

Parlak, Cengiz. "Elegy and Wisdom in the Poems of İbrâhîm b. al-Mahdî". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 138-169. <https://doi.org/10.61272/duid.1682771>

Date of Submission	24.04.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Arap edebiyatının dikkat çeken isimlerinden biri olan İbrâhîm b. Mehdî (öl. 224/839) hem edebî hem de siyasi kimliği ile temayüz etmiş bir figürdür. Abbâsî döneminde kaleme aldığı şiirlerde kullandığı etkileyici üslup ve duygusal yoğunlukla öne çıkan şair, şahsının ve döneminin içinden geçtiği sosyal ve siyasal olayları etkileyici bir dille ifade etmiştir. Şairin şiirleri arasında önemli yer tutan mersiye ve hikmet temaları klasik Arap şiirinin temel unsurlarından olup, bireysel ve toplumsal olguları yansıtan önemli birer edebî anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mersiye (مرثية), Arap edebiyatında (المرثاء) kelimesiyle ifade edilir ve (رثى) fiilinin mastarıdır. Mersiye; “bir kişiye ölümünden sonra ağlayıp iyi hâllerini methetmek”, “ölünün iyi hâllerini şiirle yad etmek” şeklinde anlamlar taşımaktadır.¹ Bu anlam bağlamında İbn Reşîk (öl. 456/1064), mersiye ile medih şiirlerinin arasında esasında bir fark olmadığını ve sadece mersiyede dile getirilen iyi hâllerin ölüye işaret ettiğini öne sürmüştür. Ayrıca İbn Reşîk mersiye yöntemi tanımlarken, bu tür şiirlerin derin bir keder ve üzüntüyü açık bir biçimde yansıtmayı gerektiğini belirtir. Ona göre mersiye, pişmanlık ve hasret duygularıyla harmanlanmalı, aynı zamanda hayranlık ve takdir unsurlarını da içermelidir. Özellikle ölen kişi bir hükümdar veya önemli bir lider ise bu duygular daha da güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır.²

Mersiye, klasik Arap şiirinde ölen bir kişinin ardından derin üzüntüyü dile getiren bir türdür. Araplarda mersiye geleneği, Cahiliye döneminde cenaze merasimlerinde kadınlar tarafından dile getirilmiş seçkin ve ahenkli sözlerle kadar uzanır³ ve İslâm sonrası dönemde de varlığını sürdürerek gelişmiştir. Bu şiirlerde gözde olan kişinin erdemleri, cesareti, cömertliği ve toplumun yeri anlatılarak onun hatırası yaşatılır. Câhiliye şiirinde savaş kahramanlarının ardından yazılan mersiyeler öne çıkarken, İslâmî dönemde dini unsurların da eklendiği daha derin bir anlam kazanmıştır. Nitekim bu dönemde mersiye türünün en önemli temsilcilerinden biri olan Hansâ bint Amr (öl. 24/645), özellikle kardeşi Sahr için yazdığı duygusal mersiyelerle tanınmıştır.⁴ Onun

¹ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “resâ”, 14/309.

² Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd (Beyrut: Daru'l-Cil, 1981), 2/147.

³ Şevkî Dayf, *er-Risâ* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955), 9.

⁴ Ali Şakir Ergin, “Hansâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/46-47.

şiiirlerinde ölüm karşısında çaresizlik ve insanın maruz kaldığı derin acı etkileyici bir şekilde işlenmiştir.

Abbâsîler dönemindeki sosyal yaşamın gelişmesi ve refahın artmasıyla, diğer şiir türlerinde olduğu gibi mersiye türündeki şiirlerde de belirgin bir ilerleme görülmüştür. Çeşitli kavimlerin bir arada yaşaması, şiirlerde kullanılan kelimelerin daha yumuşak ve anlaşılır bir şekilde seçilmesine yol açmıştır. Mersiye türündeki şiirlerde ele alınan konuların farklılıkları artmış ve bu dönemdeki mersiye türü şiirlerde, ahiret hayatı ile dünyanın geçici olduğu gibi yeni kavramlar ortaya çıkmıştır.⁵

Hikmet (حكمة) kelimesi ise etimolojik açıdan “en üstün ilimle en üstün şeyleri bilmek” manasına gelmektedir.⁶ Ayrıca, sahibini cehaletten koruyucu bir özelliğe sahip olması hasebiyle, mecazen “akıl” anlamında da kullanılmıştır.⁷ Hikmetin ifade ettiği bir diğer mana da “eşyanın hakikatini olduğu gibi bilme ve bununla amel etme”dir. Bu açıdan hikmetin teorik ve pratik iki yönü olduğu anlaşılmaktadır.⁸

Arap edebiyatında hikmet şiirleri (الشعر الحكمي) terimiyle karşılık bulmaktadır. Hikmet şiirleri insanın din, felsefe, bilgi ve erdem üzerine derin düşüncelerini içeren bir edebî anlatım biçimidir. Hikmet temalı şiirler, bireylerin ahlâkî ve entelektüel gelişimine katkı sağlayan önemli bir alan olmuş ve şairlerin, dönemlerinin sosyal ve siyasal meselelerine dair görüşlerini dile getirmelerine imkân tanımıştır.⁹ Arap edebiyatında bilgelik içeren bu şiirler hem bireysel hem de toplumsal rehberlik niteliği taşımış ve düşünsel yoğunluğuyla edebiyat geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Hikmet temalı şiirler, özellikle Yunan ve Hint felsefesinin Arap kültürel ve düşünsel dünyasına etkisiyle içerik ve anlam bakımından derinlik kazanmıştır. Bu etkileşim neticesinde, hikmet teması diğer şiir temalarından ayrılarak özgün bir boyut kazanmış, böylece bu tema etrafında müstakil şiirler söylenmeye başlanmıştır.¹⁰

İbrâhim b. Mehdî hakkında Arap ilim dünyasında çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda, Ürdün Üniversitesi'nde Wuchyu Cheng

⁵ Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi* (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998), 77.

⁶ İbn Manzûr, “hkm”, 12/140.

⁷ Mustafâ b. Şemsuddîn el-Ahterî, *Ahterî-yi Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Ali Beg, 1875), “hikmet”, 196.

⁸ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtadâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs* (İskenderiyye: Dâru'l-Hidâye, ts.), “hkm”, 31/512-513.

⁹ Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 3/84.

¹⁰ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Matbaatu'l-Bûlisiyye, 1953), 368.

tarafından hazırlanmış bir yüksek lisans tezi; Muhammed Mustafâ Ebû Şevârib'in "Şî'ru İbrâhîm b. el-Mehdî ve Ahbâruhu ve Nesruhu" adlı eseri; Bedrî Muhammed Fahd'ın kaleme aldığı "el-Halîfetu'l-Mugannî İbrâhîm b. el-Mehdî" adlı kitap ve Muhammed Ârif Mahmûd Huseyn'in "İbrâhîm b. el-Mehdî eş-Şâir el-Edîb el-Fennân" başlıklı makalesi dikkat çekmektedir. Buna karşın, Türkiye'de İbrâhîm b. Mehdi'nin şiirlerinde özellikle "mersiye" ve "hikmet" temalarına odaklanan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle, söz konusu çalışma hem alandaki önemli bir boşluğu doldurmakta hem de literatüre özgün bir katkı sunması bakımından değer taşımaktadır.

Bu çalışmada Abbâsî hanedanı mensuplarından şair ve musikişinas kimliğiyle öne çıkan İbrâhîm b. Mehdi'nin şiirlerinde mersiye ve hikmet temaları analiz edilecektir. Bu konudaki doneler, genel literatür taramasının yanı sıra tabakât eserleri, tarih kaynakları ve şairlerin divanlarında yer alan şiirlere dayalı olarak derlenecektir. Zira şairin pek çok şiiri bulunmakla beraber kendisine ait bir şiir divanı günümüze ulaşmamıştır. Çalışmada, söz konusu şairin hikmet ve mersiye temalı şiirleri incelenecek, bu temaları yansıtan mısralar seçilerek makaleye dâhil edilecektir. Her mısra veya şiir sunulmadan önce, ilgili metnin muhtevası ve anlamsal yapı üzerine yapılan değerlendirmelere yer verilecektir. Böylece şiirlerin tematik bağlamda daha iyi anlaşılabilmesi ve şairin söz konusu temalara yaklaşımının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

1. İbrâhîm b. Mehdi'nin Hayatında Dönüm Noktası Sayılabilecek Bazı Önemli Olaylar

1.1. İlk Dönem Hayatı ve Kişiliğine Etkisi

İbrâhîm b. Mehdi'nin tam adı İbrâhîm b. el-Mehdî b. Mansûr Ebî Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. Abdillâh b. el-'Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî'dir.¹¹ Kendisi, "Ebû İshâk" künyesiyle tanınmakla birlikte,¹² aynı zamanda "İbn

¹¹ Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 168; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/554; Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Âbbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 1/39; Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 2/172.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/554; Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/518; Ebû Sa'd Abdulkarîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1962), 3/99.

Şekle" olarak da bilinir.¹³ Hicri 162 (779) yılında, Zilkade ayının başlarında¹⁴ Bağdat'ta dünyaya gelmiş ve burada büyüüp yetişmiştir.¹⁵ Annesi, Taberistan fetihleri sırasında esir düşerek Halife Mansûr'a (öl. 169/785) getirilmiş ve halife, onu eşi Muhayyâ'ya takdim etmiştir. Muhayyâ, Şekle'yi Taif'e göndererek iyi bir eğitim almasını sağlamıştır. Şekle burada dil becerilerini geliştirip büyüdüktan sonra tekrar Bağdat'a dönmüş sonra da Halife Mansûr'un eşi Muhayyâ'nın hizmetine verilmiştir. Daha sonra yönetime geçen Halife Mehdî ise Şekle'yi görüp beğenmiş ve onu Muhayyâ'dan istemiştir. Bunun üzerine Şekle, Mehdî'ye verilmiştir.¹⁶

İbrâhim'in babası, Abbâsîler'in üçüncü halifesi olan Muhammed el-Mehdî b. Abdillâh Ebî Ca'fer el-Mansûr'dur.¹⁷ Ebû Abdillâh künyesiyle bilinen Mehdî, babası Halife Mansûr'un vefatından sonra Mekke'de biat edilerek halifelige getirilmiştir. Yaklaşık on yıl boyunca halifelik görevini sürdüren Mehdî¹⁸ cömertliğiyle öne çıkmış, şiire olan ilgisi ve musikiye duyduğu yakınlıkla tanınmıştır.¹⁹

¹³ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, thk. Seyyid İzzet el-'Attâr el-Huseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002), 160; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 8/661; Ebû Umer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirrabbih, *el-'İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/24; Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh es-Sûlî, *el-Evrâk kısmu ahhârî's-şuârâ* (Kahire: Şirketu'l-Emel, 1425/2004), 3/345.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh es-Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahhâruhum* (Mısır: Matbaatu's-Sâvî, 1936), 18; İbn Mâkûlâ, *el-İkmal*, 1/518; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/99; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-'Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 7/165; Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 11/8; Muhammed Mustafâ Ebû Şevârib, *Şi'ru İbrâhîm b. el-Mehdî ve ahhâruhu ve nesruhu* (İskenderiyye: Müessesetü Câizeti Abdilazîz Su'ûd el-Babtayn, 2008), 19.

¹⁵ Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, "İbrâhîm b. el-Mehdî", *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/59.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Şihabuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423/2002), 4/205; Muhammed Ârif Mahmûd Huseyn, "İbrâhîm b. el-Mehdî eş-Şâir el-Edîb el-Fennân", *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabîyyeti bi'l-Minûfiye* 8 (1988), 183; Ebû Şevârib, *Şi'ru İbrâhîm b. el-Mehdî ve ahhâruhu ve nesruhu*, 19.

¹⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 22.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1992), 379.

¹⁹ Ebû Şevârib, *Şi'ru İbrâhîm b. el-Mehdî ve ahhâruhu ve nesruhu*, 19.

İbrâhîm'in şiir ve musikiye duyduğu ilginin kökeninde, çocukluk yıllarında saray çevresinde aldığı eğitimin etkili olduğu söylenebilir. Zira Abbâsîler döneminde eğitim faaliyetleri büyük bir ivme kazanmış, devlet erkânı ile halk, çocukların eğitimine daha fazla önem göstermeye başlamıştır. Bu dönemde, Emevîler'den miras kalan ve "ketâtîb" ya da "kuttâb" olarak bilinen ilköğretim kurumlarında görev yapan öğretmenler iki sınıfa ayrılmaktaydı. Birinci grupta, toplumun alt kesimlerine mensup çocukları eğiten sıradan hocalar yer alırken, ikinci grupta, soylu ve zengin ailelerin çocuklarına ders veren, "müeddibîn" adıyla tanınan nitelikli eğitimciler bulunmaktaydı. Bu seçkin mürebbiler, derin bir Arap-İslâm kültürüyle yoğrulmuş, çeşitli bilim ve edebiyat sahalarında uzmanlaşmış, klasik felsefe ve ilim geleneğine vakıf şahsiyetlerdi. Bunlar genellikle halifelerin, valilerin ve yüksek zümreye mensup çocukların eğitimiyle ilgilenirlerdi. "Ketâtîb" olarak anılan bu sade eğitim kurumlarına çocuklar genellikle beş ila altı yaşlarında başlardı ancak dört yaşında eğitime başlayan Halife Me'mûn misali örnekler olduğu gibi eğitime yedi-sekiz yaşlarında başlayanlara da rastlanmaktaydı.²⁰

İbrâhîm'in hem şair hem de musikişinas kimliğiyle öne çıkmasında, erken dönem yaşamında etkili olan annesi, babası, kardeşleri ve içinde bulunduğu çevre gibi etkileri farklı düzeylerde olan çeşitli unsurların rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ancak onun sanat alanındaki yetkinliğini yalnızca bu çevresel faktörlere bağlamak isabetli olmayacaktır. Zira aynı sosyal ve kültürel koşullarda yetişen birçok birey arasından yalnızca belirli kişilerin edebiyat ve musiki alanında temayüz edebilmesi, doğuştan gelen kabiliyet ve eğilimin bu tür sanatsal başarıların belirleyici unsurlarından biri olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2. Siyasi Kişiliği ve Faaliyetleri

İbrâhîm b. Mehdî'nin Halife Mehdî'nin oğlu olması, kardeşlerinin hilâfet makamına erişmesi ve saray ortamında yetişmesi, onun da doğal olarak hilâfete ya da önemli bir idarî makama yönelik bir arzu ve eğilim duymasına zemin hazırlamış olmalıdır. Bu arka plan, onun hayat seyrinde belirleyici olan bazı önemli hadiselerin ortaya çıkmasına ve siyasi bir kimlik inşa etmesine imkân tanımıştır. Nitekim ilerleyen yaşlarında, kardeşleri ve yeğenleriyle olan ilişkilerinin büyük ölçüde hilâfet merkezli gerilimler çerçevesinde şekillendiği dikkat çekmektedir.

Me'mûn halife olduktan sonra iktidarını zayıflatan ve toplumda huzursuzluğa yol açan bazı tartışmalı tercihlerde bulunmuştur. Bunların başında, kendisinden sonra Alî b. Mûsâ'yı (öl. 203/818) veliaht ilan etmesi

²⁰ Muhammed Es'ad Talas, *et-Terbiyetu ve't-ta'limu fî'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 59-74.

gelmektedir. Bu karar, Abbâsî geleneğiyle bağdaşmayan bir uygulama olarak değerlendirilmiş ve hanedan mensuplarıyla Abbâsî taraftarları arasında hoşnutsuzluğa neden olmuştur. Bunun yanı sıra, Abbâsîler'in simgesi hâline gelen siyah renk yerine yeşil rengi resmî sembol olarak benimsemesi, halkın tepkisini daha da artırmıştır.²¹ Çünkü Abbâsîler, ne kendi soylarından olmayan birine biat etmeyi ne de atalarından miras kalan sembollerden vazgeçmeyi kabullenebilmiştir. Durumu daha da kritik hâle getiren unsur ise Abbâsî hanedanından olmayan bir şahsın veliaht ilan edilmesinin, halifeliğin hanedan dışına çıkarılması anlamına gelmesi ve bu değişikliğin, hanedanın sahip olduğu siyasî ve toplumsal ayrıcalıkların yitirilmesiyle sonuçlanacağı endişesidir. Bu tür gelişmelerden hoşnut olmayan Abbâsî hanedanı, Halife Me'mûn'a karşı isyan ederek İbrâhim'i halife ilan etmiş ve bu durum Me'mûn'un Bağdat'a gelişine kadar sürmüştür.

Halife Me'mûn halifelikten azledilince onun yerine İbrâhim'e Bağdat'taki "Sûku'l-atş" mahallesindeki evinde bir cuma günü biat edilmiştir.²² Halife seçildikten sonra, kendisine "المبارك" (Mübârek) lakabı verilmiştir.²³ Bazı kaynaklarda bu isim "المرضي" (Merdî) olarak geçmektedir.²⁴ İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) ise İbrâhim'in lakabını "المبارك المنير" (Mübârekü'l-münîr) olarak ifade etmiştir.²⁵ Biatın ardından İbrâhim, insanlara camide namaz kıldırmasıdır.²⁶

Her ne kadar İbrâhim halife ilan edildiğinde Abbâsî hanedanının desteğini almış olsa da süreç onun lehine gelişmemiştir. Hilâfet makamına geçmesi, Halife Me'mûn açısından affedilemez bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Yaşanan bu siyasî karmaşanın yanı sıra, ortaya çıkan ekonomik problemler de meselenin başka bir boyutunu teşkil etmiştir. Halife Emîn ile Me'mûn arasındaki çekişmeden bu yana süregelen Bağdat'ın güvenlik zaafı, şehrin düzenini tehdit eder hâle gelmiştir. Toplumun giderek artan huzursuzluğu, mahallelerde ve

²¹ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 8/554-555.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/68; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, 10/107.

²³ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 8/546; Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Umer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997), 5/496; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Usmân ez-Zehebî, *el-İber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed el-Sâid b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/262.

²⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdîh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2/450; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/68.

²⁵ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, 2/172.

²⁶ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/450-451.

yollarda eşkıyaların soygun faaliyetlerinin çoğalmasına yol açmış; bu durum, Bağdat halkını neredeyse isyan noktasına getirmiştir. Ayrıca kendi komutanları da İbrâhîm'den yüz çevirmeye başlamıştır.²⁷ Tüm bu gelişmeler, İbrâhîm için sonun başlangıcı olmuş ve ordusuyla Bağdat üzerine yürüyen Me'mûn'un Bağdat'ı ele geçirmesiyle halifelik rüyası sona ermiştir.²⁸

2. İbrâhîm b. Mehdî'nin Şiirlerinde Mersiye ve Hikmet Temaları

2.1. Mersiye/Ağıt

Arap edebiyatında, özellikle bir kişinin ölümüne veya felakete duyulan üzüntü ve acıyı dile getiren mersiye, İbrâhîm b. Mehdî'nin şiirlerinde de sıkça işlediği temalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İbrâhîm'in mersiye temalı birçok şiir yazması, hayatında yaşadığı acı olayların fazlalığıyla ilişkilendirilebilir. Örneğin, Halife Emîn'in yakın çevresinde bulunan İbrâhîm, onun öldürülme haberini aldıktan sonra Halife Emîn için bir mersiye şiiri yazmıştır. Bu şiirin ilk beyti şu şekildedir:

عُوجًا بِمَعْنَى الطَّلَلِ الدَّائِرِ بِالْحُلْدِ ذَاتِ الصَّخْرِ وَالْأَجْرِ
وَالْمَرْمَرِ الْمَنْسُوبِ يُطْلَى بِهِ وَالْبَابِ بَابِ الذَّهَبِ النَّاصِرِ

“Huld bölgesindeki kaya ve tuğlalarla inşa edilmiş eski harabenin kalıntılarında durun;

O yer ki mermerlerle kaplıydı, kapısı ise parlak altın misaliydi.”²⁹

Şair, söz konusu beyitte Halife Emîn ile birlikte zaman geçirdiği mekânların, halifenin vefatının ardından harap hâle gelmesini tasvir ederek, bu yıkım üzerinden halifenin ölümüne duyduğu üzüntüyü dolaylı biçimde ifade etmektedir. Bu beyit, aynı zamanda klasik Arap şiirinde Cahiliye döneminden itibaren mukaddimelerde yer alan ve sevgilinin terk ettiği mekânların kalıntılarına duyulan özlem ile hüznün temasının bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

İbrâhîm, Halife Emîn'in yanı sıra, vefat eden oğlu Ahmed için de iki uzun mersiye temalı şiir yazmıştır. Kaynaklar Ahmed'in Basra'da vefat ettiğini belirtmekte,³⁰ ölümüne dair detaylı bilgi sunmamaktadır. Ancak Ahmed'in

²⁷ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 8/572.

²⁸ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/451.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 5/452.

³⁰ Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997), 4/20.

buluğa erişmeden vefat etmiş olması muhtemeldir. Bu mersiyelerden biri “ب” revîsiyle, diğeri ise “ن” revîsiyle yazılmıştır. İbrâhim, oğlunu kaybettiği için büyük bir üzüntü yaşamış ve kalbi derin bir acı içinde kan ağlamaktadır. Hüzün dolu bir şekilde duygularını şöyle dile getirmiştir:

نَأَى آخِرَ الْأَيَّامِ عَنْكَ حَبِيبُ فَلَلْعَيْنِ سَحٌّ دَائِمٌ وَغُرُوبٌ
دَعْتُهُ نَوَى لَا يُرْجَى أَوْبَةٌ لَهَا فَقَلْبُكَ مَسْلُوبٌ وَأَنْتَ كَمِيبٌ

“Son günlerde sevgili senden uzakta kaldı, göz ise sürekli yaşarmakta ve solmakta;

Geri dönülmesi umulmayan uzaklar onu çağırdı; kalbin sökülmüş, sen ise efkârlısın.”³¹

Şairin bu beyitte kullandığı (نَأَى / آخر الأيام / سح / غروب / نوى) gibi kelimeler, oğlunun geri dönüşünün mümkün olmadığını ve onun kaybının şairde bıraktığı derin acıyı imgesel düzlemde yansıtmaktadır. Bu kelimeler aracılığıyla ölümün nihai ayrılık olduğu vurgulanmakta; aynı zamanda şiirin duygusal yoğunluğu, ayrılığın ve hüznün sürekliliği üzerinden pekiştirilmektedir. Birinci mısradaki yer alan “نَأَى ... حبيب” (sevgili uzak kaldı) ifadesiyle ölüm ayrılık metaforu üzerinden işlenmiştir. Burada ölüm doğrudan değil, sevdiklerinin ulaşamayacağı bir uzaklık olarak tasvir edilmiştir. Yine “دعته نوى” (uzaklar onu çağırdı) ibaresinde “نوى” (uzaklık), ölümün sembolü hâline gelmiştir. Ölüm doğrudan değil, geri dönüşü olmayan bir çağrı olarak anlatılmıştır. Bu klasik edebiyatta sık rastlanan bir istiâre-i tasrihiyye örneği olarak beyitte yerini bulmuştur.

İbrâhim, oğlu Ahmed’in vefatına o kadar derinden üzülmüştür ki onun için her daim gözyaşlarını dökmektedir. Oğlu için duyduğu acı gözyaşlarının tükenmesine rağmen devam etmekte ve kalbinde hissedilen bu büyük acı zamanla hafifleyecek gibi görünmemektedir. İbrâhim’in gözyaşlarının, bir yandan kaybettiği oğluna duyduğu özlemi ve diğer yandan bu kaybın acısını dile getirdiği bir araç hâline gelmesi, onun babalık sevgisini ve derin insanî duygularını ifade etmektedir. Şöyle ki:

³¹ Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, 4/20.

سَأُبْكِيكَ مَا أَبْقَتْ دُمُوعِي وَالْبُكَاءُ بَعِيَّتِي مَاءٌ يَا بُنَيَّ حَيْبُ
وَمَا غَارَ نَجْمٌ أَوْ تَعَنَّتْ حَمَامَةٌ أَوْ اخْضَرَ فِي فَرْعِ الْأَرَاكِ قَضِيبُ
حَيَاتِي مَا دَامَتْ حَيَاتِي فَإِنْ أُمْتُ ثَوِيْتُ وَفِي قَلْبِي عَلَيْكَ نُدُوبُ
وَأُضْمِرُ إِنْ أَنْفَدْتُ دَمْعِي لَوْعَةً عَلَيْكَ لَهَا تَحْتَ الصُّلُوعِ وَحَيْبُ

“Ey yavrucuğum! Gözlerimde yaş ve ağlayacak güç kaldığı sürece senin için ağlayacağım;

Bir yıldız kaydığı ya da bir güvercin öttüğü ya da misvak ağacının bir dalı yeşerdiği sürece böyle sürüp gidecek;

Hayatım devam ettiği sürece seni unutmayacağım, şayet ölürsem gömüleceğim ve kalbimde senin yaran olacak;

Gözyaşlarım tükense bile kaburgalarımın altında diri olan senin acını gizlerim.”³²

İbrâhîm, oğlunun kaybı karşısında yaşadığı derin acıyı ve babalık duygusunu edebî sanatlarla yoğurarak etkileyici bir biçimde dile getirmiştir. Gözyaşlarının ve acının sembolik anlamlarla derinleştirilmesi şiire duygusal bir yoğunluk katmakta ve düşünsel bir boyuta taşımaktadır. Ayrıca şair (في قلبي) “kalbimde senin yaraların olacak” ibaresinde görüldüğü gibi gözyaşlarını ve kalbindeki acıyı, somut olgulardan soyut duygusal bir düzleme taşıyarak mecazî bir anlatım da sergilemektedir.

İbrâhîm, oğlunun vefatından sonra dahi kendisini sürekli olarak oğlunun yakınında hissetmektedir. Oğlunun kaybına rağmen, onun anıları ve ruhu şairin zihninde ve kalbinde yaşamaya devam etmektedir. Bu durumu bir şiirinde şu şekilde ifade etmiştir:

وَإِنِّي وَإِنْ قُدِّمْتُ قَبْلِي لَعَالَمٌ بِأَيِّ وَإِنْ أُخِزْتُ مِنْكَ قَرِيبُ
وَإِنْ صَبَاحًا نَلْتَقِي فِي مَسَائِهِ صَبَاحٌ إِلَى قَلْبِي الْعَدَاةَ حَيْبُ

³² Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, 4/20.

"Her ne kadar benden önce gitmiş olsan ve ben de sana geç kalsam, sana yakın olduğumu biliyorum;

Ve akşamında buluşacağımız bir sabah, o sabah artık gönlümün sevgilisidir."³³

Şair bu beyitte duygularını daha etkili bir biçimde ifade edebilmek amacıyla tıbâk-îcâb sanatına başvurmuş, birbirine zıt anlam taşıyan "أُجِرْتُ - أُجِرْتُ" (önce gelmek - sonra kalmak) ve "صَبَاحٌ - مَسَاءٌ" (sabah - akşam) kelimelerini bir arada kullanarak mısraların anlam derinliğini ve ifade gücünü artırmıştır. Bu zıtlıklar aracılığıyla şairin, oğlunun kaybı karşısında yaşadığı hüznün ve özlemle yoğrulmuş duygusal dünyasını içtenlikle yansıttığına şahit olunmaktadır.

İbrâhim, oğlunun vefatından duyduğu derin hasreti ve gönlündeki acıyı başka bir dörtlülüğünde oğlunun adını da zikrederek şöyle dile getirmiştir:

يُؤُوبُ إِلَى أَوْطَانِهِ كُلِّ غَائِبٍ	وَأَحْمَدُ فِي الْعِيَابِ لَيْسَ يُؤُوبُ
تَبَدَّلَ دَاراً غَيْرَ دَارِي وَجِيرَةً	سِوَايَ وَأَحْدَاثَ الزَّمَانِ تَتُوبُ
أَقَامَ بِهَا مُسْتَوْطِناً غَيْرَ أَنَّهُ	عَلَى طُولِ أَيَّامِ الْمَقَامِ غَرِيبُ
وَكَانَ نَصِيبَ الْعَيْنِ مِنْ كُلِّ لَدَّةٍ	فَأَمْسَى وَمَا لِلْعَيْنِ فِيهِ نَصِيبُ

"Her gurbetçi vatanına geri döner, Ahmet de gurbetçilerdendir ama dönmemektedir;

Benim evimden başka bir ev, benden başka bir komşu edindi; devranın olayları değişip durur;

Oraya yerleşip kaldı ama uzun zaman kalmasına rağmen hâlâ gurbetçi gibidir;

Gözlerin her şeyden aldığı lezzet o idi, şimdi ise gözlerin ondan nasibi yoktur."³⁴

İbrâhim'in bu dörtlülüğü, derin bir hüznün ve hasret duygusuyla örülmüş olup hem duygusal yoğunluk hem de edebî sanatlar bakımından dikkat çekicidir.

³³ Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, 4/21.

³⁴ Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahlâbâruhum*, 44.

“يُؤوب” (geri döner) ve “ليس يؤوب” (geri dönmez) zıtlığı gurbete çıkan herkesin bir gün döneceği beklentisine karşılık, oğlunun dönüşsüz bir yolculuğa çıktığını ifade etmektedir. Mısradaki kullanılan tıbâk-ı selb hem ümitle ümitsizlik arasındaki çatışmayı hem de hayatla ölüm arasındaki ayrımı dramatik biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca “يُؤوب” fiilinin, birinci mısranın birinci ve ikinci satırında tekrar edilmesi, oğlunun bir daha dönmeyecek olması fikrini pekiştirmektedir. Şair “تَبَدَّلَ دَارًا غَيْرَ دَارِي” ifadesiyle doğrudan ölümden bahsetmeden kabir hayatına geçişi kinâyeli bir şekilde anlatmaktadır. “وَكَانَ نَصِيبَ الْعَيْنِ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ” mısrasında ise oğlunun varlığı, gözün aldığı tüm lezzetlere benzetilerek teşbih-i belîğ sanatına başvurulduğu görülmektedir.

İbrâhîm, oğlu için nazmettiği şiirlerinde, onun güzel hasletlerini ve ardında bıraktığı hatıraları da dile getirmiştir. Oğlunun vefatının ardından duyduğu acıyı sadece kayıp üzerinden değil, aynı zamanda onun kişiliği ve hatıraları üzerinden de işlemektedir. Şöyle ki:

تَوَلَّى وَأَبْقَى بَيْنَنَا طِيبَ ذِكْرِهِ كَبَاقِي ضِيَاءِ الشَّمْسِ حِينَ تَغِيبُ
وَكَانَ وَقَدْ زَانَ الرِّجَالَ بِفِعْلِهِ فَإِنْ قَالَ قَوْلًا قَالَ وَهُوَ مُصِيبُ

“Aramızdan ayrıldı ve geride güzel bir hatıra bıraktı, tıpkı güneşin batarken ardında bıraktığı ışık gibi;

Yaptıklarıyla insanları şenlendirir, bir söz söylediğinde ise her zaman doğrusunu söylerdi.”³⁵

Bu beyitte İbrâhîm, oğlunun ardından duyduğu hüznü, onun ahlâkî erdemleri ve kalıcı hatıraları üzerinden dile getirmektedir. İlk mısradaki “كَبَاقِي” teşbih-i mufassal dikkat çekicidir. Oğlunun ardından kalan güzel hatıralar, batan güneşin geride bıraktığı aydınlığa benzetilmiştir. Bu teşbih, hem ölümün karanlığını hem de kişinin ardında bıraktığı manevi değeri birlikte yansıtmaktadır. “تَوَلَّى وَأَبْقَى” ifadesinde ise tıbâk-ı îcâb sanatı görülmektedir. Şair “gitti ve geride bıraktı” diyerek kayıp ile kalıcılığı karşı karşıya getirmekte, bu da hem ayrılığın acısını hem de hatıraların teselli edici yönünü yansıtmaktadır.

³⁵ Ebû'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kizoğlu et-Turkî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*, thk. Rıdvân Mâmû vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâle, 2013), 14/294.

İkinci mısırada oğlunun fiilleriyle insanları şenlendirmesi ve sözlerinin isabetli oluşu, onun faziletli kişiliğini ortaya koymaktadır. “قَالَ قَوْلًا قَالَ وَهُوَ مُصِيبٌ” ifadesi ise leitmotiv tekniğiyle pekiştirilmiştir, aynı fiil iki kez kullanılarak hem ritim sağlanmış hem de doğruluğunun vurgusu artırılmıştır. Beytin içeriğine bakıldığında şairin şiir anlayışında sadece yas değil erdemlerin yüceltilmesi ve güzel hatıraların diriltilmesi de ön plandadır. Duygu yoğunluğu, ahlâkî övgüyle dengelenmiştir.

İbrâhim'in oğlu için yazdığı bu şiir, sadece üzüntü ve hasretini dile getirmekle kalmamakta, aynı zamanda oğlunun vefatına inanamamanın derin izlerini de taşımaktadır. Şair, oğlunun kaybını bir türlü kabul edememekte ve bu kaybı bir gerçeklik olarak içselleştirmekte zorluk yaşamaktadır. Bu durum aşağıdaki dörtlülüğünde görülmektedir:

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ كَالدُّرِّ يَلْمَعُ نُورُهُ	بِأَصْدَافِهِ لَمَّا تَشْنَهُ ثُغُوبُ
كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ كَالْعُصْنِ فِي سَاعَةِ الضُّحَى	نَمَاهُ النَّدى فَاهْتَرَّتْ وَهُوَ رَطِيبُ
كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ كَالطَّرْفِ يُسْحُ سَابِقًا	سَلِيمَ الشَّظَا لَمْ تَحْتَبِلْهُ عُيُوبُ
كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ كَالصَّغْرِ أَوْفَى بِشَامِخِ الدُّرَى	وَهُوَ يَقْطَاطُ الْفُؤَادِ طَلُوبُ

“Delikler onu çirkinleştirdiğinde kabuklarıyla parıldayan inci değildi sanki;

Kuşluk vaktinde ıslak şekilde sallanan çiğ damlasının büyüttüğü bir dal değildi sanki;

Hiçbir kusuru olamayan, kemikleri sağlam ve eskiden okşanan bir at değildi sanki;

Talepkâr ve kalbi uyanıkken zirvelere tutkun bir şahin değildi sanki.”³⁶

Bu kıtada İbrâhim, dörtlülüğün temel dokusunu inkâr ve hayret duygusu üzerine kurmuştur. Dörtlülüğün her mısrası, “كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ” (sanki hiç olmamıştı) ifadesiyle başlamaktadır. Bu tekrar hem bir te’kîd hem de inkâr hissinin teşbihî bir anlatımıdır. Şair oğlunun bir zamanlar var olmuş olduğunu bile kabullenmekte zorlanmakta, onun güzelliği ve meziyetleri sanki hiç yaşanmamış gibi bir hayret içinde dile getirilmektedir. Bu yönüyle tekrar olgusu

³⁶ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn İbn Manzûr, *Muhtasaru târîhi Dımaşk*, thk. Rûhiyya en-Nehhâs vd. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 4/146.

mısraların temel bir bileşenini oluşturmaktadır. Dörtlükteki her mısra etkileyici teşbihler içermektedir. Şair oğlunu, “كَالِدَّرِّ يَلْمَعُ نُورُهُ بِأَصْدَافِهِ” (kabuklarıyla parıldayan bir inciye), “كَالْعُصْنِ فِي سَاعَةِ الضُّحَى مَاءُ النَّدى” (kuşluk vaktinde çiğle serpilmiş bir dala), “كَالطَّرْفِ يُمَسِّحُ سَابِقاً سَلِيمَ الشَّطَا” (koşuda öne çıkan, kemikleri sağlam bir ata), “كَالصَّفْرِ أَوْقَى بِشَامِخِ الدُّرَى وَهُوَ يَقْطَاطُ الْفُؤَادِ طُوبُ” (yüksek zirvelere ulaşan, kalbi uyanık ve talepkâr bir şahine) benzetmektedir.

Bu teşbihler oğlunun hem fizikî güzelliğini hem de ahlâkî ve kişilik özelliklerini vurgulamak için seçilmiştir. Örneğin “سَلِيمَ الشَّطَا لَمْ تَحْتَبِلْهُ عُيُوبُ” (kemikleri sağlam, kusursuz) ifadesi, oğlunun hem bedensel sağlamlığına hem de içsel temizliğine işaret etmektedir. Ayrıca bu kaybı kabul etmekte zorlandığı için her mısra, hayret ve inkâr üzere kurulmuştur.

İbrâhîm, oğlunun vefatı nedeniyle derin bir sarsıntı ve üzüntü yaşamasına rağmen bu durumu Allah'ın takdiri olarak teslimiyetle karşılamış ve ilâhî adaletin bir gereği olarak değerlendirmiştir. Şöyle ki:

وَكَاَنْتَ يَدِي مَلَاى بِهِ ثُمَّ أَصْبَحْتُ بَعْدِلَ إِلَهِي وَهِيَ مِنْهُ سَلِيبُ

“Ellerim onunla doluydu, sonra birden, ilâhî adaletin gereği olarak, ondan mahrum kaldı.”³⁷

Şair kaybı bir ilâhî takdir olarak kabul etmiş ve onu ilâhî adaletin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Bu konuda önceki mısralar göz önüne alındığında, şairin düşünce ve tutumlarında belirli ölçüde çelişkili yaklaşımlara kapıldığı müşahade edilmektedir. Mısrada yer alan “وَكَاَنْتَ يَدِي مَلَاى بِهِ” (ellerim onunla doluydu), şairin oğluyla olan güçlü bağı ve yokluğunun ne denli zorlayıcı bir kayıp olduğunu simgelemektedir. Burada “el” imgesi bir yandan fiziksel olarak bir varlığı tutma, sahip olma anlamına gelirken diğer yandan şairin kalbinde hissettiği derin bağlılık ve sahiplenme duygusunun kinâyeli bir yansımasıdır. İkinci şatırda “ثُمَّ أَصْبَحْتُ بَعْدِلَ إِلَهِي وَهِيَ مِنْهُ سَلِيبُ” (sonra birden, ilâhî adaletin gereği olarak ondan mahrum kaldı) ifadesi, kaybın ardından şairin yaşadığı boşluk ve mahrumiyet duygusunu dile getirmektedir. Kinâye sanatının bir yansıması olarak burada bir gerçeklikten mahrum kalma durumu kaybın hem gözle görülen hem de içsel bir yoksunluk hâli olarak ele alınmaktadır. Ayrıca “سَلِيبُ” (mahrum kalmış) kelimesi bu kaybın yalnızca dışsal değil, aynı zamanda manevî bir yoksunluk olduğunu ifade etmekte ve şairin kaybı bir ilâhî takdir

³⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*, 14/294.

olarak kabul etmesine rağmen yaşadığı duygusal sarsıntıyı ve içsel boşluğu hissettirmektedir.

İbrâhim'in oğlunun vefatı üzerine kaleme aldığı şiir, oğlunun bir hastalık sonucu hayatını kaybettiğini ortaya koymaktadır. Şair doktorların tüm çabalarına rağmen bu acı sonun engellenemediğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

دَعَوْتُ أَطِبَّاءَ الْعِرَاقِ فَلَمْ يُصِبْ دَوَاءُكَ مِنْهُمْ فِي الْبِلَادِ طَيْبِ

“Irak’ın tüm hekimlerini çağırdım, ancak memleketin hiçbir doktoru ilacını bulamadı.”³⁸

Bu dizede İbrâhim, oğlunun ölümünü engelleme çabalarının beyhudeliğini vurgulayarak derin bir çaresizlik duygusunu yansıtmaktadır. “دَعَوْتُ أَطِبَّاءَ الْعِرَاقِ” ifadesi şairin oğlunu kurtarmak için gösterdiği yoğun gayreti ve arayışı gösterirken; “فَلَمْ يُصِبْ دَوَاءُكَ مِنْهُمْ فِي الْبِلَادِ طَيْبِ” mısrası ise bütün bu çabaların sonuçsuz kaldığını ortaya koymaktadır. Şairin Irak’ın tüm hekimlerine başvurmasına rağmen hiçbirinin çare olamaması hem insan iradesinin sınırlılığını hem de ilâhî takdir karşısında tıbbî müdahalenin yetersizliğini ima etmektedir. Bu yönüyle mısra “kadere teslim olma” bakış açısı sezilmekte; zira oğlunun hayatını kurtarmak için elinden geleni yapan şair nihayetinde bu sonucun kaçınılmazlığını kabullenmek zorunda kalmaktadır. Özetle mısra hem kader anlayışını hem de insan acizliğini yoğurarak, teessür içinde işlemektedir.

İbrâhim'in mersiye temalı şiirleri, özellikle oğlu Ahmed ve Halife Emîn'in ölümüne dair şiirler ekseninde şekillenmiştir. Bu şiirlerin, klasik Arap şiirinin geleneksel üslubuna haiz oldukları görülmektedir. Klasik mersiye geleneğinde olduğu gibi İbrâhim de ölen kişinin iyi ve güzel yönlerini ön plana çıkararak kaybın derin acısını ve ölümün meydana getirdiği boşluğu vurgulamıştır. Bu tür şiirlerde yoğun bir duygusal hâlet bulunmakla beraber İbrâhim'in acıyı dile getirmedeki ustalığı, ayrıca klasik mersiye türündeki şiirlerinin temel özelliklerinden olan ölenin erdemli yönlerini yücelten anlatım tarzıyla paralellik göstermektedir.

2.2. Hikmet

İbrâhim b. Mehdî'nin hikmet temalı şiirleri, şairin hayatı boyunca edindiği tecrübeler, karşılaştığı zorluklar ve yaşadığı acıların bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Şairin hayatındaki çalkantılar, özellikle hilâfeti kaybettikten sonra yaşadığı zorluklar, bu şiirlerin varlığını açıklayan önemli bir faktördür. Hilâfetin

³⁸ Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, 4/20.

kaybı, İbrâhîm için bir dönüm noktası olmuş ve bundan sonraki dönemde hem şiire hem de musikiye olan ilgisi artmıştır. Bu dönemde karşılaştığı sıkıntılar, onu daha derin ve felsefi bir bakış açısıyla hayata yaklaştırmaya itmiştir.

İbrâhîm'in hikmet temalı şiirleri genellikle başka temalarla iç içe kaleme alınmıştır. Bu şiirlerdeki hikmet olguları, yalnızca bireysel bir öğretiyi veya bilgelik arayışını yansıtmakla kalmamakta, aynı zamanda şairin yaşam felsefesini de ortaya koymaktadır. Şairin şiirlerinde hayatın geçici doğası, sabır, azim ve insanın karşılaştığı zorluklarla baş etme gücü gibi temalar ön plana çıkarak, yaşadığı toplumsal ve kişisel deneyimlerin derin izlerini taşımaktadır. Bu durum, şairin hayatındaki tecrübelerin, onun sanatsal ve düşünsel üretimini nasıl şekillendirdiğine ve şiirlerine yansıma biçiminin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

İbrâhîm'in hikmet temalı şiirlerinde, zamanın değişken doğası kendini gösteren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İbrâhîm, zamanın sabit kalmadığını ve sürekli bir değişim içinde olduğunu vurgulamaktadır. Zamanın akışının her şeyi dönüştürdüğüne dair bu anlayış, onun şiirlerinde karşımıza çıkan bir bakış açısıdır. Zaman, sadece bireysel yaşamları değil, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel olayları da etkileyen bir olgu olarak betimlenir. İbrâhîm, zamanın değişim gücünü, bireyin ve toplumun yaşadığı dönüşümleri anlamak ve kabullenmek için bir öğreti olarak kullanır. Bu yaklaşım, onun hayata dair ayrıntılı gözlemlerini ve felsefi bakış açısını yansıtan önemli bir özelliktir.

İbrâhîm, zaman olgusunu şiirlerinde işlerken, zamanın getirdiği değişimlerin sabırla karşılanması gerektiğine dair bir öğreti sunmaktadır. O, zamanın akışının her daim olumsuz sonuçlar doğurmadığını, aksine, zorlayıcı bir dönemin ardından iyimser bir değişimin gelebileceğini de vurgulamaktadır. Bu bağlamda, zamanın mevcut olumsuz etkilerinin geçici olduğunu ve gelecekteki olumlu gelişmelerin, şu anki sıkıntıları telafi edeceğini hatırlatarak insanları sabırlı olmaya teşvik etmektedir. Zamanın geçici zorluklarını sabır ve umutla karşılamak, İbrâhîm'in felsefi bakış açısının önemli bir bileşeni olarak şu mısra da karşımıza çıkmaktadır:

وَإِنْ خَلَطَ الدَّهْرُ فَاصِرٍ عَلَى تَلَوْنِهِ فَمَعَ الْيَوْمَ عَدُ

“Eğer zaman her şeyi birbirine karıştırırsa, onun bu değişikliklerine sabret, zira bugün varsa yarın da vardır.”³⁹

Bu mısra da İbrâhîm, “فَاصِرٍ” emriyle doğrudan bir nasihat vermekte, bu da şiirin didaktik yönünü öne çıkarmaktadır. “تَلَوْنِهِ” kelimesiyle zamanın

³⁹ Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahlâbâruhum*, 40.

istikrarsızlığı, kararsızlığı ve geçici hâlleri anlatılmış böylece insanın kontrolü dışındaki değişimlere karşı bir duruş sergilemesi gerektiği ima edilmiştir. Beytin ikinci yarısında yer alan “فَمَعَ الْيَوْمَ عَدَّ” ifadesi ise hem ahenkli hem de anlamca yoğun bir ifadedir. Bugünün sıkıntılarına karşılık yarının umutlarına işaret eden bu ifade, kinâye sanatını andıran bir üslupla bugün ile yarını karşılaştırmakta, bu da mısradaki tıbâk-ı îcâb izlenimi uyandırmaktadır.

İbrâhim, zamanın değişken doğasına karşı insanın sabırlı olmasını öğütlerken, zamanın insanın iradesine bağlı olmaksızın kendi akışında ilerlediği anlayışını benimsemektedir. O, zamanın insanın istekleri ve müdahalesi dışında şekillenen bir olgu olduğunu vurgular. Bu bağlamda, zamanın getirdiği değişikliklere karşı sabır hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kaçınılmaz bir olguyu kabul etmenin bir yolu olarak sunulur. Bu olgu şu mısralarda açıkça görülmektedir:

هَبِ الدَّهْرُ لَمْ يَتَحَامَلْ عَلَى	سَوَاكَ فَهَلْ لَكَ مِنْهُ الْقَوْدُ
وَإِنْ يَسْقِيكَ الْيَوْمَ مِنْ آجِنٍ	صَرَى لَا يُذَاقُ وَلَا يُزْدَرُ
فَقَدْ كَانَ يُسْقِيكَ مِنْ صَفْوِهِ	نَطَافَ الْعَوَادِي بِدَوْبِ الشَّهْدِ
كَذَاكَ تَجِيءُ صُرُوفُ الزَّمَانِ	عَلَى مَا أَرَدْتَ وَمَا لَمْ تُرِدْ
وَقَدْ يَسْبِقُ الْفَوْتُ وَشَكَّ الْعَجُولُ	وَيُذِرُكَ حَاجَتُهُ الْمَتَّيْدُ

“Diyelim ki zaman, sadece sana haksızlık yaptı, o hâlde ondan intikam alabilir misin?

Eğer bugün sana, tatsız ve içilmesi imkânsız olan acı ve kokmuş sudan içirdiyse;

Bir zamanlar sana saf ve tatlı bal gibi olan yağmur damlalarından içirmişti;

İşte öyle de zamanın afetleri istesen de istemesen de başına gelir;

Acele eden kişi hedefini kaçırr, acele etmeyen ise hedefine ulaşır.”⁴⁰

⁴⁰ Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahlâbâruhum*, 40.

İbrâhim bu kıtada, zamanın keyfî ve değışken doğasına karşı insanın güçsüzlüğünü kabul ettirerek, sabrı bir zorunluluk hâline getirmektedir. İlk mısradaki yer alan istifhâm, zamanla hesaplaşmanın imkânsızlığını sorgulayıcı bir üslupla ortaya koymaktadır. “كَذَٰكَ بَحْيٌ صُرُوفُ الزَّمَانِ” dizesi, olayların insan iradesinden bağımsız geliştiğini veciz bir dille ifade ederken, son dizide yer alan “acele eden” ve “sabırlı” zıtlığı, sabır ve itidalin sonuç verici doğasına vurgu yapmaktadır. Burada yer alan tıbâk-ı îcâb, sadece söz oyununa değil, hayat tecrübesine dayanan bir öğretiyeye de hizmet etmektedir. Şairin yaklaşımı, zaman karşısında edilgen kalmaktan ziyade onun doğasını anlamaya ve ona uygun bir tutum geliştirmeye yönelik olduğu görülmektedir.

İbrâhim, zamanın değışken tabiatından kaynaklanan sıkıntılara karşı sabrı tavsiye etmekte ve kadere teslimiyetin önemine vurgu yapmaktadır. Zira olayların ve durumların değışimini takdir eden, onları dilediği şekilde yönlendiren yalnızca Allah'tır. Bu bakış açısını bir şiirinde şu şekilde ele almaktadır:

دَعِ الْمَقَادِيرَ تَجَرِّي فِي أَعْيُنِهَا وَلَا تَبَيِّتْ إِلَّا نَاعِمَ الْبَالِ
مَا بَيْنَ طَرْفَةِ عَيْنٍ وَانْتِبَاهَتِهَا يُعَيِّرُ اللَّهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ

“Kaderi dizginleri üzerinde akıp gitmeye bırak, geceleri de ancak gönlün huzurlu geçir;

Zira göz açıp kapamak kadar bir sürede, Allah bir hâli bir hâle çevirir.”⁴¹

Bu beyitte İbrâhim, tevekkül ve kadere teslimiyet olgusunu edebî sanatlarla desteklemiştir. İlk mısradaki “دَعِ الْمَقَادِيرَ تَجَرِّي فِي أَعْيُنِهَا” ifadesi, kaderin dizginlenemez oluşu mecâz-ı luğavî yoluyla dile getirilmiş; “dizgin” kelimesiyle kader bir at gibi tasvir edilerek teşbih sanatı yapılmıştır. Aynı mısradaki “نَاعِمَ الْبَالِ” ifadesiyle ruh dinginliğine yapılan vurgu, kaderin akışına direnmenin yersizliğini ima etmektedir. İkinci mısradaki ise “مَا بَيْنَ طَرْفَةِ عَيْنٍ وَانْتِبَاهَتِهَا” ifadesiyle zamanın kısılalığına dikkat çekilmekte hem mübalağa hem de zamanın geçiciliğine dair ince bir kinâye barındırmaktadır. Ardından gelen “يُعَيِّرُ اللَّهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ” cümlesinin, “ani değışimlere muktedir olan yalnızca Allah'tır” mesajıyla beyitteki tevekkül fikrini pekiştirdiği anlaşılmaktadır.

⁴¹ Abdulazîz el-Halfî, *Udebâu's-sucûn* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.), 171.

İbrâhim'in, bazı insanların başlarına gelen güzel olayları zamanın etkisine attettiği görülmektedir. Ancak hikmet dolu mısraları aracılığıyla, insanları ümitsizlikten uzak durmaya çağırmakta ve umudu hayatın merkezine yerleştirmektedir. Ona göre, ümitsizlik yalnızca insanı güçsüzleştiren bir duygu değil, aynı zamanda inançsızlıkla eşdeğer bir tutumdur. Bu açıdan İbrâhim, ümidi korumanın ve kadere teslimiyetin önemini bir kez daha vurgulamaktadır. Şöyle ki:

فَلَا تَجْرُحْ وَإِنْ أَعْسَرْتَ يَوْمًا فَقَدْ أَيْسَرْتَ فِي الزَّمَنِ الطَّوِيلِ
وَلَا تَيَاسُ فَإِنَّ الْيَأْسَ كُفْرٌ لَعَلَّ اللَّهَ يُعْزِي عَنْ قَلِيلٍ
وَلَا تَظُنُّ بِرَبِّكَ غَيْرَ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ أَوْلَى بِالْجَمِيلِ

“Sabırsızlık etme! Eğer bir gün sıkıntı çektiysen daha önce uzun süre kolaylıklar içindeydin;

Ümitsizliğe düşme, şüphesiz ümitsizlik küfürdür, belki de Allah azı çoğa çevirir;

Rabbine sadece hüsnü zan besle, şüphesiz Allah güzelliğe en layık olandır.”⁴²

Anlaşıldığı üzere İbrâhim, insanın başına gelen olayları tesadüfi veya başıboş olarak değerlendirmemekte, aksine bu hadiseleri Allah'ın hikmetiyle ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşım, insanın sıkıntılı dönemlerinde ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini vurgulayan önemli bir düşünce zemini oluşturmaktadır. Nitekim her zorluğun ardından bir kolaylık geleceği hem ilâhî bir vaat hem de hayatın işleyişine dair evrensel bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. İbrâhim bu görüşünü başka bir beytinde şöyle dile getirmektedir:

إِذَا الْحَادِثَاتُ بَلَغْنَ النِّهَى وَكَادَتْ هُنَّ تَدُوبُ الْمُهْجِ
وَحَلَّ الْبَلَاءُ وَقَلَّ الْعَزَاءُ فَعِنْدَ التَّنَاهِي يَكُونُ الْفَرْجُ

⁴² Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *el-Mustecâd min fa'lâti'l-ecvâd*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 47.

“Eğer sıkıntılar doruk noktasına ulaşırsa ve onlar yüzünden yürekler neredeyse erirse;

Belalar gelip çatar da avuntular azalırsa, işte o sınırdaki kurtuluş gerçekleşir.”⁴³

Bu perspektif doğrultusunda İbrâhîm, hayata özgün bir bakış açısı geliştirerek kanaatkârlığı ve azla yetinmeyi ön plana çıkarmaktadır. İbrâhîm’in bu yaklaşımı, dünya hayatının geçiciliğini ve maddi farklılıkların önemsizliğini vurgulayan bir düşünce sistemi ile bireyin huzur ve dengeyi kanaat etmekle ve azla yetinmekle bulabileceğini göstermektedir. Nitekim bu yaklaşımını şu şekilde nazmetmiştir:

أَنْبَعِي الْكَثِيرَ إِلَى الْكَثِيرِ مُضَاعَفًا وَلَوْ اقْتَصَرْتُ عَلَى الْقَلِيلِ كَفَانِي

“Gönlüm kat be kat istif edilmiş çokluğu istemektedir, oysa aza kanaat etsem bana yeter.”⁴⁴

İbrâhîm’in hikmet temalı şiirlerinde dikkat çeken bir diğer unsur, dünya hayatını insanın gördüğü karışık rüyalara benzetmesi ve bu rüyaların hızla kaybolup gitmesine vurgu yapmasıdır. Şair, bu benzetme ile dünyanın geçici, aldatıcı ve karmaşık doğasını ifade ederken, insanı bu fani hayata bağlanmaktan ziyade, onun gelip geçiciliğini kavramaya ve daha derin bir bilinç geliştirmeye davet etmekte ve şöyle demektedir:

وَمَا الْمَرْءُ دُنْيَاهُ إِلَّا كَهَاجِعٍ رَأَى فِي غِرَارِ النَّوْمِ أَضْعَافَ أَحْلَامِ

“İnsan, ancak derin uykusunda karmakarışık rüyalar gören, dünya hayatında uykuya dalmış bir kimsedir.”⁴⁵

İbrâhîm, insanın rızkının önceden takdir edilmiş olduğuna inanmakla birlikte, kişinin rızkı için çaba göstermesinin gerekliliğini inkâr etmemektedir. Bu açıdan o, insanın rızkını elde etme yolundaki gayretini şu şekilde ifade etmektedir:

عَلَى الْمَرْءِ أَنْ يَسْعَى وَيَبْدُلَ جُهْدَهُ وَيَقْضِيَ إِلَهُ الْخَلْقِ مَا كَانَ قَاضِيًا

⁴³ Muhammed Diyâb el-İtlîdî, *Nevâdiru'l-hulefâ*, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz Sâlim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 227.

⁴⁴ Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ ve ahhâruhum*, 47.

⁴⁵ Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 671.

“Kişiye düşen çaba harcamak ve gayret göstermektir, ancak yaratılmışların ilâhı olan Allah, hükmünü dilediği gibi verir.”⁴⁶

Bu mısradaki İbrâhim, insan iradesi ile ilâhî takdir arasındaki dengeyi özlü bir üslupla ifade etmektedir. “يَسْعَى وَيَبْذُلُ جُهْدَهُ” ibaresi, insanın sorumluluğunu ve emeğe dayalı çabasını vurgularken, aynı kökten gelen fiillerin peş peşe kullanılmasıyla hem ahenk hem de anlam pekiştirilmiştir. “يَقْضِي إِلَهُ الْخَلْقِ” şatırında ise kudret Allah’a izafe edilerek yaratılmışların acziyeti hatırlatılmakta, bu da mısradaki dolaylı bir kinâye etkisi yaratmaktadır. Zira kişi gayret etse de hüküm veren yalnızca Allah’tır. Dizede emek ve tevekkül, birbirini dışlamayan iki değer olarak sunulmuştur.

İbrâhim’in dikkat çeken özelliklerinden biri, birine tavsiyede bulunurken hikmetli ifadelerle başvurmasıdır. Bu durum, şiirlerinde de belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, birine az konuşma hususunda nasihat ederken hikmet dolu sözler kullanmayı tercih etmektedir. Bu durumu şiirlerinde şöyle somutlaştırmaktadır:

إِنْ كَانَ يُعْجِبُكَ السُّكُوتُ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ يُعْجِبُكَ قَبْلَكَ الْأَخْيَارُ
وَلَيْنَ نَدِمْتَ عَلَى سُكُوتِكَ مَرَّةً فَلَقَدْ نَدِمْتَ عَلَى الْكَلَامِ مِرَارًا
إِنَّ السُّكُوتَ سَلَامَةٌ وَلَوْ بِمَا زَرَعَ الْكَلَامُ عَدَاوَةً وَضِرَارًا

“Eğer sükût hoşuna gidiyorsa, bil ki senden önce de hayırlı kimselerin hoşuna gitmiştir;

Sustuğun için bir defa pişmanlık duyduysan, konuştuğun için pek çok defalar pişmanlık duymuşsundur;

Zira sükût etmek selamettir, oysa konuşmak düşmanlık ve zarar getirebilir.”⁴⁷

İbrâhim bu dizelerinde hikmet yüklü bir dil kullanarak az konuşmanın faziletini telkin etmektedir. İlk mısradaki “إِنَّهُ قَدْ كَانَ يُعْجِبُكَ قَبْلَكَ الْأَخْيَارُ” ifadesiyle sükût, sadece bireysel bir tercih değil, erdemli kişilerin ortak vasfı olarak

⁴⁶ Ebû Mansûr Abdulmelîk b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Mısır: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981), 12.

⁴⁷ Ebû't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ el-Veşşâ', *el-Muveşşâ*, thk. Kemâl Mustafâ (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1953), 8.

sunulmakta ve burada geçmişin erdemli şahsiyetlerine gönderme yapılması kinâye niteliği taşımaktadır. İkinci mısradaki “سُكُوتًا” ve “كَلَامًا” kelimeleri arasında kurulan zıtlık ise açık bir tıbbâk örneği olmakla beraber, bu zıtlık üzerinden susmanın pişmanlığının nadir, konuşmanın pişmanlığının ise yaygın olduğu öğütlenmektedir. Son mısradaki “السُّكُوتَ سَلَامَةً” ifadesi özlü bir hikmet olarak öne çıkmakta, “زَرْعَ الْكَلَامِ” terkinindeki teşhîs ve mecâz ise sözü insana, sonuçlarını ise tohum gibi ekilen düşmanlık ve zarara benzetmektedir.

İbrâhîm, yumuşak huylu olmanın önemine de vurgu yapmış ve birçok şiirinde bu ahlâkî erdemi övgüyle dile getirmiştir. Bu doğrultuda, bir şiirinde şu ifadelerle bu meziyeti yüceltmektedir:

إِذَا كُنْتُ بَيْنَ الْحِلْمِ وَالْجَهْلِ بَاقِلًا وَحُيِّرْتُ أَيْ شِئْتُ فَالْحِلْمُ أَفْضَلُ
وَلَكِنْ إِذَا أَنْصَفْتُ مَنْ لَيْسَ مُنْصَفًا وَمَنْ يَرْضَ مِنْكَ الْحِلْمَ فَالْجَهْلُ أَنْبَلُ
إِذَا جَاءَنِي مَنْ يَطْلُبُ الْجَهْلَ غَامِدًا فَإِنِّي سَأُعْطِيهِ الَّذِي جَاءَ يَسْأَلُ
وَمَنْ أُعْطِيَ إِيَّاهُ إِلَّا لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مَكْرُوهًا مِنَ الدُّلِّ أَجْمَلُ

“Eğer yumuşak huyluluk ile kaba davranma arasında kalır, hangisini seçeceğine bilemezsen, bil ki yumuşak huyluluk daha evladır;

Fakat insafsız birine insafılı davranıp da o kişi buna razı olmazsa, işte o zaman sert davranmak daha asil bir davranış olur;

Bana kasten sert davranmamı isteyen biri gelirse, ona mutlaka istediğini veririm;

Hoş görülme de, istediğini ona ancak zillete düşmekten daha evla olduğu için vermem.”⁴⁸

Bu kıtada İbrâhîm, hilm ile cehl arasında tercih yapılması gereken durumları hikmetli bir üslupla işlediğine şahit olunmaktadır. İlk mısradaki “الْحِلْمُ أَفْضَلُ” ifadesiyle, genel ilke olarak yumuşak huyluluğun üstünlüğü vurgulanırken,

⁴⁸ Ebû İshâk Burhânuddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ b. Alî el-Vâtvât, *Gururu'l-hasâisi'l-vâdiha ve ureru'n-nekâi'l-fâdiha*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 499.

“الْجُلْمُ وَالْجَهْلُ” arasında kurulan zıtlık, dolaylı bir tıbâk-ı îcâb örneği teşkil eder. İkinci mısradaki ise erdemin her durumda işe yaramayabileceği fikri dikkat çekmekte, özellikle “وَلَمْ يَرْضَ مِنْكَ الْجُلْمُ” ifadesi karşısındaki yumuşaklığı kötüye kullanmasına işaret ederek sosyal gerçekçiliğe kapı aralamaktadır. Üçüncü mısradaki yer alan “يَطْلُبُ الْجَهْلُ عَامِدًا” ifadesiyle, kasten kabalığa davet eden kişiyi aynı şekilde karşılık verilmesi gerektiği düşüncesi dile getirilmektedir. Bu söylemde de ince bir kinâye sezilmektedir, zira şair özde sertliği benimsememekle birlikte, istisnai durumlar için bu durumu meşrulaştırmaktadır.

İbrâhim, hikmet temalı şiirlerinde, İslâm'a bağlı bir mümin portresi çizmektedir. Şiirlerinde bireyleri dünya işlerini tefekkür etmeye teşvik ederken, aynı zamanda kaçınılmaz ölüm gerçeğine yönelik bir perspektif geliştirmeye çalışmaktadır. Dünyanın faniliğini ve ahiret bilincini merkeze alan bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Şöyle ki:

إِنَّ الْمَنِيَّةَ أَمَهَلَتْكَ عَتَاهِي وَالْمَوْتُ لَا يَسْهُو وَقَلْبُكَ سَاهِي
يَا وَيْحَ ذَا الْبَشَرِ الضَّعِيفِ أَمَا لَهُ عَنْ غَيْهِ قَبْلَ الْمَمَاتِ تَنَاهِي
وَكُلْتُ بِالْدُّنْيَا تَبْكِيهَا وَتَنْدُبُهَا وَأَنْتَ عَنِ الْقِيَامَةِ لَا هِي
الْعَيْشُ خُلُوْ وَالْمُنُوْ وَرَيْرَةُ وَالذَّارُ دَارُ تَفَاخُرٍ وَتَبَاهِي

“Şüphesiz ecel cahilliklerin için sana zaman vermiştir, ancak kalbin unutsa da ölüm unutmaz;

Ey zavallı zayıf insan! Ölmeden önce gafletten vazgeçmeyecek misin?

Dünyaya ağlayıp onun yasını tutmakla meşgulsün, oysa kıyametten habersiz hâldesin;

Yaşamak tatlı, ölüm ise acıdır, bu dünya ise övünme ve gösteriş yurdudur.”⁴⁹

Bu dörtlüğünde İbrâhim, fanilik ve gaflet temalarını merkeze alarak okuyucuyu tefekküre davet etmektedir. “الْمَنِيَّةَ” ve “الْمَوْتُ” kelimeleriyle ölümün kaçınılmazlığı vurgulanırken, “سَاهِي” ve “لَا هِي” sözcükleriyle insanın gaflet

⁴⁹ Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-hulefâ' ve ahlâbâruhum*, 47.

içindeki hâli betimlenmektedir. “إِنَّ الْمَيِّتَ أَمَّهَلْتَنكَ عَنَّا هِي” dizesinde ecelin cehalete mühlet vermesi, ecelin insan gibi davranması yoluyla kişileştirilmiş (teşhîs) ve mecâzlı biçimde sunulmuştur. Ecel burada bir bilinç sahibi gibi davranmakta, yani tıpkı düşünen bir varlık gibi kişinin azgınlığına karşı süre tanımaktadır. Bu da mühlet verme fiilinin gerçek faili olan Allah’tan alınarak ecele nispet edilmesi yoluyla oluşturulmuş bir mecâz-ı aklî örneğidir. “وَأَنْتَ عَنِ الْقِيَامَةِ لَاهِي” dizesinde ise kıyamet vurgusu, Kur’ân’daki gaflet içinde yaşayıp ahiretten habersiz olan kimselere dair âyetlere dolaylı bir göndermedir. Bu, telmîh sanatının şiirdeki örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbrâhîm, dünya ile ahiret arasındaki dengeyi gözetmenin önemine vurgu yapmakta ve dünyadaki geçici saltanatların insanı yanıltıcı etkisine karşı uyarmaktadır. Ona göre, insanın yalnız olduğu anlarda dahi Allah’a karşı takva sahibi olması ve zühd anlayışını benimsemesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, bireyin hem içsel arınmasını hem de ahiret bilincini güçlendirmeye yönelik bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bakış açısını şu mısralarında dile getirmektedir:

فَاجْعَلْ لِنَفْسِكَ دُوهَا شُغْلًا وَلَا تَتَجَاهَلَنَّ هَا فَإِنَّكَ دَاهِي
لَا يُعْجِبَنَّكَ أَنْ يُقَالَ مُفَوَّهٌ حَسُنَ الْبَلَاغَةِ أَوْ عَرِيضُ الْجَاهِ
أَصْلِحْ فَسَادًا مِنْ سَرِيرَتِكَ الَّتِي تَلْهُو بِهَا وَازْهَبْ مَقَامَ اللَّهِ
الرُّهْدُ مِنْ رَجُلٍ أَلَدَّ مُكَدِّبٍ مَا بِالْبُعْثِ غَيْرِ ضَلَالَةٍ وَسَفَاهِ

“Seni dünyadan alıkoyacak bir meşgale bul ve ona karşı kayıtsız da kalma, çünkü sen akıllı birisin;

Sana güzel konuşan, güzel hitabet sahibi veya şanlı denmesine aldanma;

Seni oyalayan kalbindeki kötülükleri düzelt, Allah’ın makamından kork;

Dirilişi inkâr eden azgının zühtle işi olamaz, bu yalnızca sapıklık ve akılsızlıktır.”⁵⁰

Bu dörtlükte İbrâhîm, insanın iç dünyasını ıslah etmesini öğütlerken ahlâkî öğütler ve dinî hassasiyetleri edebî inceliklerle ifade etmektedir. Özellikle “أَصْلِحْ

⁵⁰ Sûlî, *Eş’âru evlâdi’l-hulefâ’ ve ahlâruhum*, 48.

“فَسَادًا مِنْ سِرِيرَتِكَ” dizesinde mecâz-ı luğavî sanatına başvurulmuş; “kalbin bozulması” fiziksel bir çürüme gibi tasvir edilerek soyut bir olgu somutlaştırılmıştır. “تَلَهُوْهَا” ifadesiyle bu kötü hâlin farkında olmadan oyalanılması dolaylı biçimde eleştirilmiştir. “مَا الزُّهْدُ مِنْ رَجُلٍ أَلَدَّ مُكَذِّبٍ” dizesinde tıbâk-ı îcâb sanatının izlerine rastlanmaktadır. Zühd ve inkâr, biri takva ehlinin diğeri azgın inkârcının vasfı olarak karşıt iki uçta verilmiştir.

İbrâhim, Allah'ın takdirine teslimiyet göstermekte ve insanın ecelinin sabit olup değiştirilemez olduğuna iman etmektedir. Ona göre, dünya hâlleri ne şekilde tezahür ederse etsin, insanın mukadder ecelini değiştirmesi mümkün değildir. Bu anlayış, İbrâhim'in şiirlerinde ilâhî kudret ve kader inancının merkezî bir yer tuttuğunu göstermekte ve şairin şu mısralarında tezahür etmektedir:

لِي مَدَّةٌ لَا بُدَّ أَنْبُلُغَهَا فَإِذَا انْقَضَتْ أَيَّامُهَا مُتٌ
لَوْ سَاوَرْتَنِي الْأُسْدُ ضَارِيَةً لَعَلَّبْتَنِي مَا لَمْ يَحْيِ الْوَقْتُ

“Benim için takdir edilmiş bir süre var ki, ona mutlaka ulaşacağım, o sürenin günleri sona erdiğinde ise öleceğim;

Eğer vakit tamam olmamışsa, bana yırtıcı aslanlar bile saldırsa elbette onlara galip geleceğim.”⁵¹

İbrâhim, bu beyitte kader ve ecel anlayışını özlü bir şekilde dile getirerek ilâhî takdirin mutlaklığına vurgu yapmaktadır. “Yırtıcı aslanlar” ifadesiyle ölüm tehdidi somutlaştırılmış, böylece insanın karşı karşıya kaldığı tehlikeler güçlü ve etkileyici imgelerle anlatılmıştır. Ayrıca “مَا لَمْ يَحْيِ الْوَقْتُ” ifadesi, vaktin (ecelin) gecikmeyeceği ve geldiğinde hiçbir gücün onu engelleyemeyeceği fikrini kinâye düzleminde işlemektedir.

İbrâhim'in hikmet temalı başka bir şiirinde ise aile terbiyesi almamış bireylerin hayatta karşılaştıkları zorluklarla âdeta hayat tarafından terbiye edileceği düşüncesini dile getirmektedir. Bu ifade, bireyin erken yaşta kazandığı ahlâkî ve toplumsal değerlerin önemine vurgu yaparak, haddini bilmezlik sonucu yaşanan olumsuz deneyimlerin, bireyi şekillendiren kaçınılmaz bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, eğitim ve aile değerlerinin bireysel ve

⁵¹ Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şidde*, thk. Abbûd eş-Şalcî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 2/155.

toplumsal hayattaki rolünü ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Şöyle ki:

مَنْ لَمْ يُؤَدِّبْهُ وَالِدَاهُ أَدَّبَهُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ
كَمْ قَدْ أَذَلَّا كَرِيمَ قَوْمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْهُمَا انْتِصَارُ

“Kimi, anne-babası terbiye etmezse, gece ve gündüz onu muhakkak terbiye eder;

Nice şerefli kimseleri zelil kılmışlardır da, onlara karşı hiçbir çare bulunamamıştır.”⁵²

İbrâhîm, bu beyitte aile eğitiminin ve ahlâkî değerlerin birey üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. “أَدَّبَهُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ” ifadesi, terbiye edilmenin zorluklarının her an karşısına çıkacağı anlamına gelirken, aynı zamanda hayatın rolü ile terbiye edilen bireyin toplumsal yaşamda karşılaşacağı zorlukları da ima ederek tevriye-i mureşşaha sanatının bir örneğini sunmaktadır. Bu şiir, aile içindeki eğitimin bireyin hayatındaki kaçınılmaz etkisini açık bir şekilde ortaya koymakta ve toplumdaki bireylerin şekillenmesinde eğitim ve değerlerin önemli yer tuttuğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Abbâsî hanedanına mensup şair ve musikişinas İbrâhîm b. Mehdî'nin şiirlerinde öne çıkan iki temel temayı, “mersiye” ve “hikmet”i merkeze alarak onun edebî kişiliğini ve sanat anlayışını değerlendirmeyi amaçlamıştır. Gerek dönemin siyasî karmaşasında üstlendiği roller ve diğer hanedan üyeleriyle olan ilişkileri, gerekse şahsî hayatında yaşadığı sarsıcı olaylar, onun şiirlerine kişisel ve içten bir boyut kazandırmıştır. Bu durum özellikle mersiye ve hikmet türündeki manzumelerinde hissî derinlik ve samimi bir hüznün olarak göze çarpmaktadır. Mersiye ve hikmet temalarının şiirlerinde bu denli güçlü bir şekilde yer bulması, onun sadece şiirsel vukufiyetini değil, aynı zamanda düşünsel derinliğini ve edebî kudretini de ortaya koymaktadır.

İbrâhîm b. Mehdî'nin mersiye tarzındaki şiirlerinde sıklıkla teşbih, tıbâk, kinâye ve tekrar gibi edebî sanatlara başvurduğu görülmüştür. Bu sanatlar, onun ölüm ve fanilik temasını işlerken şiirlerine retorik bir kuvvet ve sanatsal bir denge kazandırmıştır. Örneğin, hanedan üyelerinden birinin vefatı üzerine kaleme aldığı mersiyede, ölümün eşitlik sağlayan tabiatına hikmetli bir vurguda

⁵² İbn Abdirabbih, *el-‘İkdu’l-ferîd*, 2/277.

bulunmuş; aynı zamanda tekrar ve hikmet içeren ifadelerle zamanın yıkıcılığını güçlü bir biçimde ortaya koymuştur. Bu ifadelerdeki tekrar anlamın kökleşmesini sağlarken, aynı zamanda okuyucuda tesirli bir yankı bırakmaktadır.

Şairin hikemî yönü, özellikle dinî ve felsefî tutumunu yansıtan beyitlerde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hayatın geçiciliği, dünyanın aldaticılığı ve insanın kader karşısındaki acziyeti gibi temaları işlerken, yalnızca bireysel bir deneyimi değil, aynı zamanda evrensel bir hakikati seslendirmiştir. Bu açıdan onun şiirleri sadece birer ağıt değil, aynı zamanda ahlâkî ve irfanî dersler barındıran metinler olarak da değerlendirilebilir. Kullandığı kinâyeli ifadeler hem anlamın çok yönlülüğünü ortaya çıkarmış hem de okuyucunun zihninde çok katmanlı çağrışımlar meydana getirmiştir. Özellikle dünya tasavvuruna dair kinâyelerin öne çıktığı dizelerde, dünyanın değişken ve aldattıcı tabiatı çarpıcı bir biçimde ifade edilmiştir.

İbrâhim b. Mehdî'nin kişisel hayatı ve yaşadığı tarihsel dönem de onun şiirlerine nüfuz etmiş ve özellikle mersiyelerinde bu durum açıkça hissedilmiştir. Hanedan içi mücadeleler ile sanat ve musikiyle iç içe geçmiş bir hayat, onun şiirlerine hem duygusal bir yoğunluk hem de incelikli bir gözlem yeteneği kazandırmıştır. Şairin hem saray hayatına yakınlığı hem de musikiye olan ilgisi, şiir üslubunu şekillendirmiş; bu da onu dönemin diğer şairlerinden ayıran mümeyyiz bir vasıf olarak belirmiştir.

İbrâhim b. Mehdî'nin şiirlerinde mersiye ve hikmet temaları, onun edebî kimliğinin temel yapı taşları olarak öne çıkmaktadır. Mersiyelerinde hissî yoğunluk, içli bir ses ve sanatsal bir ölçü hâkimken; hikmet şiirlerinde ise düşünsel derinlik, kelime seçimindeki dikkat ve çok anlam katmanlılığı belirgindir. Teşbih, tıbâk, tekrar ve kinâye gibi sanatlar bu iki temanın ifade gücünü pekiştirmiş; böylece şairin manzumeleri hem duygusal hem fikrî bir yankı uyandırmıştır. İbrâhim b. Mehdî bu yönleriyle yalnızca Abbâsî dönemi şiirinin değil, klasik Arap edebiyatının da dikkate değer simalarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça | References

- Ahterî, Mustafâ b. Şemsuddîn. *Ahterî-yi Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Ali Beg, 1875.
- Dayf, Şevkî. *er-Risâ*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955.
- Demirayak, Kenan. *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998.
- Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-'Amrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Ebû Şevârib, Muhammed Mustafâ. *Şi'ru İbrâhîm b. el-Mehdî ve ahlâruhu ve nesruhu*. İskenderiyye: Müessesetü Câizeti Abdilazîz Su'ûd el-Babtayn, 2008.
- Ergin, Ali Şakir. "Hansâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/46-47. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Matbaatu'l-Bûlisiyye, 1953.
- Güner, Ahmet. "Mâzyâr b. Kârin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/198-199. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Huseyn, Muhammed Ârif Mahmûd. "İbrâhîm b. el-Mehdî eş-Şâir el-Edîb el-Fennân". *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabiyyeti bi'l-Minûfiye* 8 (1988).
- İbn Abdirabbih, Ebû Umer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-umem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Umer Abdusselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1997.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân*. thk. İhsân Âbbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. *el-İkmâl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn. *Muhtasarü târîhi Dımaşk*. thk. Rûhiyya en-Nehhâs vd. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd. 2 Cilt.

- Beyrut: Daru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.
- İbn Tayfûr, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir. *Kitâbu Bağdâd*. thk. Seyyid İzzet el-'Attâr el-Huseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 2002.
- İsfehânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Huseyn. *el-Egânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 2008.
- İtlîdî, Muhammed Diyâb. *Nevâdiru'l-hulefâ*. thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz Sâlim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1997.
- Nuvyerî, Ebû'l-Abbâs Şihabuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetu'l-ereb fî funûnî'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423/2002.
- Râfîî, Mustafâ Sâdık. *Târîhu âdâbî'l-'Arab*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelîk b. Muhammed b. İsmâîl. *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelîk b. Muhammed b. İsmâîl. *et-Temsîl ve'l-muhâdara*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Mısır: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1981.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1962.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kizoglu et-Turkî. *Mirâtu'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. thk. Rıdvân Mâmû vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâle, 2013.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh. *Eş'âru evlâdî'l-hulefâ ve ahbâruhum*. Mısır: Matbaatu's-Sâvî, 1936.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh. *el-Evrâk: kısmu ahbâri's-şuârâ*. 3 Cilt. Kahire: Şirketu'l-Emel, 1425/2004.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdî ed-Demirtaş. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387/1967.
- Talas, Muhammed Es'ad. *et-Terbiyetu ve't-ta'lîmu fî'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.
- Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî. *el-Ferec ba'de's-şidde*. thk. Abbûd eş-Şalcî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî. *el-Mustecâd min fa'lâti'l-*

- ecvâd*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Vâtvât, Ebû İshâk Burhânuddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ b. Alî. *Gureru'l-hasâisi'l-vâdiha ve ureru'n-nekâi'l-fâdiha*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Veşşâ', Ebû't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ. *el-Muveşşâ*. thk. Kemâl Mustafâ. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1953.
- Ya'kûbî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 6. Basım, 1995.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtadâ b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Usmân. *el-İber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed el-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Ruh Sağlığı ve Tasavvufi Yaşantı Arasındaki İlişki; Sistematik Bir Literatür Taraması ve Analizi

Rümeysa ÜNSAL | 0000-0002-9405-5170 | r.celik1453@gmail.com

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Manevi Rehberlik ve Danışmanlık, Ankara, Türkiye

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Rümeysa Nur DOĞAN | 0000-0001-7377-4179 | rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Öz

Bu çalışma ile ruh sağlığı ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaların sistematik incelemesi amaçlanmıştır. Bu çalışma sistematik bir literatür taraması ve analizidir. Araştırma Nisan, Mayıs 2023 'de gerçekleştirilmiş, "sufi*", "mysti*", "tarika", "well being", "heal*", "psycho*", "therap*" ve "mental health" anahtar kelimeleri ve bunların çeşitli kombinasyonları ile Scopus, Web of Sciences, Ulakbim, Yöktez ve Google Akademik veri tabanları ile taranmıştır. Bu çalışmanın sonucunda 1954 araştırmaya ulaşılmış, İngilizce-Türkçe sınırlama ile 1768 araştırmaya ulaşılmıştır. Kitaplar araştırmadan çıkartıldığında 1715 kaynağa ulaşılmıştır. Yapılan başlık incelemesi ile 1655 araştırmanın konu ile ilgili olmadığı bulunmuştur. Elde edilen kaynaklardan 16 tekrar ve 1 Erratum çıkartılmıştır. Kalan 43 kaynağın öz ve tam metin taraması yapıldığında literatür analizine 10 çalışma dahil edilmiştir. Yapılan araştırmalarda tasavvufun bireylerin sosyal uyum süreçleri ve duyu durum düzenlemelerindeki etkilerinin incelendiği görülmüştür. Tasavvuf ve ruh sağlığı ile ilgili çalışmalarda tasavvufi ritüellerin psikolojik destek sağlar nitelikte olduğu bireylerin manevi ve psikolojik iyilik hallerine destek olduğu saptanmıştır. Tasavvufi kültürde yer alan zikir, murakabe gibi ritüeller incelendiğinde müziğin şifası ve EMDR teknikleri ile ortak noktaları bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Tasavvuf, Ruh Sağlığı, İyilik Hali, Maneviyat.

Atıf Bilgisi

Ünsal, Rümeysa – Doğan, Rümeysa Nur. “Ruh Sağlığı ve Tasavvufi Yaşantı Arasındaki İlişki; Sistematik Bir Literatür Taraması ve Analizi”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 170-202. <https://doi.org/10.61272/duid.1603688>

Geliş Tarihi	18.12.2024
Kabul Tarihi	01.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Yazar Katkıları	50% - 50%.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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 Relationship Between Mental Health and Sufism; A Systematic Literature Review and Analysis

Rümeysa ÜNSAL | 0000-0002-9405-5170 | r.celik1453@gmail.com

Social Sciences University of Ankara, Institute of Islamic Studies, Spiritual Guidance and Counselling, Ankara, Türkiye

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Rümeysa Nur DOĞAN | 0000-0001-7377-4179 | rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr

Assist. Proff, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, Ankara, Turkey

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Abstract

The study aims to systematically investigate the relationship between mental health and Sufism. This study is a systematic literature review and analysis. The literature review was conducted in April and May 2023. The articles used in this reviewed were retrieved by searching Scopus, Web of Sciences, Ulakbim, Yöktez and Google Akademik and databases with the keywords “sufi*”, “mysti*”, “tarika”, “well-being”, “heal*”, “psycho*”, “therap*” and “mental health” and their combinations. The literature review was conducted with Scopus, Google Scholar, Web of Sciences, Ulakbim, Yöktez databases. As a result of the scanning, 1954 studies were found, and 1768 research resources were accessed with English-Turkish limitation. When books were excluded from the research, 1715 sources were reached. With the title review, it was found that 1655 studies were not related to the subject. 16 repeats and 1 Erratum were extracted from the sources obtained. When the abstract and full text of the remaining 43 sources were scanned, 10 studies were included in the literature analysis. Studies have shown that the effects of Sufism on individuals' social adaptation processes and mood regulation have been investigated. In studies on Sufism and mental health, it has been determined that Sufi rituals provide psychological support and support the spiritual and psychological well-being of individuals. Sufism has been found to contribute to spiritual and psychological well-being. When the rituals such as dhikr and murāqabah in Sufi culture are examined, they have common points with the healing of music and EMDR techniques.

Keywords

Psychology of Religion, Sufism, Mental Health, Well-Being, Spirituality.

Citation

Ünsal, Rümeysa – Doğan, Rümeysa Nur. "The Relationship Between Mental Health and Sufism; A Systematic Literature Review and Analysis". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 170-202. <https://doi.org/10.61272/duid.1603688>

Date of Submission	18.12.2024
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.
Author Contributions	50% - 50%.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Din ve sağlık ilişkisi psikoloji biliminin ilk zamanlarından beri ilgi duyduğu bir konu olmuştur. James, Freud, Jung gibi psikoloji alanının önemli teorisyenlerinin çalışmalarında bu etkileri görmek mümkündür.¹ Ruh sağlığı ve din arasındaki ilişki psikoloji ve din psikolojisi alanlarında en çok araştırma yapılan konulardandır. Psikologların pek çoğu bu konu üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Psikologların bir kısmı dinin katılığa, dogmatizme, bağımlı kişiliğe, hastalığa, saldırganlığa, duygusal dengesizliğe ve suç işlemeye sebep olabildiğini öne sürmüştür; bazıları da dinin anlam, teselli, yaşam memnuniyeti, güven, kontrol, mutluluk ve psikolojik uyum gibi ruh sağlığını olumlu yönde etkileyecek özelliklere katkıda bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bazı psikologlar ise din ve ruh sağlığı arasında bir ilişki olmadığını dile getirmişlerdir.² James, Weber, Durkheim, Allport, Jung, Maslow, Ross, Peck, Frankl, Pargament, Adler, Jahn, Yalom vd. araştırmacılar dinin ruh sağlığı üzerindeki olumlu rolüne odaklanmışlardır. Freud, Ellis ve Dittes dinin ruh sağlığı üzerindeki olumsuz etkilerine odaklanmışlardır. Koenig ve Larson gibi bazı araştırmacılar da dindarlığın bazı biçimlerinin ruh sağlığını olumlu etkilerken bazı biçimlerininse olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir.³

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) ruh sağlığını “İnsanların yaşamın normal stresleriyle başa çıkabildiği, bireyin kendi yeteneklerinin farkına vardığı, üretken çalışabildiği ve topluma katkıda bulunabildiği bir iyilik hali.” olarak tanımlamaktadır (WHO, 2024).⁴ Sözlükte de bireyin kaygılardan ve işlevsel kayıplara sebep olan semptomlardan uzak olması, içinde yaşadığını sürdürdüğü topluma ve bu toplum tarafından kendisine yüklenmiş olan rollere uyum sağlaması, gündelik hayattaki beklentilerle ve olumsuzluklarla başa çıkabilmesi olarak tanımlanmaktadır.⁵ Ruh sağlığı üzerine fikir birliği sağlanmış, kapsamlı ve standart bir tanımlama bulunmamaktadır. Yapılan tanımlamalar incelendiğinde psikosomatik rahatsızlıkların olmaması durumunun vurgulandığı görülmekte, bununla birlikte ruhsal açıdan sağlıklı bireyin kendisine ve dış dünyaya karşı olumlu davranış, tutum, işlev ve ruhsal özelliklerine sahip olduğu kendisi ile barışık, uyumlu ve dengeli olduğu ele alınmaktadır.⁶

¹ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din Psikologlarının Din ve Tanrı Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 12-13.

² Nevzat Gencer vd., *Ruh Sağlığı ve Din*, ed. Nevzat Gencer vd. (Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2022), 28-47.

³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2007), 47.

⁴ https://www.who.int/health-topics/mental-health#tab=tab_1 “Mental Health” (Erişim 25 Şubat 2024).

⁵ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 2019), 810.

⁶ Nevzat Gencer vd., *Ruh Sağlığı ve Din*, ed. Nevzat Gencer vd. (Ankara: Ertem Kafkars

Dini yaşantı biçimleri ile ruh sağlığı arasındaki ilişki de din psikologlarınca merak edilen konulardan biri olmuştur. Dini yaşantının ruh sağlığı üzerindeki etkisi yüksek olabilir ve bu da doğrudan din psikoloji alanı için bir araştırma konusu oluşturmaktadır.⁷ Bireylerin dini yaşantı biçimlerini tüm genişlik ve derinliği ile anlamaya gayret etmek din psikologlarının temel görevlerinden biri olarak görülmektedir.⁸ Dini yaşantının derinlemesine anlaşılması için yoğun dini tecrübelerin bireysel etkilerinin araştırılıp incelenmesi gerekmektedir.⁹ Tasavvufi yönelimler yoğun dini tecrübeler oluşturarak bireylerin dini yaşantılarını şekillendirmiştir. Bu sebeple tasavvufun etkileri din psikolojisi alanında pek çok araştırmaya konu olmuştur. Dini yaşantının etkilerini bulmaya çalışan araştırmacılar dini tecrübelerle odaklanmışlardır, dini tecrübeyi araştırmak istediklerinde de tasavvufi yaşantının etkileri ile karşılaşmışlardır. Din psikolojisi açısından bakıldığında bireylere dini tecrübe sunması sebebi ile tasavvuf oldukça zengin verilere sahip bir alandır.¹⁰ Tasavvufun bireyler üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri pek çok araştırmaya konu olmuştur. Dini tecrübeye kaynaklık etmesi, dini yaşantının şekillenmesinde rol alması, ruh sağlığını olumlu ve olumsuz yönlerde etkilemesi nedeniyle bu araştırmada tasavvufun ruh sağlığı ile ilişkisini değerlendiren çalışmaların sistematik incelemesi amaçlanmıştır.

1. Yöntem

1.1. İlgili Araştırmanın Taraması ve Seçimi

Literatür taraması, belirlenen konudaki yayınlanmış çalışmaların eleştirel analizi olup okuyucuya durumu özetleme, karşılaştırma, sınıflama ve değerlendirme fırsatı sunmaktır.

Sistematik literatür taraması yapılırken sistemli bir yol takip edilip, standartlaştırılmış metodoloji ve yönergelerle bağlı kalınarak bir çalışma gerçekleştirilir. Bu metodoloji aşamalı bir şekilde gerçekleşmektedir. İlk olarak tarama sonuçları filtrelenir, sonrasında çalışmaların eleştirel biçimde analizi yapılır, ardından kalitesi ile kanıt düzeyi değerlendirilir ve bulguların yorumlayıcı analizleri yapılarak hedeflenen kitle için raporlama süreci oluşturulur. Sistematik literatür taramalarında ele alınan konuya dair mevcut olan en geniş literatür elde etmek amaçlanmaktadır. Aynı zamanda takip edilen adımların ve varsayımların kapsamlı

Yayınları, 2022), 11.

⁷ Kolektif, *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi* (İstanbul: Muhit Kitap, 2021), 129.

⁸ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, İlaveli 2. bs. (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 11.

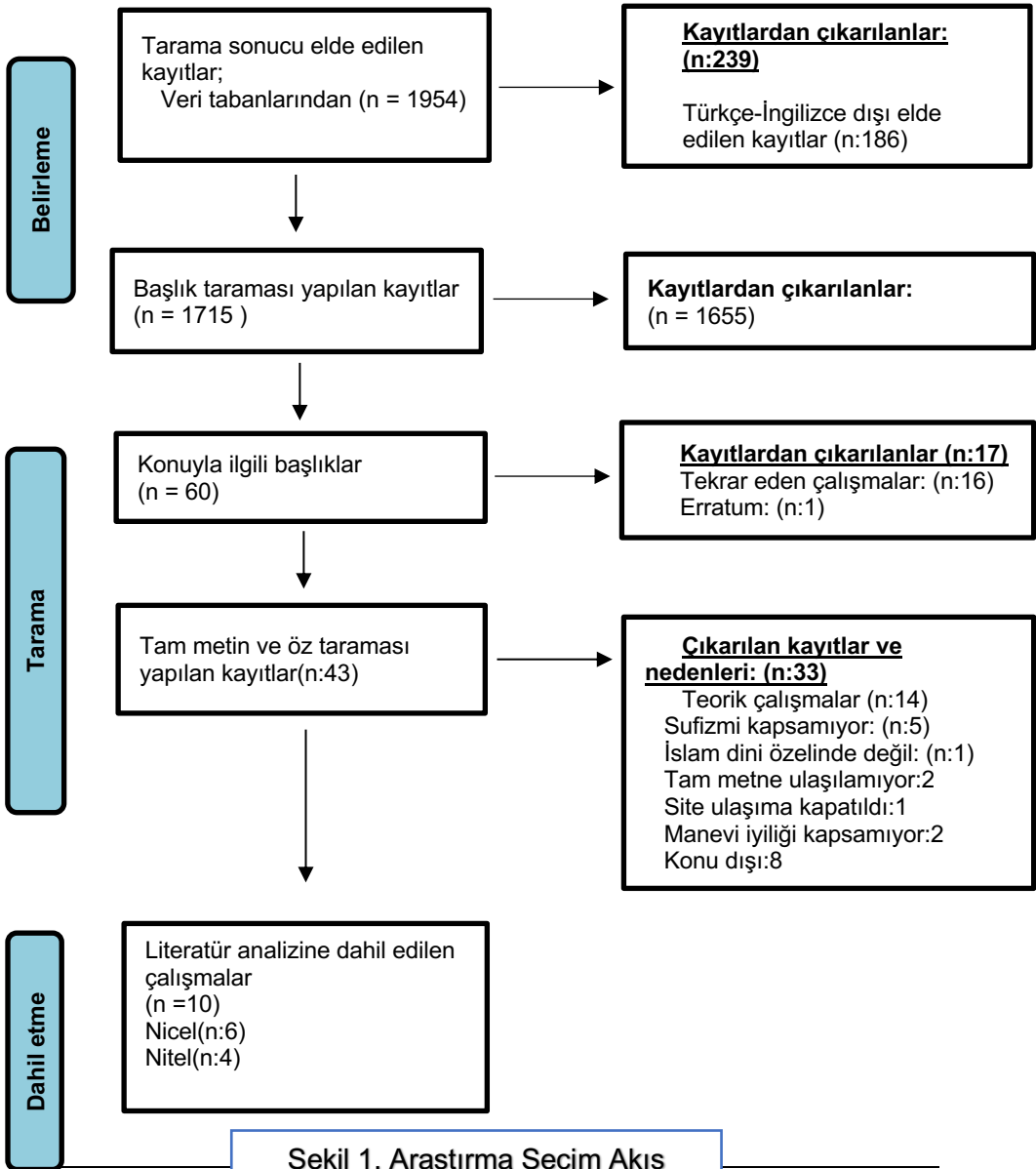
⁹ Muhammet Cevat Acar, "Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı", *Artuklu Akademi* 6/2 (30 Aralık 2019), 211.

¹⁰ Acar, "Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı", 210.

bir şekilde belgelenip, raporlanması hedeflenmektedir. Bu metodoloji sayesinde yapılan sistematik literatür taramalarının tekrarlanması mümkün olabilmektedir.

Literatür taraması Nisan ve Mayıs 2023’de gerçekleştirilmiştir. Türkçe “Tasavvuf”, “Sufi*”, “Misti*”, “Tarikat”, “iyilik hali”, “iyi oluş” ve İngilizce “sufi*”, “mysti*”, “tarika”, “well-being”, “well being”, “heal*”, “psycho*”, “therap*” ve “mental health” anahtar kelimeleri ve bunların çeşitli kombinasyonları ile Scopus, Google Akademik, Web of Sciences, Ulakbim, Yöktez veri tabanları ile taranmıştır.

Ruh sağlığı ve tasavvuf arasındaki ilişki ile ilgili yapılmış araştırmaların analiz edildiği bu çalışma sistematik literatür taraması ve veri analizi ile gerçekleştirilmiştir.



1.2. Dahil Etme ve Dışlama Kriterleri

Araştırmada ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış yayın dili İngilizce ya da Türkçe ve tam metinlerine ulaşılan nicel ve nitel çalışmalar değerlendirme kapsamına alınmıştır. Kitaplar değerlendirme kapsamına alınmamıştır.

Sistematiik literatür analizine;

- İngilizce ya da Türkçe dillerinde yayınlanan,
- nicel ve nitel araştırma yöntemlerinden biri kullanılmış olan,
- İslam dini kapsamındaki sufi grupları ele alan çalışmalar dahil edilmiştir.
- Teorik olan çalışmalar,
- İslam dışı mistik gruplar üzerine yapılan çalışmalar,
- kitaplar,
- tasavvufi grupları sosyolojik açıdan ele alan çalışmalar,
- ruh sağlığını dindarlık üzerinden ele alıp tasavvufu içermeyen çalışmalar ise sistematiik literatür taramasından çıkarılmıştır.

1.3. İlgili Araştırmaların Analizi

Verilerin özetlenmesi için standart bir veri özetleme formu geliştirilmiş ve elde edilen veriler bu forma göre değerlendirilmiştir. Veri özetleme formunda çalışmaların yazarları, yılları, ülkeleri, örneklemi, araştırma türleri, araştırma tasarımları, uygulama süreleri, bulgular yer ayrılmıştır.

1.4. Araştırmaların Metodolojik Kalitesinin Değerlendirilmesi

Bu çalışmada örnek alınan her bir araştırma standard quality assesment criteria for evaluating primary research papers from a variety of fields kalite değerlendirme aracına göre değerlendirilmiştir. Nicel ve Nitel araştırmalar için iki farklı form kullanılmıştır. Her bir maddenin karşısında “evet”, “kısmen”, ve “hayır” olmak üzere 3 seçenek vardır ve buna karşılık gelen puanlar sırayla 2, 1 ve 0 şeklindedir. 0-55 düşük, 55-80 orta, 80-100 yüksek kalite kabul edilmiştir.

1.5. Bulgular

Tarama sonucunda 1954 araştırmaya ulaşılmış, İngilizce-Türkçe sınırlama ile 1768 araştırmaya ulaşılmış, kitaplar araştırmadan çıkartıldığında 1715 kaynağa ulaşılmıştır. Yapılan başlık incelemesi ile konuyla bağlantılı 60 araştırmaya ulaşılmış 1655 araştırmacının konu ile ilgili olmadığı bulunmuştur. Elde edilen kaynaklardan 16 tekrar ve 1 Erratum tespit edilerek çıkartılmıştır. Kalan 43 kaynağın metin ve öz taraması yapılmış ve literatür analizine 10 çalışma dahil edilmiştir. Ruh sağlığı ve

tasavvuf arasındaki ilişkiyi değerlendiren çalışmaların örneklem büyüklüğü 3-740 arasında değişmekte olup toplam örneklem sayısı 1498'dir. Bu araştırmaların 4'ü nitel 6'sı nicel araştırmadır. Araştırmaların 4'ü Türkiye'de, 3'ü Endonezya'da, 1'i Amerika Birleşik Devletleri'nde, 1'i İsrail'de, 1'i Pakistan'da yapılmıştır. Tablo 1'de dahil edilen çalışmaların detaylarına yer verilmiştir.

Tablo 1. Manevi İyi Oluş ve Sufizm Arasındaki İlişkiyi İnceleyen Araştırmalar ve Bazı Bulguları

Yazar, Yıl, Ülke	Örneklem	Araştırma Türü ve Tasarımı	Örneklem	Süre ve Girişim	Bulgular
Yayın Adı: Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi					
Hüseyin KOÇ (2021) TÜRKİYE	Deliler ve Veliler Derneği Gönüllü Üyeleri(n:120)	Nicel-ön test son test gruplu deneysel desen	1.n:40(deney) 2.n:40(kontrol) 3.n:40(nötr)	11 Hafta 6 oturum yüzyüze 1 ara oturum 4 oturum online	● Sufi meditasyonu psikolojik iyi oluş üzerinde pozitif etkiye sahiptir. ● Sufi meditasyonunun kaygı ve ruh sağlığı üzerinde olumlu etkiye sahip olduğu görülmektedir. ● Sufi meditasyon tasavvuf müziği korusu ile karşılaştırıldığında daha etkilidir. ● Sufi meditasyonunun psikolojik iyi oluş, yaşam doyumu, yaşam anlamı, duygusal zeka ve psikolojik belirtiler üzerinde olumlu etkilere sahip olduğu görülmektedir.¹¹

¹¹ Hüseyin Koç, “Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi”, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2021), 131.

Yayın Adı: Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması

Dr.Guyem KOLBAŞI (2019) Türkiye	20-25 yaş sağlıklı üniversite öğrencileri(n:60)	Nicel-İstatiksel Analiz	İlk olarak sufi müzik dinletilenler 1.n:10 2.n:10 3.n:10 İlk olarak gregoryan müzik dinletilenler 1.n:10 2.n:10 3.n:10	12 oturum	• Sufi müziğin gregoryan müziğe kıyasla etkisinin daha fazla olduğu görülmektedir. • Kültürel etkenler müziğin rahatlatıcı etkisini arttırabilmektedir.¹²

Yayın Adı: Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma

İbrahim YÜKSEL (2020) Türkiye	18-65 yaş arası sufi-sufi olmayan bireyler(n:264)	Nicel-korelasyonel desen	1.n:131 Sufi 2.n:133 Sufi olmayan	Anket doldurma	• Sufilerin sufi olmayanlara göre hayatlarında daha çok anlam-amaç buldukları görülmektedir.

¹² Guyem Kolbaşı, “Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması” (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2019), 23.

- Tasavvufi gelenek içerisinde süre arttıkça anlam-amaç düzeyi de artmaktadır.
- Sufi bireylerin hayatlarında daha mutlu ve daha iyimser oldukları görülmektedir.
- Sufi bireylerin daha dindar, daha iyimser, daha mutlu oldukları, daha çok mistik deneyim yaşadıkları ve daha çok anlam ve amaç buldukları görülmektedir.¹³

Yayın Adı: Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Eyyüp KAYACI&Muammer CENGİL (2022) TÜRKİYE	23 yaş ve üzeri Çorum-Kırıkkale- Ankara-İstanbul da yaşayan 5 yıl üzeri tasavvufi yaşantısı olan	Nicel-Karşılaştırma türü ilişkisel tarama	İstanbul(n:200) Ankara(n:200) Çorum(n:200) Kırıkkale(n:140)	Anket doldurma	● Örneklem grubu yüksek ahlaki olgunluk düzeyine sahiptir. ● Sufi grup içerisinde bulunma ile ahlaki olgunluk seviyesi

¹³ İbrahim Yüksel, “Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, (İstanbul: Ibn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2020), 70-71.

Ruhzari grubuna
ait erkek
bireyler(n:740)

arasında anlamlı bir farklılaşma
olduğu bulgulanmıştır.

- Tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapma ile ahlaki olgunluk arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır.
- Tasavvuf ritüellerini yapma ile huzur arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır.¹⁴

Yayın Adı: Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling

M.Agus WAHYUDİ
(2020)
Endonezya

Farklı tasavvuf
gruplarında en az
3 yıl tasavvufi
eğitim alan
katılımcılar(n:6)

Nitel-Fenomenolojik
analiz

n:6

Min.1 saat

- Sufiler öz kabul ve pozitif iletişim kurma becerisine sahiptirler.
- Zühd, tevekkül, havf ve muhabbet sufilerin esenlik kaynaklarındandır.
- Tasavvufun değerleri psikolojik iyilik halini etkilemektedir.

¹⁴ Eyyüp Kayacı - Muammer Cengil, "Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 28.

- Tasavvufi öğretiler bireylerin problemlerini olumlu şartlara dönüştürmelerini sağlar.¹⁵

Yayın Adı: Dzikir and Happiness: A Mental Health Study on An Indonesian Muslim Sufi Group

Fuad Hamsyah&Subandi (2017) Endonezya	Sholawat Adzom Zikir isimli sufi grubuna en az 1 yıl üye olan(n:51)	Nitel-istatistiksel analiz (Nitel gözleme de başvuruldu.)	n:51		● Zikir yoğunluğu ile öznel iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. ● Zikir sufilere mutluluk katmaktadır. (Bu durum nitel gözlem ile de farkedilmiştir.)¹⁶

Yayın Adı: Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu

Erba Rozalina&Khairunnisa Fitria Permana&Lalu Agus Satriawan (2022) Endonezya	Koroner kalp hastası bireyler(n:3)	Nitel-Karşılaştırmalı Betimsel Anlatım	n:3	Görüşme	● Koroner kalp hastalarında sufi şifa müdahaleleri başarılı sonuç vermiştir. ● Bireylerin tutum, alışkanlık ve kaygı düzeyleri sufi şifa müdahalelerinin olumlu etkisini yansıtmaktadır.

¹⁵ M. Agus Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling", *Konseling Religi Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 11/1 (29 Haziran 2020), 145.

¹⁶ Fuad Hamsyah, Subandi, "Dzikir and Happiness: A Mental Health Study on An Indonesian Muslim Sufi Group", *Journal of Spirituality in Mental Health* 19/1 (02 Ocak 2017), 80-94.

- Zikir ve dua uygulamaları kaygı düzeylerini azaltmış ve sakinlik hallerine katkı sağlamıştır.¹⁷

Yayın Adı: The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women: Individual Devotion, Communal Well-Being

Natalie MARSH (2019) ABD	Taaliba Baay topluluğundan kadınlar(n:10)	Nitel- Yapılandırılmamış görüşme	n:10	Görüşme	• Zikir bireyleri içsel olarak değiştirmekte ve bu değişim dışı da yansımaktadır. • Zikir halkasına dahil olan bireyler birbirlerinden enerji almaktadırlar ve grubun enerjisi iyilik halini arttırmaktadır.¹⁸

Yayın Adı: Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females

Lübna GÜL& Syeda Farhana Jehangir (2019) Pakistan	n:200	Nitel-2x2 faktöriyel desen	Farkındalık (mindfulness) grubu: Yüksek kaygılı (n:50) Düşük kaygılı (n:50)	• Zikir kaygıyı azalttı ve ruh sağlığını olumlu yönde etkiledi. • Maneviyat töropatik süreçlere katkı sağlamaktadır.

¹⁷ Erba Rozalina Yanti vd., "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu, West Java", *Jurnal Ushuluddin* 30/2(Temmuz-Aralık 2022) DOI: 10.24014/Jush.v30i2. 19040, 224-226.

¹⁸ Natalie Marsh, "The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women: Individual Devotion, Communal Well-Being" (2019). *Independent Study Project (ISP) Collection*. 3140.https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3140, 39.

			Sufi meditasyon grubu: Yüksek kaygılı(n:50) Düşük kaygılı(n:50)	● Tasavvufi meditasyon kaygı düzeyini azaltmada meditasyondan daha etkiliydi.¹⁹
Yayın Adı: What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?				
Karen Harel (2018) İsrail	n:44 yetişkin	Nitel- Hermeneutik Fenomenoloji	n:44	● Sema duyguları ve kişisel farkındalığı olumlu yönde etilemektedir. ● Sema'nın mutluluğa katkısı bulunmaktadır. ● Katılımcıların%70'inde minnettarlık, mutluluk, neşe ve haz gibi olumlu etkiler görüldü. ● Dönme eylemi zihni aktif yollarla bıtakma sürecidir. Sema eden bireylerin kendilerini yansıtmaya oranı yüksektir. (Yaratıcı yazarlık ile test edildi.)²⁰

¹⁹ Lubna Gul - Syeda Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females", *Pakistan Journal of Psychological Research* 34/3 (18 Ekim 2019), 583-599.

²⁰ Keren Harel, "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?", (Israel: University of Haifa, Graduate School of Creative Arts Therapies, 2018), 36-43.

1.6. Araştırmalarda En Çok İncelenen Etki Alanları

Bu çalışmaya dahil edilen araştırmalarda tasavvufun anksiyete²¹, hayatın anlamı²², ahlaki olgunluk²³, kaygı düzeyi²⁴, ruh sağlığı²⁵, yaratıcı zeka²⁶, kişisel farkındalık²⁷, iyi oluş²⁸, mutluluk ve iyimserlik²⁹ ile ilişkilerinin ele alındığı saptanmıştır.

1.7. Araştırmalarda Ele Alınan Tasavvuf Uygulamaları

Literatür analizine dâhil edilen çalışmalar incelendiğinde tasavvufun farklı uygulamaları üzerinden araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Bu araştırmaya dâhil edilmiş olan çalışmalarda tasavvuf uygulamaları: Sufi Meditasyonu³⁰, Tasavvufi Müzik³¹, Zikir³², Tasavvuf Ritüelleri³³, Sufilerde Sema³⁴. Tasavvufun ruh sağlığı ve psikolojik iyi oluşa etkisi farklı alanlar üzerinde çalışılmıştır. Bu

²¹ Erba Rozalina Yanti vd., "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis", Indramayu, West Java.

²² Koç, "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi"; Yüksel, Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma".

²³ Kayacı - Cengil, "Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 12-31.

²⁴ Koç, "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi".

²⁵ Koç, "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi".

²⁶ Harel, "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-Being and Mental Health?".

²⁷ Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling", 145.

²⁸ Koç, "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi"; Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling"; Hamsyah, Subandi, "Dzikir and Happiness".

²⁹ Yüksel, "Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma".

³⁰ Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females", 583-599; Koç, "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi".

³¹ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması".

³² Hamsyah, Subandi, "Dzikir and Happiness".

³³ Marsh, "The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women"; Harel, "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on psychological and physiological indices of well-being and mental health?".

³⁴ Harel, "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?".

etki bazı çalışmalarda sema³⁵ uygulaması, bazı çalışmalarda tasavvufi müzik³⁶, bazı çalışmalarda zikir³⁷ uygulaması üzerinden araştırılmıştır.

1.8. Tasavvufun Psikolojik İyi Oluşa Etkisi

Tasavvufun ruh sağlığına ve psikolojik iyi oluşa etkisine hem nicel hem de nitel araştırmalarda yer verilmiştir.

Sufi meditasyonunu³⁸ inceleyen çalışmada³⁹ ön test-son test kontrol gruplu deneysel desen kullanılmıştır. Araştırmaya 40 deney, 40 kontrol ve 40 nötr olmak üzere 120 kişi dahil edilmiştir. Deney grubuna 11 oturum uygulanmış her oturum 2 bölümden oluşmuştur. Oturumların ilk kısmında (30dk) tasavvuf hakkında bilgiler verilmiş ikinci kısmında (60dk) da zikir uygulamaları yapılmıştır. Kontrol grubuna 11 oturum uygulanmış. 11 hafta boyunca tasavvuf müziği koro çalışması yapılmıştır (90dk). Yapılan bu çalışmada sufi meditasyonunun psikolojik iyi oluş üzerinde pozitif etkiye sahip olduğu, yaşam doyumunu arttırdığı ve psikolojik rahatsızlık belirtilerini azalttığı sonucuna varılmıştır. Aynı zamanda sufi meditasyonunun tasavvuf müziği korosuna oranla daha etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada sufi meditasyon kavramı kullanılmıştır. Meditasyon bilinçli olarak yapılmakta olan rahatlama uygulamaları şeklinde de tanımlanabilmektedir.⁴⁰ İncelenen bu çalışmada da sufi meditasyonu kavramı ile tasavvufi uygulamalar eşliğinde yapılan rahatlama çalışmalarının ele alındığı görülmektedir. Araştırmada sufi uygulamalarında zikir uygulaması tercih edilmiştir.

Tasavvufi Danışmanlık⁴¹ kavramını ele alan çalışmada tasavvufa ait olan değerlerin psikolojik iyilik halini etkilediği belirtilmiştir. Araştırmaya dahil edilen bu çalışma nitel bir çalışmadır. Çalışmaya 6 kişi dahil edilmiştir. Bu çalışmada amaçlı örneklem yöntemi kullanılmıştır. Araştırmaya tasavvuf çalışmalarına katılan, bu çalışmaları en az 3 yıl takip etmiş olan ve birbirinde farklı uygulamalarda bulunmuş kişiler dahil edilmiştir. Bu araştırmadan elde

³⁵ Harel, "What Is The Effect of The Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?".

³⁶ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması".

³⁷ Hamsyah, Subandi, "Dzikir and Happiness".

³⁸ Araştırmamıza dahil ettiğimiz Sufi Meditasyonu adlı çalışmada, zikir uygulamaları sufi meditasyonu olarak adlandırılmıştır.

³⁹ Koç, "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi".

⁴⁰ Hacer Çoban, *Transandantal Meditasyon: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri*. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).

⁴¹ Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling".

edilen bulgulara göre sufiler kendilerini olumlu ve olumsuz yönleriyle kabul etmektedirler ve olumlu bir bakış açısına sahiptirler. Teslimiyet halinde olmaları bu bireylerin psikolojik iyilik hallerine katkıda bulunmaktadır.

Tasavvufi Meditasyon'un⁴² etkisinin ele alındığı çalışmada zikrin kaygı düzeyini azaltarak ruh sağlığını olumlu yönde etkilediği bulgusuna rastlanmıştır. Araştırmaya dahil edilen bu çalışmada 2x2 faktöriyel örneklem kullanılmıştır. Araştırmaya 200 kişi dahil edilmiştir. Tasavvufi meditasyon grubu 100 kişiden oluşmakta ve yüksek kaygı ve düşük kaygı olmak üzere 50 kişilik 2 alt gruptan meydana gelmektedir. Farkındalık (mindfulness) grubu da 100 kişiden oluşmakta ve yüksek kaygı, düşük kaygı olmak üzere 50 kişilik 2 alt gruptan meydana gelmektedir. Bu çalışmada sufi meditasyonun kaygıları azaltmada ve psikolojik iyilik halini arttırmada farkındalık (mindfulness) çalışmalarından daha etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Araştırmaya dahil edilmiş olan bu çalışmalardan ortak bir bulgu elde edildiği görülmektedir. İncelenen araştırmalardan elde edilen bulgulara göre tasavvuf ve tasavvufi ritüeller psikolojik iyilik hali üzerinde etkiye sahiptir.

1.9. Tasavvufun Olumlu Duygulara Etkisi

Hem nicel hem de nitel araştırma verilerinden elde edilen bulgulara göre tasavvuf ve olumlu duygular arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Araştırmaya dahil edilmiş olan 3 çalışmada tasavvuf ve olumlu duygular arasındaki ilişki ele alınmıştır.

Sufilerde hayatın anlamını konu alan çalışma⁴³ 264 kişi ile yapılmış korelasyonel bir çalışmadır. Katılımcıların 131'i sufi 133 sufi olmayan bireylerdir. Bu çalışma anket tekniği ile yapılmıştır. Sufiler ile sufi olmayanlar arasındaki mutluluk ve iyimserlik düzeyleri karşılaştırılmıştır. Bu araştırmanın sonucunda sufi bireylerin hayatlarında daha mutlu ve daha iyimser oldukları bulgusuna varılmıştır.

Sufilerde ahlaki olgunluğu ele alan çalışmada⁴⁴ ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örneklem yöntemi ile 760 kişi ile anket yapılmış 740 kişi çalışmaya dahil edilmiştir. Araştırmada sufi grup içerisinde bulunma süresi ile ahlaki olgunluk düzeyi arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu çalışmada tasavvufi ritüelleri düzenli olarak yapmanın huzura bir katkısı olup olmadığına bakılmıştır. Araştırmanın sonucunda tasavvufi ritüellere düzenli katılım sağlamak ile huzur arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

⁴² Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females".

⁴³ Yüksel, "Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma".

⁴⁴ Kayacı - Cengil, "Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma".

Sufilerde Sema ritüellerini inceleyen çalışmada⁴⁵ sema ritüelinin ruh sağlığı ve beden üzerindeki etkileri incelenmiştir. Sema uygulamasının etkileri gözlemlenmiştir. Bu çalışmada çapraz geçişli tekrarlanan ölçümler deneysel tasarım yöntemi kullanılmıştır. Duygusal deneyimleri ölçümleyebilmek için yaratıcı yazarlık çalışması yapılmıştır. Beden üzerindeki etkileri gözlemlemek için solunum hızı, kalp atış hızı takibi yapılmıştır. Bu çalışmadan elde edilen bulgulara göre sema uygulaması mutluluğa ve olumlu duygulara katkıda bulunmaktadır. Katılımcıların %70'inde mutluluk, iyimserlik, minnettarlık gibi olumlu etkiler gözlenmiştir.

1.10. Tasavvuf ve Anksiyete Arasındaki İlişki

Bu çalışmaya dahil edilen araştırmaların ele aldıkları ortak konulardan biri de tasavvufun kaygı üzerindeki etkisidir. Taramamız sonucunda araştırmaya dahil edilen çalışmaların 3'ünde tasavvuf ve kaygı arasındaki ilişkinin incelendiği bulgusuna varılmıştır.

Çalışmalardan biri sufi meditasyonunu⁴⁶ ele almaktadır. Bu çalışmadan elde edilen bulgulara göre sufi meditasyonunun kaygı ve ruh sağlığı üzerinde olumlu etkiye sahip olduğu görülmektedir. Tasavvufi meditasyonun kaygıyı azaltmakta farkındalık çalışmalarından daha etkili olduğu bulgusuna rastlanmaktadır.

Çalışmalardan bir diğeri tasavvufi şifa araştırmasıdır. Nitel bir saha çalışması olan Tasavvufi şifa araştırmasında⁴⁷ bireylerin tutum, alışkanlık ve kaygı düzeylerinde sufizmin etkisi görülmüştür. Bu çalışma koroner kalp hastası olan 3 kişi ile gerçekleştirilmiş ve bu bireylerle dua, zikir uygulamaları yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda tasavvufi şifa müdahalelerinin bireyler üzerinde olumlu etkilere sahip olduğu gözlenmiştir.

Literatür analizine dahil edilmiş diğeri bir çalışma da anksiyete ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele almıştır.⁴⁸ Bu çalışma 20-25 yaş arasındaki 60 üniversite öğrencisi ile yapılmıştır. Öğrenciler ilk olarak tasavvufi müzik dinletilenler ve ilk olarak Gregoryan müzik dinletilenler şeklinde iki ana gruba ayrılmıştır. Araştırmanın kolay yapılabilmesi için her grup onar kişiden oluşan üçer alt gruba ayrılmıştır. Tasavvufi müzik ve Gregoryan Müziğin etkilerinin araştırıldığı bu

⁴⁵ Harel, ""What is the Effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?".

⁴⁶ Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females".

⁴⁷ Erba Rozalina Yanti vd., "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu, West Java".

⁴⁸ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması "(Bursa: Uludağ Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2019).

çalışma da Tasavvufi müziğin, Gregoryan müziğe kıyasla anksiyete üzerindeki olumlu etkisi daha fazla olarak saptanmıştır.

1.11. Metodolojik Kalite Değerlendirmesi

Nicel ve nitel araştırmalar için 2 ayrı değerlendirme formu kullanılmıştır. Nicel araştırmaların kalite ortalaması %79,16; nitel araştırmaların kalite ortalaması %78,75 olarak belirlenmiştir. Nicel araştırmalarda araştırmacıların ve/ya katılımcıların müdahale etmesi ve körleştirilmesinin mümkün olup olmadığına dair bilgilerin bulunmaması kalite puanını düşürmüştür. Nitel çalışmaların üçünün⁴⁹ ortalaması yüksektir. Çalışmalardan birinin⁵⁰ veri toplama yöntemleri ve veri analiz şekli net bir şekilde açıklanmadığından genel ortalamayı düşürmüştür. Sonuç olarak bu çalışmaya alınan nicel ve nitel araştırmaların kalitesi orta kalite olarak değerlendirilmiştir. Yüksek kaliteye oldukça yakındır. Kalite değerlendirmesinde en düşük kaliteli nicel çalışma 64,28⁵¹, en yüksek kaliteli çalışma 82,14⁵² puan almıştır. Kalite değerlendirmesinde en düşük kalite puanı alan nitel çalışma ⁵³, en yüksek kalite puanı alan çalışma 90⁵⁴ almıştır. Kalite kontrol puanlamasına göre ¹⁵⁵ çalışma düşük, ²⁵⁶ çalışma orta, 7 çalışma yüksek kalitede çıkmıştır.

⁴⁹ Erba Rozalina Yanti vd., "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu, West Java" Marsh, "The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women"; Harel, "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?".

⁵⁰ Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as a Sufistic Counseling".

⁵¹ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması".

⁵² Kayacı - Cengil, "Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma".

⁵³ Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling".

⁵⁴ Harel, "What is the Effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological indices of Well-being and Mental Health?"; Erba Rozalina Yanti vd., "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu, West Java".

⁵⁵ Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling".

⁵⁶ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması"; Marsh, "The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women".

Tablo 1:Nicel Çalışmaların Kalite Değerlendirmesi

	Hüseyin KOÇ	Dr.Guyem Kolbaşı	İbrahim Yüksel	Eyyüp Kayacı& Muammer Cengil	Fuad Hamsyah & Subandi	Lübna GÜL& Syeda Farhana Jehangir
Soru/hedef yeterince açık ve net mi?	2	1	2	2	2	2
Çalışma tasarımı net şekilde açıklanmış mı ve konuya uygun mu?	2	2	2	2	2	2
Denek/karşılaştırma grubu seçim yöntemi veya bilgi kaynağı/girdi değişkenleri açıklanmış ve uygun mu?	2	2	2	2	2	2
Denek (ve varsa karşılaştırma grubu) özellikleri yeterince tanımlanmış mı	2	2	2	2	2	2
Müdahalesel ve rastgele atama mümkünse, tarif edildi mi?	1	2	2	2	2	2
Araştırmacıların müdahale etmesi ve körleştirilmesi mümkünse, bu durum rapor edildi mi?	0	0	0	0	0	0
Deneklerin müdahale edilmesi ve körleştirilmesi mümkün	0	0	0	0	0	0

olduysa, bu durum rapor edildi mi?

Çıktı ve (varsa) risk ölçüt(ler)i iyi tanımlanmış ve ölçüm/yanlış sınıflandırma yanlışlığına karşı sağlam mı? Değerlendirme araçları raporlandı mı?

2

2

2

2

2

2

Örneklem büyüklüğü uygun mu?

2

2

2

2

2

2

Analitik yöntemler açıklanmış/gerekçelendirilmiş ve uygun mu?

2

2

2

2

2

2

Ana sonuçlar için bazı varyans tahminleri rapor edilmiş mi?

2

1

2

2

2

2

Karıştırıcı faktörler kontrol edildi mi?

1

1

1

1

1

1

Bulgular yeterli detayda raporlanmış mı?

1

1

2

2

2

2

Çıkarımlar bulgular tarafından destekleniyor mu?

2

0

2

2

2

2

28/21

28/18

28/23

28/23

28/23

28/23

Kalite Puanı

%75

%64,28

%82,14

%82,14

%82.14

%82.14

Tablo 2:Nitel Araştırmaların Kalite Değerlendirmesi

	M. Agus Wahyudi	Erba Rozalina vd.	Natalie MARSH	Karen Harel
Soru / amaç yeterince açıklanmış mı?	2	2	2	2
Çalışma tasarımı açık ve uygun mu?	2	2	2	2
Çalışmanın bağlamı açık mı?	2	2	2	2
Teorik bir çerçeve / daha geniş bilgi birikimi ile bağlantılı mı?	2	2	2	2
Örnekleme stratejisi açıklanmış mı, uygun mu ve gerekçelendirilmiş mi?	1	2	2	2
Veri toplama yöntemleri açıkça tanımlanmış ve sistematik mi?	0	2	1	2
Veri analizi açıkça tanımlanmış ve sistematik mi?	0	2	1	2
Güvenilirliği sağlamak için doğrulama prosedür(ler)i kullanılmış mı?	0	0	0	0
Sonuçlar bulgular tarafından destekleniyor mu?	2	2	2	2
Araştırmacının çalışmadaki rolü tartışılmış mı?	0	2	2	2
Kalite Puanı	20/11 55	20/18 90	20/16 80	20/18 %90

2. Tartışma

Bu çalışma ile ruh sağlığı ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaların sistematik incelemesi ve analizi amaçlanmıştır. Kapsamlı literatür taraması sonucunda, dahil olma kriterlerini karşılayan 10 çalışmaya ulaşılmıştır.

Literatür incelemesine dâhil edilen bu çalışmalardan 6'sı nicel araştırma, 4'ü nitel araştırmadır. Sufizmin etkileri ile ilgili yapılan bu çalışmalarda tasavvufun farklı uygulamaları üzerinden çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bazı çalışmalar zikir, sema ve tasavvufi ritüellere odaklanırken bazı uygulamalarda tasavvufi yaşantının etkilerini ele almıştır.

Yapılan incelemede tasavvuf ve ruh sağlığı arasındaki ilişkinin 4 çalışma ile en çok Türkiye'de araştırıldığı ortaya çıkmıştır. Ancak araştırmaya dâhil edilen bu 4 çalışmadan 3'ü tez çalışmasıdır.

Literatür incelemesi yapılırken aslında bu alana dair pek çok teorik çalışmanın bulunduğu fark edilmiş olmakla beraber alan araştırmaların az olduğu göze çarpmaktadır.

Çalışmaya dâhil edilen araştırmalar oldukça günceldir. Tarama yapılırken zaman sınırlaması yapılmamış olmasına rağmen en eski çalışmanın 2017 yılına ait olduğu belirlenmiştir. En yeni çalışma da 2022 yılında yapılmıştır. Bu da konunun son yıllarda popülerlik kazandığını ve üzerinde çalışmaların arttığını göstermektedir ve araştırmanın giriş bölümünde belirtilmiş olan ruh sağlığı ve tasavvuf araştırmalarının güncelliğine dair verilmiş bilgiyi teyit etmektedir. Ruh sağlığı ve tasavvuf kavramları geçmişten günümüze önem arz etmektedir. Ancak bu önem araştırmalara tam manası ile yansımamıştır. Günümüzde modern insanın iyilik haline dair ihtiyaçları arttıkça maneviyat, tasavvuf kavramları gündeme gelerek araştırmalara konu olmuş ve alan çalışmalarında başrol oynamaya başlamıştır.

2.1. Tasavvufun Psikolojik ve Manevi İyilik Haline Etkisi

Sufi ritüellerin pek çoğunun manevi iyilik ve psikolojik iyilik haline katkı sağlayacağı söylenebilir. Bazı çalışmalar zikri⁵⁷, bazı çalışmalar semayı⁵⁸ ele almış ve tamamının bulguları incelendiğinde hepsinin manevi ve psikolojik iyilik haline katkıda bulunduğu fark edilmiştir.

İgalçi insanın zikir ritüeliyle benlik değişim ve dönüşümünü hedeflediğini ve bu ritüel ile bireylerin yaratıcıyla olan bağlarının kuvvetlendiğini, bunun yanı sıra da fiziksel, psikolojik ve bilişsel alanlarda da olumlu kazanımlar elde

⁵⁷ Hamsyah, Subandi, "Dzikir and Happiness".

⁵⁸ Harel, "What is the Effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-Being and Mental Health?".

ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁹ Aynı zamanda zikrin beyin üzerinde de etkileri bulunmaktadır. Zikrin etkisi (ses, ritim, hareket, kelime tekrarı) ile beyinde aktivasyon yayılımı sağlanmaktadır. Aktivasyon yayılımı sayesinde sinir hücrelerinde artış meydana gelmekte, beynin bölgelerinde hareketlilikler oluşmakta ve beynin canlılığı sağlanmaktadır. Bu aktivasyonun neticesinde de bilişsel açıdan bir dinginlik hali sağlanmakta, idrak ve odaklanmada da artış görülmekte ve hem psikolojik hem de manevi iyilik haline katkıda bulunmaktadır.⁶⁰ Pek çok araştırmada dua eden, meditasyon(veya zikir) yapan bireylerin yapmayanlara oranla beyinlerindeki aktivasyonun daha yüksek olduğu ve bu bireylerin daha fazla beyin dokusuna sahip oldukları saptanmıştır.⁶¹ Araştırmaya dahil ettiğimiz Gul& Jehangir'in araştırma bulguları da zikrin bu etkilerini destekler niteliktedir. Bu bulgulara göre zikir kaygıyı azaltmış ve iyilik haline katkıda bulunmuştur.⁶²

Araştırmaya dahil edilen Harel'in araştırma bulgularında da semanın duyguları ve kişisel farkındalığı olumlu yönde etkilediği saptanmıştır.⁶³ Terapötik rekreasyon kapsamında Mevleviliğin değerlendirildiği kavramsal makale çalışmasında sema ritüeli bir çeşit dans terapisi olarak ele alınmıştır.⁶⁴ Dans terapilerinde amaç danışanların problemlerine çözüm araması, çevresiyle etkileşim haline geçmesi, duygu ve düşüncelerini dans aracılığıyla ifade etmesidir. Sema yöntem olarak dans terapi ile benzerlik göstermekle birlikte amaç noktasında farklılık arz etmektedir. Sema ile salık duygu ve düşüncelerini Yaratıcıya yönelterek ona yaklaşmaya ve Yaratıcı ile iletişime geçerek O'nda fena bulmayı amaçlar. Semanın da dans terapi gibi terapötik etkisi bulunmaktadır. Sema psikososyal ve kişisel alanlara katkıda bulunur ve yaşam doyumunu arttırır.⁶⁵ Sema aynı zamanda da bir zikir ayinidir. Bu nedenle zikrin sağlamış olduğu aktivasyon yayılımını da sağlamaktadır.

⁵⁹ Emine Elif Çakmak İgalcı, "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (30 Haziran 2024), 379.

⁶⁰ İgalcı, "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi", 379.

⁶¹ Orhan Gürsu, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş" *Journal of International Social Research* 10.53 (2017),505.

⁶² Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females", 594.

⁶³ Harel, "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological And Physiological Indices of Well-being and Mental Health?", 41.

⁶⁴ Serhat Yozcu vd., "Terapötik Rekreasyon Kapsamında Mevleviliğin Değerlendirilmesi", *Türk Turizm Arastirmalari Dergisi* 3/2 (22 Mart 2019), 159-173.

⁶⁵ Yozcu vd., "Terapötik Rekreasyon Kapsamında Mevleviliğin Değerlendirilmesi", 159-173.

Tasavvufun anksiyete, kaygı, umutsuzluk ve endişe gibi sıkıntılı durumlarda olumlu etkilere sahip olduğu gözlemlenmektedir.⁶⁶ Araştırmalarda genellikle olumlu etkileri ele alınmış, hangi sıkıntılara etki edeceğine dair sınırlı miktarda veri elde edilmiştir. Tasavvufun bazı bireylerde olumsuz etkileri de olabilir. Teorik olarak bu durum ele alınmış ancak araştırmalarda bu makaleye dahil edilecek veriye ulaşılammıştır. Din ve ruh sağlığı üzerine yapılan çalışmalarda dinin bireyleri olumsuz yönde de etkileyebildiğine dair pek çok araştırma ve veri mevcuttur. Aynı şekilde tasavvuf da bazı bireyleri olumsuz yönde etkileyebilir. Bu konuda nicel ve nitel araştırma verileri elde etmek literatüre katkı sağlayacaktır.

2.2. Sosyal Destek ve Tasavvuf

Tasavvufun, dini başa çıkmanın 5 temel hedefinden⁶⁷ biri olan sosyal dayanışma ve kimliğe destek verme etkisine sahip olduğu yapılan araştırmalara yansımaktadır. Elde edilen verilerin büyük çoğunluğunda tasavvufun, sufi bir gruba aidiyetin⁶⁸ ve mistik deneyimlerin olumlu duygulara katkı sağladığı, anksiyete ve kaygıyı azalttığı⁶⁹ bulgulamıştır. Tüm bunlar bireydeki psikolojik ve manevi iyilik haline katkısı olan durumlardır. Literatür taramamızda elde edilen bulgular ışığında Sufizm bireylerin manevi ve psikolojik iyilik haline katkıda bulunmaktadır. Sufi ritüellere katılan bireylerde umut, neşe, mutluluk gibi olumlu duygular⁷⁰ yeşermekte, buna ilaveten bu bireyler hayatı daha iyi anlamlandırarak⁷¹ manevi/psikolojik iyilik haline daha fazla yaklaşmaktadır. Burada grup aidiyetinin bireyler üzerinde manevi destek oluşturduğu görölmektedir. Bireylerin basit bir şekilde dini topluluklara bağlanmaları bireylerin stresini azaltmaya yardımcı olarak sosyal destek, manevi destek ve topluma hizmet etmek gibi birtakım kaynaklara ulaşmasını sağlar. Dini organizasyonlar sosyal destek ve dini başa çıkma kaynaklarının farklı yönlerini bireylere sunan tek yapı olabilir.⁷² Burada grup aidiyetinin olumlu etkileri

⁶⁶ Erba Rozalina Yanti vd., "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu, West Java"; Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females".

⁶⁷ bkz. Sema Eryücel, "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10/23 (2013), 252.

⁶⁸ Marsh, "The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women: Individual Devotion, Communal Well-Being", 29,39.

⁶⁹ Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females".

⁷⁰ Hamsyah, Subandi, "Dzikir and Happiness".

⁷¹ Yüksel, "Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma".

⁷² Kenneth I. Pargament - Kenneth I. Maton, "Religion in American Life", *Handbook of*

üzerinde durulmaktadır ancak grup aidiyeti bazen olumsuz durumlara da sebebiyet vermektedir. John Turner ve Henri Tajfel'in geliştirdiği Sosyal Kimlik Teorisi'ne göre grup aidiyeti bazı olumsuz tutum ve davranışlara sebep olabilir.⁷³ Sosyal kimlik teorisine göre bireyler kendi ait oldukları grupları diğer gruplarla kıyaslarlar ve kendi ait oldukları grupları üstün görme tavrı sergilerler, kendilerinden olmayanı dışlayıcı bir tutum içerisinde olurlar. Bu sosyal karşılaştırmayı yapan birey iç grup (in-group) kayırmacılığı ile kendi grubuna olumlu özellikler atfeder, kendi grubunun dışında kalan dış grup (out-group) içinse olumsuz özellikler atfetme eğiliminde bulunur.⁷⁴ Tasavvufi grup aidiyetinin etkileri bu açıdan da incelenebilir.

2.3. Kültürün Bir Parçası Olarak Tasavvufi Ritüeller

Kolbaşı'nın çalışmasında, tasavvufun bireylerde etkili olmasının kültürel bir yakınlıktan kaynaklanabildiğine değinilerek farklı bir bakış açısı ile tasavvufun etkisi ele alınmıştır.⁷⁵ Tasavvuf, İslamiyet' in manevi hayata dayalı bir yorumu olarak da tanımlanmaktadır. Bu manevi hayat ile Allah'ın sevgi ve rızasına ulaşmak amaçlanmaktadır. Tasavvuf ve Türk kültürünün iç içe geçmiş bir yapısı bulunmaktadır.⁷⁶ Türk İslam kültüründe tasavvufi etkilere sıkça rastlanmaktadır. Bu da Türklerde tasavvufa yönelik kültürel bir yakınlık oluşturmaktadır. Araştırmaya dâhil ettiğimiz Kolbaşı'nın⁷⁷ ve Gul&Jehangir'in⁷⁸ araştırmaları bu yakınlığı doğrular niteliktedir. Araştırmalarının sonucunda tasavvufun etkisinin kültürel bir yakınlıktan kaynaklanabileceği öngörülmüştür. Sufi müzik ve Gregoryan müziğin etkilerini araştıran araştırmacı kültürel etkenlerin müziğin rahatlatıcı etkisini arttırıp arttırmayacağını da ele almıştır. Sufi müziğin daha etkili olduğu bulgusuna

Community Psychology, ed. Julian Rappaport - Edward Seidman (Boston, MA: Springer US, 2000), 495-522.

⁷³ Mahmut Mete, "Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci: Stereotipleştirmeye Yönelik Psikopolitik Bir Analiz", *Akademik İncelemeler Dergisi* 18/2 (15 Ekim 2023), 470-489.

⁷⁴ Mete, "Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci", 474.

⁷⁵ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması", 22.

⁷⁶ Ahmet Cahit Hepağlar - İlyas Yazar, "Türk Kültür Coğrafyasında Tasavvuf Anlayışı", *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education (IJTASE)* 10/3 (31 Temmuz 2021), 178.

⁷⁷ Kolbaşı, "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması".

⁷⁸ Gul - Farhana Jehangir, "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females".

ulaşmıştır.⁷⁹ Meditasyon ve Sufi Meditasyonunun etkilerini kıyasalayan araştırmacı “Tasavvufi meditasyon, kaygıyı azaltmada meditasyondan daha etkiliydi.”⁸⁰ bulgusuna ulaşmıştır. Tasavvufun etkisinin sebebinin tasavvufun ritüellerinden mi yoksa kültürel bir etkenden mi olduğu tam olarak tespit edilememiştir.

2.4. Uygulamaların Tasavvufi Ritüel Olarak veya Dini Ritüel Olarak Yapılması

Tasavvuf İslamiyet’in içerisinde teşekkül etmiş bir öğreti olduğundan tasavvufi ritüel olarak ele alınan uygulamalardan bazıları aynı zamanda dini ritüel olarak da uygulanabilmektedir. Zikir, teheccüd gibi uygulamalar bunlardan bazılarıdır. Bu uygulamalar günlük hayatta tasavvuf ehli olmayan bireylerce dini ritüel olarak uygulanabilmektedir. Araştırmalarda yer alan ritüellerin etkisinin bu uygulamaların tasavvufi bir ritüele dayanmasından kaynaklı olup olmadığı bilinmektedir. Zikir konusu üzerinden bu konuyu inceleyecek olursak araştırmamıza dahil edilen Hamsyah ve Shubandi⁸¹’nin çalışmalarını ele alabiliriz. Bu çalışmada zikir, Müslümanların maneviyatını arttırmak için kullanılan tekniklerden biri olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda da özel bir ritüeli de içerisinde barındıran bir ibadet biçimi olduğu, tasavvufi gruplarca da uygulanabilen bir ritüel olduğu ifade edilmiştir.⁸² Bu tanımlamalarda göze çarpan zikrin hem dini hem de tasavvufi olarak uygulanabilmesidir. Zikrin etkisine dair yapılmış pek çok araştırma vardır. Dini zikrin etkisi ile tasavvufi zikrin etkisini karşılaştıran bir çalışma bulunmamaktadır. Tasavvufun zikrin etkisini arttırıp arttırmadığı konusu araştırılabilecek konulardan biridir. Zikir bu örneklerden yalnızca biridir. Tasavvufi ritüellerin pek çoğu bireysel dini ritüel olarak da uygulanabilmektedir.

2.5. İncelemenin Güçlü Yönleri ve Sınırlılıkları

Bildiğimiz kadarıyla, bu çalışma, sufi ritüelleri ve ruh sağlığı üzerindeki etkisini sistematik bir şekilde inceleyen ilk araştırmadır. Bu sistematik araştırma gerçekleştirilirken Hem Türkçe hem de İngilizce yayınları kapsayan titiz bir yöntem ve kapsamlı bir arama stratejisi uygulanmıştır.

⁷⁹ Kolbaşı, “Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması”, 22.

⁸⁰ Gul - Farhana Jehangir, “Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females” 594.

⁸¹ Hamsyah, Subandi, “Dzikir and Happiness”.

⁸² Hamsyah, Subandi, “Dzikir and Happiness” 80-94.

Bu incelemenin olası bir sınırlılığı, İngilizce ve Türkçe dışındaki dillerde yayımlanan çalışmaların dahil edilememiş olmasıdır. Bir diğer potansiyel sınırlılık ise düşük metodolojik kaliteye sahip çalışmaların dahil edilmesidir.

Din ve ruh sağlığı araştırmalarını incelediğimizde dinin ruh sağlığını olumsuz yönde etkilediğini ortaya koyan pek çok çalışma bulunmaktadır. Araştırmalar arttırıldığında tasavvufun da bazı bireyleri olumsuz yönde etkilediğine dair sonuçlar elde edilebilir. Olumsuz sonuçların yer aldığı araştırmaların bulunmaması sebebi ile çalışmamızda anti tezlere yer verilememiştir. Bu da literatür araştırmamızın kısıtlılıklarından biridir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç olarak bu sistematik inceleme kapsamında teorik anlamda çok çalışma olduğuna ancak araştırma çalışmalarının oldukça sınırlı olduğu saptanmıştır. Elde edilen verilere göre tasavvuf genel olarak iyilik haline katkı sağlamakta, kaygı ve stresi azaltıp olumlu duyguları arttırmaktadır. Araştırmalarda tasavvufun olumlu etkileri üzerinde durulduğu fark edilmektedir. Yapılan çalışmaların az olması bunun sebeplerinden olabilir. Daha detaylı ve karşılaştırmalı çalışmalarla tasavvufun bireyler üzerindeki etkisinin temel sebeplerine ulaşmak literatüre katkı sağlayacaktır.

Elde edilen çalışmaların oldukça güncel olması bu alanın yeni yeni popülerlik kazandığını göstermektedir. Teorik çalışmalarda dikkat çekici araştırma konuları bulunmaktadır. İlgili araştırmacılar tarafından bu konularda araştırma çalışmaları düzenlemek alana büyük katkı sağlayacaktır. Ruh sağlığı ve tasavvuf arasındaki ilişki merkezli çalışmalar oldukça azdır. Çalışmaya dâhil edilen araştırmaların bir kısmı dolaylı yoldan katkı sunmaktadır.

İran literatüründe mistisizm ile alakalı pek çok araştırma bulunmaktadır ve konu başlıkları oldukça güncel ve dikkat çekicidir ancak mistik kavramı sufi grupları kapsamamaktadır. İran literatüründeki araştırmalar evrensel bir kavram olarak kullanılan mistisizmi içermekte ve grup aidiyeti olmaksızın mistik deneyimlerde bulunan bireyleri kapsamaktadır.

Zikrin olumlu etkisine dair çalışmalar göze çarpmaktadır ancak bu etki tasavvufun etkisinden midir, tespit edilmemiştir. Bu nedenle tasavvufi zikrin etkisinin tasavvufi bir ritüel olmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusu karşılaştırmalı bir şekilde çalışılması literatüre katkı sağlamak açısından önemlidir.

Sufizmin anksiyete, kaygı, umutsuzluk ve endişe gibi sıkıntılı durumlarda olumlu etkilere sahip olduğu gözlemlenmektedir. Araştırmalarda genellikle olumlu etkileri ele alınmış hangi sıkıntılara etki edeceğine dair sınırlı miktarda veri elde edilmiştir. Bu da çalışmaların kısıtlılıklarından biridir. Bu alanda da daha detaylı bir çalışma yapılabilir.

Ruh sağlığı ve tasavvufun öneminin arttığı bu günlerde tasavvuf temelli bir danışmanlık ele alınarak alana katkı sağlanabilir. Manevi iyilik haline katkısı olan uygulamalar tasavvufi danışmanlık hizmeti ile bireylerin ve toplumun manevi/psikolojik iyilik haline katkıda bulunabilir.

Kaynakça | References

- Acar, Muhammet Cevat. "Tasavvuf Psikolojisinin Dindarlığın Tecrübî Boyutu Kapsamında Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tanım İhtiyacı". *Artuklu Akademi* 6/2 (30 Aralık 2019), 209-228. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.609077>
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din Psikologlarının Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2019.
- Cronin, Patricia vd. "Undertaking a Literature Review: A Step-by-Step Approach". *British Journal of Nursing (Mark Allen Publishing)* 17/1 (10 Ocak 2008), 38-43. <https://doi.org/10.12968/bjon.2008.17.1.28059>
- Çakmak İgalcı, Emine Elif. "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (30 Haziran 2024), 375-408. <https://doi.org/10.18498/amailad.1442812>
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,10/23 (2013), 252.
- Gul, Lubna - Farhana Jehangir, Syeda. "Effects of Mindfulness and Sufi Meditation on Anxiety and Mental Health of Females". *Pakistan Journal of Psychological Research* 34/3 (18 Ekim 2019), 583-599. <https://doi.org/10.33824/PJPR.2019.34.3.32>
- Gürsu, Orhan. "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş" *Journal of International Social Research* 10/53 (2017), 502-512.
- Hamsyah, Fuad, Subandi. "Dzikir and Happiness: A Mental Health Study on An Indonesian Muslim Sufi Group". *Journal of Spirituality in Mental Health* 19/1 (02 Ocak 2017), 80-94. <https://doi.org/10.1080/19349637.2016.1193404>
- Harel, Keren. "What is the effect of the Sufi Whirling Dervish on Psychological and Physiological Indices of Well-being and Mental Health?". (Israel: University of Haifa, Graduate School of Creative Arts Therapies, 2018), 36-43.
- Hepağlar, Ahmet Cahit - Yazar, İlyas. "Türk Kültür Coğrafyasında Tasavvuf Anlayışı". *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education (IJTASE)* 10/3 (31 Temmuz 2021), 177-194.
- Kayacı, Eyyüp - Cengil, Muammer. "Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 12-31. <https://doi.org/10.52637/kiid.1082864>
- Koç, Hüseyin. "Sufi Meditasyonunun Psikolojik İyi Oluş ve Yaşam Doyumuna Etkisi", (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2021)
- Kolbaşı, Guyem. "Anksiyete Düzeyi Yüksek Bireylerde Sufi Müzik ve Gregoryan Müziğin Rahatlama Üzerine Etkilerinin Karşılaştırılması" (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2019).
- Marsh, Natalie. "The Practice of Dhikr Among Senegalese Taalibe Baay Women: Individual Devotion, Communal Well-Being". *Independent Study Project (ISP) Collection*. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3140
- Mete, Mahmut. "Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci: Stereotipleştirmeye Yönelik Psikopolitik Bir Analiz". *Akademik*

- İncelemeler Dergisi* 18/2 (15 Ekim 2023), 470-489.
<https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.1323189>
- Nevzat Gencer vd. *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2022.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (Nisan 2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(200004\)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1)
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Vigil: Religion and the Search for Control in the Hospital Waiting Room". *Journal of Health Psychology* 4/3 (Mayıs 1999), 327-341. <https://doi.org/10.1177/135910539900400303>
- Pargament, Kenneth I. - Maton, Kenneth I. "Religion in American Life". *Handbook of Community Psychology*. ed. Julian Rappaport - Edward Seidman. 495-522. Boston, MA: Springer US, 2000. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4193-6_21
- Tatçı, Mustafa. Yûnus Emre, *Niyâzî-i Mısırî ve Türk - İslam Tasavvufu Hakkında Konuşmalar*. Üsküdar, İstanbul: H Yayınları, 2019.
- Tezcan, Mahmut. "Ahmed Yesevî' nin Türk Din Antropolojisindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 001-007. https://doi.org/10.1501/Egifik_00000000497
- Wahyudi, M. Agus vd. "Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling". *Konseling Religi Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 11/1 (29 Haziran 2020), 145. <https://doi.org/10.21043/kr.v11i1.6734>
- WHO, World Health Organization "Mental Health". Erişim 25 Şubat 2024. <https://who.int/health-topics/mental-health>.
- Yanti, Erba Rozalina vd. "Sufi Healing Methods for Preventing Anxiety on Patient with Coronary Heart Disease: A Case Study of Rumah Therapy Haurgeulis, Indramayu, West Java", *Jurnal Ushuluddin* 30/2(Temmuz-Aralık 2022) DOI: 10.24014/Jush.v30i2. 19040, 224-226.
- Yildiz, Ayşe. "Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistematik Literatür Taramasına Genel Bakış". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (31 Aralık 2022), 367-386. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1227366>
- Yozcu, Serhat vd. "Terapötik Rekreasyon Kapsamında Mevleviliğin Değerlendirilmesi". *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/2 (22 Mart 2019), 159-173. <https://doi.org/10.26677/TR1010.2019.91>
- Yüksel, İbrahim. "Sufilerde Hayatın Anlamı: Sufi Olmayanlarla Karşılaştırmalı Bir Araştırma", (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2020), 70-71.

İmam Mâtürîdî'nin Muhaliflerle Tartışmasında Takip Ettiği Kelâmî Yöntem

Osama Zuaiter | 0009-0009-6566-1030 | obz888@gmail.com

Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi, Azez İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

Hüsnü Turgut | 0000-0002-7837-4243 | h.turgut_1980@hotmail.com

Dr., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Kelam, Bingöl,
Türkiye

ROR ID: [03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)

Öz

Bu çalışma, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kelâm düşüncesinde öne çıkan bazı şahıslarla, mezheplerle ve dinlerle gerçekleştirmiş olduğu tartışmalarda benimsediği kelâmî yöntemi analiz etmektedir. Araştırma kapsamında, Mâtürîdî'nin Mu'tezile, mülhidler ve felsefeciler gibi çeşitli fikrî rakipleriyle yürüttüğü tartışmaların yanı sıra, Sümeniyye ve diğer materyalist ekoller, Seneviyye, Maniheistler, Deysâniyye ve Merkûniyye gibi inanç sistemleri ile felsefi/itikâdî ekollere yönelik reddiyelerine odaklanılmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin kelâm yöntemi, akıl ile nakil arasında denge kurmayı esas alan, derinlikli bir analiz ve objektiflik ilkeleriyle şekillenen bütüncül bir paradigma sunmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle onun başyapıtı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'de belirgin hale gelmekte, burada akideye yönelik şüphe ve itirazlar titizlikle ele alınmakta; tevhid ve nübüvvetin doğruluğu, güçlü delillerle ve incelikli bir argümantasyonla temellendirilmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, İmam Mâtürîdî'nin hem İslam düşünce geleneği içindeki rakip görüşlerle hem de dışsal entelektüel meydan okumalarla mücadelesindeki yetkin metodolojisini ortaya koymaktır. Böylelikle, onun hicrî dördüncü yüzyıldaki Sünnî akidenin en önemli savunucularından biri olarak sahip olduğu seçkin konum akademik bir perspektifle teyit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Mâtürîdî, Kelâmî Cedel, Mu'tezile, Mülhidler, Seneviyye, Dehriyye, Dinler.

Atıf Bilgisi

Zuaiter, Osama – Turgut, Hüsnü. “İmam Mâtürîdî'nin Muhaliflerle Tartışmasında Takip Ettiği Kelâmî Yöntem”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 203-234. <https://doi.org/10.61272/duid.1681944>

Geliş Tarihi	22.04.2025
Kabul Tarihi	04.06.2025
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.
Yazar Katkıları	50% - 50%.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Imām al-Māturīdī's Theological Methodology in His Discussion with the Opponents

Osama Zuaiter | 0009-0009-6566-1030 | obz888@gmail.com

Lecturer, Gaziantep University, Azez Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

Hüsnü Turgut | 0000-0002-7837-4243 | h.turgut_1980@hotmail.com

Dr., Bingöl University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Kalam, Bingöl, Turkey

ROR ID: [03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)

Abstract

This study analyzes the theological method adopted by Abū Manşūr al-Māturīdī (d. 333/944) in his debates with some prominent figures, sects, and religions in theological thought. The study focuses on al-Māturīdī's debates with various intellectual rivals such as the Mu'tazila, heretics, and philosophers, as well as his refutations of belief systems and philosophical/theistic schools such as Christians, Jews, the Dhahriyya (naturalists, ascetics, Sūmāniyya and other materialist schools), the Sanāwiyyah, Manichaeans, Daysāniyya, and M Markūniyya. Al-Māturīdī's kalām methodology presents a holistic paradigm based on a balance between reason ('aql) and transmission (naql) and shaped by the principles of in-depth analysis and objectivity. This approach is particularly evident in his masterpiece, Kitāb al-Tawḥīd, where doubts and objections to the 'aqidah are meticulously addressed and the truth of tawḥīd and prophethood (nubuwwa) are justified with strong evidence and nuanced argumentation. The main aim of this study is to demonstrate Imam al-Māturīdī's competent methodology in combating both rival views within the Islamic intellectual tradition and external intellectual challenges. In this way, his distinguished position as one of the most important defenders of Sunnī aqidah in the fourth century Hijr is confirmed from an academic perspective.

Keywords

Kalām, al-Māturīdī, Theological Dialectic, Mu'tazila, Mulḥid, Sanāwiyyah, Dahriyyah, Religions.

Citation

Zuaiter, Osama – Turgut, Hüsni. "İmām al-Mâtūrîdî's Theological Methodology in His Discussion with the Opponents". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 203-234. <https://doi.org/10.61272/duid.1681944>

Date of Submission	22.04.2025
Date of Acceptance	04.06.2025
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.
Author Contributions	50% - 50%.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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 .

الإمام الماتريدي ومنهجه الكلامي في مناقشة المخالفين

0009-0009-6566-1030 | obz888@gmail.com | أسامة زعيتر

محاضر، جامعة غازي عنتاب، كلية العلوم الإسلامية في أعزاز، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، غازي عنتاب، تركيا

ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

0000-0002-7837-4243 | h.turgut_1980@hotmail.com | حسني تورغوت

دكتور، جامعة بينغول، كلية العلوم الإسلامية، العلوم الإسلامية الأساسية/علم الكلام، بينغول، تركيا

ROR ID: [03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)

الخلاصة

يستعرضُ هذا البحثُ جدلَ الإمام أبي منصورٍ الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ) مع الأشخاص والأديان والمذاهب، مبرزاً دورهَ المحوريَّ في الدفاعِ عن العقيدة الإسلامية في القرن الرابع الهجريّ. يتناولُ البحثُ مناقشاتِهِ مع شخصياتٍ عديدة من المعتزلة والملاحدة والفلاسفة وغيرهم، إلى جانبِ ردِّهِ على بعض الأديان كالنصارى واليهودِ والثنوية (بفروعها: المانوية، الديصانية، المرقونية) ومذاهب كالدهريين والطبائعيين، والمنجمين، والسَّمَنِيَّة، والفلاسفة، وغيرهم. يعتمدُ الإمام الماتريديُّ منهجاً متكاملًا يُوازنُ بين العقل والنقل، متسماً بالعمق والإنصاف، كما يتجلى في كتاب التوحيد، حيثُ يُفكِّكُ الشُّبُهَاتِ ويثبتُ صحَّةَ التوحيد والنبوة بدقَّةٍ وحجَّةٍ قويَّة. يهدفُ البحثُ إلى إظهارِ براعته في مواجهة الخصوم، سواءً من داخلِ الأُمَّة أو خارجها، ممَّا يُؤكِّدُ منزلته بوصفه أحدَ أعظمِ المدافعين عن العقيدة السُّنَّيَّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ.

الكلمات المفتاحية

الكلام، الماتريدي، الجدل الكلامي، المعتزلة، الملحدون، الثنوية، الدهريون، الأديان.

المدخل

يُعَدُّ الإمامُ الماتريدِيُّ (ت. ٩٤٤/٣٣٣) مِنْ أَعْلَمِ الْفُكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، إِذْ ظَهَرَ فِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ الْهَجْرِيِّ بِوصفه أهمُّ المدافعين عن عقيدة أهلِ السُّنَّةِ والجماعة في مواجهة التيارات والمذاهب والشخصيات المختلفة. عاش الإمامُ الماتريدِيُّ في بيئةٍ فكريَّةٍ شهدت ازدهارًا واسعًا للجدلِ الكلاميِّ، وبرزت فيها العديدُ من الفرقِ والمذاهبِ كالمعتزلة والكرامية والرافضة والفلاسفة، وكانَ لهؤلاءِ تأثيرٌ كبيرٌ في ساحةِ الفكرِ آنذاك، بل كان للمعتزلة حضورٌ قويٌّ ونشاطٌ ملحوظٌ في زمانه، لا سيما المتكلمون المتأثرونَ بمدرسةِ بغداد والذين وجدوا لأنفسهم منابرَ للجدلِ في تلكِ الأقاليم، وقد كان أبو القاسم الكعبي من أبرزِ ممثليهم ومنافسًا مباشرًا للماتريدِيِّ، يضاف إلى ذلكِ حضورُ الكرامية ونشاطهم في خراسان وما وراء النهر. كما استمرت بعضُ التأثيراتِ والبقايا للدياناتِ القديمة كالجوسية والمانوية والثنوية، فضلًا عن تدفُّقِ بعضِ الأفكارِ الفلسفيةِ اليونانيةِ والهنديةِ، وهو ما استلزمَ من الماتريدِيِّ تحصيلًا ونقدًا لهذا التراثِ المتنوعِ.

هذا التنوعُ والتحدى الفكريُّ شكَّلَ الإطارَ الذي تحركَ فيه الإمامُ الماتريدِيُّ وأملَى عليه أهميةُ بناءِ منظومةٍ كلاميةٍ سنِّيَّةٍ متماسكةٍ، وأن يوجهَ منهجَهُ الجدليَّ لمواجهةِ هذه التياراتِ والمؤثراتِ بأدلتها وشبهاتها المختلفة.^١ لذا وجدنا في مؤلفاته ردودًا علميةً مفصلةً على الفرقِ والأديانِ والشخصياتِ الفكريةِ البارزة، فخصَّ في كتابه "التوحيد" - الذي يُعَدُّ من أهمِّ مصادرِ التوحيد والعقيدة عند أهلِ السنة - فصولًا للردِّ على هؤلاءِ ومناقشةِ آرائهم بالحججِ والبراهينِ العقليةِ والنقليةِ، مقدمًا بذلكِ نموذجًا رصينًا في الجدلِ وحوارِ الأفكارِ. لم تقتصر ردوده على الفرقِ العامةِ كالمعتزلة والكرامية، بل تناولتِ أيضًا شخصياتٍ محددةٍ كان لها وزنها وتأثيرها، مثل الكعبي (ت. ٩٣١/٣١٩) وابن شبيب (القرن الثالث/التاسع الهجري [؟]) والنَّجَّار (ت. ٨٤٥/٢٣٠) وابن الراوندي (ت. ٩١٣/٣٠١-٩١٤ [؟]) وغيرهم من المعتزلة والفلاسفةِ وبقيةِ الاتجاهاتِ الكلاميةِ في عصره.

١. أثر منهج الماتريدِي في التأليف الكلامي

^١ للاطلاع على مزيدٍ من التفاصيل حول مكانة الإمام الماتريدِي في العلوم الإسلامية، انظر:

Bekir Topaloğlu, "İmam Matürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri", Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik (İlmî Toplantı) (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012),

يستهل الإمام الماتريدي كتابه "التوحيد" بالحديث عن المعرفة، كما يذكر منهجه في طرق الوصول إلى المعرفة في كتابه "تأويلات أهل السنة"، فهو من أوائل من كتب في نظرية المعرفة. أمّا ما ورد قبله، فلم تصل إلينا منه سوى شذرات متفرقة، لا سيما بنوع واحد من المعرفة، وهو المعرفة الخبرية. وقد ذكر أبو هلال العسكري (ت. ١٠٠٩/٤٠٠) في كتابه *الأوائل* أنَّ واصل بن عطاء المعتزلي (ت. ٧٤٨/١٣١) هو أول من علّم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحّتها وفسادها.^{٢٢}

ويُعتبر الإمام الماتريدي أسبق من الباقلاني (ت. ١٠١٣/٤٠٣)، الذي يُعدّ واضع الأصول النظرية للاستدلال الكلامي في المدرسة الأشعرية، وكذلك أسبق من الإمام عبد القاهر البغدادي (ت. ١٠٣٧/٤٢٩) الذي افتتح كتابه *أصول الدين* بفصل عن العلم.^{٢٣} ونجد أنَّ الإمام الماتريدي يجعل العلم والمعرفة اسمين لمعنى واحد، إذ يعتبر أنَّ المعرفة بالنسبة إلى العلم تنزل منزلة التصديق من الإرادة. ويُعرف الماتريدي العلم بأنّه "صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به". وقد شرح الإمام البياضی (ت. ١٠٩٨/١٦٨٧)، هذا التعريف شرحاً وافياً، فقال: "أي صفة ينكشف بها ما يُذكر ويُلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجنّ، وعدّل عن الشيء إلى المذكور ليعمّ الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصوّرات والتصديقات اليقينية وغيرها، والمفرد والمركّب، واعتقاد المقلّد المصيب، ويخرج الظنّ، والشكّ، والوهم، والجهل. فلذا قيل: إنّه أحسن التفاسير".^{٢٤}

٢. مصادر المعرفة عند الماتريدي

يظهر لدى علماء الكلام اهتمام واسع بالبحث في المعرفة، وقد ترك الإمام الماتريدي في كتاب التوحيد أثرًا عميقًا اقتفى أثره المتكلمون من بعده، إذ وضع أسسًا متينة لمسائل العلم، يُجادل على أساسها الخصوم. وتشكّل دراسة مصادر المعرفة الأساس الذي سُنّقش من خلاله الآراء المخالفة،

^{٢٢} أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، *الأوائل*، تحقيق: محمد سيد الوكيل (طنطا: دار البشير، ١٩٨٧)، ٣٧٤.

^{٢٣} انظر: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، *أصول الدين*، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ١٣-٤٩؛ علي عبد الفتاح المغربي، *إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية* (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩)، ٣٥.

^{٢٤} كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضی زاده، *إشارات المرام من عبارات الإمام*، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ٢٩.

وذلك ليبين إمكان المعرفة أساسًا، وبين مخالفة المخالفين لأسس المعرفة، سواءً في المعقول أو المنقول أو المحسوس. وقد التزم العلماء منهجَه في التأليف، واتبَعوا أسلوبَه، حتَّى صارت نظريَةُ المعرفة مُقدَّمةً في الكتب الكلاميَّة الماتريدية وغيرها.^٥

يؤكد الإمام الماتريديُّ على التكامل بين الحسِّ (العيان)، والنقل (الأخبار)، والعقل (النظر) بوصفها مصادرَ أساسيَّة في بناء المعرفة. ويرى أنَّ هذه الطرق الثلاث تتكامل لتأسيس العلم اليقيني، ويستخدمها في مناقشة خصومه ودحض شُبُهاتهم، مؤكِّدًا أنَّ كلَّ مصدرٍ يُكمل الآخر في إثبات الحقائق.^٦

٢,١ المعرفة الحسية العيانية

تُعَدُّ المعرفة الحسيَّة عند الماتريديِّ ما تقع عليه الحواسُّ الخمس، فالمعرفة الحسيَّة هي التي مصدرها البصر، والسمع، والشم، واللمس، والذوق. ويقول الإمام الماتريديُّ في تعريفها: "فالعيان ما يقع عليه الحواسُّ، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضدَّ له من الجهل، فمن قال بضدِّه من الجهل فهو الذي يُسمَّى منكراً، كلُّ سامعٍ مكابرٍ تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبها، إذ أكلها يُعلمها ما به بقاؤها وفناؤها، وما تتلذَّذ به وتتألم، وصاحب هذا يُنكر ذلك، وأجمع أنَّ لا يُناظر من كان ذلك قوله، إذ لا يثبت إنكاره ولا حضوره بنفسه".^٧ فالإمام الماتريديُّ يرى أنَّ صدق الحواسِّ ضروريٌّ، ولا يشكُّ في المعرفة الحسيَّة إلا جاهلٌ مكابرٌ.

٢,٢ المعرفة المنقولة/الأخبار

تأتي المعرفة المنقولة من الأخبار التي يتناقلها الناس، وتنقسم عند الإمام الماتريديِّ إلى نوعين:

أ. الخبر المتواتر: وهو كالأخبار عن البلدان النائية، والممالك الماضية، والعلم بما غاب عنهم من أشياء لم يُعانيوها، وبما يكون معاشهم، وغداؤهم، وبقاؤهم. وكالعلم بالأسماء والأنساب، وكلَّ ذلك يصل إليهم بالخبر. ومنكر هذا الخبر كمنكر العيان، ولا يستحقُّ المناظرة. وإن كانت مناظرته سفها -

^٥ بلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديَّة (تونس: دار التركي للنشر، ١٩٨٩)، ٦٥.

^٦ للاطلاع على مزيدٍ من التفاصيل حول مكانة الإمام الماتريدي في العلوم الإسلامية، انظر:

İlyas Çelebi, "İmam Mâtürîdî'de Bilginin Tanımı ve Din Hakkında Konuşmanın Yolu", *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar: Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına*, ed. Emine Ögük (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021).

^٧ أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طويال اوغلي - محمد آروتشي (إستانبول: نشریات

وقف الديانة التركي، ٢٠٠٢)، ٨٤.

فيمازح أيضاً، فنقول له عند إنكاره الخبر ما تقول؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قبل خبرك حيث عاد إلى قوله وهو استعادتك الخبر، وإن لم يعد كفيت شره.

ب. الأخبأُ التي تأتي عن طريق الرُّسُل: وهي التي يلزم قبولها بضرورة العقل، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم، بما معهم من الآيات الموضحة لصدقهم. إذ ما من خبر يطمئن إليه القلب -مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتاً بضرورة العقل أوضح صدقاً من أخبار الرسل صلوات الله عليهم، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة. والخبر الذي يصلنا عن طريق الرسل نوعان:

أ. خبر متواتر: يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم.

ب. خبر آحاد: يحتاج إلى النظر في أحوال الرواة، إذ قد يقع في أخبارهم الغلط أو الكذب. وقد بين الماتريدي ضرورة النظر في أحوال الرواة، إذ يحتمل أن يقع منهم الغلط أو الكذب، إذ لا يوجد معهم دليل الصدق ولا برهان العصمة، فحق مثله النظر فيه، فإن كان مثله مما ليس فيه كذب قط فهو الذي من انتهى إليه مثله لزمه حق شهود القول ممن اتضح البرهان على عصمته، وذلك وصف الخبر المتواتر، أن كلا منهم وإن لم يقم الدليل على عصمته فإن الخبر منهم إذا بلغ ذلك الحد ظهر صدقه وثبتت عصمة مثله على الكذب.^٨

٢,٣ المعرفة العقلية/النظر

يعني الإمام الماتريدي بالنظر التفكير والتأمل في أمور الدنيا، لمعرفة الناس ما به قوام معاشهم، أو النظر في أمور الدين لمعرفة الله، والأدلة التي توصل إلى معرفته، عن طريق النظر في آثاره وحكمته، وكذلك دفع الشبهات عن الدين. ويرى الماتريدي أن المعرفة لها مصادر ثلاثة: الحس، الخبر، النظر، ولكن النظر هو أهم تلك المصادر، وهو أساس علم الحس والخبر، إذ يضطر إليه في علم الحس فيما يبعد عن الحواس أو يلفظ، ويضطر إليه في علم الخبر فيما يرد من الخبر أنه نوع ما يحتمل الغلط أو لا وعلم الخبر في التمييز بين آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم.^٩ وقد أفاض الماتريدي في بيان حقيقة

^٨ انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ٨٦.

^٩ انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ٨٦.

النظر وأهميته، وذكر ذلك في كتابه التوحيد وتأويلات أهل السنة، وردَّ على القائلين بترك النظر، لأنَّ في ذلك أماناً من الوقوع في الخطأ.

٣. ردوده على الفرق والأديان والأشخاص

إلى جانب ردوده على الفرق والأديان المختلفة مثل المعتزلة والكرامية والرافضة والباطنية والفلاسفة، خصَّ الإمام الماتريدي بالردِّ أيضاً عدداً من الشخصيات البارزة التي تنتمي إلى هذه المذاهب. فمن الفلاسفة تناول بالنقد أفلاطون (ت. ٣٤٧ ق.م) وأرسطو (ت. ٣٢٢ ق.م)،^{١٠} ومن المعتزلة ناقش آراء أبي القاسم الكعبي (ت. ٩٣١/٣١٩)، ومحمد بن شبيب (توفي في منتصف القرن الثالث)، والحسين النجار (ت. نحو ٨٣٥/٢٢٠) وتلميذه البرغوث، والنظام (ت. ٨٣٦/٢٢١)، وجعفر بن حرب (ت. ٨٥٠/٢٣٦)، وأبي بكر الأصم المعتزلي المفسر (ت. نحو ٧٥٦/٢٢٥) كما ذكر في كتبه الجهم بن صفوان (ت. ٧٤٥/١٢٨) وناقشه في بعض المسائل، كما سنذكر في بحثنا. كذلك ردَّ على مقاتل بن سليمان البلخي (ت. ٧٦٦/١٤٩)، والمفكر الإسماعيلي محمد بن أحمد النسفي، الذي قُتل ببغداد في سنة ٩٤٣/٣٣٢ ومن الملاحدة أبو عيسى الوراق (ت. ٨٦١/٢٤٧) وابن الراوندي وغيرهم.

والحق أنَّ الخصوم الذين ناقشهم الإمام الماتريدي كانوا كثيرين، ومنهم أصحاب الديانات الأخرى ودُؤو الفلاسفة الخاصة، كاليهود والنصارى والثنوية بأنواعها (الزرادشتية، المانوية، المرقوتية، الديصانية)، يضاف إلى ذلك التراث الفلسفي وأرسطو وبعض الفرق الخاصة الأخرى كالسمنية، والسفسطائية، والصابئة، وغيرها.

على أنَّ مقصده الرئيس كان أولئك المفكرين المسلمين ذوي الآراء المختلفة، ونال بعضهم منه اهتماماً خاصاً، كالكعبي، ومحمد بن شبيب، والنجار (ت. نحو ٨٤٥/٢٣٠) والمفكر الإسماعيلي محمد بن أحمد النسفي. لكنه ذكر كذلك الجهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، والبرغوث، والنظام، والحرب، والأصم، وآخرين سمَّاهم بأسمائهم.^{١١}

^{١٠} على سبيل المثال، يمكن الرجوع إلى نقده للفلاسفة فيما يتعلق بالبنية الوجودية للكون:

Tahir Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

^{١١} أولريش رودولف، "التراث الكلامي الحنفي والماتريدي"، مترجم: أسامة شفيع السيد، المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زابنيه شميتكه (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨)، ١/٥٠٩.

ولقد كَانَ لبعض الشخصياتِ أثرٌ كبيرٌ في تطوّر علم الكلام ومسائله عند الإمام أبي منصورٍ الماتريديّ، ونجدُ ذلك من خلالِ كثرة الردودِ عليهم في كتبه. ومن أبرز هؤلاء محمد بنُ شبيبٍ ومنافسه في بلاد ما وراء النهر، المعتزليّ الشهيرُ أبو القاسم الكعبيّ والحسينُ النّجّار، الذي أخذَ علمَ الكلام عن أبي الحسين الحنّاط (ت. ٩١٣/٣٠٠ [؟]).^{١٢} وقد ذاع صيتُ الكعبيّ المعتزليّ في موطنه متكلِّماً وأستاذاً، وكان له شأنٌ كبيرٌ عند المعتزلة في زمانه، وذلك بشهادة الإمام الماتريديّ، الذي صَدَّرَ كلامه ورَدّه على الكعبيّ في مسألة الصفات بقوله: "ونذكرُ بعضَ ما ذكره الكعبيّ لتعلموا مبلغه في معرفة الله والعلم به، فيكونُ في ذلك الإحاطة بمبلغِ مذهبِ الاعتزال؛ إذ هو عندهم كانَ إمامَ أهل الأرض". فهو يردُّ على جميعِ مذهبِ الاعتزال من خلالِ ردّه على الكعبيّ، الذي وصفه بالتائه، إذ قال: "ما أعرفُ هذا التائه بالصفات حتى يشرعَ في تفسيرِ صفاتِ الله! جلَّ الله عن مثلِ هذا الخيالِ وتعالى".^{١٣} وقد أكثر من مناقشته في كتاب التوحيد، ويبدو أنَّه ارتكزَ في ردّه على الكعبيّ وابنِ شبيبٍ ليردَّ من خلاهما على مذهبِ المعتزلة.

ويمكنُ أنْ نختصرَ منهجه، بأنَّه منهجٌ يتوسّطُ بينَ العقلِ والنقلِ، وهو منهجٌ مستقلٌّ في الفكرِ، يبحثُ عن الحقيقةِ دونَ تعصّبٍ أو مغالاةٍ. ونجدُ عنده النظرةَ الكليّةَ للأشياءِ بربطِ الجزئياتِ بالكليّاتِ، وردِّ المسائلِ المتفرّعة إلى أصولها التي تجمعها، وربطِ الفكرِ بالعملِ. كما يتّسمُ منهجهُ بالاهتمامِ بالمعنى والمضمونِ، يضافُ إلى ذلك السّمةُ النقديةُ، وكلُّ ذلك في إطارِ منهجٍ فريدٍ تميّز به. ويصفُ لنا الإمامُ أبو المعينِ النّسفيّ طريقةَ الإمام الماتريديّ مع خصومه بأنَّه يبدو كالْمُساهِلِ، الملقى زِمَامَ كلامه إلى خصمه، ليقوده إلى مرامه، ثقةً منه بضعفه وعجزه عن مقاومته.^{١٤} ومّا يميّزُ منهجَ الإمام الماتريديّ، أنَّه كانَ يُوردُ أقوالَ خصومه كاملةً مع أدلّتها، ثمَّ يُفصّلُ القولَ في ردِّ كلّ شبهةٍ من أقوالهم، وهذا من تمام عدله. وقد كانَ يعترفُ للخصمِ بمكانته العلمية ومنزله لدى أصحابه.

ومّا يدلُّ على إنصافه، أنَّه لا يجدُ في نفسه حرجاً من الاستشهادِ بأقوالِ المخالفينَ له من المذاهبِ الإسلامية في أثناء ردّه على الأديانِ الأخرى. ونجدُ ذلك في استشاده بكلامِ خصمه المعتزليّ محمد بنِ

^{١٢} رودولف، "التراث الكلامي الحنفي والماتريدية"، ٥٠٧/١.

^{١٣} الماتريدي، كتاب التوحيد، ١٣٩.

^{١٤} انظر: أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين على مدرسة الإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق: محمد عبد القاهر شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٠)، ٤٥/١؛ المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، ٣٢.

شبيب في أثناء ردّه على الفلاسفة القائلين "باهيولى" وكذلك في أثناء ردّه على النصارى^{١٥} كما استشهد بكلام جعفر بن حرب (ت. ٢٣٦/٨٥٠)، أحد أعلام المعتزلة، في أثناء ردّه على الثنوية^{١٦}. بل إن الإمام الماتريدي استشهد بكلام ابن الروندي، الملحد، في أثناء ردّه على منكري الرسالة ومنكري إعجاز القرآن، وأبرزهم أبو عيسى الوراق.

٣,١ رده على السوفسطائية

يرى السوفسطائيون أنَّ الحقيقة نسبية غير ثابتة، تتبدل باختلاف الزمان والمكان والشخص. فهم يُركِّزون على الخطابة والإقناع أو بوصفها وسيلة لتحقيق أهدافهم، دون اهتمام حقيقي بالبحث عن الحقيقة، بقدر اهتمامهم بإقناع الآخرين بأرائهم. ويعتبرون المعرفة أداة لتحقيق المصالح الشخصية والاجتماعية، وليست غاية في حد ذاتها.^{١٧} فيرفض الإمام الماتريدي موقفهم معتبراً أنَّ إنكارهم للمعرفة تناقض ذاتي. ويبيّن أنَّ إدعاءهم بعدم وجود علم يستلزم علماً بذلك الإنكار، فإذا أقروا به أثبتوا وجود العلم، وإذا نفوه سقط قولهم. ويرى أنَّ مناظرهم لا تُجدي نفعاً، لأنَّ كلَّ ما يقولونه يُصبح عندهم اعتقاداً لا حقيقة، فيقترح مواجهتهم بالردّ العملي، كالضرب المؤلم أو قطع الجوارح، لإجبارهم على الإقرار بالحقائق التي يُنكرونها، كما قال: "إني أعتقد إنكارك إقراراً". مما يدفعهم للخروج من تعنتهم بضرورة الواقع.^{١٨} وينتقد الإمام الماتريدي ردّ المعتزلي محمد بن شبيب على السوفسطائية، وينقل كلامه: "قولكم لا علم بعلم، فقد أثبت علمًا أولاً، وإن قلتم بالعلم أثبتتموه، وإن قلتم بغيره ألزمتكم السكوت". ويفضل الإمام الماتريدي تقرير المسألة بطريقته الخاصة، متجاوزاً ضعف ردود غيره. إذ يعتمد على إظهار التناقض الداخلي في أقوال السوفسطائية، ثم يثبت المعرفة بأسلوبه العقلي والنقلي المتناسك. ويؤكد أنَّ إنكارهم للعلم إقرارٌ ضمنى به، لأنهم لا يستطيعون نفي ما يعتمدون عليه في نفهم، مما يجعل موقفهم باطلاً بذاته. وبذلك، يُبرز الإمام الماتريدي تفوقه في الجدال على من سبقوه من المتكلمين.^{١٩}

^{١٥} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٣٤-٣٠٢.

^{١٦} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٥٢.

^{١٧} يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤)، ٦١.

^{١٨} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٣٧.

^{١٩} للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول جهود الإمام الماتريدي في مواجهة التيارات الغنوصية، انظر:

Hilmi Demir, "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011),

٣,٢ جَدَلُ الْمَاتَرِيدِيِّ فِي مَسَائِلِ الْإِلَهِيَّاتِ

يُبرِزُ الْمَاتَرِيدِيُّ فِي "كِتَابِ التَّوْحِيدِ" مِنْهَجَهُ فِي الدِّفَاعِ عَنْ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، مُوَاجِهًا الْفِرْقَ الْمُنْحَرِفَةَ فِي مَسَائِلِ الْإِلَهِيَّاتِ، كَمَعْرِفَةِ اللَّهِ وَتَوْحِيدِهِ. وَيُنَاقِشُ آرَاءَ الْمَشْبَهَةِ، وَالثَّنَوِيَّةِ، وَالْجَهْمِ بْنِ صَفْوَانَ (ت. ١٢٤/٧٤٥-٤٦)، زَعِيمَ الْجَهْمِيَّةِ، الَّذِي قَتَلَهُ مُسْلِمٌ بَنُ أَحْوَزِ الْمَازِنِيِّ (ت. ٦٥-١٣٠/٦٨٥-٧٤٨) بِسَبَبِ قَوْلِهِ بِالْإِجْبَارِ وَالْإِضْطِرَّارِ، وَإِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى فَقَطً. ٢٠ وَقَدْ كَانَ رَأْيُهُ حَوْلَ الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ قَرِيبًا مِمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُعْتَزِّلَةُ فِي نَهَائِيَّتِهِمْ. وَتَزَعَّمُ الْجَهْمُ تِيَارَ تَعْطِيلِ الصِّفَاتِ كَرَدِّ فِعْلٍ عَلَى غُلَاةِ الْمَشْبَهَةِ.

وَجَوْهَرُ عَقِيدَةِ الْجَهْمِ فِي الصِّفَاتِ أَنَّ اللَّهَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوصَفَ بِصِفَةٍ ذَاتِيَّةٍ مِمَّا يُوصَفُ بِهِ الْخَلْقُ، كَمَوْجُودٍ، وَحَيٍّ، وَعَالِمٍ، وَمُرِيدٍ، وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ قَادِرٌ، وَمَوْجُودٌ، وَفَاعِلٌ، وَخَالِقٌ، لِأَنَّ هَذِهِ الْأَوْصَافَ تَخْتَصُّ بِاللَّهِ وَحْدَهُ، إِذْ لَا فِعْلَ وَلَا عَمَلَ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى. وَيُرَدُّ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيُّ عَلَيْهِ بِأَسْلُوبٍ عَقْلِيٍّ وَنَقْلِيٍّ مُتَكَامِلٍ، مُؤَكِّدًا أَنَّ اللَّهَ مُتَّصِفٌ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ دُونَ حَدُوثٍ أَوْ تَغْيِيرٍ.

فِي مَسْأَلَةِ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْرِفَتِهِ، يَذْكُرُ الْمَاتَرِيدِيُّ آرَاءَ كُلِّ مَنْ: الْمَشْبَهَةِ وَالثَّنَوِيَّةِ، وَالْجَهْمِ بْنِ صَفْوَانَ ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيْهِمْ، مُبَيِّنًا أَنَّ الْجَهْمَ نَفَى الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى خَوْفًا مِنَ التَّشْبِيهِ، وَمُشَابَهَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحَوَادِثِ. ٢١

يُوَاجِهُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيُّ الثَّنَوِيَّةَ، الَّذِينَ زَعَمُوا وَجُودَ إِلَهَيْنِ، مُبْطِلًا دَعْوَاهُمْ بِأَدَلَّةٍ عَقْلِيَّةٍ تُثَبِّتُ التَّوْحِيدَ. وَكَذَلِكَ يَرُدُّ عَلَى الْحُسَيْنِ النَّجَّارِ، أَحَدِ أَعْلَامِ الْمُعْتَزِّلَةِ الْخَنْفِيَّةِ فِي غَرْبِ إِيرَانَ، وَتَلْمِيزِهِ الْبَرْغَوَثِ (ت. ٢٤٠-٢٤١/٨٥٥-٨٥٦)، الَّذِي نَسَبَا لِلَّهِ مَكَانًا، بِقَوْلِهِمْ: "كَانَ وَلَا مَكَانَ، ثُمَّ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ". ٢٢ فَيُبَيِّنُ الْإِمَامُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ يَجْعَلُ اللَّهَ حَادِثًا، مِمَّا يُبْطِلُ مَعْنَى التَّوْحِيدِ، وَيُؤَكِّدُ أَنَّ اللَّهَ مُنَزَّهٌ عَنِ الْمَكَانِ وَالْحُدُودِ.

٣,٣ الْمُعْتَزِّلَةُ وَإِنْكَارُ الصِّفَاتِ

٢٠ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت لبنان: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ١٩٩.

٢١ الماتريدي، كتاب التوحيد، ١٨٤-١٨٥.

٢٢ الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٠٣.

يناقشُ الإمامُ الماتريديُّ، في إطارِ تحليلهِ للعقائد الكلامية، إلى مناقشةٍ موقفِ المعتزلةِ بصورةٍ معمقةٍ، مع تركيزٍ خاصٍّ على آراءِ أبي القاسمِ الكعي، (ت. ٩٣١/٣١٩)، الذين نفوا الصفات الذاتية خوفاً من تعدُّد القدماء أو التشبيه. ويرى الكعي أنَّ الصفات محض أوصافٍ بشريةٍ تنفي الأضداد، لا حقائق قائمة بذات الله. فيردُّ الإمامُ الماتريديُّ في كتاب التوحيد ورسالة التوحيد، قائلاً: "لو جاز الوصفُ بِحَادِثٍ، لجاز الوصفُ بِمُصْلِحٍ ومُفْسِدٍ، وذاك باطل".^{٢٤} ويثبت أنَّ الصفات، كالعلم والقدرة، أزليَّةٌ، لكنَّ تعبيرنا عنها محدودٌ بقدرتنا اللغويَّة، فهي ليست كصفات الخلق. وقد توسَّع الإمامُ الماتريديُّ في تفصيل مسألة صفات الله تعالى، فقسَّم أسماء الله إلى ثلاثة أقسام:

أ. ما يُغايِرُ الخلق، كـ "الواحد" و "الرحمن".

ب. ما يرجعُ إلى ذاته دون إدراكٍ كاملٍ من الخلق، كـ "الله".

ج. ما يُشتقُّ من الصفات، كـ "العالم" و "القادر".

ويختتمُ ردَّه على منكري الصفات، كالجهم والكعي، وقد ناقش رحمه الله تعالى أقوال الكعي هذه في هذه المسألة، وملخص قول الكعي وعموم المعتزلة: بأنَّ الصفة هي وصف الواصف وأنها تعني نفي الضد.^{٢٥} فيردُّ الإمامُ الماتريديُّ عليه بأنه لو كانت الصفة هي وصف الواصف ليبطل قول الخلق بأن الخلق أعيان وصفات ويبطل القول في الاجتماع أو الحركة أو السكون التي لا تخلو الأعيان منها في إثبات حديدها، إذ هي تخلو من وصف واصل لها بأنهم يرون أن إثبات الصفات يوجب التشابه بين الله وبين خلقه.^{٢٦} ويعلّل الإمامُ الماتريدي رفض الكعي وغيره من نفات الصفات بخوفهم من التشبيه، ويرد على خوفهم هذا ردّاً مقنعاً بقوله: بأن الأصل أن لله أسماء ذاتية يسمّى بها نحو قوله الرحمن وصفات ذاتية بها يوصف، نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منا ... وبما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا.^{٢٧}

^{٢٣} انظر:

Hasan Kurt, "İmâm Mâtürîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 109-134.

^{٢٤} الماتريدي، كتاب التوحيد، ١٣١.

^{٢٥} أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦)، ١٨٣.

^{٢٦} الماتريدي، كتاب التوحيد، ١٠٧.

^{٢٧} الماتريدي، كتاب التوحيد، ١٧٥.

٣,٤ خَلْقُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَمُنَاقَشَتُهُ لِلْجَبَرِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ

تَنَبَّى الْجَبَرِيَّةُ مَبْدَأً أَنَّ جَمِيعَ أَفْعَالِ الْإِنْسَانِ مُقَدَّرَةٌ وَمَكْتُوبَةٌ مُنْذُ الْأَزَلِ، وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ الْوَحِيدُ لَهَا، يَخْدَفُ تَأَكِيدَ قُدْرَتِهِ الْمُطْلَقَةِ وَحِفْظَ التَّوْحِيدِ الْخَالِصِ. وَيَرْجِعُ أَصْلُ هَذَا الْفِكْرِ إِلَى السِّيَاقِ السِّيَاسِيِّ فِي الدَّوْلَةِ الْأُمَوِيَّةِ، حَيْثُ اسْتَعَلَ بَعْضُ الْخُلَفَاءِ هَذَا الْمَذْهَبَ لِتَبْرِيرِ أَفْعَالِهِمْ وَتَعْرِيزِ سُلْطَتِهِمْ، كَمَا يَظْهَرُ فِي قَوْلِهِمْ: "أَتَيْنَا إِلَى الْحُكْمِ بِقَضَاءِ اللَّهِ". وَهُوَ مَا انْتَقَدَهُ الْإِمَامُ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ (ت. ١١٠/٧٢٨) رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَبَانَ فِيهَا مَوْقِفَهُ مِنْ مَسْأَلَةِ الْقَدَرِ، وَالَّتِي أَرْسَلَهَا إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ (ت. ٧٠٥/٨٦).^{٢٨}

وَيَرَى الْجَبَرِيُّونَ أَنَّ الْأَفْعَالَ تُضَافُ إِلَى اللَّهِ حَقِيقَةً لَا مَجَازًا، لِأَنَّهُ الْفَاعِلُ الَّذِي لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، بَيْنَمَا تُضَافُ إِلَى الْخَلْقِ مَجَازًا فَقَطْ. وَيُضَيِّقُونَ أَنَّ إِنْثَابَ فَاعِلِيَّةٍ حَقِيقَتِيَّةٍ لِلْعَبْدِ يُؤَدِّي إِلَى تَشَابُهِهِ بِالْخَالِقِ فِي الْفِعْلِ، وَقَدْ نَفَى الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى هَذَا الْقَوْلَ، مُسْتَشْهِدًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾^{٢٩} كَمَا بَيَّنَّ أَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ لَهُ إِيجَادٌ وَإِخْرَاجٌ مِنَ الْعَدَمِ، لَكَانَ فِي مَعْنَى "خَلَقَ"، وَهُوَ مَا يَفْتَضِي أَنْ يُسَمَّى "خَالِقًا"، وَهَذَا بِمَا أَبَاهُ الْجَمِيعُ، حَيْثُ قَالُوا: "لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ".^{٣٠}

٣,٥ الرَّدُّ عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ فِي مَسْأَلَةِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ

وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ، يُرَدُّ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ عَلَى الْقَدَرِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلْقُدْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِأَفْعَالِ الْعَبْدِ، لَا خَلْقًا وَإِيجَادًا وَلَا تَقْدِيرًا. وَيُرَدُّ عَلَى الْكَعْبِيِّ الْقَائِلِ بِأَنَّ إِنْثَابَ خَلْقِ الْأَفْعَالِ لِلَّهِ فِيهِ إِجْبَابُ الشَّرَكَةِ، فَقَدْ نُقِلَ عَنْهُ قَوْلُهُ: "إِنَّهُ مُحَالٌ أَنْ يَكُونَ فِعْلٌ خَلَقًا لِلَّهِ؛ لِأَنَّ هَذَا يُوجِبُ الشَّرَكَةَ".^{٣١} وَيَرَى الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ أَنَّ سَبَبَ هَذَا الْقَوْلِ هُوَ تَسْوِيَةُ الْمُعْتَزَلَةِ بَيْنَ فِعْلِ اللَّهِ وَفِعْلِ الْعَبْدِ، وَقَوْلُهُمْ إِنَّ خَلْقَ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ، وَإِحَالَتُهُمْ كَوْنُ مَقْدُورٍ وَاحِدٍ لِقَادِرَيْنِ؛ وَهَذَا سَبَبُ قَوْلِهِمْ بِإِجْبَابِ الشَّرَكَةِ لَوْ كَانَ اللَّهُ خَالِقًا لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ. وَيُنَاقِشُ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ الْمُعْتَزَلَةَ فِي أدْلَتِهِمْ، مُبْطِلًا أُسُسَهُمْ وَمُبَيِّنًا خَطَأَهُمْ فِي عِدَّةٍ نُقَاطٍ:

^{٢٨} أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، "رسالة في القدر"، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ١٠٩.

^{٢٩} الرعد ٢٨/١٦.

^{٣٠} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٢١، ٣٢٢، ٣٢٥.

^{٣١} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٣٣٨.

أ. التَّفْرِيقُ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْكَسْبِ:

فَيَذْكُرُ أَنَّ فِعْلَ اللَّهِ فِي الْحَقِيقَةِ غَيْرُ فِعْلِ الْعَبْدِ، وَفِعْلُ الْعَبْدِ هُوَ مَفْعُولُ اللَّهِ (خَلْقُهُ) وَلَيْسَ فِعْلُهُ الْحَقِيقِيُّ (أَي: إِيجَادُهُ مِنَ الْعَدَمِ). وَأَنَّ الشَّرَكَةَ إِنَّمَا تَجِبُ فِي فِعْلِ الْعَبْدِ بِمَعْنَى الْكَسْبِ كَاشْتِرَاكِ اثْنَيْنِ فِي إِزَالَةِ شَيْءٍ عَنْ مَكَانِهِ. وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُمْلِكَ أَحَدٌ بِقُوَّتِهِ آخَرَ عَلَى فِعْلِهِ، وَلَا يَخْلُقُ أَحَدٌ فِعْلَ نَفْسِهِ، وَلَا أَحَدٌ يَقْدُرُ أَنْ يَفْعَلَ فِعْلاً فِي غَيْرِ حَيْزِهِ وَغَيْرِ حَالٍ فِي نَفْسِهِ. فَمَنْ يَقْيِسُ فِعْلَ اللَّهِ بِفِعْلِ الْعَبْدِ فَهُوَ مُخْطِئٌ.

ب. حَطُّهُمْ فِي نِسْبَةِ الْخَلْقِ إِلَى الْعِبَادِ:

يَرَى الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ بِإِضَافَةِ الْأَفْعَالِ إِلَى الْعِبَادِ قَدْ أَضَافُوا مَعْنَى الْخَلْقِ لَهُمْ؛ إِذْ إِنَّ مَعْنَى فِعْلِ اللَّهِ (الْخَلْقُ) هُوَ الْإِبْدَاعُ وَالْإِحْرَاجُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ. وَلَقَدْ صَيَّرَتِ الْمُعْتَزِلَةُ ذَلِكَ مَعْنَى فِعْلِ الْعَبْدِ أَيْضًا، ثُمَّ جَعَلَتْ لِلْعَبْدِ قُدْرَةً عَلَى الْإِيجَادِ (بِرْغَمِهِمْ) وَلَمْ تَجْعَلْ لِلَّهِ قُدْرَةً عَلَى مَنْعِهِ، فَصَارَ الْعَبْدُ - عَلَى قَوْلِهِمْ - أَقْدَرُ مِنَ اللَّهِ. وَأَيْضًا، جَعَلُوا لِلْعَبْدِ قُدْرَةً عَلَى مَنْعِ فِعْلِ الرَّبِّ وَلَمْ يَجْعَلُوا لِلَّهِ قُدْرَةً عَلَى مَنْعِ فِعْلِ الْعَبْدِ، وَهَذَا يُؤَدِّي إِلَى نَقْضِ التَّوْحِيدِ.^{٣٢}

ج. إلْزَامُهُمْ بِمَا هُوَ أَشَدُّ مِنَ الشَّرَكِ:

ذَكَرَ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ أَنَّهُمْ بِقَوْلِهِمْ هَذَا أَحْطَ وَأَذَمُّ مِنَ التَّنَوُّيَّةِ الَّذِينَ قَالُوا بِخَالِقَيْنِ اثْنَيْنِ لِلْعَالَمِ، بَيْنَمَا الْمُعْتَزِلَةُ قَدْ جَعَلُوا خَالِقَيْنِ لَا يُحْصَى عَدْدُهُمْ (وَهُمُ الْعِبَادُ) بِنِسْبَتِهِمُ الْأَفْعَالِ إِلَيْهِمْ. وَأَيْضًا، سَاوَى بَيْنَ اخْتِجَاجِ الْمُعْتَزِلَةِ بِعَدَمِ جَوَازِ إِضَافَةِ الْقَبِيحِ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ، وَبَيْنَ قَوْلِ التَّنَوُّيَّةِ وَالْجَوْسِ بِخَالِقَيْنِ، مُتَحَنِّينَ بِاسْتِثْبَاحِ إِضَافَةِ خَلْقِ الشَّرِّ وَفَسَادِ الْأَشْيَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. وَنَجَّدَ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَتَّهِمُ الْمُعْتَزِلَةَ هُنَا بِنَقْضِ التَّوْحِيدِ، لَكِنَّ كَلَامَهُ يُفْهَمُ عَلَى أَنَّهُ إلْزَامُ لَهُمْ بِلَوَازِمِ قَوْلِهِمْ، لَا تَكْفِيرٌ صَرِيحٌ. وَقَدْ ذَكَرَ الْمَلَّا عَلِيُّ الْقَارِي (ت. ١٠٤٠/١٦٠٥) فِي شَرْحِ الْفَقْهِ الْأَكْبَرِ: أَنَّ الْحَقِيقِينَ عَلَى أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ مِنْ طَوَائِفِ الْإِسْلَامِ، وَحَمَلُوا مِثْلَ هَذِهِ الْأَقْوَالِ عَلَى الرَّجْرِ وَالتَّنْفِيرِ؛ لِأَنَّهُمْ (أَيِ الْمُعْتَزِلَةَ) لَمْ يَجْعَلُوا الْعَبْدَ خَالِقًا بِالِاسْتِثْقَالِ، بَلْ يَقُولُونَ إِنَّهُ سُبْحَانَهُ خَالِقٌ بِالذَّاتِ، وَالْعَبْدُ مُخَدَّثٌ لِفِعْلِهِ بِوَاسِطَةِ الْقُدْرَةِ وَالْآلَاتِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ، وَلَمْ يُثْبِتُوا الْإِشْرَاقَ بِالْحَقِيقَةِ، وَهُوَ اثْبَاتُ الشَّرِيكِ فِي الْأُلُوْهِيَّةِ كَالْجَوْسِ، أَوْ اثْبَاتُ اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ لِغَيْرِ اللَّهِ كَعَبْدَةِ الْأَصْنَامِ.^{٣٣}

^{٣٢} الماتريدی، کتاب التوحید، ١٧٣-١٧٤.

^{٣٣} أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨)، ١٥٧.

د. نَقْضُ فِكْرَةِ الشِّرْكََةِ:

يَعْتَمِدُ الْمَاتُرِيدِيُّ فِي نَقْيِ إِيْجَابِ الشِّرْكََةِ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ "خَلْقَ الشَّيْءِ غَيْرَ الشَّيْءِ الْمَخْلُوقِ"، وَبِالْقَوْلِ بِـ "جِهَاتٍ" مُخْتَلِفَةٍ لِلْفِعْلِ الْوَاحِدِ. وَعَلَى هَذَا، يَكُونُ لِلْفِعْلِ جِهَتَانِ: جِهَةٌ إِضَافَتِهِ إِلَى اللَّهِ وَهِيَ "الْخَلْقُ"، وَجِهَةٌ إِضَافَتِهِ إِلَى الْعَبْدِ وَهِيَ "الْكَسْبُ"، وَلَا يُوجِبُ ذَلِكَ شِرْكََةً بَيْنَ اللَّهِ وَالْعَبْدِ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ مُضَافًا إِلَى جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ. وَيُشِيرُ إِلَى أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ أَنْفُسَهُمْ يَزْعُمُونَ فِي حَرَكَةِ الْمُفْلُوجِ (الْمُقْعَدِ) أَنَّهَا لِلَّهِ "خَلْقًا"، وَلِلْعَبْدِ "حَرَكَةً"، وَهِيَ شَيْءٌ لِنَفْسِهَا؛ لِأَنَّ عِنْدَهُمُ الْخَلْقُ لِلشَّيْءِ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يُوجِبُونَ الشِّرْكََةَ هُنَا بَيْنَ اللَّهِ وَالْعَبْدِ. كَمَا أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ يَجْعَلُونَ الْفِعْلَ مِلْكًا لِلَّهِ، وَكَذَلِكَ مِلْكًا لِلْعَبْدِ (بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ)، وَكَذَلِكَ كُلِّ مِلْكٍ لِأَحَدٍ فَهُوَ لِلَّهِ مِلْكٌ أَيْضًا، وَلَمْ يُوجِبْ ذَلِكَ شِرْكًَا بَيْنَهُمَا فِي مِلْكِ الْأَفْعَالِ وَالْأَعْيَانِ، فَكَيْفَ يُوجِبُ الشِّرْكََ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ (أَي: مَسْأَلَةَ الْخَلْقِ وَالْكَسْبِ)؟ فَقَدْ يُضَافُ إِلَى اللَّهِ الْإِطْعَامُ وَالزَّرْعُ، وَذَلِكَ بِعَيْنِهِ يُضَافُ إِلَى الْخَلْقِ (كَأَسْبَابٍ)، وَلَا يُوجِبُ ذَلِكَ شِرْكًَا. فَكَذَلِكَ أَمْرُ الْأَفْعَالِ؛ فَهِيَ خَلْقُ اللَّهِ وَكَسْبُ الْعَبْدِ، وَلَا يُوجِبُ ذَلِكَ شِرْكًَا بَيْنَ اللَّهِ وَالْعَبْدِ.

هـ. رَفْضُ تَسْوِيَةِ فِعْلِ اللَّهِ بِفِعْلِ الْعَبْدِ:

يُلْزِمُ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ الْكَعْبِيَّ بِالْقَوْلِ بِالشِّرْكََةِ (عَلَى أَصْلِهِ) لِقَوْلِهِ بِقُدْرَةِ الْعِبَادِ عَلَى إِيجَادِ الْأَفْعَالِ، فَيَقُولُ مَا مَعْنَاهُ: إِنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ لَفْظُ "الشِّرْكَ" فِي الْمِلْكِيَّةِ كَاشْتِرَاكِ أَنْاسٍ فِي قَرْنَةٍ مَعَ تَفَرُّقِ أَمْلَاكِهِمْ، وَفِي التَّجَارَةِ كَاشْتِرَاكِهِمْ فِيهَا مَعَ تَفَرُّقِ مُعَامَلَاتِهِمْ، فَعَلَى قِيَاسِكُمْ، يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ بِوُجُودِ شِرْكِ بَيْنَ اللَّهِ وَالْخَلْقِ فِي الْعَالَمِ وَالْأَفْعَالِ بِمَحْضِ وُجُودِ الْأَمْرِ وَالْإِقْدَارِ مِنَ اللَّهِ. وَيَرَى الْمَاتُرِيدِيُّ أَنَّ قَوْلَ الْمُعْتَزِلَةِ بِـ "الْإِحَالَةِ" (أَي: اسْتِحَالَةَ كَوْنٍ مَقْدُورٍ وَاحِدٍ لِثَانٍ) يُؤْدِي إِلَى قَوْلِ أَهْلِ الزُّنْدَقَةِ بِقَدَمِ الْعَالَمِ، وَإِحَالَةِ خُرُوجِ شَيْءٍ مِنْ لَا شَيْءٍ، وَإِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ مَنْ يَفْعَلُ فِعْلًا لَا يَنْتَفِعُ بِهِ يَكُونُ سَفِيهًا (وَهُوَ قِيَاسٌ لِلْعَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ). فَهُمْ يَقْيِسُونَ الْأَمْرَ الْإِلَهِيَّ عَلَى أَفْعَالِ الْبَشَرِ (الشَّاهِدِ)، وَيُحِيلُونَ أَنْ يَكُونَ فِعْلٌ وَاحِدٌ صَادِرًا عَنْ قَاعِلَيْنِ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ.

وَيَرُدُّ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ أَيْضًا عَلَى الْقَدَرِيَّةِ (الثَّقَاةِ)، إِذْ يَعْزِضُ أَقْوَالَهُمُ الَّتِي أَثْبَتُوا فِيهَا الْأَفْعَالَ لِلْخَلْقِ اسْتِثْنَاءً، مُنْتَحِجِينَ فِي ذَلِكَ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَبِأَنَّهُ مُحَالٌ رُجُوعُ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَى الْأَمْرِ وَالنَّاهِي نَفْسِهِ فَيَكُونُ هُوَ الْمَأْمُورُ وَالْمَنْهَى. وَاحْتَجُّوا أَيْضًا بِمَا وَرَدَ مِنْ آيَاتِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْجَزَاءِ،

وسَاعَدَهُمْ عَلَى تَبَيُّنِ هَذَا الْقَوْلِ فَسَادُ قَوْلِ الْمَجْبُورَةِ (الْجَبَرِيَّةِ). وَيُبَيِّنُ الْمَاتَرِيدِيُّ أَنَّ إِضَافَةَ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْقَدَرِيَّةِ تَخْرُجُ عَلَى وَجْهَيْنِ غَيْرِ وَجْهِ الْحَقِيقَةِ (أَي: الْخَلْقِ وَالْإِيجَادِ)، وَهُمَا:

أ. إِضَافَةُ سَبَبٍ أَنَّ الْأَفْعَالَ صَدَرَتْ مِنْهُمْ (بِكَسْبِهِمْ) مَعَ وُجُودِ الْأَمْرِ الإِلَهِيِّ بِالْخَيْرَاتِ وَالتَّحْلِيلِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الشُّرُورِ (لِلْاخْتِيَارِ). وَقَدْ تُضَافُ الْأَفْعَالُ مَجَازًا إِلَى مَنْ لَهُ الْأَسْبَابُ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حَقِيقَتُهَا (أَي: إِيجَادُهَا) لَهُ.

ب. إِضَافَةُ إِلَيْهِمْ عِنْدَ الْمِخْنَةِ وَالْإِثْلَاءِ بِمَا يَصْدُرُ عَنْهُمْ مِنْ تَصَدِيقٍ أَوْ تَكْذِيبٍ.^{٣٤}

٤. مَوْقِفُ الْمَاتَرِيدِيِّ وَمَنْهَجُهُ فِي مَسْأَلَةِ خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ

يَتَبَيَّنُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيُّ مَوْقِفًا وَسَطِيًّا، رَافِضًا جَبَرَ الْجَبَرِيَّةِ وَاسْتِقْلَالَ الْمُعْتَزَلَةِ. وَيَرَى أَنَّ الْأَفْعَالَ "خُلِقَ" لِلَّهِ مِنْ حَيْثُ إِيجَادُهَا وَإِبْرَازُهَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ، وَهِيَ "كَسَبٌ" لِلْعَبْدِ مِنْ حَيْثُ مُبَاشَرَتُهَا وَاخْتِيَارُهَا وَتَعَلُّقُ الْقُدْرَةِ الْخَادِتَةِ بِهَا؛ فَيَجْمَعُ بِذَلِكَ بَيْنَ اثْبَاتِ الْقُدْرَةِ الإِلَهِيَّةِ الشَّامِلَةِ وَالْمَسْئُولِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْاخْتِيَارِ.

وَهُوَ لَا يُطِيلُ عَادَةً فِي مُنَاقَشَةِ الْجَبَرِيَّةِ؛ لِظُهُورِ فَسَادِ مَذْهَبِهِمْ كَأَنَّكَارِ الْبَدِيعِيَّاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ (الْعِيَانِ)، وَلَمْ يَرِ ضَرُورَةً فِي الدُّخُولِ فِي مُنَاقَشَةِ تَفْصِيلِيَّةٍ مَعَهُمْ؛ إِذْ اغْتَبَرَ أَنَّ فَسَادَ هَذَا الْمَذْهَبِ وَاضِحٌ لِلْعِيَانِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى بُرْهَانٍ. فَقَدْ رَأَى أَنَّ مَنْ يَدَّعِي الْجَبَرَ يُشْبِهُ مَنْ يُنْكِرُ بَدِيعِيَّاتِ الْخَوَاسِّ، فَلَا جَدْوَى مِنَ الْحَوَارِ مَعَهُ. وَبِالْمُقَابِلِ، يُرَكِّزُ عَلَى دَخْصِ آرَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ؛ لِمَا فِي قَوْلِهِمْ مِنْ خَطَرٍ عَلَى تَوْحِيدِ الْحَقِيقَةِ، مُسْتَعْدِمًا أُدْلَةَ السَّمْعِ (النَّقْلِ) وَالْعَقْلِ لِاثْبَاتِ أَنَّ لِلْفِعْلِ الْوَاحِدِ جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ (خُلُقٌ وَكَسَبٌ) لَا تَتَعَارَضَانِ.

يَبْرُزُ مِنْهَجُهُ فِي التَّوْفِيقِ بَيْنَ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ، فَلَا يَقْتَصِرُ عَلَى الرَّدِّ النَّظَرِيِّ، بَلْ يَعْتَمِدُ عَلَى إظهارِ التَّنَاقُضِ الدَّاخِلِيِّ فِي أَقْوَالِ الْخُصُومِ وَأُصُولِهِمْ. فَهُوَ يُلْزِمُ الْكَعْبِيَّ بِمَا يُنَاقِضُ أَصْلَهُ فِي شُبْهَةِ الشَّرَكَةِ، مُبَيِّنًا أَنَّ تَمَيُّزَ الْخَلْقِ عَنِ الْكَسَبِ يَحْفَظُ تَنْزِيهَ اللَّهِ عَنِ السَّبْحِ، وَيُثَبِّتُ عَدْلَهُ فِي الْجَزَاءِ؛ إِذِ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ يَرْتَبَانِ عَلَى اخْتِيَارِ الْعَبْدِ وَكَسْبِهِ، لَا عَلَى مُحْضِ خَلْقِ اللَّهِ لِلْفِعْلِ.

كَمَا يَعْتَمِدُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى مَبْدَأِ "الضَّرُورَةِ الْعَقْلِيَّةِ" أَوْ "الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ" فِي تَأْكِيدِ كَسَبِ الْعَبْدِ. يَقُولُ مَا مُؤَدَّاهُ: إِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ عَاقِلٍ يَعْرِفُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ نَفْسِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْحَرَكَةِ الْاخْتِيَارِيَّةِ (كَالْمَشْيِ)

والحرْكة الاضطرابية (كَارتعاش اليد)، وَيَعْلَمُ حُرِيَّتَهُ فِي الْاِخْتِيَارِ؛ وَإِنْكَارُ ذَلِكَ يُنَاقِضُ الْبَدِيهِيَّاتِ، بِمَا يَجْعَلُ إِثْبَاتَ الْكَسْبِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بُرْهَانٍ نَظَرِيٍّ مُطَوَّلٍ لِثُبُوتِهِ.

يَهْدَفُ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ مِنْ خِلَالِ هَذَا الْمُنْهَجِ إِلَى إِقَامَةِ عَقِيدَةٍ سُنِّيَّةٍ مُتَوَازِنَةٍ، تَتَجَنَّبُ الْعُلُوَّ فِي إِثْبَاتِ الْجَبَرِ (كَالْجَبَرِيَّةِ) أَوْ التَّفْرِيطِ فِي إِثْبَاتِ الْقَدَرِ وَخَلْقِ اللَّهِ لِلْأَفْعَالِ (كَالْقَدَرِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلِيَّةِ). فَقَدْ قَدَّمَ رُؤْيَاهُ بِتَجْمَعِ بَيْنِ الثَّقَلِ الصَّحِيحِ وَالْعَقْلِ الصَّريحِ، وَتَحَافُظِ عَلَى التَّوَازُنِ الدَّقِيقِ بَيْنَ الْإِيمَانِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ الْمُطْلَقَةِ وَشُمُولِ خَلْقِهِ، وَبَيْنَ إِثْبَاتِ مَسْئُولِيَّةِ الْعَبْدِ عَنْ أَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ. وَمِنْهُجُهُ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى الدِّفَاعِ عَنِ الْعَقِيدَةِ وَرَدِّ الشُّبُهَاتِ، بَلْ يَسْعَى أَيْضًا إِلَى بِنَاءِ أُسَاسٍ مَعْرِفِيٍّ وَمَنْهَجِيٍّ مَتِينٍ لِفَهْمِ الْعَلَاqَةِ الْمُعَقَّدَةِ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ.

٥. مَسْأَلَةُ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالرَّدُّ عَلَى ابْنِ شَيْبٍ الْمُعْتَزَلِي

وَنَجِدُ الْإِمَامَ الْمَاتُرِيدِيَّ قَدْ بَيَّنَّ مَذْهَبَهُ فِي مَسْأَلَةِ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ عِنْدَ نِقَاشِهِ لَأَرَاءِ مُحَمَّدِ بْنِ شَيْبٍ فِي وُجُودِ الْبَارِي وَصِفَاتِهِ، فَيَذْكُرُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُطْلَقُ الْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ فِي خَلْقِ مَا يُرِيدُ، وَفِي وَضْعِ كُلِّ شَيْءٍ عَلَى مُقْتَضَى إِحْكَامِهِ وَتَدْبِيرِهِ؛ فَهُوَ سُبْحَانَهُ يُحَدِّدُ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ بِمُقْتَضَى حِكْمَتِهِ الْعُلْيَا، وَلَا مَوْضِعَ لِلسَّهْوِ فِي فِعْلِهِ؛ لِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ الْلَائِقَ بِهِ.

وَبِذَلِكَ، نَجِدُهُ يُبَايِنُ جَوْهَرِيًّا الْمَفَاهِيمَ الْكَلَامِيَّةَ لَدَى الْمُعْتَزَلِيَّةِ وَالْأَشْعَرِيَّةِ؛ فَبَيْنَمَا تَرَى الْمُعْتَزَلِيَّةُ أَنَّ الْحِكْمَةَ تَقْتَضِي أَلَّا يَفْعَلَ اللَّهُ إِلَّا "الْحُسْنَ" حَسَبَ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ، وَتَرَى الْأَشْعَرِيَّةُ أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ شَرْعِيَّانِ لَا عَقْلِيَّانِ، وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ، يُقَرِّرُ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ مَوْقِفًا وَسَطِيًّا يَجْمَعُ بَيْنَ إِثْبَاتِ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْقُدْرَةِ الشَّامِلَةِ. فَهُوَ يُؤَكِّدُ أَنَّ فِعْلَ اللَّهِ لَا يَخْلُو مِنْ حِكْمَةٍ، لَكِنَّهَا لَيْسَتْ مُقْبَدَةً بِمَا يَرَاهُ الْعَقْلُ الْبَشَرِيُّ حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا، بَلْ تَتَجَاوَزُهُ إِلَى غَايَاتٍ عُلْيَا تَتَّفِقُ مَعَ كَمَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَنْزِيهِهِ.

كَمَا رَدَّ عَلَى الْفِرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُنْخَرِفَةِ كَالْمُعْتَزَلِيَّةِ (الَّذِينَ سَمَّاهُمْ "مُنْتَحِلِي التَّوْحِيدِ"؛ أَي: مُدَّعِيهِ مَعَ مُخَالَفَةِ حَقِيقَتِهِ فِي بَعْضِ الْأُصُولِ)، وَحُصُوصًا رُؤْسَاءَهُمْ كَالْكَعْبِيِّ وَالْحُسَيْنِ النَّجَّارِ وَتَلْمِيزِهِ الْبُرْعُوثِ.^{٣٥} وَكَذَلِكَ رَدَّ عَلَى الْمِشْبَهَةِ وَمَنْ قَالَ بِالْجِسْمِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى، وَعَلَى الْكُرَامِيَّةِ أَتْبَاعِ مُحَمَّدِ بْنِ كَرَامِ السَّجِسْتَانِيِّ (ت. ٨٦٩/٢٥٥)، وَقَالَ عَنْهُمْ: "إِنَّهُمْ يَجْعَلُونَ لَهُ (لِلَّهِ تَعَالَى) مِثَالًا فِي الْخَلْقِ، كَاتِبَاتِ الْجِسْمِيَّةِ وَالْحَدِّ

^{٣٥} الماتردي، كتاب التوحيد، ٣٠٢-٣٠١-٢٠٢.

وَالْتَّهْيَاةِ وَالْحَرَكَاتِ وَالسُّكُونِ".^{٣٦} وَكَذَلِكَ نَقَدَ أَصْحَابُ النُّجُومِ (الْمُجَمِّمَةُ الْقَائِلِينَ بِتَأْثِيرِ النُّجُومِ اسْتِغْلَالًا).^{٣٧}

٦. جَدَلُ الْمَاتَرِيدِيِّ فِي مَسَائِلِ النُّبُوتِ

إِنَّ مَبْحَثَ النُّبُوتِ مِنْ أَهَمِّ الْمَبَاحِثِ الَّتِي شَعَلَتْ الْفِكْرَ الْإِنْسَانِيَّ، وَلَا يَزَالُ يَسْتَقْطِبُ اهْتِمَامَهُ؛ لِتَفْسِيرِ ظَاهِرَةِ الْوَحْيِ، وَكَيْفِ يَتَّصِلُ الْإِنْسَانُ الْمَخْدُودُ الطَّاقَاتِ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ؟ وَالنُّبُوتُ رِسَالَةٌ رَائِدَةٌ، وَنِظَامٌ رَائِعٌ لِلْحَيَاةِ، وَمَظْهَرٌ مِنْ مَظَاهِرِ عِنَايَةِ اللَّهِ بِالْإِنْسَانِ، وَمَصْدَرٌ مَعْرِفَةٍ لَهُ. وَتَظْهَرُ آرَاءُ الْإِمَامِ الْمَاتَرِيدِيِّ فِيهَا، وَتَبَيَّرُ أَهَمِّيَّتُهَا الْبَالِغَةُ؛ لِأَنَّهَا جَاءَتْ فِي جَوِّ كَانَ فِيهِ الْجَدَلُ قَائِمًا حَوْلَ النُّبُوتِ وَالْمُعْجَزَاتِ. وَكَانَتْ الْمِنْطَقَةُ الَّتِي يَعِيشُ فِيهَا الْإِمَامُ قَرِيبَةً مِنَ الْبُلْدَانِ الَّتِي ائْتَشَرَ فِيهَا الْبِرَاهِمَةُ، الَّذِينَ أَكْثَرَ الْمَاتَرِيدِيُّ مِنَ الرَّدِّ عَلَيْهِمْ؛ لِقُرْبِ أَمَاكِينِ وُجُودِهِمْ مِنَ الْمِنْطَقَةِ الَّتِي عَاشَ فِيهَا.^{٣٨} وَنَاقَشَ فِيهَا أَيْضًا بَعْضَ الْأَشْخَاصِ الَّذِينَ أَنْكَرُوا النُّبُوتَ، مِثْلَ ابْنِ الرَّائُونْدِيِّ وَأُسْتَاذِهِ أَبِي عَيْسَى الْوَرَّاقِ (ت. ٨٤٧/٢٤٦) خَاصَّةً.

وَيَنْقُذُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيُّ الْبَاطِنِيَّةَ -وَلَهُ كِتَابٌ مَفْقُودٌ فِي الرَّدِّ عَلَى الْقَرَامِطَةِ، وَالْقَرَامِطَةُ مِنَ الْبَاطِنِيَّةِ- الَّتِي تَزْعُمُ أَنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- بِالْأَحْرَفِ وَالْأَلْفَاظِ الَّتِي نَفَرُواهَا، وَلَكِنَّهُ مُحَصَّ إِلَهَامٍ أَوْ مَعْنَى نَزَلَ عَلَى قَلْبِهِ، ثُمَّ هُوَ (النَّبِيُّ) صَوْرُهُ وَرَسْمُهُ بِحَذِهِ الْحُرُوفِ، وَعَبَّرَ عَنْهُ بِالْعِبَارَاتِ الَّتِي نَفَرُواهَا. وَيَنْقُذُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيُّ هَذَا الرَّأْيَ قَائِلًا مَا مَعْنَاهُ: لَوْ أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ كَمَا وَصَفَهُ الْبَاطِنِيَّةُ، لَبَطَلَ كَوْنُهُ مُعْجَزًا بَلْفُظِهِ وَنَظْمِهِ. وَالْقُرْآنُ بِإِعْجَازِهِ هَذَا يَدْحَضُ مَزَاعِمَهُمْ، وَيَقْضِي افْتِرَاءَاتِهِمْ، وَيَشْهَدُ بِفَسَادِ مَذْهَبِهِمْ.^{٣٩}

يَبَيَّرُ إِنْصَافُ الْإِمَامِ الْمَاتَرِيدِيِّ وَأَمَانَتُهُ الْعِلْمِيَّةُ فِي نَقْلِهِ رَدَّ ابْنِ الرَّائُونْدِيِّ عَلَى أَبِي عَيْسَى الْوَرَّاقِ (الَّذِي يُتَّهَمُ بِالْإِلْحَادِ) فِي مَسْأَلَةِ إِبْتِنَاتِ الرِّسَالَةِ، وَذَلِكَ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ.^{٤٠} وَيَبْدُو أَنَّ

^{٣٦} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٤٩١.

^{٣٧} أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٣/١٤٠.

^{٣٨} فاضل آيغان وآخرون، علم الكلام: المبادئ والمسائل (أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية، ٢٠٢٢)، ٢٨٥.

^{٣٩} الغالي، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، ١٨٩.

^{٤٠} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٨٧-٢٨٢.

الماتريدِيّ يَنْقُلُ مِنْ كِتَابِ لَابْنِ الرَّائِدِيّ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَهُ، فِي حِينَ أَنَّ الْمَشْهُورَ عَنِ ابْنِ الرَّائِدِيّ (الَّذِي يُوصَفُ عَالِيًا بِالْمَلْحَدِ) أَنَّهُ يُوَفِّقُ ابْنَ الْوَرَّاقِ فِي إِنْكَارِ الرِّسَالَةِ.^{٤١}

٦،١ مِنْهُجِ الْمَاتَرِيدِيّ فِي اثْبَاتِ النُّبُوَّةِ وَالرَّدِّ عَلَى الْمُخَالِفِينَ

وَنَحْدُ أَنَّ الْإِمَامَ الْمَاتَرِيدِيّ يَغْلُبُ عَلَيْهِ الْجَانِبُ الْعَقْلِيُّ فِي اثْبَاتِ النُّبُوَّةِ وَبَيَانِ حِكْمَةِ إِزْسَالِ الرُّسُلِ، وَلَعَلَّهُ يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّ يُثَبِّتَ أَنَّ النَّظَرَ الْعَقْلِيَّ السَّلِيمَ يُؤَدِّي إِلَى اثْبَاتِ الرِّسَالَةِ وَعَدَمِ إِنْكَارِهَا. وَيَنْطَلِقُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيّ فِي اثْبَاتِ النُّبُوَّةِ مِنْ اثْبَاتِ حِكْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَمَعْنَى "الْحِكْمَةِ" عِنْدَهُ: مَا لَهُ عَاقِبَةٌ حَمِيدَةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ، وَمَعْنَى "السَّئَةِ": مَا خَلَا عَنِ الْعَاقِبَةِ الْحَمِيدَةِ. وَقَدْ رَبَطَ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيّ بَيْنَ الْجَهْلِ بِالصَّنَاعِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَبَيْنَ الْجَهْلِ بِحِكْمَةِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ.^{٤٢}

وَتَكْتَسِي آرَاءُ الْإِمَامِ الْمَاتَرِيدِيّ هُنَا أَهَمِّيَّةً بَالِغَةً؛ لِأَنَّهَا جَاءَتْ فِي جَوِّ كَانَ فِيهِ الْجَدَلُ قَائِمًا حَوْلَ النُّبُوتِ وَالْمُعْجَزَاتِ مِنْ قِبَلِ مُنْكَرِيهَا، كَابْنِ الرَّائِدِيّ وَأُسْتَاذِهِ أَبِي عَيْسَى الْوَرَّاقِ خَاصَّةً. وَلَمْ يُنْكَرِ النُّبُوتَ إِنْكَارًا مُطْلَقًا - كَمَا يَذْكُرُ الْعُلَمَاءُ - إِلَّا قَلَّةٌ لَا يُعْتَدُّ بِمُكَابَرَتِهِمْ، مِثْلُ الْبَرَاهِمَةِ الَّذِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَغْنَانَا عَنِ الرُّسُلِ بِمَا رَكَّبَ فِيْنَا مِنَ الْعُقُولِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ. فَالْحَسَنُ -عِنْدَهُمْ- مَا حَسَنَهُ الْعَقْلُ، وَالْقَبِيحُ مَا فَجَّحَهُ الْعَقْلُ. وَحُجَّتُهُمْ أَنَّ الرُّسُلَ إِمَّا أَنْ يَأْتُوا بِمَا يُوَفِّقُ الْعُقُولَ، فَعِنْدَئِذٍ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِمْ وَلَا فَائِدَةَ مِنْهُمْ، وَإِمَّا أَنْ يَأْتُوا بِمَا يُخَالِفُ الْعُقُولَ، فَعِنْدَئِذٍ يَجِبُ رَفْضُ مَا جَاءُوا بِهِ وَإِهْمَالُهُ.

وَيُزْجِعُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيّ إِنْكَارَ النُّبُوَّةِ مِمَّنْ أَنْكَرَهَا إِلَى أَسْبَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ، مِنْهَا:

أ. إِنْكَارُ الصَّنَاعِ أَصْلًا؛ فَمَنْ أَنْكَرَ الْخَالِقَ، فَطَبِيعِيٌّ أَنْ يُنْكَرَ إِزْسَالَهُ لِلرُّسُلِ.

ب. زَعْمُ الاسْتِعْنَاءِ بِالْعَقْلِ: حَيْثُ زَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ فِي الْعَقْلِ غِنًى وَكَفَايَةً عَنِ الرِّسَالَةِ الْإِلَهِيَّةِ.

ج. التَّبَاسُ الْمُعْجَزَاتِ بِالسَّحَرِ: فَقَدْ أَنْكَرَهَا بَعْضُهُمْ لِاخْتِلَاطِ الْآيَاتِ (الْمُعْجَزَاتِ) الَّتِي يَأْتِي بِهَا مُدَّعُو الرِّسَالَةِ - فِي نَظَرِهِمْ - بِأَعْمَالِ السَّحَرَةِ وَالْمَشْعُودِينَ.

د. التَّشْكِيكُ فِي عَجَزِ الْبَشَرِ عَنِ الْمَعَارَضَةِ: وَقَالَ مُنْكَرُوهَا أَيْضًا إِنَّ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ لَمْ يَمْتَحِنِ قُوَى جَمِيعِ الْخَلْقِ لِيَرَى هَلْ يَقْدِرُونَ عَلَى الْإِثْبَاتِ بِمِثْلِ مَا أَتَى بِهِ؛ فَلَعَلَّ مَنْ حَضَرُوا التَّحْدِيَّ لَمْ يَسْتَطِيعُوا

^{٤١} عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨)، ٢٠٨/١.

^{٤٢} الماتريدِي، كتاب التوحيد، ٢٦٤-٢٦٥.

مُعَارَضَتُهُ، بَيْنَمَا غَيْرُهُمْ مِنَ الْغَائِبِينَ أَوْ الَّذِينَ سَيَأْتُونَ لَاحِقًا يَسْتَطِيعُونَ ذَلِكَ. كَمَا أَنَّ الْحَاضِرِينَ لَمْ يَكُونُوا مُحِيطِينَ بِعِلْمِ طَبَائِعِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي قَدْ يُسْتَعَانُ بِهَا فِي عَمَلٍ مِثْلِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ الْخَارِقَةِ.

٧. رُدُّهُ عَلَى أَبِي عَيْسَى الْوَرَّاقِ فِي شُبُهَاتِهِ حَوْلَ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ

يَرَى الماتريدیُّ أَنَّ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ -بِنَظْمِهِ وَفَصَاحَتِهِ وَإِخْبَارِهِ بِالْغُيُوبِ- قَدْ تَحَدَّى أَفْصَحَ الْعَرَبِ، فَعَجَزُوا عَنْ مُعَارَضَتِهِ، وَسَيَظَلُّ هَذَا التَّحَدِّي قَائِمًا، دَلَالَةً عَلَى صِدْقِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- حَتَّى انْقِرَاضِ الدُّنْيَا. وَيُنَاقِشُ الْإِمَامُ شُبُهَاتِ أَبِي عَيْسَى الْوَرَّاقِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُلْحِدِينَ الَّذِينَ كَانُوا يُنْكِرُونَ الرِّسَالَةَ وَالْمُعْجَزَاتِ. وَمِنْ شُبُهَاتِ الْوَرَّاقِ الَّتِي طَعَنَ بِهَا فِي الْإِعْجَازِ:

أ. زَعَمَهُ أَنَّ النَّاسَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- لَمْ يَمْتَحِنُوا قُوَى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَلَا وَقَفُوا عَلَى طَبَائِعِ الْأَشْيَاءِ وَخَوَاصِّهَا الَّتِي يُسْتَعَانُ بِهَا فِي عَمَلِ الْخَوَارِقِ، بَلْ لَمْ يَبْلُغْ عِلْمُ أَكْثَرِهِمْ ذَلِكَ. فَكَيْفَ يَعْرِفُونَ مَبَالِغَ الْحَيْلِ وَالْخَدَعِ؟ وَيَسْأَلُ: وَهَلِ الَّذِي رَأَوْهُ مِنَ الْمُعْجَزَاتِ إِلَّا كَخَدْعَةٍ أَوْ لُغْبَةٍ أَتَتْ بِالْعَجَبِ؟ وَهَلْ حَدَثَ السِّحْرُ إِلَّا كَمَا يَجْذِبُ حَجَرُ الْمَغْنَاطِيسِ الْحَدِيدِ^{٤٣} (أَي: بِاسْتِخْدَامِ خَوَاصِّ خَفِيَّةٍ)؟ وَيُرَدُّ الْإِمَامُ الْمَاتِرِيدِيُّ عَلَى هَذِهِ الشُّبُهَاتِ وَغَيْرِهَا بِمَا أَثَارَهُ الْمُنْكَرُونَ (كَكُفَّارِ قُرَيْشٍ وَالْوَرَّاقِ)، مُؤَكِّدًا أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ مُعْجَزٌ بِنَظْمِهِ وَفَصَاحَتِهِ وَإِخْبَارِهِ بِمَا كَانَ وَمَا سَيَكُونُ، وَقَدْ أَعْجَزَ جَمِيعَ الْفُصَحَاءِ وَالْبُلَغَاءِ -وَهُمْ أَهْلُ اللِّسَانِ- عَنِ الْإِثْنَانِ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ، وَسَيَبْقَى هَذَا الْعَجْزُ قَائِمًا إِلَى انْقِرَاضِ الدُّنْيَا.^{٤٤}

وَقَدْ أَوْرَدَ الْإِمَامُ الْمَاتِرِيدِيُّ شُبُهَاتٍ أُخْرَى تَرَدَّدَتْ فِي زَمَانِهِ حَوْلَ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ، وَقَامَ بِالرَّدِّ عَلَيْهَا وَتَفْنِيدِهَا، وَمِنْ أَمَمٍ هَذِهِ الشُّبُهَاتِ الَّتِي نَسَبَهَا بَعْضُهُمْ إِلَى الْوَرَّاقِ أَيْضًا: تَفَاوُتُ الْعَرَبِ فِي الْبَلَاغَةِ، الْإِنْشِغَالُ بِالْحُزُوبِ، جَهْلُ الْعَرَبِ بِالنَّظْرِ وَالْمَعْرِفَةِ.^{٤٥} وَيُرَدُّ الْإِمَامُ الْمَاتِرِيدِيُّ عَلَى هَذِهِ الشُّبُهَةِ، وَيُفْصِّلُ الْقَوْلَ فِي تَفْنِيدِهَا وَقَدْ تَوَسَّعَ الْإِمَامُ الْمَاتِرِيدِيُّ فِي تَفْصِيلِ هَذِهِ النُّقْطَةِ وَالرَّدِّ عَلَيْهَا فِي كِتَابِيهِ *التَّوْحِيدِ*^{٤٦} وَتَاوِيلَاتِ *أَهْلِ السَّنَةِ*^{٤٧} وَمَجْدُ الْإِمَامِ الْمَاتِرِيدِيِّ -كَمَا سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ- يَسْتَعِينُ بِرُدُودِ ابْنِ الرَّائِدِيِّ عَلَى

^{٤٣} الماتريدی، كتاب التوحيد، ٢٧٣.

^{٤٤} أبو الفناء محمود بن زيد اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب

الإسلامي، ١٩٩٥)، ٩٠-٨٩.

^{٤٥} الماتريدی، كتاب التوحيد، ٢٨٠.

^{٤٦} الماتريدی، كتاب التوحيد، ٣٨١-٢٨٠.

^{٤٧} الماتريدی، تأويلات أهل السنة، ٢/٤٨٠-٥١٣.

الْوَرَأَقِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ حَوْلَ إِثْبَاتِ الرِّسَالَةِ، وَهَذَا يُعَدُّ دَلِيلًا عَلَى إِنْصَافِهِ وَأَمَانَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.^{٤٨}

٨. تَأْكِيدُ الْمَاتُرِيدِيِّ عَلَى أَهْمِيَةِ الْمُعْجَزَةِ فِي إِثْبَاتِ وَجُودِ الصَّانِعِ وَصَحَةِ الرِّسَالَةِ، وَمُنْهَجُهُ فِي مَعَالِجَةِ هَذِهِ الْقَضَايَا.

وَنَرَى أَنَّ الْإِمَامَ الْمَاتُرِيدِيَّ يَرَى أَنَّ إِثْبَاتَ وَجُودِ الصَّانِعِ لَدَى الْمُنْكَرِينَ (كَالْبَرَاهِمَةِ وَمَنْ شَايَهُمْ) هُوَ الْمُدْخَلُ الْأَسَاسُ لِإِثْبَاتِ الرِّسَالَةِ لَهُمْ. وَقَدْ اسْتَدَلَّ عَلَى إِثْبَاتِ الصَّانِعِ بِالْآيَاتِ (الْمُعْجَزَاتِ) الَّتِي جَاءَ بِهَا الرُّسُلُ، مُعْتَبِرًا أَنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ تَدُلُّ بِذَاتِهَا عَلَى أَنَّ هُنَاكَ صَانِعًا حَكِيمًا قَادِرًا قَدْ أَجْرَاهَا عَلَى أَيْدِي رُسُلِهِ؛ لِأَنَّهَا أَفْعَالٌ تَخْرُجُ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَقُدْرَتِهِمُ الْمُعْتَادَةِ. فَيَقُولُ فِي هَذَا السِّيَاقِ:

"فَنُنَاطِرُ مَنْ أَنْكَرَ الصَّانِعَ فِي إِثْبَاتِهِ... [بِأَنَّ نَقُولَ لَهُمْ:] هَؤُلَاءِ الرُّسُلُ قَوْمٌ نَشِئُوا بَيْنَ أَقْوَامٍ عَرَفُوا أَحْوَالَهُمْ، وَقَدْ كَانُوا أَذْرَكُوا مُنْتَهَى قُدْرَتِهِمْ وَوُسْعِهِمْ. فَلَمَّا جَاءَ هَؤُلَاءِ الرُّسُلُ بِالْآيَاتِ (الْمُعْجَزَاتِ) الَّتِي قَهَرَتْ عُقُولَهُمْ وَأَبْهَرَتْهُمْ -مَعَ عِلْمِهِمُ الْيَقِينِيَّ بِأَنَّ قُدْرَةَ أَمْثَالِهِمْ مِنَ الْبَشَرِ لَا تَحْتَمِلُ إِنْشَاءَ مِثْلِهَا- لَزِمَهُمُ الْعِلْمُ الصَّرُورِيُّ بِصِدْقِ الرُّسُولِ فِيمَا أَخْبَرَ بِهِ عَنْ اللَّهِ الَّذِي أَرْسَلَهُ، وَأَنَّ تِلْكَ الْآيَاتِ هِيَ مِمَّا أَنْشَأَهُ مُرْسِلُهُ (اللَّهُ) لِيَكُونَ بُرْهَانًا وَدَلَالَةً عَلَى صِدْقِ رِسَالَتِهِ، صَادِرَةً مِنْ عَالِمٍ حَكِيمٍ قَادِرٍ عَلَى إِنْشَاءِ الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى وَجُودِهِ وَصِفَاتِهِ، لِيَعْلَمُوهُ وَيُؤْمِنُوا بِهِ عَنْ طَرِيقِ هَذِهِ الْآيَاتِ، وَإِنْ لَمْ يُشَاهِدُوهُ بِأَعْيُنِهِمْ. وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ".^{٤٩}

فَعِنْدَ الْإِمَامِ الْمَاتُرِيدِيِّ إِذْنٌ، لَا بُدَّ مِنْ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَى وَجُودِ الصَّانِعِ أَوَّلًا لَدَى الْمُنْكَرِينَ، فَإِذَا ثَبَتَ الصَّانِعُ فِي عُقُولِهِمْ، انْحَلَّ الْإِشْكَالُ الْمُتَعَلِّقُ بِإِمْكَانِ وَقُوعِ الْمُعْجَزَةِ (لِأَنَّهَا تَصِيرُ فِعَالًا لِلْقَادِرِ الْمَطْلُوقِ) وَجَوَّازِ إِزْسَالِ الرُّسُلِ مِنْ قَبْلِهِ. وَتَبْطِئُ مِنْ هَذَا النَّصِّ اعْتِمَادُ الْإِمَامِ الْمَاتُرِيدِيِّ عَلَى الْمُعْجَزَةِ دَلِيلًا مُزْدَوِّجٍ: فَهِيَ مِنْ أَهَمِّ سُبُلِ إِثْبَاتِ الرِّسَالَةِ وَصِدْقِ الرُّسُولِ، وَهِيَ أَيْضًا مِنْ سُبُلِ إِثْبَاتِ وَجُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ وَحُكْمَتِهِ لِمَنْ يُنْكِرُهُ أَصْلًا

والمُعْجَزَةُ - كَمَا عَرَّفَهَا الْعُلَمَاءُ كَسَعْدِ الدِّينِ التَّفْتَازَانِيِّ (ت. ٧٩٢/١٣٩٠) - هِيَ: "أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ، يَطْهَرُ عَلَى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ، عِنْدَ تَحْدِيدِ الْمُنْكَرِينَ لَهُ، سَالِمًا عَنِ الْمَعَارِضَةِ".^{٥٠} وَهَذَا التَّعْرِيفُ

^{٤٨} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٨٢.

^{٤٩} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٦٣.

^{٥٠} سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب

يُبَيِّنُ شُرُوطَهَا الْأَسَاسِيَّةَ: كَوْنُهَا خَارِقَةً لِلْعَادَةِ، وَظُهُورُهَا عَلَى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ، وَوُقُوعُهَا عِنْدَ التَّحَدِّيِ، وَعَدَمُ إِفْكَانِ مُعَارَضَتِهَا بِمِثْلِهَا، وَالْعَرَضُ مِنْهَا تَصْدِيقُ النَّبِيِّ فِي دَعْوَاهُ. وَقَدْ ذَهَبَ جَمْعٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى تَعْرِيفِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى نَحْوِ مُشَابِهِهِ أَوْ مُقَارِبِ لِهَذَا.^{٥١} وَمِنَ الْأَسْبَابِ الْأُخْرَى لِإِنْكَارِ النُّبُوَّةِ الَّتِي نَاقَشَهَا الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ: قَوْلُ بَعْضٍ مَنْ يُقَرِّوْنَ بِالصَّنَاعِ، لَكِنَّهُمْ يُنْكِرُونَ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ وَالْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ، وَلَمَّا كَانَ الرُّسُلُ لَا يَأْتُونَ إِلَّا بِهَذِهِ الْأُمُورِ (الشَّرَائِعِ وَالتَّكَالِيفِ)، فَهُمْ يُنْكِرُونَ الرِّسَالَاتِ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ.

وَيُلَاحِظُ عُمُومًا مِنْ مُنَاقَشَةِ الْإِمَامِ الْمَاتُرِيدِيِّ لِلْمُخَالَفِينَ اهْتِمَامُهُ بِالْبَالِغِ بِالْجَانِبِ الْعَقْلِيِّ وَالِدَّلَالِيِّ فِي الْمُعْجَزَةِ، أَكْثَرَ مِنْ مُحِضِ التَّرَكِيزِ عَلَى الْجَانِبِ الْحِسِّيِّ الْخَارِقِ فِيهَا. فَهُوَ يَرَى أَنَّ دَلَالََةَ الْمُعْجَزَةِ الْعَقْلِيَّةِ (مِثْلُ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ) أَقْوَى فِي الْإِقْنَاعِ، وَأَبْعَدُ عَنِ الْإِتْيَاسِ، وَأَكْثَرُ قَبُولًا لِلتَّصْدِيقِ الْيَقِينِيِّ مِنْ الْمُعْجَزَاتِ الْحِسِّيَّةِ الْمُحْضَةِ؛ إِذْ قَدْ يَلْتَبَسُ الْأَمْرُ عَلَى بَعْضِ النَّاسِ فَيُخِلُّطُونَ بَيْنَ الْمُعْجَزِ الْحِسِّيِّ وَبَيْنَ أَنْوَاعِ السِّحْرِ وَالْخَدَعِ وَالشَّعْوَذَةِ.

وكَذَلِكَ، فَإِنَّ هَذَا التَّرَكِيزَ عَلَى الدَّلَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ لِلْمُعْجَزَاتِ يَتَّفِقُ مَعَ الْمَنْهَجِ الْقُرْآنِيِّ الْعَامِّ وَوَجْهِ نَظَرِ الْإِسْلَامِ، الَّذِي لَا يَجْعَلُ مُحِضَ الْخَوَارِقِ لِلطَّبِيعَةِ هُوَ الْأَسَاسَ الْأَوَّلَ لِلْإِعْتِقَادِ، بَلْ لَا يَنْفَكُ يُوجِّهُ أَنْظَارَ الْإِنْسَانِ إِلَى التَّفَكُّرِ فِي آيَاتِ اللَّهِ الْكَوْنِيَّةِ، وَالنَّظَرِ فِي السُّنَنِ الَّتِي أَجْرَاهَا فِي الْخَلْقِ، وَالِاسْتِدْلَالِ بِالنِّظَامِ الْبَدِيعِ لِلْكَوْنِ عَلَى وُجُودِ الْخَالِقِ وَعَظَمَتِهِ وَحُكْمَتِهِ. وَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ كَانَ دَائِمًا يَلْفِتُ أَنْظَارَ الْمُطَالِبِينَ بِمُعْجَزَاتٍ حِسِّيَّةٍ خَارِقَةٍ (كَالْمُشْرِكِينَ) إِلَى الْآيَاتِ الْمُثْبُوتَةِ فِي الْكَوْنِ وَالطَّبِيعَةِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ، وَيُذَكِّرُهُمْ بِأَنَّهُ، حَتَّى وَإِنْ جَاءَهُمْ تِلْكَ الْمُعْجَزَاتُ الْحِسِّيَّةُ الَّتِي يَطْلُبُونَهَا بِأَهْوَائِهِمْ، فَإِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ لَنْ يُؤْمِنُوا بِهَا لِعِنَادِهِمْ وَاسْتِكْبَارِهِمْ. وَهَذَا يُشِيرُ إِلَى أَنَّ الْمُعْجَزَ الْحِسِّيَّ،^{٥٢} مَعَ كَوْنِهِ دَلِيلًا صَحِيحًا، فَإِنَّ دَلَالَتَهُ

قَدْ لَا تُكُونُ كَافِيَةً وَحدهَا لِإِحْدَاثِ الْإِيمَانِ الْيَقِينِيِّ لَدَى الْمَعَانِدِينَ وَالْمُكَابِرِينَ، مَا لَمْ تَقْتَرَنْ بِالنَّظَرِ الْعَقْلِيِّ السَّلِيمِ وَالتَّجَرُّدِ لَطَلَبِ الْحَقِّ.

يَتِمَّيزُ مِنْهَجُ الْإِمَامِ الْمَاتُرِيدِيِّ فِي مُعَالَجَةِ مَسَائِلِ النُّبَوَاتِ وَالْجَدَلِ فِيهَا بِعِدَّةِ سِمَاتٍ أَتْرُفُهَا:

أ. الْإِعْتِمَادُ الْأَسَاسِيُّ عَلَى الْعَقْلِ مِنْطَلَقًا لِلْجَدَلِ وَالْإِثْبَاتِ:

(العلمية، ٢٠١١)، ٣/٢٧٣-٢٧٤.

^{٥١} محمود محمد عید نفیسة، مبادئ السببية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث (سورية: دار النوادر، د.ت)، ٣١٠.

^{٥٢} المغربي، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، ٣٤٦.

التَّأْكِيدُ عَلَى النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ السَّلِيمِ: فَعَالِيًا مَا يَجْعَلُ الْبُرْهَانَ الْعَقْلِيَّ هُوَ الْأَصْلُ، وَيَرَى أَنَّ الْعَقْلَ السَّلِيمَ غَيْرَ الْمَشُوبِ بِالْأَهْوَاءِ يُؤَدِّي حَتْمًا إِلَى قَبُولِ الرِّسَالَةِ وَإِدْرَاكِ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا، كَمَا يَظْهَرُ جَلِيًّا فِي رَدِّهِ عَلَى الْبَرَاهِمَةِ وَالْوَرَاقِ.

رَبَطَ الْحِكْمَةَ الْإِلَهِيَّةَ بِضُرُورَةِ الرِّسَالَةِ: فَهُوَ يَنْطَلِقُ مِنْ تَعْرِيفِ "الْحِكْمَةِ" وَتَنْزِيهِهِ اللَّهُ عَنِ "السَّقَةِ" (الْعَبَثِ)، لِيُثَبِّتَ أَنَّ إِرْسَالَ الرُّسُلِ لِهِدَايَةِ الْخَلْقِ هُوَ مُفْتَضَى الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ، وَأَنَّ تَرْكَهُمْ سُدَى يُنَافِيهَا. تَفْضِيلُ دَلَالَةِ الْمُعْجَزَاتِ الْعَقْلِيَّةِ: إِذْ يُرَكِّزُ عَلَى الدَّلَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ لِلْمُعْجَزَاتِ، وَبِخَاصَّةٍ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ؛ لِقُوَّةِ حُجَّتِهِ، وَبُعْدِهِ عَنِ الْإِلْتِنَاسِ بِالسِّخْرِ وَالْخَدَعِ، وَدَوَامِ أَثَرِهِ.

ب. اسْتِخْدَامُ النَّقْلِ لِدَعْمِ الْعَقْلِ وَتَأْكِيدِهِ التَّكَامُلِ بَيْنَهُمَا:

-الاستدلال بالقرآن: فَقَدْ رَدَّ عَلَى الْبَاطِنِيَّةِ مُسْتَدِلًّا بِطَبِيعَةِ الْقُرْآنِ الْمُعْجَزَةِ نَفْسِهَا، مُؤَكِّدًا أَنَّ كَوْنَهُ مُحْضٍ إِلْهَامٍ يُبْطِلُ إِعْجَازَهُ اللَّفْظِيَّ. وَيَسْتَدِلُّ بِنَظْمِ الْقُرْآنِ وَفَصَاحَتِهِ وَتَحْدِيدِهِ فِي نِقَاشِهِ مَعَ مُنْكَرِيهِ الْإِعْجَازِ كَالْوَرَاقِ.

-الاستناد إلى المعجزات دليلاً على الصانع وصدق الرسول: فَهُوَ يَرَى أَنَّ الْمُعْجَزَاتِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الرُّسُلُ هِيَ بَرَاهِينُ قَاطِعَةٌ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ، وَعَلَى صِدْقِ مَنْ جَاءَ بِهَا، كَمَا فِي قَوْلِهِ إِنَّ "الْآيَاتِ الَّتِي فَهَرَّتِ الْعُقُولُ" تَدُلُّ عَلَى حِكْمَةِ مُرْسِلِهَا وَصِدْقِ رَسُولِهِ.

ج. تَحْقِيقُ التَّوَازُنِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ، وَتَحْدِيدُ مَجَالِ كُلٍّ مِنْهُمَا:

التَّأْكِيدُ عَلَى عَدَمِ كِفَايَةِ الْعَقْلِ وَحده. فَمَعَ اعْتِمَادِهِ الْكَبِيرِ عَلَى الْعَقْلِ، فَإِنَّهُ يَرُدُّ عَلَى مَنْ زَعَمَ الاسْتِغْنَاءَ بِهِ عَنِ الْوَحْيِ (كَالْبَرَاهِمَةِ)، مُبَيِّنًا ضُرُورَةَ إِرْسَالِ الرُّسُلِ لِإِرْشَادِ الْبَشَرِ إِلَى مَا لَا سَبِيلَ لِلْعَقْلِ إِلَى إِدْرَاكِهِ وَخُدْهِ مِنَ التَّفَاصِيلِ الشَّرْعِيَّةِ، وَأُمُورِ الْغَيْبِ، وَكَيْفِيَّةِ عِبَادَةِ اللَّهِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَرْضِيِّ.

رَبَطُ إِمْكَانِ الرِّسَالَةِ بِثُبُوتِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ: فَهُوَ يُؤَكِّدُ أَنَّ الْإِفْرَازَ بِوُجُودِ صَانِعٍ حَكِيمٍ قَادِرٍ يَسْتَلْزِمُ الْقَوْلَ بِجَوَازِ (بَلْ وَوُقُوعِ) إِرْسَالِ الرُّسُلِ، وَبِإِمْكَانِ ظُهُورِ الْآيَاتِ الْخَافَةِ عَلَى أَيْدِيهِمْ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِهِمْ، لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ مُفْتَضَيَاتِ حِكْمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ.

وَحُلَاصَةُ الْقَوْلِ، فَإِنَّ الْمَنْهَجَ الَّذِي اتَّبَعَهُ الْمَاتُرِيدِيُّ فِي هَذَا الْبَابِ قَدْ اتَّسَمَ بِعَلَبَةِ الاسْتِدْلالاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَأْصِيلِ الْقَوَاعِدِ النَّظَرِيَّةِ. وَقَدْ أَطْنَبَ فِيهَا، بَيْنَمَا كَانَ مُرُورُهُ عَلَى الْأَدِلَّةِ الْحِسِّيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ (كَذِكْرِ الْمُعْجَزَاتِ الْخَافَةِ بِتَفَاصِيلِهَا) أَسْرَعَ نِسْبًا، مُرَكِّزًا عَلَى إِنْبَاتِ إِمْكَانِهَا وَدَلَالَتِهَا الْعَقْلِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ سَرْدِ

وَقَائِعُهَا. لَقَدْ أَوْضَحَ بِجَلَاءٍ حَاجَةَ الْبَشَرِ الْأَكِيدَةَ إِلَى الرِّسَالَةِ الْإِلَهِيَّةِ، وَرَبَطَ هَذِهِ الْحَاجَةَ بِطَبِيعَةِ الْإِنْسَانِ، وَمَصْرِئِهِ الْأُخْرَوِيِّ، وَضُرُورَةَ تَعْلِيمِهِ وَإِزْشَادِهِ لِتَحْقِيقِ الْعَايَةِ مِنْ خَلْقِهِ، وَضَمَانَ سَعَادَتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. وَهَذَا التَّوْجِيهِ الْعَقْلَانِي الْمُنْضَبُطُ بِالنَّقْلِ نَجَدَ لَهُ صَدَى كَبِيرًا فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، قَدِيمًا وَحَدِيثًا.^{٥٣}

٩. رُدُّوهُ عَلَى الْأَدْيَانِ وَالْمَلَلِ الْأُخْرَى

٩,١ رُدُّهُ عَلَى الدَّهْرِيِّينَ

يُفْرِدُ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِي فِي كِتَابِهِ التَّوْحِيدَ رُدُّوًا مُفَصَّلَةً عَلَى الدَّهْرِيِّينَ (الَّذِينَ يُنْكِرُونَ الصَّانِعَ وَيَقُولُونَ بِأَزَلِيَّةِ الدَّهْرِ أَوْ الْعَالَمِ)، مُحَدِّدًا ثَلَاثَ فِرَقٍ رَئِيسَةٍ مِنْهُمْ وَيُنَاقِشُ أَقْوَاهُمْ:

أ. الطَّبَائِعِيُّونَ: يَنْقُلُ الْمَاتَرِيدِي قَوْلَهُمْ بِأَنَّ الْعَالَمَ نَشَأَ مِنْ امْتِزَاجِ أَرْبَعِ طَبَائِعٍ أَزَلِيَّةٍ (الْحَرِّ، وَالْبَرْدِ، وَالتَّنَادُؤِ، وَالْيُبُوسَةِ)، وَأَنَّ اخْتِلَافَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَاعْتِدَالُهَا يَعُودُ إِلَى تَفَاوُتِ نِسْبِ هَذَا الْامْتِزَاجِ فِيهَا. وَيَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ تَتَحَرَّكُ بِلَا بَدَايَةٍ وَلَا نَهَايَةٍ، مُسَمِّينَ هَذِهِ الْحَرَكَاتِ "أَعْرَاضًا". وَيَضْرِبُونَ مِثَالًا لِذَلِكَ بِالْأَصْبَاغِ (كَالْبَيَاضِ وَالْحُمْرَةِ وَالسَّوَادِ وَالْخَضِرَةِ) الَّتِي تَخْتَلِفُ أَلْوَانُهَا عِنْدَ خَلْطِهَا بِاخْتِلَافِ نِسْبِ الْامْتِزَاجِ، دُونَ أَنْ يَخْدُثَ لَوْ أَنَّ جَدِيدًا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَصْلٌ فِي الْأَصْبَاغِ الْأُولَى.

ب. أَصْحَابُ النُّجُومِ أَوْ الْمَنْجَمَةُ الدَّهْرِيَّةُ: ثُمَّ رَدَّ عَلَى فِرْقَةٍ مِنَ الْمَنْجَمَةِ الدَّهْرِيِّينَ بِقَوْلِهِ:

"وَذَهَبَ قَوْمٌ مِنَ الْمَنْجَمَةِ أَنَّ النُّجُومَ لَمْ تَزَلْ تُدْبِرُ أَمْرَ الْعَالَمِ، وَهِيَ مُتَّصِلَةٌ بِهِ، وَمِنْهَا يَصْدُرُ سَعْدُهُ وَخُسْرُهُ، فَاخْتِلَافُهُ بِاخْتِلَافِ مَا اتَّصَلَ بِهِ مِنْهَا. كَأَدَاةِ صَاحِبِ الدِّيَبَاجِ (النَّسَاجِ) بِالْحَيْثُوطِ الْمُؤْصُولَةِ مِنَ الْإِبْرِيسِمِ بِأَعْلَى أَدَاةِهَا، بِمَا يَظْهَرُ فِيهَا مِنَ النُّفُوشِ وَغَيْرِهِ، يَرْفَعُ الْحَشَبَ وَخَفَضَهَا. فَمِثْلُهُ أَمْرُ النُّجُومِ بِالْعَالَمِ، تَخْتَلِفُ صُورُهُ وَأَحْوَالُهُ بِاخْتِلَافِ تَحَرُّكِ النُّجُومِ. وَفِي اخْتِلَافِهَا وَاتِّبَالِهَا (اتِّصَالِهَا الْفَلَكَيَّةِ) تَكُونُ السَّعَادَةُ وَالْخُسْرَةُ. وَهِيَ (النُّجُومُ) لَمْ تَزَلْ تَتَحَرَّكُ، وَيَخْدُثُ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ أَثَرٌ غَيْرُ الَّذِي يَخْدُثُ مِنْ غَيْرِهَا، وَيَتَوَلَّدُ ذَلِكَ (التَّأثيرُ). وَمِثْلُ ذَلِكَ يَقُولُونَ فِي (أَزَلِيَّةِ) الْبَيْضَةِ وَالذَّجَاجَةِ، إِنَّهُ يَكُونُ ذَلِكَ بِضَرْبٍ مِنْ حَرَكَاتِ النُّجُومِ، كَالدِّيَبَاجِ الَّذِي ذَكَرْتُ. وَزَعَمُوا أَنَّ الْأَجْسَامَ قَدِيمَةً، وَهِيَ غَيْرُ الْأَعْرَاضِ وَالْحَرَكَاتِ، وَأَنَّ الْأَعْرَاضَ تَخْدُثُ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهَا. وَصَيَّرُوا أَمْرَ جَمِيعِ الْعَالَمِ اضْطِرَازًا (جَبْرًا) بِمَا كَانَ كَذَلِكَ مِنَ النُّجُومِ وَالْأَفْلَاقِ مِنَ اجْتِمَاعٍ وَتَفَرُّقٍ. فَمِثْلُهُ فِي النُّجُومِ يَقُولُ (هَؤُلَاءِ)."^{٥٤}

^{٥٣} الغالي، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، ٢٠٤.

^{٥٤} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٢٧.

وَيُبْطَلُ الْمَاتَرِيدِيُّ هَذَا الْمَذْهَبَ بِبَيَانِ أَنَّ النُّجُومَ نَفْسَهَا مُحَدَّثَةٌ وَمُسَخَّرَةٌ، وَلَا تَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ مُدَبِّرَةً.
ج. الْفَلَاسِفَةُ الْقَائِلُونَ بِإِهْيَؤُلِ وَالصُّورَةِ: وَكَذَلِكَ، نَحْدُ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ الْمَاتَرِيدِيِّ الْوَاسِعَةَ بِآرَاءِ الْفَلَاسِفَةِ،
وَيَتَوَسَّعُ فِي رَدِّهِ عَلَى السُّوفِسْطَائِيَّةِ الَّذِينَ يُنْكِرُونَ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ (وَكَذَلِكَ نَحْدُ يَرُدُّ عَلَى فِرْقَةٍ مِنْهُمْ
تَأَثَّرَتْ بِفَلَسَفَةِ أَرِسْطُو، الَّتِي أَوْرَدَ خُلَاصَةَ قَوْلِهَا فِي قَدَمِ الْعَالَمِ وَتَكُونُهُ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ.^{٥٥} وَيَقُومُ رَحْمَهُ
اللَّهُ بِنَقْضِ هَذَا الْمَذْهَبِ بِإِثْبَاتِ خُذُوثِ الْأَجْسَامِ وَالْأَعْرَاضِ جَمِيعًا وَحَاجَتِهَا إِلَى مُحَدَّثٍ).

٩,٢ رَدُّهُ عَلَى مَذْهَبِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ مَنْشَأَ الْعَالَمِ هُوَ النُّورُ وَالظُّلْمَةُ

يُقَاسِمُ الْمَاتَرِيدِيُّ التَّنَوِّيَّةَ الْقَائِلِينَ بِأَصْلَيْنِ قَدِيمَيْنِ لِلْعَالَمِ هُمَا النُّورُ وَالظُّلْمَةُ، مُحَدَّدًا ثَلَاثَ فِرَقٍ رَئِيسَةٍ مِنْهُمْ:

أ. الْمَانَوِّيَّةُ:^{٥٦} يَنْقُلُ قَوْلَهُمْ بِأَنَّ الْعَالَمَ نَشَأَ مِنْ امْتِزَاجِ أَصْلَيْنِ قَدِيمَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ: النُّورِ (فِي الْعُلُوهِ، لَا يَتَنَاهَى) وَالظُّلْمَةِ (فِي السُّفْلِ، لَا تَتَنَاهَى، وَلَكِنَّ لَهَا حَدًّا مِنْ جِهَةِ النُّورِ). وَزَعَمُوا أَنَّ الظُّلْمَةَ بَعَتْ عَلَى النُّورِ فَاُمْتِزَجَا، وَكَانَ الْعَالَمُ مِنْ هَذَا الْاِمْتِزَاجِ. وَلِكُلِّ مِنْهُمَا خَمْسَةُ أَجْنَاسٍ (الْوَانِ): حُمْرَةٌ، وَبَيَاضٌ، وَصُفْرَةٌ، وَسَوَادٌ، وَخَضِرَةٌ. فَكُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ مِنْ جَوْهَرِ النُّورِ فَهُوَ خَيْرٌ، وَمَا كَانَ مِنْ جَوْهَرِ الظُّلْمَةِ فَهُوَ شَرٌّ. وَكَذَلِكَ لِكُلِّ مِنْهُمَا خَوَاسٍ خَمْسٌ (سَمْعٌ، وَبَصَرٌ، وَذَوْقٌ، وَشَمٌّ، وَلَمْسٌ). فَمَا يُدْرِكُ مِنْ جَوْهَرِ النُّورِ بِهَا فَهُوَ خَيْرٌ، وَمَا يُدْرِكُ مِنْ جَوْهَرِ الظُّلْمَةِ فَهُوَ شَرٌّ. وَيُثْبِتُونَ لِلنُّورِ رُوحًا وَلِلظُّلْمَةِ رُوحًا، وَيُسَمُّونَ رُوحَ الظُّلْمَةِ "هَمَامَةً" (وَهِيَ حَيَّةٌ عِنْدَهُمْ). وَيَزَوِّجُونَ أَنَّ الْعَالَمَ سَجُنٌ لِلنُّورِ، وَأَنَّ النُّورَ سَيَّحَرُّ مِنَ الظُّلْمَةِ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ لِيَعُودَ كُلُّ إِلَى حَيِّزِهِ الْأَصْلِيِّ.^{٥٧}

ب. الدَّيْصَانِيَّةُ: هِيَ إِحْدَى فِرَقِ التَّنَوِّيَّةِ الَّتِي تُؤْمِنُ بِوُجُودِ قُوَّتَيْنِ أَرْزَاقَتَيْنِ مُتَضَادَّتَيْنِ هُمَا النُّورُ وَالظُّلْمَةُ. وَقَدْ تَوَسَّعَ الْإِمَامُ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ.^{٥٨}

^{٥٥} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٣١.

^{٥٦} المانوية هي ديانة مزدوجة أسسها ماني في القرن الثالث الميلادي، تجمع بين عناصر من الزرادشتية والمسيحية. تعتقد المانوية بوجود صراع أزلي بين قوتين متضادتين: النور والظلام. وتهدف إلى تحرير النور السجين في المادة من خلال التقشف والزهد، وترى في ماني نفسه المخلص الذي سيأتي بنهاية العالم. وقد انتشرت المانوية انتشارًا واسعًا في آسيا وأوروبا، لكنها واجهت اضطهادات شديدة من قبل الديانات الأخرى، ولا سيما المسيحية. انظر: محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفيّة مقارنة (القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢)، ١٧٢-١٧٤.

^{٥٧} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٤١-٢٤٠.

^{٥٨} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٤٧.

ج. المَرْقُوبِيَّةُ: هِيَ أَيْضًا إِحْدَى فِرْقِ النَّوَوِيَّةِ. الَّتِي رَدَ عَلَيْهَا ^{٥٩} وَيَقُومُ الْمَاتَرِيدِيُّ بِنَقْضِ أَصُولِ النَّوَوِيَّةِ بِفِرْقَتِهَا الْمُخْتَلِفَةِ، مُبَيِّنًا التَّنَافُضَ فِي الْقَوْلِ بِأَصْلَيْنِ قَدِيمَيْنِ مُتَصَادِمَيْنِ، وَمُثَبِّتًا بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَجُودَ الْحَالِقِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ. ^{٦٠}

النتائج

يُعَدُّ الْمَاتَرِيدِيُّ أَحَدَ أَعْظَمِ أَعْلَامِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ وَرَأِئِدًا مُؤَسِّسًا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ، حَيْثُ تَرَكَ بَصْمَةً لَا تُمَحَى فِي الدِّفَاعِ عَنْ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَتَأْصِيلِهَا. عَاشَ فِي عَصْرِ شَهِدَ ازْدِهَارًا فِكْرِيًّا وَجَدَلًا كَلَامِيًّا حَادًّا بَيْنَ الْفِرْقِ وَالْمَذَاهِبِ، فَبَرَزَ مُتَكَلِّمًا بَارِعًا وَمَجَادِلًا فِدًّا، وَمُدَافِعَ صَلْبٍ عَنِ التَّوْحِيدِ وَمُبَادِيِ الْإِسْلَامِ، مُوَاجِهًا التَّحَدِّيَّاتِ الَّتِي طَرَحَتْهَا التَّيَّارَاتُ الْمُخَالَفَةُ، سَوَاءً مِنْ دَاخِلِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَمْ مِنْ خَارِجِهَا. مِنْ خِلَالِ مَنْهَجِهِ الْجَدَلِيِّ الْفَرِيدِ الَّذِي وَازَنَ فِيهِ بَدَقَّةَ بَيِّنٍ حُجَجِ الْعَقْلِ وَبَرَاهِينَ النَّقْلِ، اسْتَطَاعَ الْإِمَامُ الْمَاتَرِيدِيُّ أَنْ يُقَدِّمَ نُمُودَجًا مُتَكَامِلًا لِلْجَدَلِ الْعِلْمِيِّ الرَّصِينِ، مُتَمَيِّزًا بِإِنْصَافِهِ الْعِلْمِيِّ حَتَّى مَعَ حُصُونِهِ، وَعُمُقِ إِطْلَاعِهِ عَلَى مَقَالَتِهِمْ، وَقُوَّةِ حُجَّتِهِ وَبُرْهَانِهِ، وَقُدْرَتِهِ عَلَى تَفْكِيكِ شُبُهَاتِهِمْ.

تَتَجَلَّى مَنْزِلَتُهُ الرَّفِيعَةُ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ الْقِيَمَةِ، وَعَلَى رَأْسِهَا كِتَابُ التَّوْحِيدِ وَتَاوِيلَاتُ أَهْلِ السُّنَّةِ، اللَّذَانِ يَعْكِسَانِ سَعَةَ عِلْمِهِ وَدَقَّةَ تَحْلِيلِهِ. فَقَدْ نَاقَشَ فِيهِمَا آرَاءَ الْفِرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ كَالْمُعْتَزَلَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْكَرَامِيَّةِ وَالْخَوَارِجِ وَالْمِشْهَبَةِ، وَرَدَّ عَلَى شَخْصِيَّاتٍ بَارِزَةٍ كَأَبِي الْقَاسِمِ الْكُفَيْيِّ وَمُحَمَّدِ بْنِ شَيْبٍ وَأَبِي بَكْرٍ الْأَصَمِّ وَغَيْرِهِمْ، كَمَا افْتَنَّتْ زُودُهُ الْمُنْهَجِيَّةُ إِلَى الْأَدْيَانِ الْأُخْرَى وَالْمَلَاحِدَةِ، كَالنَّصَارَى وَالْيَهُودِ وَالنَّوَوِيَّةِ بِفِرْقَتِهَا (الْمَانَوِيَّةِ وَالْدَيْصَانِيَّةِ وَالْمَرْقُوبِيَّةِ) وَالذَّهْرِيَّيْنَ بِفِرْقَتِهِمُ (الطَّبَّائِعِيَّيْنَ وَالْمَنْجَمَةَ وَالْفَلَاسِفَةَ الْقَائِلِينَ بِالْهَيْوَلِ وَالسُّوفِسْطَائِيَّةِ وَالسُّمْنِيَّةِ)، مُظْهِرًا قُدْرَةَ فَائِقَةً عَلَى تَفْنِيدِ الشُّبُهَاتِ بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ الْمِتَكَامِلَةِ. مَنْهَجُهُ لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى الرَّدِّ السَّلْبِيِّ وَنَقْضِ مَذَاهِبِ الْحُصُونِ، بَلْ سَعَى إِلَى بِنَاءِ نَسَقٍ عَقْدِيِّ سُنِّيٍّ مَبْنِيٍّ يَحْفَظُ تَنْزِيَةَ اللَّهِ وَيُؤَكِّدُ عَدْلَهُ وَحِكْمَتَهُ، مَعَ الْحِفَاطِ عَلَى مَسْئُولِيَّةِ الْإِنْسَانِ النَّاتِجَةِ عَنْ كَسْبِهِ وَاخْتِيَارِهِ.

^{٥٩} الماتريدي، كتاب التوحيد، ٢٥٤.

^{٦٠} لمزيد من المعلومات، انظر:

إِنَّ جُھُودَ الإِمَامِ المَاتُرِيدِيِّ لَمْ تَكُنْ مُحْضَ دِفَاعٍ عَنِ الْعَقِيدَةِ فِي عَصَرِهِ، بَلْ كَانَتْ تَأْسِيسًا لِمَدْرَسَةٍ كَلَامِيَّةٍ سُنِّيَّةٍ رَاسِخَةٍ أَثَّرَتْ تَأْثِيرًا عَمِيقًا فِي مَسَارِ عِلْمِ الْكَلَامِ بَعْدَهُ، إِذْ تَبَنَّاها أَتْبَاعُهُ وَتَلَامِيذُهُ كَأَبِي المعِينِ النَّسْفِيِّ وَغَيْرِهِ، مِمَّا جَعَلَ المَاتُرِيدِيَّةَ إِحْدَى أَتَرِزِ المَدَارِسِ السُّنِّيَّةِ (إِلَى جَانِبِ الْأَشْعَرِيَّةِ) الَّتِي حَمَلَتْ لِيَوَاءِ الدِّفَاعِ عَنِ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ. وَيُظْهَرُ تَأْثِيرُهُ أَيْضًا فِي تَقْدِيمِهِ لِنَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ وَأَدَلَّةِ إِبْتِهَاتِ وَجُودِ الصَّانِعِ أَسَاسًا لِلْجَدَلِ الدِّينِيِّ، مُؤَكِّدًا عَلَى تَكَامُلِ مَصَادِرِ الْمَعْرِفَةِ (الْحِسِّ وَالنَّقْلِ وَالْعَقْلِ)، مِمَّا جَعَلَ كُتُبَهُ وَكُتُبَ أَتْبَاعِهِ مَرَاجِعَ رَئِيسِيَّةٍ لِفَهْمِ الْعَقِيدَةِ وَتَحْصِينِهَا ضِدَّ الشُّبُهَاتِ عِزَّ الْعُصُورِ.

وَبَعْدَ هَذَا الْبَحْثِ، نَسْتَخْلِصُ النَتَائِجَ الْآتِيَةَ الْمُعْلَقَةَ بِمَنْهَجِ الإِمَامِ المَاتُرِيدِيِّ الْجَدَلِيِّ:

أ. أَسَّسَ الإِمَامُ المَاتُرِيدِيُّ مَنْهَجًا كَلَامِيًّا وَجَدَلِيًّا يَتَوَسَّطُ بَيْنَ الْاعْتِمَادِ عَلَى الْعَقْلِ وَالِاسْتِنَادِ إِلَى صَحِيحِ النَّقْلِ، مُتَمَيِّزًا بِالِاسْتِقْلَالِيَّةِ الْفِكْرِيَّةِ وَالِاعْتِدَالِ، مِمَّا جَعَلَهُ زَائِدًا فِي الدِّفَاعِ عَنِ الْعَقِيدَةِ السُّنِّيَّةِ فِي مُوَاجَهَةِ الْفِرَقِ الْمُنْحَرِفَةِ وَالْفَلَسَفَاتِ الْمُخَالَفَةِ.

ب. أَظْهَرَ الإِمَامُ المَاتُرِيدِيُّ مَعْرِفَةً وَاسِعَةً وَدَقِيقَةً بِآرَاءِ الْخُصُومِ وَمَقَالَتِهِمْ، سَوَاءً مِنَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ (كَالْمُعْتَزِلَةِ، وَالْجَهْمِيَّةِ، وَالْمَشْبَهَةِ، وَالْكَرَامِيَّةِ، وَالْحَوَارِجِ، وَالْقَدَرِيَّةِ) أَمْ الْأَذْيَانِ الْأُخْرَى (كَالنَّصَارَى، وَالْيَهُودِ، وَالتَّنَوُّيَّةِ بِفِرْقَتِهَا، وَالْمَجُوسِ) أَوْ الْفَلَسَفَاتِ وَالْمَذَاهِبِ الْمُنْكَرَةِ لِلنُّبُوءَاتِ أَوْ الصَّانِعِ (كَالدَّهْرِيِّينَ، وَالْفَلَاسِفَةِ، وَالسُّوْفِسْطَاتِيَّةِ، وَالسُّمْنِيَّةِ، وَالْبِرَاهِمَةِ)، مِمَّا عَزَّزَ قُدْرَتَهُ عَلَى الرَّدِّ الشَّامِلِ وَالْمُنَاجِزِ.

ج. تَمَيَّزَ -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- بِإِنْصَافِهِ لِخُصُومِهِ، إِذْ نَقَلَ أَقْوَاهُمْ بِدِقَّةٍ، وَاعْتَرَفَ بِمَنْزِلَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ أَحْيَانًا، بَلِ اسْتَشْهَدَ بَعْضُهُمْ (كَابْنِ الرَّائِدِيِّ فِي رَدِّهِ عَلَى الْوَرَّاقِ) فِي سِيَاقَاتٍ مُعَيَّنَةٍ، مِمَّا يَعْكُسُ أَمَانَتَهُ الْعِلْمِيَّةَ وَثِقَتَهُ بِمَنْهَجِهِ وَحُجَّتِهِ، وَيُعَدُّ أَصْلًا مُهِمًّا فِي آدَابِ الْجَدَلِ وَالْمَنْظَرَةِ.

د. قَدَّمَ مَوْقِفًا وَسَطِيًّا مُتَوَازِنًا فِي قَضَايَا كَثِيرَةٍ كَالصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، وَخَلْقِ الْأَفْعَالِ (الْكَسْبِ) وَالتَّنْبُؤِ وَالْمُعْجَزَاتِ، زَافِضًا تَعْطِيلَ الْمُعْتَزِلَةِ وَتَشْبِيهَ الْمَشْبَهَةِ، وَمُثَبِّتًا الْحِكْمَةَ الْإِلَهِيَّةَ مِنْ خِلَالِ مَفْهُومِ التَّنْزِيهِ وَالْكَمَالِ الْإِلَهِيِّ دُونَ تَقْيِيدِهَا بِالضَّرُورَةِ بِمَعَايِرِ الْحُسْنِ وَالْفَنِّ الْعَقْلِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ الْمَحْدُودَةِ.

هـ. أَثَّرَ مِنْهَجُهُ فِي التَّأْلِيفِ الْكَلَامِيِّ، إِذْ صَارَتْ مَبَاحِثُ نَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ وَأَدَلَّةِ وَجُودِ الصَّانِعِ تُصَدِّرُ الْكُتُبَ المَاتُرِيدِيَّةَ، كَمَا تَرَكَ أَثَرًا بَالِغًا فِي الْمَدَارِسِ الْكَلَامِيَّةِ السُّنِّيَّةِ الْلَا حَقَّةَ، مُؤَكِّدًا أَهَمِّيَّةَ الْعَقْلِ بِوصْفِهِ أَدَاةً لِإِبْتِهَاتِ الْعَقَائِدِ وَفَهْمِهَا مَعَ التَّمَسُّكِ بِالنُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ مُصَدِّرًا أَسَاسِيًّا.

و. أَثْبَتَ التَّوْحِيدَ وَخَلَقَ اللَّهُ لِلْأَفْعَالِ مَعَ إِبْتِهَاتِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَمَسْئُولِيَّتِهِ، مُتَمَيِّزًا بِدِقَّةٍ بَيْنَ "الْخَلْقِ" وَ"الْكَسْبِ" رَدًّا عَلَى الْجَبَرِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ. كَمَا بَيَّنَّ ضَرُورَةَ التَّنْبُؤِ جُزْأً مِنْ حِكْمَةِ اللَّهِ، مُقَدِّمًا شُبُهَاتِ الْمَلَاحِدَةِ

كَأَبِي عِيسَى الْوَرَّاقِ وَابْنِ الرَّائِدِيِّ، وَمُؤَكِّدًا إِعْجَازَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دَلِيلًا عَقْلِيًّا وَلَفْظِيًّا قَاطِعًا عَلَى صِدْقِ الرِّسَالَةِ.

ز. نَاقَشَ مَسَائِلَ السَّمْعِيَّاتِ كَخُلُودِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالشَّفَاعَةِ وَحُكْمِ مُرْتَكِبِ الْكَبِيرَةِ، وَرَدَّ فِيهَا عَلَى الْجَهْمِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ وَالْخَوَارِجِ، كَمَا عَالَجَ قَضَايَا الْإِلَهِيَّاتِ كَالصِّفَاتِ وَأَفْعَالِ الْعِبَادِ وَالْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ، مُثَبِّتًا مَوْقِفَ أَهْلِ السُّنَّةِ بِقُوَّةٍ وَوُضُوحٍ.

ح. اسْتَحْدَمَ الْإِمَامُ الْمَاتُرِيدِيُّ أُسَالِيبَ جَدَلِيَّةٍ دَقِيقَةً، كَالْإِلْزَامِ (إِلْزَامِ الْحَصْمِ بِلَوَازِمِ قَوْلِهِ الْقَاسِدَةِ)، وَالتَّقْسِيمِ، وَالنَّقْضِ، وَالسَّبْرِ، وَالتَّحْلِيلِ الْمُنْطَقِيِّ لِلْمَفَاهِمِ (كَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْكَسْبِ، أَوْ بَيْنَ جِهَاتِ الْفِعْلِ الْمُخْتَلِفَةِ)، لِإِبْطَالِ حُجَجِ الْمُخَالِفِينَ وَإِظْهَارِ تَنَاقُضَاتِهِمْ.

Kaynakça | References

- A'sem, Abdülemûr. *İbnü'r-Râvendî fi'l-merâci'i'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evâil*. thk. Muhammed Seyyid el-Vekîl. Tanta: Dârü'l-Beşîr, 1987.
- Aygan, Fadıl vd. *İlmü'l-Kelâm: el-Mebâdi ve'l-mesâil*. Ankara: Riâsetü's-Şuûni'd-Dîniyye, 2022.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Basrî, Ebû Saîd el-Hasan b. Yesâr. "Risâle fi'l-kader". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Umâre. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed b. Hüseyin b. Sinânüddin. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Çelebi, İlyas. "İmâm Mâtürîdî'de Bilginin Tanımı ve Din Hakkında Konuşmanın Yolu". *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar: Geleneğin İnkışafından Geleceğin İnşasına*. ed. Emine Ögük. 43-52. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021.
- Demir, Hilmi. "İmâm Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. 425-448. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Ğâlî, Belkâsım. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hayâtühû ve ârâühü'l-akdiyye*. Tunus: Dârü't-Türkî li'n-Neşr, 1989.
- Hasan, Muhammed Halife. *Târîhu'l-edyan dirâse vasfîyye mukârene*. Kahire: Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2002.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Sultan Muhammed. *Minâhü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Kerem, Yûsuf. *Târîhu'l-felsefeti'l-Yûnânîyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2014.
- Kurt, Hasan. "İmâm Mâtürîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi". *Bilimname Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 109-134.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mağribî, Ali Abdülfettâh. *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-kelâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,

2002.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. 10 Cilt. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Nefîse, Mahmûd Muhammed Âd. *Mebdeü's-sebebiyye fi'l-fikri'l-İslâmî fi'l-asri'l-hadîs*. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, t.y.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*. thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.
- Rudolf, Ulrich. "et-Türâsü'l-keâmî el-Hanefî ve'l-Mâtürîdiyye". Çev. Üsâme Şefî' es-Seyyîd. *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-keâm*. ed. Sabine Schmidtke. 2 Cilt. Beyrut: Merkez Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2018.
- Sinanoglu, Mustafa. "İmam Matürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 311-328. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsîd*. 2 Cilt. thk. İbrâhim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. "İmam Matürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri". *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik (İlmî Toplantı)*. 39-42. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Mısırlı Çağdaş Dil Bilimcilerin Fonetik ve Fonoloji Kavramlarına Dair Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

Şemdin Çavuş | 0000-0003-1700-3083 | semocavus25@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Bursa, Türkiye

ROR ID: [03tg3eb07](https://orcid.org/03tg3eb07)

Öz

Fonetik ve fonoloji kavramları her ne kadar terminolojik olarak modern dönemlerde ortaya çıkmış olsa da ifade ettikleri alanlar dilin tarihi kadar eskidir. Bu nedenle kavramların doğru anlaşılması ve ifade ettikleri alanların net bir şekilde belirlenmesi önemlidir. Bu çalışmada 1950'li yıllarda Avrupa'da eğitim görmüş, Arap dilinin gelişimine önemli katkılar sağlamış ve ses bilim alanında önemli eserler yayımlamış Mısırlı çağdaş dil bilimcilerden İbrâhîm Enîs, Temmâm Hassân, Mahmûd es-Se'rân ve Kemâl Bişr'in fonetik ve fonolojiye dair yaklaşımları ele alınmıştır. Seçilen bu isimler, Arapçanın modernleşme sürecinde önemli roller üstlenmiş ve Arap dünyasında etkili olmuş isimlerdir. Makalenin ilk bölümünde ses bilimin genel tarihine ve Arap ses biliminin gelişimine kısaca değinilmiştir. Ardından fonetik ve fonoloji kavramlarının kökenleri, ifade ettikleri anlamlar ve ses bilimin dil bilim içerisindeki yeri açıklanmıştır. Ana bölümde Mısırlı çağdaş dil bilimcilerin bu kavramlara bakış açıları ele alınmıştır. Bu süreçte şu sorulara cevap aranmıştır: Dil bilimciler fonetik ve fonoloji kavramlarını nasıl tanımlamaktadırlar? Dil bilimciler fonetik ile fonoloji arasındaki farkı nasıl açıklamaktadırlar? Dil bilimciler hangi kavrama daha geniş anlam yüklemektedirler? Arapçada bu kavramlar hangi terimlerle karşılanmaktadır? Sonuç bölümünde ise bu farklılıklar ve kullanılan yöntemler üzerine bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Dil Bilim, Ses Bilim, Fonetik, Fonoloji.

Atıf Bilgisi

Çavuş, Şemdin. "Mısırlı Çağdaş Dil Bilimcilerin Fonetik ve Fonoloji Kavramlarına Dair Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 235-264. <https://doi.org/10.61272/duid.1675257>

Geliş Tarihi	13.04.2025
Kabul Tarihi	13.06.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

An Examination of Contemporary Egyptian Linguists' Views on the Concepts of Phonetics and Phonology

Şemdin Çavuş | 0000-0003-1700-3083 | semocavus25@gmail.com

PhD. Student, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bursa, Türkiye

ROR ID: [03tg3eb07](https://orcid.org/03tg3eb07)

Abstract

Although the terms phonetics and phonology emerged relatively recently in linguistic terminology, the domains they represent are as old as the history of language itself. Therefore, a correct understanding of these concepts and a clear delineation of the fields they denote are of vital importance. This study examines the approaches of prominent contemporary Egyptian linguists—Ibrāhīm Anīs, Tammām Ḥassān, Maḥmūd al-Sa' rān and Kamāl Bishr—to the concepts of phonetics and phonology. These scholars, who received their academic training in Europe during the 1950s, have made significant contributions to the development of Arabic and have published influential works in the field of phonetic studies. The selected figures have played a key role in the modernization of the Arabic language and have had a substantial impact across the Arab world. The first section of the article provides a brief overview of the general history of phonetic science and the development of phonetics within the Arabic linguistic tradition. This is followed by an explanation of the origins and meanings of the concepts of phonetics and phonology, as well as their positions within the broader field of linguistics. The main section of the article analyzes how these contemporary Egyptian linguists have approached and interpreted these two concepts. In doing so, the study seeks to answer the following questions: How do these linguists define the concepts of phonetics and phonology? How do they distinguish between the two? Which of the two concepts do they assign broader significance to? And finally, what terms are used in Arabic to refer to these concepts? The conclusion offers an evaluation of the differences in their approaches and the methodologies employed.

Keywords

Arabic Language, Linguistics, Phonetics, Phonology.

Citation

Çavuş, Şemdin. "An Examination of Contemporary Egyptian Linguists' Views on the Concepts of Phonetics and Phonology". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 235-264. <https://doi.org/10.61272/duid.1675257>

Date of Submission	13.04.2025
Date of Acceptance	13.06.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Kaynağı insan olan, konuşma dilinde anlamlı seslere karşılık gelen ve belli bir dilde anlam ifade eden ses, hemen bütün tarih boyunca dil bilim kitaplarında yer almış ve üzerine kafa yorulmuş önemli bir konudur. Yerli veya yabancı dil bilim kitapları incelendiğinde uzmanların ekseriyetinin dili çözümlemeye sesten başladığı görülür. Bunun sebebi dilin bir sistem olmasıdır. Dil, içinde birbiriyle ilişkili, birbirine bağlı seviyeleri bulunan ve her seviyesi kendi içinde başlı başına bir sisteme sahip olan bir yapıdır.¹

Modern dönem Arap dil bilimi eserleri ele alındığında, bu eserlerin hemen hepsinde dil ve söz ile alakalı belli başlı terimler ele aldıktan sonra değinilen konu dilin ses boyutu olmuştur. Ses, dilin ana unsurudur. Çünkü dilin kelimeleri, kalıpları, düzeni, şiiri, edebiyatı vs. bunun üzerine kuruludur. Zira dil, sese dayalıdır. Diller, hayatlarını dil sesleri aracılığıyla sürdürür. Eğer sesler bir araya gelerek sözleri oluşturmasaydı dil iletişim aracı olmazdı. Sözler, dilin yaşamasını ve nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Sözler ile dil bilgisi yöntemleri, dil sesleri aracılığıyla yaşar. Sözlük ve dil bilgisi ile ilgili yapılar dilin içeriğini oluştururken sesi, dilin biricik malzemesi olarak görmek yanlış olmaz.² Bu sebeplerden dolayı dilin ses boyutunu dil bilim araştırma konularının ana unsuru olarak görmek yanlış olmaz.

Ses bilimi, kimi zaman dil biliminin bir alt dalı olarak kimi zaman ise ondan bağımsız önemli bir araştırma alanı olarak değerlendirilir. Bu alan içerisinde fonetik ve fonoloji, sıkça başvurulanan iki temel kavramdır. Fonetik kimi zaman ses bilimiyle eş anlamlı biçimde ele alınmış, kimi zaman da ses biliminin içinde ayrı bir alt disiplini ifade etmek üzere tercih edilmiştir. Fonetik ve fonolojinin birbirleriyle ilişkisi bağlamında ise bazı dil bilimciler bu iki kavramı eş anlamlı görürken bazıları onları oldukça farklı alanları temsil eden terimler olarak değerlendirmiştir.³

Bu çalışmanın amacı fonetik ve fonoloji kavramlarının teferruatlı izahlarını yapmak veya kullanım alanlarını kesin olarak belirlemek değildir. Bunun için uzun ve detaylı bir çalışma gerekir. Bu çalışmanın hedefi, 20. yüzyılda Mısır'da doğup büyümüş, Avrupa'da eğitim görmüş ve ülkelerine dönerek dil bilim alanında akademik nesiller yetiştirmiş öncü bir neslin fonetik ve fonoloji

¹ Kerim Demirci, "Fonem Teriminin Önemi Hakkında", *Journal of Turkish Studies* Volume 6 Issue 2/6 (2011), 359-360.

² Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 659.

³ Seyhun Topbaş - Handan Kopkallı, "'Ses bilimi' ve 'Ses bilgisi' Terimleri Üzerine", *Dil Bilimi Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 310-311.

kavramlarına dair yaklaşımlarını ele almaktır.⁴ Çalışmanın birincil kaynakları, görüşlerine yer verilen Mısırlı dil bilimcilerin eserleridir. Bu eserler dışında dil bilim alanında yazılmış Arapça ve Türkçe çalışmalar ise dolaylı kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışmanın ana konusuna girmeden önce fonetik ve fonoloji kavramlarının kökenine, Türkçedeki karşılıklarına ve Arap dili ses biliminin tarihî seyrine değinmek yerinde olacaktır.

1. Fonetik ve Fonoloji Kavramlarının Kökeni ve Karşılıkları

Ses bilimin tarihî seyrinin başlangıcı, dile dair bütün çalışmaların tarihî seyrine kadar götürülebilir. Yeryüzünde dili ele alan bilinen en eski çalışmalar Eski Hint'e ve Eski Yunana kadar uzanır. Dil ile ilgili en eski çabaların Hintlilere ait olduğu ve Hindistan'da köklü bir dil bilgisi geleneğinin yerleşmiş olduğu kabul edilir. Ses bilim ile ilgili eserlerden şu an elimizde bulunanların en eskileri MÖ VII. yüzyıla ait olup Sanskritçenin ses kurallarına ait bölümleri içeren *Rig Veda*'lardır. Ayrıca MÖ V. yüzyılda yaşadığı anlaşılan ünlü Hint dil bilgini Pāninî Sanskritçe ile ilgili bir dilbilgisi kitabı yazmıştır.⁵ Daha sonra MÖ V. yüzyılda Hipokrat'ın (öl. MÖ 460-375) seslerin organlarla ilişkisi ve üretilişi konusunda bazı fikirler ileri sürdüğü bilinmektedir. Platon (öl. MÖ 428-347) ve Aristo'dan (öl. 384-322) nakledilen seslerle ilgili dağınık görüşler ve Romalı önde gelen düşünürlerden olan Briskiyan (öl. t.s.) ve Ternityanus'a (öl. t.s.) ait görüşler bu önemin birer kanıtıdır.⁶

Ses bilim çalışmalarının başlangıcı olarak sayılabilecek Eski Hint ve Eski Yunan milletlerinin çalışmaları dışında 20. yüzyıla kadar ses bilim alanında farklı milletlerce pek çok çalışma yapılmıştır. Milattan önce 1. yüzyılda yaşadığı düşünülen Romalı dilcilerden Varro'nun, Yunanlılar'ın etkisiyle yaptığı dil

⁴ Bu çalışmada yer verilen dil bilimciler, Avrupa'da doktora eğitimlerini tamamladıktan sonra Mısır'a dönerek çeşitli üniversitelerde eğitim vererek pek çok öğrenci yetiştirmişlerdir. Örnek bir dil bilimci olarak Kemâl Bışr, 1956 yılında doktorasını Londra'da tamamlayıp Mısır'a döndüğünde Dâru'l-'Ulûm Fakültesi'nde dersler vermeye başladı. Bu süreçten vefatına kadar yaklaşık 50 yıl boyunca pek çok öğrenciye ders verdi. Detaylı bilgi için bk. Şemdin Çavuş, *Kemâl Bışr Hayatı Eserleri ve Ses Bilime Dair Görüşleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 31. Ayrıca bu dil bilimcilerin öncü nesil olarak nitelendirilmesinin sebebi Mısır'da modern anlamıyla ses bilim alanında eser veren ilk isimlerden olmalarıdır. İbrâhîm Enîs'in *el-Eşvâtü'l-luğaviyye* adlı eseri, Araplarda modern metotlarla ses araştırmaları üzerine müstakil olarak yazılmış ilk ses bilim kitabıdır. bk. Mahmut Bilici, İbrahim Enis Hayatı, Eserleri ve Görüşleri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 33.

⁵ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 1/17.

⁶ Muammer Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", *Bilimname Dergisi* 4/1 (2004), 118.

bilgisel çalışmalar,⁷ 11. yüzyılda Karahanlı Türkleri arasında yetişen Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü lugâti't-Türk*'ü gibi eserler bu çalışmalardandır.⁸

Modern dönemde Batı'da ses bilim çalışmaları, genel dil bilimin alt birimi olarak doğmuştur. Başlangıçta ses bilim çalışmaları dil bilim eserlerinin içerisinde dağınık şekildedir. Ancak 19. yüzyılın sonlarında ve özellikle 20. yüzyılda dil seslerinin incelenmesi müstakil bir alan haline gelmiştir. Bu alan içindeki konuların derinlemesine incelenmesi ve aydınlatılması sonucunda her konu aşağı yukarı müstakil bir bilim dalı haline gelmiştir.⁹

Fonetik ve fonoloji kavramlarının terim olarak kullanımlarına başlamadan önce bu iki kavramın kelime olarak kökenine değinmek gerekir. Fonetik ve fonoloji kavramlarının kökenleri Eski Yunancadır. Fonetik, Eski Yunancada "ses etme, söyleme" anlamındaki "phōnētikós" kavramından Fransızcaya phonétique şeklinde geçmiş ve "sesle ilişkin" anlamında kullanılmıştır. Fonoloji ise Eski Yunancada phēmí "söylemek, konuşmak" fiilinin fiilden türetilmiş ismidir. Bu kelime İngilizce ve Fransızcaya phono+ "[bileşik adlarda] ses, konuşma" anlamında geçmiştir. Türkçeye ise buradan türetilerek aktarılmıştır.¹⁰

Fonetik kavramı (phonétique) ses biliminde bir terim olarak ilk kez XIX. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanmıştır. İsviçreli dil bilimci Ferdinand de Saussure tarafından dil bilimin bir kolunu ifade etmek için kullanılmıştır.¹¹ Fonoloji kavramı ise XX. yüzyılın başlarında Saussure ve Prag Okulunun dil bilimin belli bir bölümünü ifade etmek için kullandıkları bir terim olmuştur.¹²

Fonetik ve fonolojinin amaç ve konuları farklı olmasına rağmen, 1930'lu yıllara kadar yaklaşık 50 yıl birbirinin yerine kullanılmışlardır. Saussure, her iki

⁷ Ses bilim ile ilgili tarihin farklı dönemlerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar makalenin asıl konusu olmadığından burada birkaç örnek eser vermek yeterli olacaktır. Daha fazla bilgi için bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/16-25.

⁸ Kâşgarlı Mahmud *Dîvânü lugâti't-Türk*'ünde, Türkçe ve Arapça arasındaki fonetik ayrılıklara yer vermiştir. Ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsça dilleri arasındaki sessel farklılıklara değindiği, zaman zaman bu diller arasındaki ses değişimlerini ele aldığı noktalar olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Bilginer Onan, "Dîvânü lugâti't-Türk'ün Dil Öğretim Yöntemleri ve Dünya Filolojisine Katkıları Bakımından Bir Değerlendirmesi", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2003), 442.

⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/25.

¹⁰ Nişanyan Sevan, "Fonetik- Nişanyan Sözlük" (Erişim 01 Mart 2025).

¹¹ Muhammed Hassân et-Tayyân, "İlmü'l-asvât 'inde'l-'Arab", *Mecelletü Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye bi-Dimaşk* 69/4 (1994), 777.

¹² Prag Okulu, dildeki öğelerin incelenmesi sırasında tek tek fonemlerin birer görevleri bulunduğu görüşünden hareket ederek dil seslerini bu görevleri açısından incelemiş, fonoloji (phonologie) terimini bu anlamda kullanmıştır. bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/28.

disiplinin farklı olduğunu ima etmiş; ancak farklarını tam olarak ortaya koyamamıştır. Fonetik ve fonolojinin farklarını açık bir şekilde ortaya koyan isim, Prag Okulu'nun önde gelen dil bilimcilerinden Trubetskoy olmuştur. Trubetskoy, Saussure'ün dil/söz ayrımından yola çıkarak fonetiği söz, fonolojiyi ise dil alanında işlem yapan dallar olarak değerlendirmiştir.¹³

Fonetik ve fonolojinin Türkçede kullanılan karşılıkları konusunda bir birlik yoktur. Kimi eserlerde ses bilgisi anlamında ortak kullanılan bu iki kelime¹⁴ iki farklı araştırma alanı için de kullanılmıştır. Bir grup araştırmacı fonetik için ses bilim, fonoloji için ise ses bilgisi ya da görevsel ses bilim terimlerini kullanmıştır. Bir diğer araştırmacı grubu ise fonetik için ses bilgisi, fonoloji için ses bilimi terimlerini kullanmayı tercih etmiştir.¹⁵

Türkçede fonetik ve fonolojinin karşılığı noktasında bir birlik olmadığı gibi bunların karşılığı olarak kullanılan ses bilim, ses bilgisi veya görevsel ses bilimi terimlerinin tanımı noktasında da ortaklık yoktur.¹⁶ Çalışmanın konusu bu farklılıklar olmadığı için burada bir tanıma yer vermekle yetinilecektir.

Türkçeye genel olarak ses bilimi (phonetics, phonemics, general phonetics) olarak aktarılan fonetik şöyle tanımlanır: Genel ses bilgisidir. İnsanın ses organları ve insan dili seslerinin nitelikleri ve dillerin özel ses bilgileri arasındaki etkileşimler üzerinde çalışmalar yapar. Türkçede ses bilgisi olarak anlaşılan fonoloji (phonology) için şöyle bir tanımlama yapılabilir: Herhangi bir dilin seslerini, bu seslerin özelliklerini inceleyen özel ses bilimidir.¹⁷

Günay Karaağaç'a göre "ses bilgisi" kavramı genel ses bilgisi ve özel ses bilgisi olmak üzere ikiye ayrılır. Genel ses bilgisi (fonetik), genel dil biliminin bir dalı olarak ses organlarının sesçil olanaklarını açıklar ve dil seslerini sınıflandırmanın ilkelerini belirler. Genel ses bilgisi, dil seslerinin dil dizgesinde hayat sürme şartlarını araştırmının yanında, onları cümle içerisinde de inceler. Başka bir ifadeyle, ses bilgisi, bir taraftan ses olaylarının birbiriyle ilgisini, diğer taraftan, ses olayları ile ses olayları dışında kalan durumların nedenli bağlantılarını inceleyerek dil seslerinin hareketlerini araştırır. Genel ses bilgisinin diğer bilim dallarıyla örneğin; akustik, fizyoloji ve psikolojiyle sıkı bağlantısı vardır. Bazı bilim adamları, genel ses bilgisini konuşmanın

¹³ Gamze Yıldırım, *Türk Dili Üzerine Ses Bilimsel Bir İnceleme* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 9.

¹⁴ Agop Dilâçar, "Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 19 (1971), 83.

¹⁵ Yıldırım, *Türk Dili Üzerine Ses Bilimsel Bir İnceleme*, 10.

¹⁶ Yıldırım, *Türk Dili Üzerine Ses Bilimsel Bir İnceleme*, 12.

¹⁷ Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 659.

fizyolojisiyle ilişkilendirir. Diğer yandan özel ses bilgisi (fonoloji) ise belli bir dilin ses yapısı ile kurallarını araştırır.¹⁸

Fonetik (الفوناتيک) ve fonoloji (الفنولوجيا) dil seslerini inceleyen alanlardır. Ancak araştırma yöntemleri ve ele alınan yönler, araştırmacıların bakış açılarına göre farklılık gösterir. Fonetik terimi, fonolojiden daha yaygın kullanılan bir kavramdır ve uygulama alanı daha geniştir. Öyle ki bazen genel olarak tüm ses bilim çalışmalarını ifade etmek için kullanılır ve belirli bir bağlamda fonolojiyi de içine alacak şekilde geniş bir anlam kazanabilir. Bu geniş kullanım, eski dönemlerden itibaren yaygın olmuş ve 19. yüzyılın ortalarına kadar hâkim anlayış olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁹

Ses bilim çalışmalarında kaydedilen ilerlemeler, sürekli çabaların yanı sıra çeşitli aygıt ve cihazların sağladığı imkânlar sayesinde mümkün olmuştur. Bu gelişmeler sayesinde bilim insanları, daha önce bilinmeyen bazı ses bilimsel gerçekleri ortaya koyabilmişlerdir. Yapılan incelemeler, sesin çeşitli yönlerinin bulunduğunu ve her bir yönün, diğerlerinden farklı bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu durum, her bir yönün ya da birbirine yakın yönlerin oluşturduğu grupların, bilimsel disiplin ya da özel bir çalışma yöntemi çerçevesinde ayrı ayrı incelenmesinin daha uygun ve yerinde olacağını göstermiştir. Böylece ses bilim çalışmalarını fonetik ve fonoloji olarak farklı dallar arasında gruplandırmışlardır.²⁰

2. Arap Dili Ses Biliminin Kısa Tarihi

Dilin fonetik boyutu ana gramer boyutu kadar önemlidir. Fonetik kavramı - modern dönemde yapılan tanımı ve yöntemleri bir tarafa bırakılırsa- ifade ettiği asıl alan ile konuşmanın tarihi kadar eskidir. Bundan dolayı dilciler, ilk zamanlardan beri sesler üzerinde durmuştur. Arap filolojisinde “savtiyye, ‘ilmü’l-asvât, ‘ilmü’s-savtiyyât: Batı dillerinde “fonetik” ve “fonoloji” karşılığı olarak müstakil bir bilim dalı hüviyetinde modern zamanlarda ortaya çıkmış olmakla birlikte seslerle ilgili konu ve meseleler sarf, nahiv, aruz ve belâgatla tıp, felsefe, mûsiki, kıraat ve tecvide dair eserlerin içinde dağınık şekilde çok eski zamanlardan beri ele alınmıştır.²¹

¹⁸ Karaağaç, “ses bilgisi” kavramını ifade ederken önce fonoloji kavramını kullanarak ses bilgisi kavramının karşılığı olarak fonoloji kavramına işaret etmiştir. Ancak bir sayfa sonra ses bilgisi kavramını fonetik ve fonolojiyi kapsayan genel bir kavram olarak kullanmıştır. Dolayısıyla fonetik ve fonolojinin Türkçede karşılığı noktasında bir birlik olmadığı gibi aynı dil bilimci tarafından bile farklı kavramlar kullanılabilmektedir. bk. Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, 658-660.

¹⁹ Kemâl Bişr, *‘İlmü’l-asvât* (Kahire: Dâru Garîb, 2000), 65.

²⁰ Bişr, *‘İlmü’l-asvât*, 66.

²¹ İsmail Durmuş - Ahmet Yüksel, “Savtiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

Araplarda ses bilim araştırmaları daha geç dönemde başlamıştır. Arap dünyasında dil bilgisi ilk olarak hicri birinci asrın sonlarında ortaya çıkmış ve *el-'Arabiyye* olarak isimlendirilmiştir. Yazılan bu ilk dönem eserler, o dönem dil bilgisine dair var olan tüm bilgileri içermektedir. Söz dizim kuralları, kelime yapısıyla ilgili bilgiler ve harflerin değişmesine dair bilgiler de bu eserlerde mevcuttu.²² Günümüzdeki anlamıyla ses bilim düşüncesi ortaya çıkmadan evvel Arap ses bilimi kendini farklı alanlarda göstermiştir.

Diğer milletlere göre Araplarda ses bilim çalışmaları daha geç dönemde başlasa da Kur'ân-ı Kerim'in nüzulü milat olarak kabul edilirse Arap âlimleri çok erken sayılabilecek dönemden itibaren Arapça seslerin incelenmesine büyük önem vermişlerdir. Zira genel görüşe göre dil bilimsel çalışmalar Araplarda sistematik olarak Kur'ân'ı anlamak amacı ile yapılmıştır. Bu amacın yanı sıra Arap âlimlerin Arapça sesleri incelemesine verdiği önem, seslerin önemini idrak etmelerinden kaynaklanmaktadır.²³ Çünkü sesler, dilin maddi yönünü oluşturan, toplum bireyleri arasında iletişimi sağlayan ve insanların maddi, manevi ve psikolojik ihtiyaçlarını ifade etmelerine imkân tanıyan bir araçtır. Sesler aynı zamanda günlük konuşma ve iletişim aracı olarak da kabul edilir. Eski âlimler ses bilimiyle oldukça erken dönemlerde ilgilenmiş, onu dil bilimsel ve dinî ilimlerin temeli olarak görmüşlerdir. Bu ilgi, Kur'ân-ı Kerim'i güzel bir şekilde okumak, anlamını açıklamak ve doğru bir telaffuzla okuyup hitap edebilmek amacıyla yaptıkları çalışmalarla açıkça görülmektedir. Onlar ses bilimi alanında bazı farklılıklar olmakla birlikte önemli gelişmeler kaydetmişlerdir. Bu farklılıklar, kullanılan yöntem ve yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.

Ses bilime dair müstakil çalışmalar, Araplarda geç bir dönemde başlasa da klasik Arap dil bilgisi kitaplarında; nahiv, sarf, belâgat ve edebî ansiklopedilerde bu alana dair içerikler mevcuttur. Ses bilgisiyle ilgili ilk girişimler Hz. Ali'nin (öl. 40/661) katkısı ve yönlendirmesiyle Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (öl. 68/688) aittir.²⁴ O, Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunmasına büyük önem vermiş ve

(İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/204.

²² Nazife Nihal İnce, *Hicrî İlk Dört Asırda Arap Dili Ses Bilimi Çalışmaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 10.

²³ Bu konuda Halîl b. Ahmed'in Arap dilinin ilk sistematik sözlüğü olan Kitâbü'l-'Ayn adlı sözlüğünü seslerin çıkış yerlerine göre tasnifatı, onların ses sistemine verdiği önem bakımından göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca kendisinden önce yazılan sistematiklikten uzak sözlük eserleri için kullandığı bu şekilde binlerce eser yazılsa dahi karmaşadan kaçınılamayacağı ve bir ilerlemenin kaydedilemeyeceği şeklindeki düşüncesi de dilin ses boyutunu esas unsur olarak gördüğünün kanıtıdır. bk. Emîl Yakûb, *el-Me'âcimu'l-luğaviyyetu'l-'Arabiyyetu* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981), 39.

²⁴ Nakledildiğine göre Ebü'l-Esved ed-Düelî bir gün Hz. Ali'yi ziyaret etmiş, onu dalgın

Arapçadaki lafızların özellikle son harekelerinin yanlış telaffuz edilmesinin yaygınlaştığını fark ederek bu hataları önlemek amacıyla bazı kurallar koymuştur. Sesleri doğru biçimde okumayı sağlamak için, dudak hareketlerine dayalı bir ölçüt sistemi geliştirerek Kur'an'ın doğru okunması adına önemli adımlar atmıştır.²⁵

Ebü'l-Esved ed-Düelî, gözleme dayalı nesnel bir yöntemle ses biliminin temellerini atan ilk kişi olmuştur. Onu, dilci Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) takip etmiştir. Halîl, ses temelli bir anlayışla *Kitâbü'l-'Ayn* adlı eserini kaleme almış, düşünceleri dil bilimsel çalışmalara kaynaklık etmiş ve sonraki ilim adamlarına ışık tutmuştur. Seslere karşı büyük bir ilgi duyan Halîl, bu eserinde sesin üretimi, çıkış yerleri ve niteliklerine dair kuramsal bir temel oluşturmuştur. Ayrıca *Kitâbü'n-Nağam fi'l-mûsîkâ* ve *Kitâbü'l-Îkâ'* gibi eserleri de bu çizgide kaleme alınmıştır.²⁶

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, seslere yönelik düşünsel derinliği, işitsel sezgisi ve bilimsel yaklaşımı sayesinde Arap şiirindeki vezin sistemini kurmuştur. Ayrıca hareke, şedde, sükûn, hemzetü'l-kat' ve hemzetü'l-vasl gibi birçok ses işaretini ortaya koymuştur. Sesi sadece yalıtılmış bir biçimde değil, Arap dili içindeki işleviyle birlikte ele almış, bunu da bilimsel bir titizlikle yapmıştır. Arap harflerini sınıflandırmış ve Arapçadaki harf sayısını yirmi dokuz olarak belirlemiştir. Bu harflerden yirmi beşinin "sahîh" (sağlam, asli) harfler, dördünün ise "cevf" (boğum, iç boşluğu) harfleri olduğunu belirtmiştir. Bu dört harf: Elif-i leyyine (yumuşak elif), vav, yâ ve hemzedir.²⁷ 2/8. asırda Halîl b.

ve derin düşüncelere dalmış bir şekilde bulmuştur. Sebebini sorduğunu Hz. Ali kendisine Basra'da Kur'an-ı Kerim'in okunuşu sırasında dil hatalarına şahit olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı Arap dilinin esaslarını ihtiva eden bir eser yazmak istediğini dile getirmiştir. Bunun üzerine Ebü'l-Esved ed-Düelî şöyle demiştir: "Eğer bunu yaparsan bizi diriltmiş olursun ve bu dil de içimizde yaşamaya devam eder." Bu olaydan üç gün sonra tekrar Hz. Ali'yi ziyaret eden Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye Hz. Ali, Arap dilinin esasları ile ilgili bir sayfa vermiş ve ona şöyle demiştir: "Bu sayfayı takip et ve aklına gelenleri de ekle. Bil ki ey Ebe'l-Esved, varlıklar üçtür: Açık olanlar, gizli olanlar ve ne açık ne de gizli olanlar. Âlimler ise esasen açık ve gizli olmayan bu türü bilme hususunda birbirlerinden ayrılırlar, üstünlükleri burada ortaya çıkar." Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Aḥbârü'l-mervîyye fi sebebî vâz'i'l-'Arabiyye*, thk. 'Abdu'l-Hekîm el-Enîs (Abu Dabi: Dâiretü's-Şuûnî'l-İslamiyye ve'l-'Amelî'l-Hayriyye, 2011), 34-35.

²⁵ Mûmine Necât, "Cühûdu 'ulemâi'l-asvâti'l-'Arabi'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-", *Mecelletu Dirâsât ve Ehbâs* 17/1, (2025), 147.

²⁶ Necât, "Cühûdu 'ulemâi'l-asvâti'l-'Arabi'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-", 147.

²⁷ Necât, "Cühûdu 'ulemâi'l-asvâti'l-'Arabi'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-", 148.

Ahmed'in yaptığı ses bilimi araştırmaları, bugün bile geçerliliğini korumakta ve fonetik çalışanlara ilham kaynağı olmaktadır.²⁸

Halîl b. Ahmed'in ardından onun öğrencisi olan Sîbeveyhi (öl. 180/796) gelir. Sîbeveyhi'nin eseri, hocası Halîl'in ilmî mirasını kuşatan bir yapıdadır ve onun çalışmasından daha kapsamlı bir ses bilgisi incelemesi içerir. Bu incelemeler, ele alınan konuların çeşitliliğiyle dikkat çeker. Sîbeveyhi, sesleri çıkış yerlerine ve telaffuz biçimlerine göre sınıflandırmıştır. Sert (شديدة) ve yumuşak (رخوة) seslerden bahsetmiş, Arapçada yirmi dokuz harf bulunduğunu ifade etmiştir.²⁹ Onun yöntemi, varsayımlardan ve yorumlardan uzak, tamamen kişisel gözleme dayanan nesnel bir betimleme yöntemidir. Nitekim günümüz ses bilimi çalışmaları da hassas cihazlar ve bilgisayar teknolojisine ek olarak hâlâ kişisel deneyim ve gözlemi temel almaktadır.³⁰

Sîbeveyhi genel ses bilimi alanında yaptığı çalışmalar nedeniyle Batılılar tarafından takdir edilmiş, fonetik ilmine katkılarından dolayı Doğulu ve Batılı araştırmacılar tarafından Arapların en büyük övünç kaynaklarından birisi olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte, ses bilimi konuları ilk zamanlarda sarf, nahiv, aruz ve belâgat gibi lisani ilimler ve tıp, hikmet, felsefe, musiki, kıraat ve tecvid gibi ilimlerle karışık bir halde işlenmiştir.³¹ Kısaca o dönem bu sahalarda yazılan kitapların hiçbirinin ses bilimi araştırmalarından uzak kalmadığı söylenebilir.

Ses bilimi henüz müstakil bir ilim haline gelmeden diğer ilimler ile ilgili eserlerde dağınık halde ele alınmıştır. Fârâbî de (öl. 339/950) eserlerinde ses bilimi ile ilgili hususları ele almıştır. Örneğin *İhşâ'ü'l-'ulûm* adlı eserinde ses bilimi ile ilgili şu hususa değinmiştir: "Ses bilimi, ilk olarak sözlük (alfabe) harflerinin sayısını, her birinin ses organlarının neresinden çıktığını, hangilerinin sessiz harflerden olduğunu... ele alır."³²

Arapça ses bilim konularını müstakil bir eserde ele alıp onu diğer ilimlerden bağımsız bir şekilde değerlendiren ilk ses bilimci İbn Cinnî'dir (öl. 392/1001). İbn Cinnî, ses bilim konularını *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* adlı eserinde ayrı bir bölüm olarak ele almış ve bu alanı bağımsız bir bilim dalı olarak görmüştür. Bu eserinde ilk

²⁸ Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", 119.

²⁹ Ebû Bişr 'Amr bin Osmân bin Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdü'sselâm Hârûn (Riyad: Dâru'r-Rifâ', 1986), 4/433.

³⁰ Necât, "Cühûdu 'ulemâi'l-asvâtî'l-'Arabi'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-", 148.

³¹ Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", 120.

³² 'Abdusselâm el-Museddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî fi'l-hadârati'l-'Arabiyye* (Tunis: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1986), 254.

defa “علم الأصوات” (ses bilimi) terimini kullanmış; Arap harflerini, çıkış yerlerini, niteliklerini, seslerdeki değişimlerle ortaya çıkan i'lâl, ibdâl ve idgâm gibi olguları ayrıntılı şekilde incelemiştir. Ayrıca ses ile hareke arasındaki farkı açıklamış, insanın konuşma organlarını, bu organların yapısını ve işlevlerini ele alarak konuşma sürecini bilimsel bir bakış açısıyla analiz etmiştir. Onun *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* adlı eseri incelendiğinde; Arap harflerinin sayısını, mahreçlerini,³³ (on dokuz farklı) sıfatlarını, i'lâl, ibdâl, idgâm, nakil ve hazf gibi durumlarını, harf ve hareke arasındaki farkı, harflerden güzel ve çirkin olanları, harflerin birbirine bitişmesi ve uyumsuzluğu gibi daha pek çok konuyu ele almıştır. Bundan dolayı İbn Cinnî fonetiğin öncüsü kabul edilmiştir.³⁴

İbn Cinnî bugün "fonem" (phoneme) olarak adlandırılan ayırt edici dilsel ses birimlerini fark etmiş, bu alandaki öncü yaklaşımıyla modern dilcilerin ses bilgisi kitaplarında onun görüşleriyle karşılaştırmalı bölümler ayırmalarına vesile olmuştur.³⁵

Klasik dönem Arap dil bilimcilerden bir diğeri olan es-Sekkâkî (öl. 626/1229), Arap dil bilimine dair görüşlerini ele aldığı *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde Arapça seslerin fonolojisine yer vermiştir. Eserinde sarf ilmine giriş kısmında Arapça harflerin sayısı, mahreçleri, sıfatları gibi birçok açıdan bu sesleri belirlemeye çalışmıştır.³⁶

Arap bilginler içinde fonetikle ilgili en geniş çalışmayı bir tabip ve aynı zamanda bir filozof olan İbn Sînâ (öl. 428/1036) yapmıştır. 3-4/9-10. asırlarda Yunan tıbbına ait kitapların Arapçaya çevrilmesinden sonra bu kitapları okuyan İbn Sînâ, kendi kişisel birikimlerini de ekleyerek seslerin oluş nedenlerini ele aldığı *Esbâbü'l-hudûsi'l-hurûf* adlı bir risale yazmıştır.³⁷ Çağdaş bir dil bilimci gibi

³³ Ebû'l-Feth Osmân bin Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hassân Hendâvî (Riyad: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/46.

³⁴ Sarıkaya, “Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu”, 123.

³⁵ Necât, “Cühûdu 'ulemâi'l-asvâti'l-'Arabi'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-”, 148.

³⁶ bk. Ebû Yakûb Yusuf bin Ebî Bekr bin Muhammed bin Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/11-20.

³⁷ İbn Sînâ'nın bu risalesi, fonetiğin tüm konularını ihtiva eden bir eser değildir. Eser, altı bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla: Sesin oluşum sebebi, harflerin oluşum sebebi, gırtlak ve dilin anatomisi, Arap harflerinin ayrı ayrı oluşum sebebi, Arap dilinde olmayan benzer harflerin oluşum sebepleri ve bu harflerin telaffuz organlarından olmayan hangi hareketlerle oluştuğuna dair bölüm. Eser için bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Esbâbü'l-hudûsi'l-hurûf*, thk. Muhammed Hassân et-Tayyân-Yahyâ Mîr 'Alem (Dimaşk: Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1403/1983), 53-97. Ayrıca risalenin 1978 yılı Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye yayınevi baskısı N. Nihal İnce tarafından “Harflerin Oluşum Sebepleri” başlığıyla makale şeklinde

söyleyiş sırasında seslerin oluşumu, çıkış yerleri, biçimleri, hece, vurgu, ton ve seslerin bitişerek sözcük öbekleri oluşturmaları konularını ele almıştır.³⁸

Dikkat edilmesi gereken bir husus şudur ki klasik dönemde Arap dilcilerinin ses bilgisi çalışmaları başlı başına bir bilimsel alan olarak görülmemiştir. Bu çalışmalar daha çok nahiv ve diğer dilsel olguları açıklamak amacıyla yapılmıştır. Yani ses bilimi, nahiv ilminin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Buna rağmen bu çalışmalar, modern Arap ses bilimcileri için sağlam bir zemin oluşturmuş, klasik eserler modern çalışmalara kaynaklık etmiştir. Örneğin İbn Cinnî'nin yaklaşık bin yıl önce ortaya koyduğu görüşler, günümüz ses bilimcilerine ışık olmuştur.³⁹

Özetle klasik dönemde Araplarda ses bilim araştırmaları Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye kadar dayandırılrsa da sistematik olarak ilk kez Halîl b. Ahmed ile başlamış oldu. Bu anlamda Halîl b. Ahmed'i Arap ses biliminin üstadı ve öncüsü olarak görmek yanlış olmaz.⁴⁰ Ses bilim Sîbeveyhi tarafından geliştirildi ve İbn Cinnî tarafından sistemleştirilerek bir ilim dalı haline getirildi. Ancak daha sonra gelenler onların sözlerini benzer ifadelerle tekrarlamaktan öteye geçememişlerdir. Yazılan eserlerin çokluğuna rağmen fonetiğe katkıları çok sınırlı olmuştur. Arap âlimlerinin fonetik çalışmalarını, ses bilimin alt bölümlerini de göz önünde bulundurarak kesin çizgilerle birbirinden ayırmak ve sınıflandırmak mümkün değildir. Çünkü bütün eserlerde sesle ilgili bilgiler sınıflandırmaya tabi tutulmadan sarf ve nahiv ilimleri içinde değerlendirilmiştir. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi genel ses bilimin, el-Kindî (öl. 252/866) fonolojinin, İbn Sînâ, fizyolojik, akustik ve deneysel fonetiğin, İbn Cinnî söyleyiş ve dinleyiş fonetiğinin kurucusu ve önde gelen temsilcileridir.⁴¹

Modern dönemde Arap araştırmacılar ses bilimiyle ilgili birçok çalışma ve araştırma yapmış, bu süreçte Batı'da bu alanda ulaşılan gelişmelerden de faydalanmışlardır. Ancak bunu yaparken eski âlimlerin ses bilimi konusundaki katkılarını da göz ardı etmemişlerdir. Modern araştırmacılar, ses bilimine dair Batı dillerinden gelen terimleri Arapçaya çevirerek Arapça ses bilimi çalışmalarını daha açık ve anlaşılır bir hâle getirmişlerdir. Bu çerçevede modern dönemdeki araştırmacılar ses bilimi alanına önemli katkılar sunmuşlardır. Bu katkılar, seslerin çıkış yerlerini ve niteliklerini belirlemeleri, ses bilimine ait terimleri tanımlamaları gibi çeşitli alanlarda olmuştur. Modern dönem

Türkçeye çevrilmiştir.

³⁸ Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", 126.

³⁹ Necât, "Cühûdu 'ulemâ'l-asvâtî'l-'Arabi'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-, 148.

⁴⁰ Ahmet Yüksel, "İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî Örneği", (ts.), 151.

⁴¹ Sarıkaya, "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu", 131.

araştırmacıları, ses bilime dair kimi konularda eski Arap dil âlimleri ile aynı görüşte olsa da genel olarak özellikle de yöntem bakımından onlardan ayrılmışlardır.⁴²

3. Dil Bilim Çalışmaları İçerisinde Fonetik ve Fonoloji Kavramlarının Yeri

Burada dil biliminin içerisinde ses bilimin özellikle de fonetik ve fonoloji kavramlarının yerine değinmek faydalı olacaktır. Mısırlı dil bilimci Kemâl Bîşr'in ele aldığı bu konu, onun eserinden referansla özetlenecektir. Mevzu bahis konuyla ilgili olarak farklı dönemlerde yapılan geniş kapsamlı ses bilim çalışmalarından dört ana eğilim ortaya çıkmaktadır. Bu eğilimler şu şekildedir:

Birinci görüş: Fonetik (phonetics), dil bilimden (linguistics) bağımsız, müstakil bir alan olarak kabul edilir. Dolayısıyla fonetik, dil bilimin bir parçası olarak görülmez. Ancak her iki alan birbirine bağlıdır ve dil bilim zaman zaman fonetikten yardım alır. Buna karşılık, fonoloji (phonology) ve onunla eşdeğer görülen fonem bilimi (phonemics), dil bilimin bir alt dalıdır ve esas inceleme alanlarından biri olarak kabul edilir. Bu eğilimi benimseyen iki grup vardır:

A. Konuşulan dil (speech) ile dil (language) arasında net bir ayrım yapan araştırmacılar. İlginç bir şekilde bu ayrımı ilk ortaya atan Ferdinand de Saussure, fonetiği dil bilim dışı bir alan olarak kabul etmemiştir.

B. Fonetğin dil bilimden ayrı tutulması gerektiğini savunanlar. Bunun temel nedeni, fonetiğin çalışma alanı olan "konuşma"nın (speech), dil bilimin doğrudan konusu olmaması gerektiği düşüncesidir. Bu görüşe göre fonetik, yalnızca fiziksel ve fizyolojik süreçlerle ilgilenirken fonoloji dilin işleyişini anlamaya yönelik bir bilim dalıdır. Hatta fonetiği dil bilimin dışında fizik ve fizyoloji gibi bilimlerin bir dalı ve ayrılmaz bir parçası olarak görmüşlerdir.⁴³

İkinci görüş: Ferdinand de Saussure, konuşma (speech) ile dil (language) arasındaki ayrımı ortaya atan kişi olmasına rağmen fonetik (phonetics) ve fonoloji (phonology) ile ilgili önceki görüşten farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Fonetik, Saussure'e göre dil bilimin ayrılmaz bir parçasıdır. Buna karşılık fonolojiyi daha ikincil bir araştırma alanı olarak görmüş ve onu konuşma ile ilişkilendirmiş ancak dille doğrudan bağlantılı olmadığını savunmuştur.⁴⁴ Ancak Saussure fonolojik tartışmaları sırasında dil ile ilgili birçok konuyu da ele almıştır. Bu nedenle sonraki dil bilimciler onun görüşlerini değerlendirirken bu

⁴² Modern dönem Arap dil bilimciler özellikle Arapça seslerin sıfatları ve tasnifatı konusunda klasik dönem dil bilimcilerden farklı düşünmüşlerdir. Örnek bir dil bilimci olarak Kemâl Bîşr için bk. Çavuş, *Kemâl Bîşr Hayatı Eserleri ve Ses Bilime Dair Görüşleri*, 82-110.

⁴³ Bîşr, *İlmü'l-asvât*, 106.

⁴⁴ Bîşr, *İlmü'l-asvât*, 107.

dil bilimcilerden bazıları fonolojiye dair görüşlerinin aslında dile de temas ettiğini düşünmüştür.⁴⁵

Üçüncü görüş: Bu görüşe göre fonetik, dil bilimin bir dalıdır ancak ikincil veya dolaylı (peripheral) bir alan olarak kabul edilir. Buna karşılık fonoloji dil bilimin merkezi ve temel bir dalıdır. Amerikalı dil bilimci Charles Hockett bu görüşü savunanlar arasındadır. Ayrıca günümüzde birçok dil bilimci de bu görüşe yatkındır. Özellikle İngiliz dil bilimci J. R. Firth'ün öğrencileri arasında bu yaklaşımda olanlar vardır.

Dördüncü görüş: Bu görüşe göre fonetik, fonoloji ve fonem bilimi (phonemics) dil bilimin ayrılmaz parçalarıdır ve bunlardan biri diğerinden daha önemli ya da dil bilime daha bağlı değildir. İngiliz dil bilimci J. R. Firth ve öğrencileri bu görüşü savunmuştur. Amerikalı dil bilimciler de genellikle bu yaklaşıma bağlı kalmış, fonolojiye karşılık olarak “fonem bilimi” (phonemics) terimini kullanmışlardır. Bu görüşü destekleyenler arasında Leonard Bloomfield da sayılabilir. Bloomfield'in yaklaşımı, dil bilimi iki ana dala ayırmayı öngörür. İlki ses bilgisidir. Fonetik ve fonolojiyi kapsar, dilin ses yönünü inceler. İkincisi anlam bilgisidir (semantics). Bu kısım ise dilin gramer ve sözlükçülük yönlerini kapsayarak anlam yönüyle ilgilenir. Bloomfield, fonetik ve fonolojiyi dil bilimin temel bileşenlerinden biri olarak görmüş ve bu alanlara büyük önem atfetmiştir.⁴⁶

4. Mısırlı Çağdaş Dil Bilimcilerin Fonetik ve Fonoloji Kavramlarına Bakış Açıları

Dilin ses boyutunun ana unsur olduğu ve dil bilminde büyük önem arz ettiği kanaatine varan son dönem Mısırlı Arap dil bilimciler, Mısır devletinin de desteği ile bu alanda uzmanlaşmak için Batı üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora eğitimi aldılar. Böylece Batı'da daha erken başlayan bu yönelim çok geçmeden Arap dil bilimciler için de başlamış oldu. İlk olarak Batı dillerinden Arapçaya, bu alanda yazılmış eserleri tercüme ile başlayan bu yönelim, Batı üniversitelerine giderek araştırma yaparak devam etti.

Miladi 20. yüzyılın ortalarında başlayan bu araştırmalar iki yönlü gerçekleşmiştir. İlki klasik dönem dil ve tecvid âlimlerinin bu alanda Arapçaya katkılarını ortaya koymak, ikincisi ise bazı müsteşrikler ile Batı üniversitelerinde bu alanda araştırma yapan bazı araştırmacıların eserlerini gerek Arapçaya tercüme etme gerekse üzerine çalışmalar yapmak şeklinde gerçekleşmiştir. Bu amaçla ilk olarak İbrahim Enîs, Temmâm Hassân, Mahmûd es-Se'rân ve Kemâl Muhammed Ali Bişr gibi isimler Avrupa'da eğitim almaya başladı. Çalışmanın

⁴⁵ Ferdinand de Saussure, *İlmu'l-Lugati'l-'Âm*, çev. Yûil Yusuf 'Azîz (Bağdat: Dâru Afâk 'Arabiyye, 1985), 33,40,50-51.

⁴⁶ Bişr, *İlmu'l-asvât*, 108.

bu bölümünde isimleri zikredilen bu dil bilimcilerin fonetik ve fonoloji kavramlarını açıklama ve kullanma yöntemleri ele alınacaktır. İncelenen dönemde Mısır'dan Batı üniversitelerine giderek dil bilim alanında yüksek lisans ve doktora eğitimi almış başka dil bilimciler de vardır. Ahmed Muhtar 'Ömer, Ramazân 'Abduttevvâb, 'Abdurrahmân Eyyûb gibi dil bilimciler bunlardandır. Ancak bu dil bilimcilerin seçilmesinin sebebi onların fonetik ve fonoloji kavramları hakkında daha net açıklamalar yapmış olmalarıdır.

4.1. İbrâhîm Enîs (1906-1978)

İbrâhîm Enîs, 1933 yılında Mısır'dan İngiltere'ye gitmiş, burada yüksek lisans ve doktorasını tamamlayıp Mısır'a dönmüştür. Enîs, ses bilim alanında Batı üniversitelerinde araştırma yapan ve bunları Arapçaya aktaran ilk dil bilimcilerden biridir. Mısır'a döndükten sonra Kahire Üniversitesi'nde ders vermeden önce İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde iki yıl çalışmıştır. Burada dil bilimle ses bilim araştırmalarının -dilsel seslerin derecelendirmesi ve karşılaştırmasının- modern yöntemlerle yapılacağı ses bilim laboratuvarı kurmuştur.⁴⁷

Enîs, ses bilim alanında Arapçaya dair modern tarzda eser veren ilk Mısırlı dil bilimcidir. Enîs, *el-Eşvâtü'l-luğaviyye* adlı eserinin başında bu eserinin ilgili alanda ülkesinde yazılmış ilk eser olduğunu ve ses bilim alanında kusursuz bir eser iddiasında olmadığını ifade etmiştir. Bununla beraber bu alanda özellikle de Mısır'da yapılacak çalışmalar için öncü, mütevazı bir eser olarak tüm üniversite öğrencilerinin ve araştırmacıların faydalanmasını umduğu bir çalışma olarak nitelendirmiştir.⁴⁸

İbrâhîm Enîs, Arap diline dair ses bilimsel görüşlerini ele aldığı *el-Eşvâtü'l-luğaviyye* adlı eserinin mukaddimesinde fonetik ve fonoloji kavramlarına dair şunları aktarır. "Bu kitapta yer alan konular ülkemiz için yeni görünebilir. Fakat mevzu bahis konu Avrupa ülkelerinde kökleşmiş ve meyvelerini vermiş bir araştırma konusudur. Bazı dil bilimciler, bu eserin konusunu "fonetik" (phonetics) kavramı ile açıklamaktadır. Ancak daha isabetli olan buna "fonoloji" (phonology) demektir. Çünkü fonetik, herhangi bir dille sınırlandırmaksızın deneylere dayanarak insan seslerini tahlil edip incelemekte ve bu sesleri bilimsel açıdan dildeki etkilerini ele almaktadır. Bundan dolayı fonetik uluslararasıdır. Bu anlamda fonetiksiz çalışmalar için uluslararası bir heyet kurulmuş olup bize her gün bilinmeyen insan seslerini sunmaktadır. Öte yandan fonoloji ise dil seslerinin, kelamın gramerinin (nahiv ve sarf) oluşmasındaki her türlü etkisiyle ilgilenir. Bundan dolayı fonoloji kelimelerin oluşmasına ve terkiplerinin güzelleşmesine hizmet eden anlamında 'ilmü'l-'asvât (علم الأصوات) şeklinde

⁴⁷ Bilici, *İbrahim Enis Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, 22.

⁴⁸ İbrâhîm Enîs, *el-Eşvâtü'l-luğaviyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1975), 4.

isimlendirilebilir. Bununla beraber bu iki kavram ortak bir alan ile ilgilenen ve aynı alanda tek noktada beraberce kullanılan iki kavramdır. Sınırları benzerdir. Bundan dolayı aralarını açarak net sınırlar belirlemek zordur.”⁴⁹

İbrâhîm Enîs’in açıklamasından anlaşılanları şöyle özetlemek mümkündür: Fonetik ve fonolojinin ortak konusu vardır, o da sestir. Enîs, her ne kadar iki kavrama ait farklı tanımlamalar yapsa da temelde bunların ortak bir alanla ilgili kullanıldıklarını ifade etmiştir. Hatta onun açıklamalarından iki kavramın bir noktada eş anlamlı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Enîs, bunların ötesinde ayrıntılı ve net bir izahata yer vermemiştir. Ayrıca bu çalışmada yer verilen dil bilimciler arasında, fonoloji kavramının karşılığı olarak (علم الأصوات) “ses bilimi” ifadesini kullanan tek dil bilimcidir.

4.2. Temmâm Hassân (1918-2011)

Temmâm Hassân 1946 yılında dil bilim alanında yüksek lisans ve doktora yapmak üzere Londra’ya gitmiştir. Temmâm Hassân 1952 yılında Mısır’a döndükten sonra Kahire Üniversitesi’nde ders vermeye başlamıştır. Hassân, yüksek lisans ve doktorasını ses bilim alanında yapmıştır. Özellikle doktora konusu olan Yemen’in Aden bölgesi lehçesinin özelliklerini incelerken altı ay kadar Aden şehrinde kalıp bu sürede o bölgelerdeki bedevilerle temas kurup dil malzemesi toplamış ve bu lehçe ile ilgili dil özelliklerini ortaya koymuştur.⁵⁰ Hassân, modern ses bilim eğitimi klasik bir yöntemle mezcetmiştir.

Hassân, *el-Luğatü’l-‘Arabiyye: Ma’nâhâ ve mebnâhâ* adlı eserinde fonetik ve fonoloji kavramları hakkında şunları aktarır: Bir dilin ses organlarını veya ses sistemini, fonoloji (علم الصوتيات) bilimi ele alır. Bunları ele alırken şu verileri esas alır;

A) Öncelikle fonetik (علم الأصوات) biliminin verilerini kullanır. Fonetik biliminin verileri, konuşma esnasında ses organlarının doğal hareketleri (pozisyonları) ile bu hareketlere eşlik eden işitsel etkilerin tanımlanmasından ibarettir. Bu tanımlama ise gözlemcinin kişisel gözlemi veya dış gözlemine dayanır. Bu gözlemler, dil bilimsel ses laboratuvarlarında kullanılan yapay damak, kimograf, osilograf, elektrostatik grafikler ve sabit veya hareketli röntgen görüntüleme teknikleri gibi bazı mekanik araçlarla desteklenebilir. Araştırmacı, üzerine çalıştığı sesleri kaydetmek için ses bantları ve plaklardan yararlanırken, bu verileri görsel olarak kaydetmek için Uluslararası Fonetik Alfabe (International Phonetic Alphabet) sistemini kullanır. Doğal hareketler

⁴⁹ Enîs, *el-Eşvâtü’l-luğaviyye*, 3.

⁵⁰ Selim Tekin, *Temmam Hassan ve Arap dilbilim çalışmalarındaki yeri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 25.

(pozisyonlar) her zaman konuşma organlarına atıf yapılarak tanımlanırken, işitsel etkiler ise kulakla ilişkili olarak değerlendirilir. Böylece konuşan (mütekellim) ve dinleyici tanımlanan hareketin iki temel tarafını oluşturur ve bu hareketin kendisi konuşma (الكلام) eylemidir. Bu konuşma eylemi, yalnızca belirli geleneksel kurallar çerçevesinde gerçekleşebilir. Bu kurallar bütünü ise dil (اللغة) olarak isimlendirilir.

2) İkinci olarak sesler arasındaki farklılıkları kullanır. Sesler arasında doğal (organik) benzerliklere dayanan pozitif ilişkiler ile karşıt değer farklılıklarına dayanan ayrımlar olmak üzere iki tür ilişki bulunur. Bu ayrımlar, herhangi iki sesin en az bir yönüyle diğerinden ayrılmasını sağlar. Bazen birden fazla yönüyle de farklılık gösterebilirler. Örneğin (ب) /b/ ve (م) /m/ sesleri dudak sesi (labial) ve ötümlü (sonor) olmaları açısından organik bir benzerlik gösterir. Ancak burunsalık ve patlayıcılık (şiddetli ya da yumuşak olma durumu) açısından farklılık gösterirler. /b/ (ب) patlayıcı ve ağızdan çıkan bir sestir. /m/ (م) ise burundan çıkan bir sestir. Eski dönem dil bilimcilerinden Kûfeliler, bu tür ses karşıtlıklarının anlamı açıklamadaki önemini fark etmiş ve bunu karşıtlık (الخلاف) olarak adlandırmışlardır. Daha önce işaret edildiği üzere İslam hukukçuları da bir hükmün zıddını ifade etme anlamında karşıt kavramı (مفهوم المخالفة) ifadesini kullanmışlardır.

Sonuç olarak fonetik biliminin verileri, sesler arasındaki ilişkiler ve karşıt değerler bir dilin ses sistemini oluşturan temel unsurlardır. Fonoloji bilimi (علم الصوتيات), bu unsurları analiz ederek ve kullanarak dil sisteminin ses yapısını ortaya çıkarmaya çalışır.⁵¹

Temmmâm Hassân'ın fonetik ve fonoloji ayrımı Enîs'e göre daha nettir. Hassân, fonetiği el-asvât (الأصوات) yerine, fonoloji kavramını ise belli bir dilde sesin oluşması (التشكيل الصوتي) yerine kullanmıştır. Enîs ise Hassân'ın aksine el-asvât (الأصوات) ifadesini fonetiğin değil fonolojinin yerine kullanmıştır.

Hassân'ın fonetik ve fonoloji ayrımı dil (اللغة) ve konuşma (الكلام) kavramları arasında yaptığı ayrıma benzer: "Konuşma bir eylemdir ve dil bu eylemin sınırlarıdır. Konuşma bir davranıştır ve dil bu davranışın ölçütleridir. Konuşma

⁵¹ Temmmâm Hassân, *el-Luġatü'l-'Arabîyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Rabat: Dâru's-Sekâfe, 1994), 35-36.

bir faaliyettir ve dil bu faaliyetin kurallarıdır. Konuşma bir harekettir ve dil bu hareketin düzenidir. Konuşma, işitme duyusuyla (sözlü olarak) hissedilir ve görme yoluyla yazılırken dil ise, konuşma üzerinde düşünerek (tefekkür yoluyla) anlaşılır. Konuşma zaman zaman bireysel bir eylem olabilir; dil ise ancak toplumsal olur. Öte yandan konuşma, ancak anlamdan tamamen kopuk, salt sessel bir eylem olarak kabul edildiğinde, dilden ayrı olarak incelenir.”⁵² Netice itibari ile ses -fonetik kavramının konusu olması bakımından- bir madde ise onun işlenmesi ve değer bulması fonoloji bilimi ile mümkün olur.

Öte yandan Hassân’ın bu ayrımındaki amacı iki kavramdan herhangi birini daha değerli görmek değildir. Bu durum, Hassân’ın şu ifadelerinden anlaşılır: “Fonetik, sesin nasıl oluştuğunu ve bu seslerin sahip olduğu sıfatları ele alması bakımından bu seslerin belli bir dildeki kullanımını konu edinen fonoloji ilmine giriş mahiyetindedir.”⁵³

4.3. Mahmûd es-Se’rân (1922-1963)

Tam adıyla Mahmûd Hasan ‘Atiyye es-Se’rân 1943 yılında İskenderiye Üniversitesi’nden mezun oldu. Aynı üniversitede yüksek lisansını edebiyat bölümünde yaptı. Ardından doktora için İngiltere’ye giden es-Se’rân 1951 yılında doktorasını tamamlayıp Mısır’a döndü.

es-Se’rân’ın dil bilim ve ses bilim ile ilgili kaleme aldığı eserinde⁵⁴ fonetik ve fonoloji kavramı ile ilgili doğrudan bir tanımlama yapmamıştır. Fakat onun şu ifadelerinden anlaşılan onun fonetik ve fonolojiden farklı şeyler anlamadığıdır. “Seslerin ve kelimelerin işlevsel tahlili, zorunlu olarak, seslerin ve konuşmanın fiziksel ve fizyolojik analizini tamamlayıcı niteliktedir; ancak bu, birinin diğerinin yerini alabileceği anlamına gelmez.”⁵⁵

Bu iki alanın birbirine bağlı olduğu ve birinin diğerine tercih edilmesinin zor olduğunu vurgulayarak şöyle demiştir: “Bu iki çalışma türü birbirine dayanır ve birbirini tamamlar. Bunlardan hangisinin diğerinden üstün olduğunu belirlemeye çalışmak beyhude bir çabadır. Bu nedenle, her iki incelemenin de bir araya getirilmesi ve geleneksel genel adlandırma altında dil bilimsel fonetik (علم الأصوات اللغوية) adıyla ele alınması daha uygun olacaktır.”⁵⁶

⁵² Bader Sened Semîhiyyîn, *Cühûdü Kemâl Bîşr fî’l-dersi’l-lügaviyyi’l-hadîs* (Ürdün: Câmi’atü Mu’ta, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

⁵³ Temmâm Hassân, *el-Luğa beyne’l-mî’yâriyye ve’l-vaşfiyye* (Kahire: ‘Alemü’l-Kütüb, 2000), 115.

⁵⁴ Mahmûd Se’rân, *‘İlmu’l-lüga: mükaddime lil-kârii’l-‘Arabî* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1997).

⁵⁵ Semîhiyyîn, *Cühûdü Kemâl Bîşr fî’l-dersi’l-lügaviyyi’l-hadîs*, 18.

⁵⁶ Semîhiyyîn, *Cühûdü Kemâl Bîşr fî’l-dersi’l-lügaviyyi’l-hadîs*, 19.

es-Se'rân'ın zikredilen eserinde fonetik ve fonolojiye dair ifadeleri dağınık ve dolaylıdır. Se'rân, doğrudan bu kavramları tanımlamak yerine onları ifade ettikleri alan bakımından kullanma yoluna gitmiştir. Buradan da onun bu iki kavramı birbirinden kesin biçimde ayırmanın imkânsız olduğunu düşündüğü sonucu çıkarılabilir. Başka bir ifadeyle ona göre fonetik ve fonoloji büyük oranda eş anlamlıdır.

4.4. Kemâl Bîşr (1921-2015)

Lisans eğitimini Dâru'l-'Ulûm Fakültesi'nde tamamlayan Kemâl Muhammed Ali Bîşr, Dâru'l-'Ulûm'un fakülte olmasından sonra buradan mezun olan ilk öğrencilerden biridir. Mezuniyetinden sonra 1949 yılında eğitim için İngiltere'ye gitmiştir. Burada çağdaşı Enîs, Hassân gibi isimlerin de ders aldığı Londra Dil Ekolünün kurucusu dil bilimci John Rupert Firth'den dersler almıştır.⁵⁷ Doktorasını tamamladıktan sonra 1956 yılında Mısır'a dönmüştür. Bîşr, özellikle ses bilimi alanında çağdaşlarının önünde bir dil bilimcidir. 1969 yılında yayımladığı *el-Esvâtü'l-'Arabîyye* adlı eseri modern dil araştırmaları bağlamında Arap dili fonetiğine dair yazılmış ilk eserlerdendir. Yayımladığı bu eserinden sonra Bîşr'in fikirleri gelişmiştir. Bu kitabı temel alacak konuları daha kapsamlı ele alıp daha güzel açıklayacak bir eser yazma ihtiyacı doğmuştur. 2000 yılında *'İlmu'l-asvât* adlı eserini yayımlamıştır. Bîşr'in bu eseri, son dönem Arap dil araştırmacılarının çoğunluğuna göre Arapça ses bilimi alanında yazılmış en kapsamlı eserdir.⁵⁸ 600 sayfayı aşkın bu eser, Arap dili ses bilimi için küçük bir ansiklopedi mahiyetindedir.

Bîşr eserinin giriş kısmında fonetik ve fonoloji kavramları hakkında şunları dile getirmiştir: Fonetik (الفوناتيک) ve fonoloji (الفنولوجيا) terimlerinin ortaya çıkması ve ses bilimi çalışmalarında yan yana sıkça kullanılması, araştırmacıların bu iki kavramın anlamı ve birbirleriyle ilişkisi konusunda farklı tutumlar benimsemelerine yol açmıştır.

Bazı araştırmacılar, phonetics (fonetik) teriminin herhangi bir dildeki seslerin tamamen fiziksel yönünü inceleyen bir alan olduğunu savunmuşlardır. Hatta bazıları bu tür bir çalışmanın dil bilim yerine fizik bilimi çerçevesinde ele alınmasının daha uygun olacağını ileri sürmüştür.⁵⁹

Diğer bir görüşe göre ise fonetik, konuşma seslerini inceleyen bir alandır. Fonoloji ise belli bir dilin seslerini konu alır. Bu ikinci görüş, konuşma (parole)

⁵⁷ Çavuş, *Kemâl Bîşr Hayatı Eserleri ve Ses Bilime Dair Görüşleri*, 28.

⁵⁸ Çavuş, *Kemâl Bîşr Hayatı Eserleri ve Ses Bilime Dair Görüşleri*, 67.

⁵⁹ Bîşr, *'İlmu'l-asvât*, 7.

ile dil (langue) arasında ayırım yapan Ferdinand de Saussure'ün yaklaşımını benimseyenler tarafından savunulmuştur.⁶⁰

Başka bir araştırmacı grubu ise fonetik ile fonoloji arasındaki ayırımı metodolojik bir temele dayandırmıştır. Onlara göre fonetik, betimleyici (tasvirî) çalışmalara ayrılmıştır. Fonoloji ise tarihsel ses çalışmalarıyla ilgilenir.⁶¹ Ancak en yaygın ve Bişr'in de benimsediği görüş, bu iki alan arasında farklılıklar bulunduğu ancak her ikisinin de aynı genel alan içinde –yani dil seslerini inceleme alanında– çalıştığı görüşüdür. Bu görüşe göre, fonetik ve fonoloji birbirini tamamlayan alanlardır ve tamamen birbirinden farklı alanlar değildir. Eğer aralarında bir fark varsa bu fark, fonetiğin fonolojiye geçişi sağlayan bir basamak olmasıdır. Bu yaklaşıma göre fonetik, ham veriyi toplar ve analiz eder. Fonoloji ise bu verileri işleyerek genel kurallar ve yasalar çıkarır ve bu kuralları dilin sistematik yapısına yerleştirir.⁶²

Amerikalılar ise bu konuya farklı bir bakış açısı getirmiştir. Onlara göre fonetik, dili her yönüyle inceleyen genel bir bilim dalıdır. Fonoloji kavramına karşılık olarak, “fonem” (phoneme) kavramını ortaya atmışlardır. **Fonem**, belirli bir dilde ses diziliminde anlam ayırt edici bir birim olarak kabul edilir. Amerikalı dil bilimciler, bu alanda kapsamlı çalışmalar yaparak “fonem bilimi” (phonemics) adı verilen yeni bir disiplin geliştirmişlerdir.⁶³

Aktarılan bu giriş mahiyetindeki kısımda fonetik ve fonoloji kavramlarının farklı tanımlarına yer veren Bişr, burada herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bişr'in değerlendirmesi “بين الفوناتيک والفنولوجيا”⁶⁴ başlığı altında eserin asıl bölümünde yer alır. Elli sayfayı aşkın bu bölümde Bişr, Avrupa ve Amerika'daki dil okullarının ve dil bilimcilerin görüşlerini ayrı ayrı ele alıp izah etmiştir. Çalışmanın bu kısmından sonra Bişr'in ifade edilen bölümdeki görüşlerine yer verilecektir.

Bişr, bölüme fonetik ve fonoloji kavramlarının ortaya çıkması ile ilgili bir brifing vererek başlar. Daha sonra şu ifadelere yer verir: “Bu kısımda fonetik terimini çevirmek yerine olduğu gibi Arapçalaştırarak (تعريب) kullanmayı tercih ettik. Bu yaklaşım, kavramları daha doğru bir şekilde ifade etme amacını taşımaktadır. Ancak bu iki alanın inceleme sahası, sınırları ve birbirleriyle ilişkisi konusunda araştırmacılar arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu

⁶⁰ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 8.

⁶¹ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 8.

⁶² Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 9.

⁶³ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 10.

⁶⁴ Fonetik ve fonoloji kavramlarına dair.

görüş ayrılıkları, dil bilimcilerin benimsedikleri ilkeler ve ses olaylarına hatta dilin doğasına bakış felsefelerine göre değişiklik göstermektedir.”⁶⁵

Bişr'in (فوناتيک) şeklinde tercüme etmeksizin doğrudan Arapçalaştırdığı kelime İngilizcede kullanılan “phonetics” terimidir. Fransızca olan “la phonetique” terimi değildir.⁶⁶ Ayrıca başlıkta ve bazı bölümlerde (الفنولوجيا) şeklinde tercüme etmeksizin doğrudan Arapçalaştırdığı kelime ise İngilizcede kullanılan “phonology” terimidir. Fransızca olan “phonologie” terimi değildir.⁶⁷

Bişr'in fonetik kavramını tercüme etmeksizin doğrudan Arapçalaştırarak kullanmasının sebebi şudur: Fonetik, fonoloji ile karşılaştırıldığında daha dar bir inceleme alanı için kullanılır. Bu bağlamda fonetik, konuşma seslerini yalnızca fiziksel olarak üretilmiş olaylar (actual speech events) ve belirli bir işitsel etkiye (auditory effect) sahip fenomenler olarak inceler. Ancak bu seslerin dil içindeki anlamlarına veya işlevlerine odaklanmaz. Fonetik, ses malzemesiyle ilgilenirken, fonoloji bu malzemeden kurallar ve sistemler çıkarır. Fonetik, sesleri yalnızca birer gürültü (noise) olarak ele alırken fonoloji bu seslerin dildeki yapısal rollerini inceler. Bu nedenle Bişr, “phonetics” terimini Arapçaya “فونتيك” olarak çevirmeyi uygun görmüştür. Eğer bunu “ses bilimi” (علم الأصوات) olarak tercüme etmiş olsa fonoloji ile farkı belirsizleşebilir ve yanlış anlaşılmalara yol açabilir.⁶⁸

Bişr, bazı Arap dil bilimcilerin fonetik kavramını Arapçaya aktarırken fonetiğin geniş çalışma alanına dayanarak onu “genel ses bilimi” علم الأصوات (العام) olarak çevirmeyi tercih etmelerini isabetsiz bulmuştur. Bişr'e göre bu çeviri, İngilizcedeki “general phonetics” terimine daha uygun düşmektedir. General phonetics kavramı ise genellikle iki ana noktaya vurgu yapmak için

⁶⁵ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 66.

⁶⁶ Burada İngilizce ve Fransızca kelimeler arasında benzerlik olsa da Fransızca “la phonetique” kelimesinin Arapça karşılığı genel olarak (الدراسات الصوتية التاريخية) “tarihsel ses bilim çalışmaları” şeklindedir. Bk. Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 66.

⁶⁷ “فنولوجيا” İngilizcedeki “phonology” kelimesinin Arapçalaştırılmış hâlidir. Ancak bu terimin Fransızca karşılığı olan “phonologie” ile doğrudan bağlantılı olmadığına dikkat edilmelidir. Fransız ses bilim geleneğinde özellikle geleneksel araştırmalarda “phonologie” terimi genellikle betimleyici ses bilim (descriptive phonetics) anlamında kullanılır. Bk. Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 67.

⁶⁸ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 66.

kullanılır. Bu iki alan ise seslerin incelenme kapsamının genişliği, araştırma yöntemlerinin genelliği ve farklı diller için uygulanabilirliğidir.⁶⁹

Bişr'in burada ifade ettiği genel ses bilim (general phonetics) ile fonetik ve fonoloji kavramları arasındaki fark ise şöyledir: Genel ses biliminin iki temel yönü vardır:

A. Ses olaylarını genel düzeyde ele alır. Fonetikğin alanına giren birçok konu, bazı araştırmacılar tarafından fonolojiye dâhil edilebilecek unsurlar içerse de genel ses bilimi, ses bilimsel meseleleri geniş bir çerçevede inceler. Hatta fonetik ve fonolojiyi birbirinden ayıran görüşlere rağmen genel ses bilimi çalışmaları genellikle her iki alanı da kapsayan konular içerir.

B. Dillerden bağımsız bir bakış açısına sahiptir. Genel ses bilimi, araştırmalarını belli bir dile özgü seslerle sınırlamaz. Sesin dil içindeki genel işleyişini ele alır ve bütün dillerde ortak olan ses bilimsel sorunları incelemeye odaklanır.⁷⁰

Bişr'in fonoloji (phonology) kavramı hakkındaki görüşü ise şöyledir: İkinci terim olan phonology (الفنولوجيا) için en uygun çeviri “ses işlev bilimi” علم وظائف (الأصوات) olacaktır. Bu çeviri, fonolojinin sesleri dil içindeki işlevlerine göre inceleyen bir alan olduğu gerçeğine dayanır. Fonoloji, sesleri belirli bir dilin sistemi içinde nasıl işlediği açısından ele alır. Ham ses malzemesini sistematik kurallara dönüştürerek dil içindeki yerini belirler. Dolayısıyla fonoloji iki temel noktaya odaklanır. Bunlardan ilki seslerin dillerdeki işlevlerini incelemektir. İkincisi ise bu sesleri belirli kurallara tabi tutarak sistematik hâle getirmektir. Bu iki yönüyle fonoloji, seslerin yalnızca fiziksel yönüyle ilgilenen fonetikten farklı olarak dil sistemine yaptığı katkılarla ilgilenir.⁷¹

Bişr, döneminde dile getirilen fonetik ve fonolojinin ses bilimi açısından aynı kavram olarak ifade edilmesi görüşüne de yer vermiştir. Bu görüş, Mahmûd es-Se'rân'ın iki kavramı tek başlık altında incelemesi ile örtüşmektedir.⁷² Öte yandan Bişr, fonolojiyi ifade etmek için kullanılan “علم وظائف الأصوات” (ses işlev bilimi) ifadesini de aktarmıştır. Bu çeviri Muhammed Ebu'l-Ferec tarafından *Fıkhü'l-lüga* adlı eserinde önerilmiş ve Bişr tarafından oldukça isabetli bulunmuştur. Bişr'e göre bu çeviri fonolojinin sesleri yalnızca fiziksel yönleriyle

⁶⁹ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 68.

⁷⁰ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 67.

⁷¹ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 67.

⁷² Se'rân, *‘İlmu’l-lüga*, 166.

değil, dil içindeki işlevleriyle de ele aldığı gerçeğini yansıttığı için uygun bir çeviridir.⁷³

Bişr'in değerlendirdiği bir diğer görüş ise “phonology” terimini “علم التشكيل (ses biçimlendirme bilimi) şeklinde çeviren Temmâm Hassân'ın görüşüdür. Bişr'e göre bu çeviri, fonolojinin sesleri dilin yapısal sistemine göre düzenleme ve biçimlendirme işlevine vurgu yapmaktadır. Her iki çeviri de fonolojinin farklı yönlerini vurgulasa da “علم وظائف الأصوات” (ses işlev bilimi) terimi fonolojinin temel amacını daha açık bir şekilde ifade etmektedir.⁷⁴

Bişr'in iki kavram hakkındaki nihai değerlendirmesi şöyledir: “Biz de kendi açımızdan fonetik (phonetics) ve fonolojinin (phonology) aslında yalnızca dil bilimsel araştırmanın iki aşaması veya adımı olduğunu, birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerine bağımlı olduklarını belirtiyoruz. Bu iki alanın ayrıştırılması ya da birleştirilmesi, dil bilimin önemli bir konusudur. Ayrıca dilin diğer seviyelerinde yapılan çalışmalara hazırlık niteliğinde temel adımlardır. Bu nedenle ister ayrı ayrı ele alınsınlar ister birlikte değerlendirilsinler, fonetik ve fonoloji, dil bilimin ayrılmaz bir parçasıdır. İkisinin de malzemesi dil sesleridir. İkisinin de kullanım amacı dil seslerini incelemektir. Aralarındaki fark yalnızca araştırma yöntemi ve yaklaşım biçimindedir. Bu yüzden birini diğerinden tamamen bağımsız düşünmek ya da birini diğerinden izole etmek doğru olmaz. Dil bilimde incelenen dil olayları nasıl farklı bileşenlerden (ses bilimsel, morfolojik, sözdizimsel vb.) oluşuyorsa fonetik ve fonoloji de bu bileşenlerden ayrılmaz. Ancak belirli bir düzeyde yapılan dil bilimsel analiz sırasında bu bileşenleri tek tek ele almak mümkündür. Bununla birlikte bu tür kısmi analizler yalnızca belirli bir zaman dilimi ve amaçla sınırlıdır. Gerçek bir pratik değere sahip olmaları ancak bu analizlerin sonuçlarının dil bilimin diğer seviyelerindeki analizlerle birleştirilmesiyle mümkün olur.”⁷⁵

Bişr'e göre eğer fonetik (phonetics) ile fonolojiyi (phonology) birbirinden ayırmak gerekirse bu, yalnızca iki durumda mümkündür:

A. Her birinin yöntemlerini ve genel çalışma çerçevelerini ayrı ayrı açıklamak gerektiği durumda.

B. Aşamalı ses analizlerinde önce fonetik bir analiz yapılır. Ardından fonolojik analiz gelir. Ancak bu tür analizler sınırlı ve geçicidir. Fonetik analiz başlı başına bir amaç değildir. Aksine daha sonraki adımlar için bir hazırlık aşamasıdır. Bunun yanı sıra bir fonetikçi (phonetician) dar kapsamlı bir analiz

⁷³ Bişr, 'İlmu'l-asvât, 68.

⁷⁴ Bişr, 'İlmu'l-asvât, 68.

⁷⁵ Bişr, 'İlmu'l-asvât, 113-114.

yaparken bile fonolojinin etkisinden tamamen bağımsız olamaz. Çünkü zihninde fonolojik fikirler ve izlenimler belirmeye devam eder. Bu durum büyük ölçüde mevcut dilsel deneyimleri ve incelediği dilin seslerine dair zihinsel izlenimlerine dayanır. Fonetik analiz ile fonolojik analiz arasındaki ayrımın en net olduğu tek durum, konuşma organlarının hareketleri ve fizyolojik özelliklerine doğrudan odaklanıldığı çalışmalardır. Özellikle ses laboratuvarlarında yapılan deneylerde, bir sesin fizyolojik ve fiziksel özelliklerini tanımlamak amacıyla yapılan ölçümler bu duruma örnek verilebilir. Ancak bu tür analizler bile sonunda genel ses bilimsel araştırmaya dahil olur ve fonetik ile fonoloji birlikte ele alınarak ses bilimsel incelemenin bütünüleyici halkaları haline gelir. Her durumda fonolojiyi (phonology) –yani seslerin dil içindeki değerleri ve işlevleri açısından incelenmesi– fonetikten (phonetics) tamamen bağımsız bir şekilde düşünmek mümkün değildir. Özellikle uygulamalı analiz ve seslerin gerçekçi incelenmesi aşamalarında, bu iki alan birbiriyle iç içedir. Bu nedenle fonetik ve fonolojiyi birbirinden tamamen bağımsız iki alan olarak görmek doğru değildir. Aksine bunlar aynı bütünün iki farklı yönüdür. Eğer kesin bir bilimsel gereklilik yoksa bu iki alanı genel olarak “ses bilim” (phonetics & phonology) adı altında ele almak mümkündür. Eğer araştırma yalnızca bir yöne odaklanıyorsa o zaman bu alanları ayrı ayrı adlandırmak daha uygun olur. Bu durumda fonetik (phonetics) seslerin üretimi (artikülasyon) ve fiziksel özelliklerini (akustik özellikler) inceleyen alan, fonoloji (phonology) ise dildeki sesleri kurallar çerçevesinde sistematize eden, bu seslerin işlevlerini ve dil içindeki yapılarını analiz eden alandır.⁷⁶

Kemâl Bişr’in fonetik ve fonoloji ile ilgili açıklamalarından sonra şu değerlendirme yapılabilir: Bu iki kavram kimi zaman birbirinden ayrı olarak kullanılır. Bu ayrımın temel sebebi ilmî zorunluluktur. Bu durumda her bir dal kendine ait alt dallarla isimlendirilir. Öte yandan Bişr, phonetics terimini "فوناتيک" olarak -tercüme etmeksizin- Arapçaya aktarmıştır. Kelimeyi Arapçaya tercüme etmek ona göre karışıklığa sebep olacaktır. Zira bu kelimeyi Arapçaya ses bilimi, genel ses bilim, söz, kelim vb. olarak tercüme eden diğer dil bilimciler aynı kavram üzerinde mutabık olamamışlardır.

Bişr, fonetik ve fonoloji kavramlarını eş anlamlı kavramlar olarak değerlendirmemiştir. Aralarındaki farklılığın sebebi dil bilimi araştırmacılarının seslerin gerçeklerine ve bu seslerin bizzat doğal haline bakarak sunduğu farklardır. Bişr’e göre bu farkları daha iyi anlayabilmek için ses bilimi alanında başı çeken akım ve okulları takip etmek ve ilgili kelimelerle alakalı görüşlerine

⁷⁶ Bişr, *‘İlmu’l-asvât*, 115.

bakmakta yarar vardır. Bu maksatla Bısr, kitabının devamında bu alandaki öncü okul ve kişilerin görüşlerini ele almıştır.⁷⁷

Bısr, her ne kadar fonetik ile fonolojiyi birbirinden ayırıp farklı disiplinler olarak görse de bunları alakasız veya bambaşka alanlar olarak nitelendirmez. Ona göre fonoloji kelimesini araştıran bir kimse fonetik kelimesine de bakmak zorundadır. Dolayısıyla iki kelime birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçmişlerdir. Bısr, bu iki kelimenin birbirini tamamladığını da düşünür. Bısr bunu şöyle ifade eder: “Ses bilimine dair merkezi bir araştırma yapıldığında veya bu bilimin yan dallarına ait bir husus ele alındığında birbirinden farklı iki ayrı kavram olarak görebileceğimiz kavramlar vardır. Fonetik ve fonoloji kavramlarının böyle bir durumda dahi aralarındaki güçlü bağın ve ifade ettikleri hususların birbiriyle olan sıkı ilişkilerinin akıldan çıkarılmaması gereklidir.”⁷⁸

Sonuç

Fonetik ve fonoloji kavramları genelde dil bilim, özelde ise ses bilim içerisinde önemli iki kavramdır. Bu kavramların modern anlamıyla kaynağı Batı’dır. Arap dünyasında ise modern anlamıyla 20. yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlanmıştır.

Fonetik ve fonolojinin gerek kapsam alanları gerekse farkları noktasında Batılı araştırmalarda net bir ayırım, bu kavramların kullanımından yarım yüzyıl sonra olmuştur. Bu ayırımdan sonra da fonetik ve fonoloji kavramların dil bilimdeki yerlerine dair bakış açıları farklı olabilmıştır. Türkiye’de de bu kavramların karşılığına dair ortak bir görüş yoktur.

Batılı meşhur dil bilimcilerden dersler almış isimleri zikredilen Mısırlı dil bilimcilerin de fonetik ve fonoloji kavramları tanımları birbirinden farklı olmuştur. Bu tanımlar arasında büyük farklar olmasa da temel noktalarda ayırım vardır. İbrâhîm Enîs, iki kavramın farkına değinerek onları birbirinden ayırma da net bir fark ortaya koymamış ve eş anlamlılıklarından bahsetmiştir. Ayrıca fonoloji kelimesinin Arapça karşılığı olarak ‘ilmu’l-’asvât (علم الأصوات) ifadesini kullanarak diğer dil bilimcilerden ayrılmıştır.

Temmâm Hassân’ın fonetik ve fonoloji kavramlarına dair görüşü Enîs’e göre daha nettir. İki kavram arasına koyduğu sınır ise Enîs’e göre daha keskindir.

⁷⁷ Ses bilim alanında önemli çalışmalar yapmış olan bu okullara Bısr’ın sunduğu kadarıyla bakıldığında her bir okulun kendine ait farklı yaklaşımları olduğu görülür. Örneğin Prag Okulu, fonetik ve fonolojinin birbirinden farklı alanları ihtiva ettiğini kabul ediyorken İngiliz Okulunun iki kavramın kastettiği alanı yaklaştırmak çabasında olduğu görülür. Bk. Bısr, ‘İlmü’l-’asvât, 71-112.

⁷⁸ Kemâl Bısr, *el-Esvâtü’l-’Arabiyye* (Kahire: Mektebetü’ş-Şebâb, ts.), 39.

Hassân, fonetiği el-asvât (الأصوات) yerine, fonoloji kavramını ise belli bir dilde sesin oluşması (التشكيل الصوتي) yerine kullanmıştır.

Mahmûd es-Se'rân, fonetik ve fonolojiye dair net bir tanım ortaya koymamıştır. Eserindeki ilişkili bölümlerden anlaşılan yazarın iki kavramdan neredeyse aynı şeyi anladığıdır.

Fonetik ve fonoloji kavramlarını en geniş anlamıyla ele alan Kemâl Bîşr'dir. Bîşr sadece kavramların kapsadığı alanı belirlememiş, bu kavramların Arap dilinde hangi kavramlarla karşılanması gerektiği üzerinde de dikkatli bir şekilde durmuştur. Bu kavramların tarihî arka planına ve modern anlamlarıyla ortaya çıktıkları ana yurtlarındaki dil bilimciler tarafından hangi anlamlarıyla ve hangi alana yönelik kullanıldıklarını da ele almıştır.

Bîşr, fonetik kavramının olduğu gibi Arapçalaştırılması gerektiğini aksi takdirde Batı'da var olan ses bilimle ilgili diğer kavramlar ile karıştırılabileceğini ifade ederek bu kavramlar arasındaki ince farkı ortaya koymaya gayret etmiştir. Görüşlerine yer verilen dil bilimciler arasında eserinde çağdaşı diğer Arap dil bilimcilerin fonetik ve fonoloji ile ilgili bazı izahlarına yer vererek bu çıkarımları değerlendiren tek isim Kemâl Bîşr'dir. Bîşr fonoloji için tanımlamada bulan Muhammed Ebu'l-Ferec'in görüşünü isabetli bulurken Hassân'ın ifadelerini ise isabetsiz olarak değerlendirmiştir.

Görüşlerine yer verilen Arap dil bilimcilerin her birinin fonetik ve fonolojiye dair ortak paydaları, iki kavramı sesi inceleyen ve konusu ses olan alanlara hizmet eden kavramlar olarak görmeleridir. Arapçada kullandıkları karşılıkları dışında, fonetik ve fonoloji tanımları arasında büyük farklar yoktur. Fakat Bîşr, izahta ve özellikle Arapçadaki karşılıkları noktasında çağdaşlarından daha titiz davranmıştır. Onu bu noktada titizlikte takip eden Temmâm Hassân olmuştur. Onun da fonetik, fonoloji ve bu kavramlarla ilişkili ele alınan diğer kavramlara dair tanımları, Bîşr kadar net olmasa da oldukça nettir. Enîs, detaylı bir tafsilata girmemiştir. Mahmûd es-Se'rân'ın ise iki kavrama dair net bir tanımı yoktur. Eserinden anlaşıldığı kadarıyla iki kavramı büyük oranda eş anlamlı kullanmıştır.

Kaynakça | References

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Bilici, Mahmut. *İbrahim Enis Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bişr, Kemâl. *el-Esvâtü'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, ts.
- Bişr, Kemâl. *İlmu'l-asvât*. Kahire: Dâru Garîb, 2000.
- Çavuş, Şemdin. *Kemâl Bişr Hayatı Eserleri ve Ses Bilime Dair Görüşleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Demirci, Kerim. "Fonem Teriminin Önemi Hakkında". *Journal of Turkish Studies* Volume 6 Issue 2/6 (2011), 359-366.
<https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.2327>
- Dilâçar, Agop. "Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 19 (01 Haziran 1971), 83-145.
- Durmuş, İsmail - Yüksel, Ahmet. "Savtiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2009. Erişim 01 Mart 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/savtiyye>
- Enîs, İbrâhîm. *el-Eşvâtü'l-luğaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1975.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vasfiyye*. Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 2000.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğatü'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Rabat: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*. 1 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Esbâbü hüdûsi'l-hurûf*. thk. Muhammed Hassân et-Tayyân - Yahyâ Mîr 'Alem. Dimaşk: Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1403/1983.
- İnce, Nazife Nihal. *Hicrî İlk Dört Asırda Arap Dili Ses Bilimi Çalışmaları*. Konya: Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Museddî, 'Abdusselâm. *et-Tefkîrû'l-lisânî fi'l-hadâratî'l-'Arabiyye*. Tunus: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1986.
- Necât, Mûmine. "Cühûdu 'ulemâi'l-asvâtî'l-'Arabî'l-muhdesîn -Ramazân 'Abdu't-tevvâb nemûzecen-". *Mecelletu Dirâsât ve Ehbâs* 17/1 (2025), 145-152.
- Onan, Bilginer. "Dîvânü lügâtî't-Türk'ün Dil Öğretim Yöntemleri ve Dünya Filolojisine Katkıları Bakımından Bir Değerlendirmesi". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2003), 425-445.
- Sarıkaya, Muammer. "Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu". *Bilimname* 2/4 (2004), 117-131.
- Saussure, Ferdinand. *İlmu'l-Lugati'l-'Âm*. çev. Yûil Yusuf 'Azîz. Bağdat: Dâru

- Afâk 'Arabîyye, 3. Basım 1985.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Yusuf bin Ebî Bekr bin Muhammed bin Ali. *Miftâhu'l- 'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1987.
- Semîhiyyîn, Bader Sened. *Cûhûdü Kemâl Bîşr fî'd-dersi'l-lügaviyyi'l-hadîs*. Ürdün: Câmi'atü Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Se'rân, Mahmûd. *'İlmü'l-luga: mukaddime ilkârii'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Sevan, Nişanyan. "Fonetik- Nişanyan Sözlük". Erişim 01 Mart 2025. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/fonetik>
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr 'Amr bin Osmân bin Kanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abdu's-Selâm Hârûn. 4. Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâ'a, 2. Basım, 1406/1986.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Aḥbârü'l-merviyye fî sebebi vaz'î'l-'Arabîyye*. thk. 'Abdu'l-Hekîm el-Enîs. Abu Dabi: Dâiretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-'Ameli'l-Hayriyye, 1432/2011.
- Tayyân, Muhammed Hassân. "'İlmü'l-asvât 'inde'l-'Arab". *Mecelletu Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabîyye bi-Dimaşk* 69/4 (1994), 777-802.
- Tekin, Selim. *Temmam Hassan ve Arap Dilbilim Çalışmalarındaki Yeri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Topbaş Seyhun - Kopkallı Handan. "'Ses bilimi" ve "Ses bilgisi" Terimleri Üzerine". *Dil Bilimi Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 310-322.
- Yakûb, Emîl. *el-Me'âcimu'l-lügaviyyetü'l-'Arabîyyetu*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Yıldırım, Gamze. *Türk Dili Üzerine Ses Bilimsel Bir İnceleme*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Yüksel, Ahmet. "İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 135-151.

Hanefî Fıkında Hakların Iskata Elverişliliği

Abdurrahman Bulut | 0000-0003-4631-7911 | abulut_89@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ROR ID: [024nx4843](https://orcid.org/024nx4843)

Öz

Hak kavramı yaygın kullanımı ile hukuk düzeni tarafından kişi lehine sabit kabul edilen yetkileri ifade eder. Hukuk düşüncesinin merkezinde yer alan hak kavramı çağdaş fıkıh literatüründe oldukça ilgi görmüş kavramlardan biridir. Hak kavramına ilişkin önemli alt başlıklardan biri hakların, sahipleri tarafından iradeye dayalı olarak bir başkasına intikal ettirilmeksizin sonlandırılmasını ifade eden “hakların ıskatı”, diğer bir ifadeyle “haklardan feragat” konusudur. Fıkıh doktrininde hakların ıskatı problemi Allah hakkı-kul hakkı, milk-hukûk ve mücerred haklar gibi önemli bazı kavramlar çerçevesinde çözüme bağlanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada esas olarak Hanefî fıkıh doktrininde hangi tür hakların ıskat edilebildiği, hangi tür hakların ise ıskat edilemediği yani hakların ıskata elverişliliği problemi üzerinde durulmuştur. Hakların ıskata elverişli olup olmamasının arka planındaki kavramsal çerçeve ve fikhî tefekkür tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu araştırmada, ıskatı kabul eden ve etmeyen hakların hangileri olduğuna dair klasik doktrindeki ve günümüzdeki ilgili çalışmalarda yapılan tespitler derlenmiş, değerlendirilmiş ve “yeni” olarak ifade edilebilecek bazı ölçütlere de dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Hak, Iskat, Allah Hakkı, Milk.

Atıf Bilgisi

Bulut, Abdurrahman. “Hanefî Fıkında Hakların Iskata Elverişliliği”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 265-285. <https://doi.org/10.61272/duid.1681118>

Geliş Tarihi	21.04.2025
Kabul Tarihi	14.06.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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 Renounceability of Rights in the Ḥanafī Madḥab

Abdurrahman Bulut | 0000-0003-4631-7911 | abulut_89@hotmail.com

Asst. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Theology Faculty, Department of Islamic Law,
İzmir, Türkiye

ROR ID: [024nx4843](https://orcid.org/024nx4843)

Abstract

The concept of right commonly refers to entitlements recognized by the legal system as vested in individuals. The concept of right, which is at the center of legal thought, is one of the concepts that has received considerable attention in contemporary jurisprudential literature. One of the important subheadings regarding the concept of right is the issue of “isqāt of rights” which refers to the renunciation of rights by their owners based on their will without transferring it to another party. The problem of the isqāt of rights in Islamic jurisprudence has been approached through the conceptual frameworks of key distinctions such as the right of Allah-the right of servants, milk-ḥuqūq, and abstract rights. This study primarily focuses on how this problem is addressed in the Ḥanafī school: which categories of rights are deemed renounceable and which are not - in other words, the question of their suitability for isqāt. The conceptual framework and jurisprudential thought behind whether rights are suitable for renunciation have been attempted to be determined. In this study, the determinations found in both classical doctrine and contemporary research regarding which rights are considered subject or not subject to renunciation have been compiled and evaluated, and attention has also been drawn to certain criteria that may be considered “new.”

Keywords

Islamic Law, Ḥanafī Madḥab, Right, Isqāt, Right Of Allah, Milk.

Citation

Bulut, Abdurrahman. “The Renounceability of Rights in the Ḥanafī Madḥab”. *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 265-285. <https://doi.org/10.61272/duid.1681118>

Date of Submission	21.04.2025
Date of Acceptance	14.06.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyyat@gmail.com
Grant Support	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

İslam hukuk düşüncesinin temel kavramlarından biri olan “hak”, geniş manada ve yaygın kullanımı ile “Din ve hukuk düzeni tarafından tanınmış yetki” manasında kullanılmaktadır.¹ Hak terimi ile mâlî muâmelât alanında eşya üzerindeki en güçlü yetkiyi ifade eden “milk”ten daha düşük düzeydeki yetki (çoğulu “hukûk”) kastedilmektedir.² Arapça’da hak ezdâd kelimelerdendir. Genelde kişi lehine sabit olan yetkileri ifade etmekle birlikte bazen bu kavram ile “hakkun aleyke” örneğinde olduğu gibi yükümlülük manası kastedilir. İslam hukuk doktrininde hüküm ve hak kavramları iç içe geçmiş olup hak, yetki ve yükümlülükleri ihtiva eden bir çatı kavram mahiyetindedir.³ Hakların ıskatı problemi açısından bu husus önem arz eder.⁴

İslam hukuk doktrininde hakların, sahipleri tarafından sözlü veya fiilî olarak düşürülmesi yani sonlandırılması “ıskat” kavramı ile karşılanmaktadır. İskat yani hakkın düşürülmesi bir açıdan temlîk kavramı ile paralel bir manayı ifade ederken diğer taraftan bu iki kavram arasında zıtlık ilişkisi söz konusudur. Temlîk, konusu ayn veya menfaat olan bir hakkın, sahibi açısından sonlandırılarak bir başkasına intikal ettirilmesini ifade eder. İskat ise hakkın bir başkasına intikal ettirilmeksizin sahibi tarafından düşürülmesini ve nihayetlendirilmesini ifade eder. Dolayısıyla ıskat ve temlîk kavramlarının her ikisinde de mevcut hakkın izâle edilmesi manası bulunmakla birlikte bu iki kavram izâle edilen hakkın bir başkasına intikal ettirilip ettirilmemesi bakımından birbirinden ayrılır. Haklar, bu iki hukukî işlemi kabul edip etmeme bakımından farklı olabilir. Mesela bir ayn üzerindeki mülkiyet hakkı teknik

¹ Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/139.

² Bunların yanı sıra bağlama göre diğer bazı mukayyed hak türleri de kastedilebilmektedir. “Hakkın satımı caiz değildir.” denilerek “mücerred hak” kavramının kastedildiği bir örnek için bk. Muhammed Emîn Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/34.

³ Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 289; Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 141.

⁴ Bir ifadeye göre “ıskat” kavramı “bir hak veya mükellefiyeti düşürme” olarak tarif edilmektedir. Bk. Ali Bardakoğlu, “İskat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/137; Ayrıca bk. Ahmed es-Suvey'î Şeylebek, *Ahkâmü'l-ıskât fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: Dâr'ü'n-Nefâis, 1999), 274.

olarak ıskat türünden bir tasarrufla düşürülmeye elverişli değilken, bir başkasına hibe ya da satım yoluyla yani temlik ile sona erebilir.⁵

Fıkıh doktrinindeki talâk⁶, köle azadı⁷, vakıf⁸ ve kıstan af gibi bazı hukuki kavram ve kurumların mahiyetinde bir ıskat manası bulunmaktadır.⁹ Başkasının zimmetinde sabit olan hakkın (deyn) düşürülmesini ifade eden ibrâda ise hem ıskat manası hem de temlik manası belli ölçüde bulunmaktadır.¹⁰ Bu türden, muhtevasında ıskat manası bulunan hukuki işlemler dışında sahip olunan tüm haklar için hukukî bir kavram ve problem olarak ıskat yani hakkın düşürülmesi, haktan feragat edilmesi meselesi gündeme gelebilir. Bu işlem, sözlü irade beyanıyla olabileceği gibi fiilî bir tasarruf zımında da olabilir. Yani kişi sözlü olarak hakkını ıskat ettiğini ifade eden bir beyanda bulunabileceği gibi kendisine ait bir hakkın ıskatını tazammun eden fiilî bir tasarrufta da bulunabilir. Mesela kişi şüf'a hakkını düşürdüğünü ifade eden bir beyanda bulunarak şüf'a hakkını düşürebileceği gibi satıcı pozisyonundaki bir kişi henüz semeni teslim almadan mebî'i müşteriye teslim ederse bu fiili ile kendisine ait hapis hakkını ıskat etmiş olur.¹¹ Netice itibarıyla ıskat için "Bir hakkın, sahibi tarafından irâdî olarak, bir başkasına intikal ettirilmeksizin sonlandırılması." şeklinde bir tanım yapılabilir. Bu manada fıkıh literatüründe bir terim olarak "ıskat" öne çıksa da paralel bir manayı kastetmek üzere özellikle "terk" ve "ibtâl" kelimeleri ve türevleri de kullanılmaktadır.¹²

Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563), hakların ıskata elverişliliği problemi için hakların ıskatı kabul edip etmemesi ifadesini kullanır (mâ yakbelü'l-ıskât mine'l-hukûk ve-mâ lâ yakbelüh).¹³ Küçük Ali Haydar Efendi (ö. 1935) de bu

⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/116.

⁶ Nikâh dolayısıyla elde edilen milk-i müt'anın terk edilmesi.

⁷ Köle üzerindeki mülkiyet hakkının terk edilmesi.

⁸ Bir eşya üzerindeki mülkiyet hakkının terk edilmesi.

⁹ Heyet, "Iskat", *el-Mevsûâtü'l-fıkhiyye* (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1986), 4/226; Şeleybek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 326.

¹⁰ Hanefî mezhebine göre ibrâda ıskat manası daha baskın kabul edilmektedir. Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 20/92, 141.

¹¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/116.

¹² Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Muî el-Hâfız (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 375; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü'uyûnî'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/358, 359; Iskat sigası için ibtâl, ihlâl, terk, hatt, afv, vaz' gibi kelimelerin de kullanılabildiği, işin esasının örf ve delâlet-i hâl olduğu ifade edilmektedir. Bk. Heyet, "Iskat", 4/229.

¹³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 375.

doğrultuda ıskata elverişli olan haklar için “kâbil-i ıskât” ifadesini tercih eder.¹⁴ Buna göre haklar, kâbil-i ıskât olanlar ve olmayanlar şeklinde tasnif edilmektedir. Ali Haydar Efendi hakların ıskata elverişli olup olmadığına dair tespitin bir ilke düzeyinde anlaşılması gerektiğini, bu ilke üzerine bina edilmiş ferî hükümleri zikrederek ifade eder.¹⁵ ıskata elverişli olmayan haklar üzerindeki ıskat tasarrufu hükümsüzdür.¹⁶

Hanefî fıkıh doktrindeki ilgili meseleler incelendiğinde bazı hakların ıskatı kabul ettiği, bazı hakların ise ıskata elverişli kabul edilmediği görülmektedir. Mesela şüf’a hakkı ıskat edilebiliyor iken hibeden rücû hakkı ıskata elverişli kabul edilmemiştir. Buna göre kişi şüf’a hakkını ıskat ettiğini ifade eden sözlü beyanda veya fiilî tasarrufta bulunsu şüf’a hakkı düşer. Buna karşılık bir kişi kendisine ait hibeden rücû etme hakkını düşürdüğünü ve nihayetlendirdiğini beyan etse dahi bu hakkı sâkit olmayıp yine geçerli olmaya devam eder.¹⁷ Diğer bir örnek olarak taksimden önce ganimet hakkı ve mürtehinin hapis hakkı ıskata elverişli kabul edilmiştir.¹⁸ Kira veya âriyet işlemi ile elde edilen milkü’l-menfaa ıskata elverişli değilken mûsâ leh için sabit olan süknâ hakkı ıskat edilebilmektedir.¹⁹ Burada örnek kabildinden zikredilen meselelerde ve diğer pek çok fer’î meselede ıskata elverişlilik bakımından mevcut farklılıkların belli bir fikhî zeminde izah edilebilmesi gerekir. Nitekim mezhep doktrinlerinde tespit edilen hükümlerin belli bir mantıksal tutarlılık ve delil-hüküm ilişkisine dair yöntemsel yaklaşımların ışığında benimsendiği bilinen bir husustur. Buna göre hangi hakların ıskata elverişli olup hangi hakların elverişli olmadığına dair klasik fıkıh literatüründe ve çağdaş fıkıh araştırmalarında ayırt edici kriterler tespit edilmiş midir, tespit edilebilir mi? Ayrıca bazı hakların ıskata elverişli bazılarının ise ıskata elverişsiz kabul edilmesinin arka planında nasıl bir fikhî tefekkür söz konusudur? Bu çalışmada bu türden sorulara cevap aranmaktadır.

Hakların ıskatı, fūrû-i fıkıh eserlerinin muhtelif başlıkları altında farklı meseleler bağlamında işlenmektedir. Bununla birlikte İbn Nüceym hakların ıskatı konusuna tahsis ettiği “Risâle fî beyâni mâ yeskutu mine’l-hukûk bi’l-ıskât ve mâ lâ yeskut” başlıklı bir risale kaleme almıştır. Müellif daha sonra Hanefî

¹⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 4/2704.

¹⁵ “Hakk-ı mücerred, ibtâl ile bâtil olur. Buna müteferri’ mesâil ... Mücerred olmayıp mülk olanlar ise bâtil olmaz. Buna müteferri’ mesâil...” Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 3/2195-2196.

¹⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/116.

¹⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, “Risâle fî beyâni mâ yeskutu mine’l-hukûk bi’l-ıskât ve mâ lâ yeskutu”, *Resâilü İbn Nüceym el-iktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dârü’s-Selâm, 1999), 236.

¹⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 375.

¹⁹ İbn Nüceym, “Mâ yeskutu mine’l-hukûk ve mâ lâ yeskutu”, 236-237.

mezhebi kavâid literatürünün en önemli eserlerinden olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinin “el-Cem’u ve’l-fark” başlığını taşıyan üçüncü bölümünde bu konuya dair “İskatı kabul eden ve etmeyen haklar” başlığı altında da bazı izahlar yapmıştır.²⁰ İbn Nüceym hakların ıskata elverişliliği problemini Allah hakkı-kul hakkı ve milk-hukûk ayrımları çerçevesinde işlemektedir.

Günümüzde, Arap ülkelerinde hakların ıskatı konusunda bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalarda haklar, ıskata elverişli olup olmamasına göre tasnif edilmekte ve yerine göre bu ayrımın ölçütlerine dair bazı tespitler yapılmaktadır. Çağdaş literatürdeki ıskat kavramı özelinde görebildiğimiz kadarıyla ilk müstakil ve kapsamlı çalışma Küveyt’te yayımlanan *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye* isimli fıkıh ansiklopedisinin “ıskat” maddesidir. Bu çalışmada ıskata elverişli olan ve olmayan hakların tespit edilip örneklendirilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Hakların ıskata elverişli olup olmamasının kriterlerine dair bazı tespitler de yapılmıştır. Sonraki çalışmalarda üslup ve muhteva bakımından bu eserden oldukça istifade edilmiştir.²¹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ndeki (DİA) “ıskat” maddesinde de hakların ıskata elverişliliğine dair özellikle Allah hakkı-kul hakkı bağlamında genel nitelikli bazı tespitler yapılmıştır. Ülkemizde ayrıca hakların ıskatına dair bazı lisansüstü çalışmalar da yapılmıştır.²² Bu çalışmada Hanefî fıkıhı özelinde ıskatı kabul eden ve etmeyen hakların hangileri olduğuna dair klasik doktrindeki ve günümüzdeki ilgili çalışmalarda yapılan tespitler derlenmiş, değerlendirilmiş ve yanı sıra “yeni” olarak ifade edilebilecek bazı ölçütlere dikkat çekilmiştir.

1. İskatı Kabul Eden ve Etmeyen Haklara Dair Çağdaş Bazı Tasnifler

Klasik fıkıh literatüründe ıskatı kabul eden ve etmeyen haklara dair muhtelif başlıklar altında ilgili meseleler bağlamında bazı açıklamalar yapılmaktadır. İbn Nüceym bu konuya tahsis ettiği risâlesinde ve *el-Eşbâh*’taki ilgili bölümde Allah hakkı-kul hakkı ve milk-hukûk gibi kavramlar çerçevesinde bazı genel nitelikli tespitler yapmaktadır. Bir sonraki başlık altında bu tespitlere yer verilecektir. Günümüz fıkıh araştırmalarında ıskatı kabul eden ve etmeyen hakların bazı başlıklar altında bir arada zikredilmesi karşılaşılan bir durumdur. Bu başlık altında ıskatı kabul eden ve etmeyen haklara dair günümüzdeki çalışmalarda tercih edilen tasniflerden yararlanılarak bir tablo çizilecektir. Bu tasniflerde kavramsal ve teknik bakımdan ayırt edici ölçütlere dikkat çekmekten ziyade

²⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 275-278.

²¹ Mesela bk. Şeylebek, *Ahkâmü’l-ıskât*; Salih Kemal Ebû Tâhâ, “İskâtü’l-hak fi’ş-şerâti’l-İslâmiyye ve’l-kânuni’d-düvelî”, *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Buhûsi’l-Akademikiyye* 90 (ts.), 163-206.

²² Yasemin Güllü, *İslam Borçlar Hukukunda İskat Tasarrufları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

daha öncelikli olarak belli başlı meselelerin bazı kümeler hâlinde okuyucuya takdim edilmesi hedeflenmektedir.²³

1.1. İskatı Kabul Eden Haklar

Ali Haydar Efendi, Mecelle'nin 1562. maddesinin şerhinde ibrâ olunan hakkın düşmesi için gerekli şartlar konusunu ele alırken hakkın ıskatı kabul etmesini de bu şartlar arasında zikreder. Burada ıskata elverişli olan haklar için şu örnekleri sayar: "Alacak, hakk-ı şuf'a, hakk-ı mesîl-i mücerred, hıyâr-ı şart, ba'de rü'yeti'l-mebî hıyâr-ı rü'yet ve alacaktır ecel."²⁴ Müellifin belli başlı örnek meseleleri bir arada zikretmesi, günümüzdeki fıkıh araştırmalarında ıskata elverişli hakların kümeler halinde tasnif edilmesine dair ön adımlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Günümüzde ıskat konusunda hazırlanmış olan çalışmalarda genelde ıskatı kabul eden haklar -konusu dikkate alınarak- dörtlü bir tasnifle ayn, deyn, menfaat ve diğer haklar başlıkları altında ifade edilir.

A- İbrâ yoluyla deyn, ıskata elverişlidir. Bazı çalışmalarda zimmette sabit olan deynin, milk-hukûk-ibâha tasnifinde hukûk kategorisinde yer aldığı için ıskatı kabul ettiği ifade edilmektedir.²⁵ Fıkıh literatüründe nadiren kullanılan milkû'd-deyn tabiri ile İslam eşya hukukundaki özel ve teknik manası ile milk anlamının kastedilmediği, ilgili çalışmalarda ifade edilmektedir.²⁶

B- Ayn üzerindeki mülkiyet hakkının, ilke olarak ıskata elverişli olmadığı ifade edilmektedir. Buna göre kişi bir ayn üzerindeki mülkiyet hakkını ıskat ettiğini beyan etse bu beyan hükümsüz olup hukukî bir sonuç doğurmaz. Bununla birlikte fıkıh doktrininde ayn üzerindeki mülkiyet hakkının ıskatı anlamına gelen sınırlı sayıda hususi bazı hukuki işlemler mevcuttur. Mesela köle azadı, kölenin rakabesi üzerindeki mülkiyet hakkının ıskatı, yine vakıf işlemi de vakfedilen mal üzerindeki mülkiyet hakkının ıskatı olarak değerlendirilmektedir.²⁷ Ayrıca ayn üzerindeki dava hakkının ıskatından da söz edilmektedir.²⁸

²³ Nitekim ilke olarak ıskata elverişli olmayan ayn, bu tasniflerde birkaç istisnâ meseleye işaret etmek üzere müstakil bir küme olarak takdim edilmektedir.

²⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2704.

²⁵ Heyet, "İskat", 4/238. Aşağıda milk-hukûk ayrımı, ıskata elverişlilik bakımından tahlil edilecektir.

²⁶ Hasan Hacak, "Milk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

²⁷ Şeylebek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 325-327; Heyet, "İskat", 4/239.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/141; Şeylebek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 272; Güllü, *İskat Tasarrufları*, 62.

C- Küveyt fıkıh ansiklopedisindeki “ıskat” maddesinde menfaatlerin ilke olarak ıskata elverişli olduğu ifade edilmektedir. Burada Hanefî fıkıh kaynaklarına referansla zikredilen iki örnek meseleden biri, kişinin kendisi lehine vasiyet edilmiş olan süknâ hakkını ıskat edebilmesidir. Diğer ise irtifak haklarından hakkü'l-mesîlin ıskat edilebilmesidir.²⁹ İbn Nüceym kira akdi ve âriyet akdi ile elde edilen menfaat üzerindeki hakkın (milkü'l-menfaa) ıskata elverişli olmadığını ifade etmektedir. Nitekim bunların hukûk kategorisinden olmayıp milkü'l-ayn gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁰

D- Diğer bazı haklar.³¹ Allah haklarının şâri' tarafından düşürülebileceğine örnek olarak mazeret sahiplerinden bazı yükümlülüklerin düşürülmesi ve hayız döneminde namaz yükümlülüğünün düşürülmesi zikredilmektedir. Kul hakları için ise önceki maddelerde zikredilen ayn, menfaat ve deyn dışında kalan şüf'a hakkı, kısas hakkı ve muhayyerlikler gibi bazı fer'î örnekler zikredilmektedir.³²

1.2. İskatı Kabul Etmeyen Haklar

Yukarıda ifade edildiği üzere köle azadı ve vakıf gibi istisnâî kurumlar dışında mutlak olarak ayn üzerindeki mülkiyet hakkının ıskatı geçerli değildir. Yani kişi bir eşya üzerindeki mülkiyet hakkından feragat ettiğini ifade etse bu beyanı hükümsüz olup hukukî bir karşılığı yoktur. Aynı doğrultuda konusunu ayn teşkil eden ibrâ da geçerli değildir.³³ Burada çöpe atılan veya sokağa bırakılan malzemelerin fikhî âkâbetinin ne olacağı sorusu hatıra gelebilir. Bu, ıskat kavramı çerçevesinde önemli bir meseledir. Bu mesele ile ilgili aşağıda bir başlık açılacaktır.

Ali Haydar Efendi ıskata elverişli olmayan hakların bir kısmını topluca şu şekilde zikreder:

²⁹ Heyet, “İskat”, 4/239-240.

³⁰ İbn Nüceym, “Mâ yeskutu mine'l-hukāk ve mâ lâ yeskutu”, 237; İbn Nüceym'e referansla Ali Haydar Efendi de aynı hususu ifade eder. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2705.

³¹ Bazı çalışmalarda aynı manayı kastetmek üzere “mutlak” kelimesi (el-hukûk el-mutlaka) diğer bazı çalışmalarda ise mücerred kelimesi (el-hukûk el-mücerrede) tercih edilmektedir. Bk. Şeleybek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 330; Ebû Tâhâ, “İskātu'l-hak fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye”, 194.

³² Heyet, “İskat”, 4/240-244.

³³ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 2/19; Fakat kazâî hüküm bakımından bu dava dinlenmez. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 12/305, 308.

Hibeden hakk-ı rüçû' ve kable rü'yeti'l-mebî hıyâr-ı rü'yet ve hakk-ı icârede ve hakk-ı vakıfta istihkāk gibi hukûkun ıskâtı kâbil değildir. Hattâ bir kimse ecnebi bir kimseye bir şey hibe edip de vâhib "Bu hibeden hakk-ı rüçû'u ıskat ettim." dese bile hibeden rüçû' edebilir. Nitekim bir kimse "Menfaatteki hakkımı terk ve ıskât ettim." dese bile hakk-ı icâresi sâkıt olmaz (*el-Eşbâh*). Kezâlik vâris "Hakkımı -hakk-ı irsi- terk ettim." dese bile hakkı bâtil olmaz (*Risâle-i Şürünbülâlî*). Ve kezâlik vakıfta istihkāk ıskât ile sâkıt olmaz. Mesela bir vakfın gallesinin meşrûtün lehi o vakfın gallesinde olan hakkını ıskât etse, muahharan o vakıftan galle talep edebilir. Vakfın tevliyet ve süknâsı dahi bu hükümde galle gibidir.³⁴

Küveyt fıkıh ansiklopedisindeki "ıskat" maddesinde kulların maslahatı için Allah hakkı olarak meşrû kılınan bazı hakların ıskat edilemeyeceği, bu durumda meşrû kılınana muhalefet edilmiş olacağı ifade edilir ve şu örnekler zikredilir: Küçük üzerindeki velâyet hakkı, iddet süresindeki süknâ hakkı, rü'yet muhayyerliği³⁵ ve hibeden rüçû hakkı.³⁶ Bazı çalışmalarda bu meyanda vasiyetten rüçû hakkı, duhûl öncesi mehir hakkı ve hayız dönemindeki ismet de örnek olarak zikredilir.³⁷ Kul haklarında ise ilke olarak ıskat geçerli kabul edilmektedir. Bununla birlikte bazı gerekçelere binaen ıskata elverişli olmayan kul hakları için "Başkasının hakkı taalluk eden haklar" başlığı altında neseb, vekili azl ve müflisin bazı tasarrufları gibi örnekler zikredilmektedir.³⁸

Günümüzdeki bazı çalışmalarda ıskatı kabul etmeyen haklar kavramsal ve fikhî gerekçelerine de işaret eden bir tasnife tabi tutmuştur. Mesela bir çalışmada ıskatı kabul etmeyen haklar şu dört başlık altında ele alınmıştır: a- Aynlar, b- Hadler, kazf haddi, ta'zîr, hidâne hakkı, neseb, süknâ hakkı gibi başkasının da hakkı taalluk eden haklar, c- Rü'yet muhayyerliği, kocadan mehir hakkı ve hibeden rüçû hakkı gibi ıskatı şer'î ahkâmın bozulması ve değiştirilmesi manasına gelen haklar, d- Nafaka, şüf'a gibi henüz sabit olmayan haklar.³⁹

2. Hakların İskata Elverişliliği Problemi

Hanefî fıkıh literatüründe hakların ıskata elverişli olup olmamasına dair yapılan izahlarda bazı kavramların öne çıktığı görülmektedir. Hakların ıskata elverişli olup olmamasına dair tespit edilen ve tespit edilecek ölçütler bakımından başta dikkat çeken kavram çifti Allah hakkı-kul hakkı ayrımıdır. Eşya hukuku sahasındaki milk-hukûk ayrımı da bu konuda önemli bir yer teşkil

³⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/2705.

³⁵ "Bir hikmet gereği şer'an Allah hakkı olarak sabittir." Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/297.

³⁶ Heyet, "Iskat", 4/247-249.

³⁷ Şeleybek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 194-195

³⁸ Heyet, "Iskat", 4/249-250.

³⁹ Şeleybek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 268-324.

eder. Bununla birlikte temlik-ibâha ayrımı da ıskat kavramı çerçevesinde ilgili bazı meselelerde gündeme getirilebilir. Aşağıda çöpe atılan malların hukukî durumu konusunda temlik-ıskat-ibâha kavramları üzerinden bazı açıklamalar yapılacaktır. Milk karşısında mücerred hak kavramlaştırması ve bazı Hanefî fakihlerinin dikkat çektiği üzere muayyen-mübhem hak tasnifi de hakların ıskata elverişliliğine dair tespit edilecek ölçütler bakımından dikkate alınmak durumundadır.

2.1. Allah Hakkı-Kul Hakkı

İslam hukuk doktrininde haklar farklı açılardan tasnif edilmiştir. Bunların başında Allah hakkı-kul hakkı şeklindeki sınıflandırma gelir. Bu tasnifte haklar, Allah hakkı ile kul hakkı karışık olup Allah hakkı baskın veya kul hakkı baskın olan haklar şeklinde alt sınıflara da ayrılmaktadır.⁴⁰ Allah hakkı-kul hakkı kavramları hakların ıskatı konusundaki fikhî ahkâmın tespitine dair en önemli kavramlaştırmaların başında gelir. “Allah hakkı” bazı durumlarda toplumun maslahatını ifade eden “kamu hakkı” manasını karşılamak üzere kullanılmaktadır. Mesela had cezalarının hâlis Allah hakkı olması, toplumun faydası (maslahat) için meşru kılınması ile izah edilir. Bu ise mefsedetin defedilmesi ve insanların korunması şeklinde tezahür eder.⁴¹ “Allah hakkı” kavramı bazı durumlarda ise tek tek kişiler veya Müslüman toplumun üzerindeki “dinî yükümlülük” manasını ifade etmektedir. Dinî emir ve yasaklara uyulması şeklindeki yükümlülüklerin dolaylı olarak yine kamu menfaatini ifade ettiği düşünülmektedir.⁴² Topluma yönelik faydayı ihtiva eden Allah hakları mukabilinde kul haklarında fayda ve yetkiler kişilere özgüdür. Konusu ayn veya deyn olan mal varlığı hakları, neseb hakkı, kısas hakkı, talak hakkı ve azad etme hakkı kul haklarına örnek olarak zikredilmektedir.⁴³

Hanefî fıkıh doktrininde ilke olarak Allah hakkı olan ve içerisinde Allah hakkının baskın olduğu bir yetkinin insanlar tarafından ıskat edilemeyeceği ifade edilmektedir.⁴⁴ Kul haklarının ise bir mâni olmadıkça ilke olarak hak sahibi insanlar tarafından ıskat edilebileceği dile getirilmektedir. Bununla birlikte kul

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/289; Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/223.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/56; Allah hakkı, umûmî faydanın taalluk ettiği durumlar veya Allah'ın emir ve yasaklarına imtisal olarak tarif edilmektedir. Bk. Heyet, “İskat”, 4/240-241.

⁴² Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 57-58.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/223; Heyet, “İskat”, 4/226 Kul haklarının kamu menfaati ile ilişkisine dair hakların ıskatı bağlamında aşağıda bazı tespitler yapılacaktır.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/297; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 376; Heyet, “İskat”, 4/245.

haklarından ıskat edilebilenler olduğu gibi ıskat edilemeyenler de vardır.⁴⁵ Mesela ayn üzerindeki mülkiyet hakkı sırf kul hakkı kategorisinde olduğu hâlde ıskatı kabul etmez.⁴⁶

Günümüzdeki bazı çalışmalarda kul haklarının, üçüncü şahısların haklarını ihlâl etmesi hâlinde ıskat edilebilmesi imkânına birtakım kısıtlamalar getirildiği ifade edilir.⁴⁷ Bazı çalışmalarda ise bu doğrultuda “dinî-hukukî düzenin bir parçasını teşkil eden ve bir yönüyle mükellefiyet niteliği de taşıyan” hakların ıskat edilemeyen türden olduğu ifade edilir.⁴⁸

Muâmelât alanındaki şahıslar lehine şer‘an sabit olan hakların pek çoğu “kul hakkı” görünümündedir. Mesela İbn Nüceym şart muhayyerliği, ayıp muhayyerliği, görme muhayyerliği, hapis hakkı, kasm hakkı ve kısas hakkını kul hakları kapsamında değerlendirmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte toplumsal düzeni sağlaması dolayısıyla bu tür haklar, anlaşıldığı kadarıyla belli ölçüde karma haklar kategorisinde telakki edilmektedir. Bu durumda genelde Allah hakkı veya kul hakkından hangisinin baskın olduğuna göre ıskata elverişli olup olmadığı tespit edilmektedir. Diğer taraftan bu tür hakların ıskat edilip edilmeyeceği, ilgili hakkın ıskatının toplumsal düzene yönelik etkisine göre de belirlenmektedir.

2.2. Mîlk – Hukûk

İbn Nüceym, girişte ifade edildiği üzere hakların düşürülmesi problemine özel ilgi gösteren Hanefî müelliflerin başında gelmektedir. *el-Bahrü’r-râik* isimli eserinde bu konuya dair bazı fikhî meselelerin gündeme geldiğini ifade edip bu konuda bazı soruları nakleden müellif, sarih bir cevap göremediğini ifade eder ve bazı açıklamalar yapar.⁵⁰ Muhtemelen bu konuda hususi bir çalışmayı ihtiyaç olarak gören İbn Nüceym, yukarıda ifade edildiği üzere hakların ıskatı konusuna dair bir risâle kaleme almıştır. Müellif daha sonra *el-Eşbâh ve’n-nezâir* isimli eserinde de bu konuya müstakil bir başlık tahsis etmiştir.

İbn Nüceym, hakların ıskata elverişliliği problemini ele aldığı risâlesinde Allah haklarına dair bir araştırma yapmadığını, bu çalışmada hâlis kul hakları veya kul hakkı galip olan hakları araştırdığını ifade etmektedir. İbn Nüceym

⁴⁵ Ebû Tâhâ, “İskâtü’l-hak fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye”, 193.

⁴⁶ Bazı çalışmalarda hâlis kul haklarının mutlak olarak ıskata elverişli olduğu ifade edilmektedir. Bk. Şeleybek, *Ahkâmü’l-ıskât*, 274.

⁴⁷ Heyet, “İskat”, 4/249.

⁴⁸ Bardakoğlu, “İskat”, 19/138-139.

⁴⁹ İbn Nüceym, “Mâ yeskutu mine’l-hukûk ve mâ lâ yeskutu”, 236-237; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 376.

⁵⁰ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 5/376 vd.

gerek ilgili risalesinde gerekse *el-Eşbâh'*taki ilgili bölümde kul hakları kümesinde hakların ıskata elverişliliği meselesini milk-hukûk ayrımı merkezinde ele almaktadır.⁵¹ Prensip olarak milk (özellikle milkü'l-ayn) üzerindeki hakların ıskatının geçerli olmadığını ifade etmektedir.⁵² İbn Nüceym, risalesinin başında *Câmiu'l-fusûleyn'*den şu ibareyi nakleder: “Milk terk ile bâtil olmaz, hukûk ise terk ile bâtil olur.” İbn Nüceym mürtehinin hapis hakkı ve taksim öncesi ganimetten elde edilen hak örneklerini zikrettikten sonra kendi görüşünü “Bütün haklar (hukûk) ıskatı kabul eder.” şeklinde ifade etmektedir. Müellif daha sonra *Fetâvâ-yı Kâdîhân'*dan, kişinin irtifak hakkını (hakku'l-mesîl) ve kendisi lehine vasiyet edilmiş olan süknâ hakkını ıskat edebileceğini nakletmektedir. Fakat kişi, mülkü olan toprak parçası üzerindeki hakkını ıskat ettiğini ifade etse bu toprak üzerindeki mülkiyet hakkı düşmez. Nitekim “Ayn üzerindeki mülkiyet hakkı (milkü'l-ayn) ıskat ile düşmez.” Yine bu eserden naklettiğine göre vasiyet hakkını da kişi taksim öncesi ıskat edebilir. Ayrıca Hâherzâde'nin (ö. 483/1090) kanaatine göre miras hakkı da taksim öncesi ıskat edilebilir.⁵³

İbn Nüceym buraya kadar naklettiği örnek meseleleri tekrar zikrederek bu hakların (hukûk) ıskatı kabul ettiklerini yeniden vurgular. Müellif daha sonra şüf'a hakkının ıskatı kabul ettiğini, hibeden rücû hakkının ise ıskatı kabul etmediğini ifade eder. Burada hibeden rücû hakkının risâlenin konusuna dahil olması dolayısıyla kul hakları kapsamında kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte müellif, hibeden rücû hakkı milk düzeyinde bir yetki de olmadığı hâlde bu hakkın niçin ıskata elverişli olmadığına dair sarıh bir izah yapmamaktadır. İbn Nüceym daha sonra kişinin vakıf lehtarı olarak elde ettiği haklarını (istihkak) düşürmesi meselesine dair yine *Fetâvâ-yı Kâdîhân'*dan iktibasta bulunur ve bu mesele ile ilgili *el-Bahrü'r-râik* isimli kendi eserine atıfta bulunur.

İbn Nüceym kul hakları kümesine dahil olan vekâlet, âriyet ve vedîa işlemleri ile elde edilen hakların ıskata elverişli olmaması gerektiğini söyler. Bu tespitine gerekçe olarak bu yetkilerin hukûk kategorisinden olmayıp konusunu menfaat teşkil etse de milk düzeyinde olmaları dolayısıyla “ayn mülkiyeti gibi” olduğunu ifade eder (li-ennehâ ke-milki'l-a'yân).⁵⁴

⁵¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 375-378.

⁵² İbn Nüceym, “Mâ yeskutu mine'l-hukûk ve mâ lâ yeskutu”, 235-236; Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 12/348.

⁵³ Hâherzâde'nin bu kanaati, muhtemelen ilgili durumdaki yetkiyi henüz milk düzeyinde görmemesi ile ilgilidir.

⁵⁴ İbn Nüceym daha sonra kaleme aldığı *el-Eşbâh'*ta bu tür yetkiler için “İskat ile vasıflanmaz.” ifadesini kullanır. Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 376.

İbn Nüceym, risâlesinin son kısmında *Fetâvâ-yı Kâdîhân'*dan iktibas ettiği vakıftaki hakkını düşürmesi meselesine vakıfla ilgili diğer meselelerin de dahil edilmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre vakıf lehtarları olan vâkıfın zürriyetinden birisi hakkını ıskat etse, elde ettiği hakkı düşmez. Vakıfla ilgili benzer bir iki mesele daha zikreden müellif bu durumlarda da ıskatın geçerli olmadığını ifade etmektedir. Yine vâkıfın kendisi için idhâl ve ihrâc şart koşması durumunda bu hakkını ıskat etmesi konusunda da yine ihtiyatlı bir ifade ile geçerli olmaması gerektiğini söylemektedir.⁵⁵

İbn Nüceym, risâlesinin başında kısmen ifade ettiği tespitini son kısımda bir sonuç mahiyetinde tekrarlamaktadır: “[Kul haklarında milk dışındaki] Haklar (hukûk) konusundaki temel kural ıskata elverişli olmaktır.” Müellif hibeden rücû, vakıf hakkı ve rû'yet muhayyerliği gibi yetkilerin bu kuralın dışında olarak ıskatı kabul etmediğini belirtir.⁵⁶ Görüldüğü üzere İbn Nüceym, kul hakları kümesindeki hakların ıskata elverişli olup olmamalarını milk-hukûk ayrımı ile izah eder. Bazı yetkilerin milk düzeyinde olması dolayısıyla ayn mülkiyeti gibi oldukları için ıskata elverişli olmadıklarını belirtir.

2.2.1. Sokağa Bırakılan veya Çöpe Atılan Malların Hukukî Durumu

Eşya üzerindeki mülkiyet hakkının ıskat edilememesi kuralı, sokağa bırakılan veya çöpe atılan malların hukukî durumunun ne olduğu sorusunu hatıra getirmektedir. Buna göre bir kişi kapısının önüne veya sokağa bıraktığı ya da çöpe attığı eşyasının üzerindeki mülkiyet hakkını kaybetmiş olur mu? Ya da bu davranışı ile bu malları almak isteyen kişilere yönelik bir hibe akdinde mi bulunmuş olur? Üçüncü şahıslar bu malları zilyedliğinde bulundurduklarında bu mallar üzerinde nasıl bir hukukî yetki elde etmiş olurlar, diledikleri gibi tasarruf edebilirler mi? Mesela kullanma, tüketme, satma ya da hibe etme gibi tasarruflardan hangilerini yapabilirler?

Mal sahibinin kasten sokağa bıraktığı veya çöpe attığı malların durumu lukata hükümlerinden farklıdır. Hanefî mezhebine göre bu türden bir malı bulan ve ele geçiren kişinin bu malı sahibine iade etmesi veya bu yönde bir çaba içerisine girmesi gerekmez. Nitekim âdeten bu tür malları sahiplerinin kasten attıkları ve talep etmeyecekleri bilinir. Hanefî fıkıhına göre bu tür mallar “mubah” hükmündedir. Fıkıh usûlünde şer'an izin verilmesi anlamında kullanılan “ibâha” eşya hukukunda “belirli bir malın tüketilmesi veya kullanılması hususunda sahibi tarafından izin verilmesi” manasını ifade eder. Bu manada lukata ile mubah malları ayıran ölçü, sahibinin malı talep

⁵⁵ İbn Nüceym bu son mesele için *el-Eşbâh'*ta ıskatın geçerli olması gerektiğini ifade etmektedir. Hamevî ise risaledeki açıklamalarını da dikkate alarak bu ifadesine itiraz etmektedir. Bk. Hamevî, *Gamzû uyûni'l-besâir*, 3/360.

⁵⁶ İbn Nüceym, “Mâ yeskutu mine'l-hukûk ve mâ lâ yeskutu”, 238.

etmeyeceğinin âdeten bilinmesi ve bulanın ilgili malı kullanmasını ve tüketmesini mubah kılmış olacağına dair bir kanaat oluşmasıdır.⁵⁷

Ali Haydar Efendi, çabuk bozulan ve mühim bir mâlî kıymeti olmayan, mesela nehre bırakılan bazı meyveler gibi eşyanın “temellük için ahzedilmesinin caiz olduğu” bilgisini nakleder.⁵⁸ Fakat Hanefî fıkıh doktrininde daha genel bir ifade ile bu tür eşya da dahil sahipleri tarafından başkalarının kullanması veya tüketmesi maksadıyla sokağa bırakılan ya da çöpe atılan eşyanın bulan kişi tarafından mülk edinilmesinin caiz olmadığı ifade edilmektedir. Nitekim meçhul kişiye yönelik temlik geçerli değildir. Ayrıca bu durumda satım, hibe, sadaka ve miras gibi mülk edinme sebeplerinden hiçbirisi söz konusu değildir.⁵⁹ Fakat bu tür durumlarda mülk sahibinin ibâhası dolayısıyla malı bulan ve ele geçiren kişinin bu maldan tüketme veya kullanma şeklinde istifade etmesi caizdir.⁶⁰ Ali Haydar Efendi de yukarıdaki ifadesinin ardından aynı bağlamda, bu tür durumlarda bir temlik söz konusu olmayıp bunun ibâha olduğunu tasrih eder.⁶¹

Hanefî fıkıhına göre kişi, malını sokağa bırakırken veya çöpe atarken aynı zamanda “Kim isterse alsın!” beyanında bulunmuşsa ve bu ispatlanabilirse bu durumda Hanefî yaklaşımına göre bu mal, alan kişinin mülkü olur; eski sahibinin daha sonra talep etmesi durumunda dahi geri alması mümkün olmaz. Burada eski mal sahibinin bu malın mülk edinilmesini de mubah kıldığı şeklinde bir izah yapılmaktadır.⁶²

2.3. Mücerred Haklar

Hanefî fıkıh doktrininde hakların ıskâtı meselesine dair milk-hukûk ayrımı yanı sıra bazen milk karşısında mücerred hak kavramına da dikkat çekilmektedir. Buna göre milk düzeyindeki haklar ıskatı kabul etmez iken mücerred haklar ise ıskata elverişli kabul edilmektedir. Bu tür pasajlarda milk kavramı ile öncelikle milkü'l-ayn kastedilmektedir.⁶³ Bu kullanım “bir mahalde

⁵⁷ Ebû Bekr b. Ali Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/72; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/256.

⁵⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1277.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/115; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/72; Muhammed Emîn Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahrî'r-râik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/257.

⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/256.

⁶¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1280.

⁶² “Ebâha et-temlik” Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/256-257.

⁶³ İbn Nüceym, “Mâ yeskutu mine'l-hukûk ve mâ lâ yeskutu”, 235-236; Ali Haydar

sabit olan” ifadesi ile de belli ölçüde paralellik arz eder. Nitekim milkü'l-ayn, ayn üzerinde sabit bir hakkı ifade eder. Buna karşılık olarak mesela irtifak hakkı milk düzeyinde olmakla birlikte ıskata elverişli kabul edilmiştir. Milkü'l-ayn mukabilinde deynin ıskata elverişli olması da mücerred hak olması ile gerekçelendirilmiştir.⁶⁴ Diğer taraftan bu kavramlar miras olarak intikal edip etmeme, karşılığında maddî bedel alınıp alınmama gibi farklı bağlamlarda da kullanılmaktadır. Bu durumda ıskata elverişli olmaktan bağımsız farklı bir bağlam söz konusu olabilir. Mesela muhayyerlikler “mücerred haklar”dan kabul edilmektedir.⁶⁵ Muhayyerlikler arasında ise, şart ve ayıp muhayyerlikleri ıskata elverişli kabul edilmişken görme muhayyerliği ıskata elverişli değildir.

2.4. Muayyen Haklar-Mübhem Haklar

İbn Nüceym, bazı hakların ıskata elverişli olup diğer bazı hakların ıskata elverişli olmamasını mübhem-muayyen kavramları ile izah etmektedir. Buna göre mesela fakirler için vakfedilmiş bir medresede, vakıf lehtarı olan kişilerin haklarını ıskat etmesinin hükümsüz olmasını bu vakıftan hak sahibi olan fakir kişilerin muayyen şahıslar olmaması ile gerekçelendirmektedir. Yine hibeden rücû hakkının ıskat edilememesini de aynı doğrultuda temellendirmektedir.⁶⁶

3. Hakların ıskata Elverişliliği Bakımından Genel Değerlendirme

Hanefî fıkında, Allah haklarının veya Allah hakkı baskın kabul edilen karma hakların ıskata elverişli olmadığı ifade edilmektedir. Hanefî fıkıh doktrininde kul hakkı kümesi içerisinde fertlere ait pek çok yetki ıskata elverişli iken bazı yetkiler ise ıskatı kabul etmemektedir. Küveyt fıkıh ansiklopedisindeki “ıskat” maddesinde hakları kullanmaya yetkisi olan kişinin ilke olarak bu haklardan feragat edebileceği ifade edilmekle birlikte bu ilke “bir mâni yoksa” ve “hakkın konusu (mahal) ıskata elverişli ise” ifadeleri ile kayıtlanmıştır.⁶⁷ O hâlde kul hakları kümesi içerisinde olan hangi tür hakların bir mâni dolayısıyla ıskata elverişli olmadığına dair genel nitelikli tespitlerin yapılması önem arz eder. Bazı çalışmalarda doktrindeki kul haklarından Allah hakkı ile veya diğer insanların hakları ile karma olanları içerisinde hidâne, süknâ ve neseb hakkı gibi bazı hakların ıskat edilememesi “başkasının hakkının taalluk etmesi” gerekçesi ile mehir ve hibeden rücû gibi bazı hakların ıskata elverişli olmaması ise aksi takdirde “meşrû kılınana muhalefet edilmiş olacağı” ve “şeriatla hedeflenen maslahatların ortadan kalkacağı” gerekçesi ile temellendirilmektedir.⁶⁸

Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2195-2196.

⁶⁴ Hamevî, *Gamzû uyûnî'l-besâir*, 3/358.

⁶⁵ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 128.

⁶⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/376.

⁶⁷ Heyet, “İskat”, 4/242, 249.

⁶⁸ Heyet, “İskat”, 4/242, 247, 249, 250; Şeileybek, *Ahkâmü'l-ıskât*, 268-324.

Hakların ıskata elverişliliği problemine dair Allah hakkı kategorisindeki hakların ıskata elverişli olmaması kuralı kolaylıkla anlaşılabilir. Nitekim bu tür haklar kişinin kendi menfaat ve yetkisini aşan kamu menfaatini ihtiva eden bir mahiyettedir. Ayrıca bir kısmı dinî-toplumsal bir yükümlülük özelliği de taşımaktadır. Mesela süknâ hakkında dinî yükümlülük manası daha kuvvetli olup süknâ hakkı aynı zamanda, bir hak ve yetki olmasının yanı sıra toplumun maslahatı açısından dinen yerine getirilmesi gerekli görülen bir vazifedir.

İskatın mantığında kişinin kendisine ait bir hakta kendisini etkileyecek ölçüde bir teberru niteliğinde tasarrufu söz konusudur. Küçük üzerindeki velâyet ve hidâne gibi hakların ıskata elverişli kabul edilmemesinde bu mantığın izleri görülmektedir. Bu tür örnekler “başkasının hakkının taalluk etmesi” veya “Allah hakkının baskın olması” gibi gerekçeler ile izah edilebilmektedir. Mesela Hanefî fıkıh doktrininde şöyle bir fer’î hüküm tespit edilmiştir. Bir kişi kendi mülkü olan araziye eğilmiş olan duvar hakkında kendisine ait olan muhatabını dava etme hakkını düşürebilir. Böyle bir durum umumî yolda söz konusu olursa bir kişi toplum adına duvar sahibini dava edebilir. Fakat bir kişi bu durumda duvar sahibini dava etme hakkını ıskat edemez. Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) bu son durum için genel bir ilke düzeyinde şunu ifade eder: “Bu tür meselelerde bir kişi toplum adına toplumun hakkını talep etme bakımından toplumun vekili olabilir; toplumun sabit bir hakkını ıskat etmek bakımından ise yetkili olamaz.”⁶⁹ Nitekim böyle bir durumda bir bakıma “yetki aşımı” söz konusu olacaktır. Aynı doğrultuda kişi, bağlayıcı hukuki işlemleri tek başına nihayetlendiremediği ve feshedemediği gibi bağlayıcı bir işlemin zımındaki şartlara dair de ıskat imkânına sahip değildir. Çünkü bu durumda kendi yetkisi dışında bir tasarrufu söz konusu olacaktır.⁷⁰ Vakıftaki istihkakın ıskat edilememesi hükmü bu bağlamda değerlendirilebilir. Her ne kadar kişiye ait bir hak görünümünde ise de aslında kişinin tasarrufta bulunamayacağı bir alan olarak kabul edilmektedir.

Kişinin ayn mülkiyeti üzerindeki yetkisi başkalarının hakkının doğrudan ilişkili olmadığı bir hak görünümündedir. O hâlde ayn mülkiyeti üzerinde niçin ıskat tasarrufu yapılamamaktadır? Yine kişi hibeden rücû hakkını niçin ıskat edememektedir? Aile hukukundan bir örnek olarak kocanın kullanıp kullanmama serbestisine sahip olduğu kendi yetkisi dahilindeki ric’at hakkını düşürememesinin gerekçesi nedir? Bu tür örnek meselelerde ıskata elverişli olmamanın gerekçesi olarak başkasının hakkı taalluk etmesi veya dinî bir yükümlülük, Allah hakkının baskın olması gibi gerekçeler tespit edilemiyor ise genel olarak ilgili hakkın “şer’an bağlayıcı bir hak olması” ya da ilgili hakkın

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/13.

⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 378.

sabit kabul edilmesi ile “hukuksal/toplumsal düzenin sağlanması” gibi gerekçeler zikredilebilir.⁷¹

Hanefî fıkıh doktrininde miras, neseb ve mülkiyet hakkı gibi bazı hakların ıskata elverişli olmamasına dair bu tür hakların “şer’an bağlayıcı bir hak” olduğu ifade edilir.⁷² Yine özel olarak miras hakkının ıskat edilememesi bağlamında bu hakkın şer’an “cebrî” ve “bağlayıcı (lâzım)” olduğu vurgulanır.⁷³ Ayn mülkiyeti ise hâlis kul hakkı kategorisindedir. Muhtemelen toplumsal düzenin ve dolayısıyla kamu menfaatinin öncelenmesi dolayısıyla ayn mülkiyeti ıskata elverişli kabul edilmemiştir. Nitekim kişilere ayn mülkiyeti üzerinde bir başkasına temlik edilmeksizin ıskat yetkisi verilmiş olsa muhtemelen toplumun kişilere ait olmasına alışık olduğu bazı malların “sahipsiz mallar” kategorisine dahil olması dolayısıyla büyük bir belirsizlik, hukukî ve iktisadî bir kargaşa meydana gelebilir. Bu tür örneklerde ıskat işleminden istifade edecek bir taraf da yoktur. Sınırlı sayıda ayn üzerindeki mülkiyet hakkının ıskatı manasını ihtiva eden hukuki işlemlerde ise ilgili şahıs veya topluma yönelik bir fayda söz konusudur. Mesela kölenin azad edilmesi durumunda bir hür insan olarak hak sahibi olma yetkisi kazanmakta, vakıf işleminde de belli bir hukuksal düzen içerisinde ilgili maldan toplumsal istifade imkânı söz konusu olmaktadır. Yoldan geçme hakkının ıskata elverişli olmaması gibi örneklerde de bu yönde bir izah yapılabilir.⁷⁴ ıskata elverişli olan haklarda, ıskat işleminden istifade eden taraf/ taraflar mevcuttur. Diğer taraftan mirasta ayn üzerindeki bir mülkiyet görünümü söz konusu olup kişilerin iradesi dışında doğrudan hukuk tarafından verilen bazı yetkilerin de kişiler tarafından ıskata elverişli olmadığı yaklaşımı benimsenmiştir. Mesela görme muhayyerliğinin ıskat edilememesi, “şer’an bir hikmet gereği sabit kılınan bir hak olması” gerekçesi ile izah edilir.⁷⁵ Burada kişinin iradesinden bağımsız olarak ve hukuksal/toplumsal düzeni tesis etmeye yönelik maslahat gereği bir yetkilendirme söz konusudur. Bunun karşılığında şahıslar tarafından sabit kılınan şart muhayyerliği ve yine mana itibarıyla hükmen şahıslar tarafından var kılındığı kabul edilen ayıp muhayyerliği ise yetki sahibi tarafından ıskata

⁷¹ Bazı yazarlar genel olarak ferdin maslahatı için vaz edilmiş olan hakların ıskatı kabul ettiği, şahsın kendi iradesi dışında sabit olan ve/veya toplumun maslahatı için meşrû kılınmış hakların ise ıskata elverişli olmadığı kanaatini benimsemektedir. Bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dârü’s-Selâm, 1999), 36.

⁷² “Mâ sebete şer’an min hakkin lâzım lâ yeskutu bi’l-ıskât” Bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 12/105.

⁷³ Hamevî, *Gamzû uyûni’l-besâir*, 3/354; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 6/662; 12/105.

⁷⁴ Bu hüküm için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 23/201.

⁷⁵ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 2/89; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, 5/297.

elverişli kabul edilmiştir.⁷⁶ Ric'at hakkının ıskat edilememesi de bu yetkinin, kişinin rızasına bağlı bir düzenleme olmayıp doğrudan kanun tarafından sabit kılınan bir hak olması ile temellendirilir.⁷⁷

Hibeden rücû hakkının ıskata elverişli olmaması gibi bazı örnekler, doğrudan ilgili meselenin kendi özel durumu ile irtibatlı olarak izah edilebilir. Hibeden rücû hakkının ıskata elverişli kabul edilmesi toplumsal düzeni ihlal edici bir mahiyet taşımaz. Ayrıca bu hakkın, dinî bir yükümlülük manası taşıması ya da başkasının hakkının taalluk ettiği bir özellikte olması da söz konusu değildir. Kanaatimizce kişiye hibeden rücû etme hakkını veren hukuk mantığı ile bu hakkın ıskatının geçerli kabul edilmemesine dair düzenlemenin mantığı aynıdır. Buna göre yine toplumsal fayda dikkate alınarak hibeden rücû hakkı ıskata elverişli kabul edilmemiştir. Böylece teberrudaki genişlik muhafaza edilmiş ve dolaylı olarak yine toplumun maslahatı gözetilmiştir.

Hakların ıskata elverişli olup olmadığına dair yapılan tespitler hukukî sonuçları bakımından oldukça önem arz eder. Kişi ıskata elverişli olan bir hakkını ıskat etse artık bu yetkisi sonlanmış olur ve bir daha geri dönmez. Nitekim sâkit olan avdet etmez. Mesela kişi görme muhayyerliğini ıskat etse, daha sonra bu malı üçüncü kişiye satsa, ardından bir kusur dolayısıyla hâkim kararı ile kendisine bu mal geri gelse yine de artık ilk baştaki görme muhayyerliği hakkını kullanamaz. Nitekim bu hakkını ıskat etmiştir ve görme muhayyerliği ıskata elverişlidir. Dolayısıyla bu yetki geri dönmez.⁷⁸

Sonuç

Hak kavramı, İslam hukuk düşüncesinin merkezî kavramlarından biridir. Hakların ıskata elverişliliği problemi de hak kavramı şemsiyesi altındaki önemli meseleler arasında yer alır. Nitekim fıkıh literatüründe, pek çok farklı bağlamda bazı hakların ıskatı kabul ettiği, bazı hakların ise ıskata elverişli kabul edilmediği görülmektedir. Hakların ıskata elverişli olup olmaması, bazı sahalarda ilke düzeyinde tespit edilmeye uygun bir nitelik arz eder. Nitekim bu meseleye dair tespit edilen ilkelerin fer'î sonuçları görülmektedir. Bununla birlikte bu araştırma esnasında, Hanefî fıkıhında hakların ıskata elverişliliğine dair genel nitelikli, kapsayıcı ve kuşatıcı ölçütlerin tespit edilmesinin zorluğu müşahade edilmiştir. Allah haklarının ıskata elverişli olmadığı, kul haklarının ise ıskatı kabul ettiği ifade edilmekle birlikte bu tespitlerden özellikle ikincisi ilkesel düzeyde ifade edilememektedir. Nitekim hâlis kul haklarının önemli örneklerinden olan ayn üzerindeki mülkiyet hakkı, kira akdi ile elde edilen menfaat gibi pek çok örnek meselede elde edilen yetkiler ıskata elverişli kabul

⁷⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/89.

⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/27.

⁷⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/116.

edilmemiştir. Kul hakları açısından milk düzeyindeki yetkilerin ıskata elverişli olmayıp hukûk kategorisinde ifade edilen yetkilerin ıskata elverişli olduğu tespiti de nispeten genel nitelikli bir ilke görünümünde olmakla birlikte kapsam bakımından çok geniş bir muhtevası yoktur.

Milk-hukûk kavramları ile ifade edilecek türden olmayan muâmelât alanındaki pek çok yetkinin ıskata elverişli olup olmadığı meselesi gündeme gelmektedir. Hanefî fıkıh doktrinindeki örnekler incelendiğinde ıskata elverişli kabul edilmeyen hakların bir kısmında bu hükmün ilgili hakta Allah hakkının gâlib olması ile açıklandığı görülmektedir. Yine bir kısmında hakkın kapsamında diğer insanların yetkilerinin de dahil olması dolayısıyla ilgili hakkın ıskata elverişli olmaması, başkasının hakkının taalluku gerekçesi ile izah edilmektedir. Nitekim bu durumda ıskat kabul edilecek olsa kişi yetkisini aşan bir tasarrufta bulunmuş olacaktır. Bazı hakların ıskatı kabul etmemesine dair klasik fıkıh doktrinde yapılan önemli izahlardan biri ilgili hakkın “şer’an bağlayıcı bir hak” olmasıdır. Bu durumda ıskat kabul edilecek olsa meşrû olana muhalefet edilmiş olacağı ve şer’î hükümlerle hedeflenen maslahatların ortadan kalkacağı şeklinde bir izah yapılmaktadır. Bu tür hakların bir kısmı ile ilgili şer’an bir hikmet gereği sabit kılınması dolayısıyla ıskatı kabul etmediği ifade edilmektedir. Benzer bir izah ile bazı hakların, kişinin iradesinden bağımsız bir şekilde hukuksal/toplumsal düzeni tesis etmeye yönelik maslahat gereği bir yetkilendirme olması dolayısıyla ıskata elverişli olmadığı ifade edilebilir.

Klasik fıkıh doktrinde, çağdaş fıkıh araştırmalarında ve bu çalışmada tespit edilen ölçüler daha çok doktrinde tespit edilen mevcut fer’î hükümlerin ıskata elverişlilik açısından izahına yöneliktir. Burada nakledilen ve tespit edilen kriterlerin, Hanefî mezhebi kaynak eserlerinde açıkça zikredilmeyen fer’î meselelere uygulanması hususunda ilgili örnek meseleler üzerinde i’ mâl-i fikir ederek bir meleke elde edilmesi önem arz eder.

Kaynakça | References

- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Iskat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/137-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebü Tâhâ, Salih Kemal. "İskâtü'l-hak fi'ş-şer'îati'l-İslâmiyye ve'l-kânuni'd-düvelî". *Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsi'l-Akademikiyye* 90 (ts.), 163-206.
- Güllü, Yasemin. *İslam Borçlar Hukukunda Iskat Tasarrufları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hacak, Hasan. "Milk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Gamzü uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Heyet. "Iskat". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 4/225-258. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Ömer b. Abdülazîz. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed. *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed. "Risâle fi beyânî mâ yeskutu mine'l-hukûk bi'l-iskât ve-mâ lâ yeskutu". *Resâilü İbn Nüceym el-iktisâdiyye*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahri'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Mutî el-Hâfız. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut:

Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye (şerhi ile birlikte)*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şeleybek, Ahmed es-Suvey'î. *Ahkâmü'l-iskât fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999.

Şen, Cemalettin. *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kendi Kaynakları Işığında İbâdiyye'nin Rü'yetullah Konusundaki Görüşleri

Mehmet Hanifi Yoldaş | 0000-0003-3912-0256 | hanifi.yoldas@inonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Öz

İbâdiyye, İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk mezheplerden olan Hâricîlerin alt fırkalarından biri olarak kabul edilmektedir. İbâdîler; mezheplerinin (kendi ifadeleriyle) teşekkül ettiği İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren imamlarının, liderlerinin ve İbâdî cemaatinin İslâm'ı doğru anlamak ve yaşamak için büyük gayret sarf ettiklerini ve dönemin siyasi atmosferinden ötürü büyük bedeller ödediklerini kendi kaynaklarında anlatmaktadırlar. Bununla birlikte ilmî faaliyetlerden ve telif çalışmalarından geri kalmadıkları; insanlara İslâm'ı anlatma, tebliğ ve davet faaliyetlerine büyük önem verdikleri de dile getirdikleri hususlardandır. İbâdîler, İslâm'ın usûlu'd-dîn konuları başta olmak üzere birçok meselede ciddi bir ilmî birikim ortaya koymuşlardır. İbâdî âlimler, tarihsel süreç içerisinde ilmî faaliyetler çerçevesinde birçok telif ve kitap kaleme alarak görüşlerinin sistematik hale gelmesini ve nesilden nesile aktarımını sağlamışlardır. Bu fırka müntesipleri, yaşadıkları dönemde münazara ortamlarında konuşulan ve tartışılan meseleler hakkında düşüncelerini ve görüşlerini ifade etmekten geri durmamışlardır. İbâdî âlimlerin ilmî faaliyetlerini incelediğimizde hatırı sayılır bir İbâdî literatürüyle karşılaşmaktayız. Onların fikir beyan ettikleri konulardan biri de rü'yetullah meselesidir. Bu mesele, kelâmî bir konu olarak hicrî ikinci yüzyılda İslâm toplumunun gündemini meşgul etmeye başlamıştır. Rü'yetullah konusu, İbâdî ilim erbaplarınca, sahip oldukları tevhid ve sıfatlar konusundaki düşünceleri bağlamında ele alınmış ve konu hakkındaki ayetlerle Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri de görüşlerini doğrulatma adına yoruma tabi tutmuşlardır. Ayetlerden anlam çıkarma adına Arapça dil kurallarını da göz önünde tutmuşlardır. Çalışmamızda bu hususları dikkate alarak İbâdiyye'nin konuyu ele alma yöntemini, kullandıkları metodu ve yaptıkları değerlendirmeleri inceleyeceğiz. İbâdiyye'nin rü'yetullah konusundaki görüşlerini İbâdî müelliflerin ve âlimlerinin eserleri ekseninde ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızın sınırlarını dikkate alarak konu hakkında diğer mezheplerin fikirlerine yer vermeyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İbâdiyye, Tevhid, Sıfatlar, Rü'yetullah.

Atıf Bilgisi

Yoldaş, Mehmet Hanifi. “Kendi Kaynakları Işığında İbâdiyye’nin Rü’yetullah Konusundaki Görüşleri”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 286-312. <https://doi.org/10.61272/duid.1679685>

Geliş Tarihi	19.04.2025
Kabul Tarihi	18.06.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Ibādī Views on the Beatific Vision (Ru'yat allāh) in Light of Their Own Doctrinal Sources

Mehmet Hanifi Yoldaş | 0000-0003-3912-0256 | hanifi.yoldas@inonu.edu.tr

Asst. Prof., Inonu University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Abstract

The İb'ādiyya is considered to be one of the sub-sects of the Khārijites, one of the earliest sects to emerge in Islamic history. According to their own sources, from the early periods of Islamic history when their sect (as they phrase it) was formed, their imams, leaders and the Ibādī community exerted great efforts to understand and practice Islam correctly, and they paid a heavy price due to the prevailing political conditions of the time. However, they emphasize that they did not fall behind scholarly pursuits and authored numerous works, placing strong emphasis on da'wah activities such as explaining Islam to others, conveying its teachings, and inviting people to the faith. The Ibādīs have developed a significant intellectual tradition in many issues, especially those related to the principles of religion (uṣūl al-dīn). Ibādī scholars produced a large number of systematic works—treatises and books—through which they codified their views and ensured their transmission from generation to generation. Members of this sect actively engaged in theological discussions and did not hesitate to express their views on the controversial issues of their time. When we examine the scholarly legacy of Ibādī thinkers, we find a considerable and diverse body of Ibādī literature. One of the theological topics on which Ibādī scholars expressed their views is the question of the Ru'yat allāh (the beatific vision of God). This issue began to feature prominently in Islamic theological discourse in the second century of the Hijrah. Ibādī scholars approached this issue within the framework of their doctrines on divine unity (tawhīd) and the attributes of God. In support of their position, they interpreted relevant Qur'anic verses and prophetic traditions, while also employing principles of Arabic grammar and rhetoric in their exegesis. In this study, we aim to examine how the İb'ādiyya addressed the issue of Ru'yat allāh, focusing on their methodological approach and interpretive strategies. We will present the Ibādī perspective on this theological matter by analyzing the works of Ibādī authors and scholars. Given the scope of this study, the views of other theological schools will not be considered.

Keywords

History of Islamic Sects, İb'ādiyya, Tawhīd, Attributes, Ru'yat allāh.

Citation

Yoldaş, Mehmet Hanifi. "İbādî Views on the Beatific Vision (Ru'yat allāh) in Light of Their Own Doctrinal Sources". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 286-312. <https://doi.org/10.61272/duid.1679685>

Date of Submission	19.04.2025
Date of Acceptance	18.06.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Allah'ın görülmesi, konu olarak hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde geçmektedir. Ancak konu hakkında yapılan tartışmalar ve farklı fikirlerin ortaya atılması hicrî ikinci asırdan itibaren ortaya çıkmıştır.¹ İslâm düşünce tarihinde rü'yetullah konusunu ortaya atan kişi Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) olup o, konuyu akıl yürütmelerle ele alarak rü'yetullahın mümkün olmadığını dile getirmiştir.² Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem'den (ö. 124/742 [?]) İlâhî sıfatlar konusunda etkilenmiştir. Cehm'in bu konuyla doğrudan alakalı olan rü'yetullah meselesiyle ilgili görüşleri beraberinde ciddi tartışmaları da getirmiş³ ve Müslümanların gündemini meşgul eden meselelerden biri haline gelmiştir.

Rü'yet görmek, bakmak, bilmek, inanmak, tefekkür, rüya görmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime göz veya kalple bakmak anlamında kullanılmaktadır.⁴ Rü'yetullah kavramı ise Allah lafzının görmek anlamındaki rü'yet kelimesiyle birlikte kullanılmasıyla oluşan bir terkiptir.⁵ Rü'yetullah kelimesi bir terkip olarak Kur'an'da da hadislerde de geçmemektedir.⁶ Rü'yetullah konusu Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı bir konu olup⁷ tevhid bahsi içerisinde ele alınmaktadır. İtikadî İslâm mezheplerinin Allah'ın sıfatları konusuna bakışları ve yaklaşımları aynı zamanda rü'yetullah meselesinde fikirlerinin nerede konumlandırılacağını belirlemektedir.⁸ Bu konuda Müslümanlar arasında ortak bir görüş olmayıp rü'yeti nefyedenler ve kabul edenler şeklinde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır.⁹ Ehl-i sünnet, Müşebbihe,

¹ Mehmet Taşdelen, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah", *Kelâm Araştırmaları Dergisi/Kader* 22/2 (2024), 338.

² Ebü'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1993), 99; Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/312.

³ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234.

⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü Tahkiku't-Turâs fî Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2005), "er-Rü'yetü", 1285-1286.

⁵ Yeşilyurt, "Rü'yetullah", 35/311.

⁶ Lokman Bedir, "Rü'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu* 13/25 (2020), 63.

⁷ Abdülhay Muhammed Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015), 153.

⁸ Gölcük, "Cehm b. Safvân", 7/356.

⁹ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 153.

Mücessime, Kerrâmiye gibi mezhepler rü'yetullahı savunurken¹⁰ başta Mu'tezile olmak üzere Şîî fırkalarından İsnâaşeriyye, Zeydiyye, Cehmiyye, İbâdiyye gibi mezhep ve fırkalar ise karşıt fikri savunmaktadırlar.¹¹ Geçen zaman içerisinde rü'yetullahı kabul edenler ile nefyedenler arasında tartışmaların vuku bulduğu ifade edilmektedir. Ancak bu münakaşaların halku'l-Kur'an meselesinde yaşanan mihne hadiseleri boyutuna varmadığı ve teorik düzeyde kaldığı söylenmektedir.¹²

İslâm düşünce tarihi içerisinde rü'yetullah konusu özellikle Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelimcileri arasında tartışmalara neden olmuştur. İslâm âleminin ekseriyetini oluşturan Ehl-i sünnet kelamına göre rü'yetullah ahirette gerçekleşecek olup¹³ aklî ve naklî delilleri dikkate alarak rü'yetin imkânsız olduğunu söylemektedirler.¹⁴ İbâdîlerin rü'yetullah konusunda kabul etmedikleri kavram cismiyyet olup onlar rü'yetullahın olması için cismin özelliklerinin Allah Teâlâ'da olması gerektiğini ifade etmektedirler. Allah Teâlâ ise elbette böyle vasıflanmaktan münezzehtir.¹⁵

İbâdiyye'nin rü'yetullah konusundaki görüşleriyle alakalı ülkemizde makale

¹⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 5/123; Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ* (y.y., t.y.), 27.

¹¹ Yusuf Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 163; Taşdelen, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah", 339-340; Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-ke'lâmiyye*, 153; Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 27; Bedir, "Ru'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi", 64; Nâsır b. Matar b. Saîd el-Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak* (Rustâk: Mektebetun ve Tescilâtü'l-Hilâlî'l-İslâmiyye, 1999), 118; Muhammed Hasan Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 150-151; Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 134; Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 7.

¹² Ferhat Ca'bîrî, *Diyâun mine'l-akâidetü'l-İslâmiyye* (Sultanatu Umman: el-Metâbiu'z-Zehabiyye, 1996), 3/266.

¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 113-114; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 264; Yeşilyurt, "Rü'yetullah", 35/313.

¹⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'aka'idi'n-nesebiyye*, thk. Alî Kemâl (Beyrut: Daru'l-İhyai Turasi'l-Arabiyye, 2014), 77; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 5/123-125; Taşdelen, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah", 336.

¹⁵ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 153; Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-ke'lâmiyye*, 165; eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetü'l-Dâmîrî li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2019), 55.

¹⁶ Bk. Tebğûrîn b. İsâ b. Dâvûd el-Meşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, thk. Venîs et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005), 66-69.

düzeyinde iki tane çalışma yapılmıştır. Bu makalelerden biri Mehmet Şaşa tarafından hazırlanmıştır. Şaşa, Kalhâtî'nin (ö. 4./10. yüzyıl [?]) günümüze ulaşan tek eseri olan *el-Keşf ve'l-beyân* isimli eserindeki görüşlerini esas alarak konuyu incelemiştir. Lakin konu hakkında Kalhâtî'nin görüşleri dışında başka bir İbâdî âlimin ya da müellifin fikirlerinin incelenmemesi İbâdiyye'nin rü'yetullah hakkındaki düşüncelerini ortaya koymada bu çalışmanın yetersiz kaldığını göstermektedir.¹⁷ Diğer çalışma ise Orhan Ateş tarafından kaleme alınmış olup hem İbâdiyye'nin hem de diğer mezheplerin görüşlerini mukayeseli olarak ele almıştır. Müellif, çalışmasında İbâdiyye'nin konu hakkındaki görüşlerinin tafsilatına girmemiştir.¹⁸

Makalemizde tevhid ilkesi ekseninde İbâdîlerin rü'yetullah konusuyla ilgili görüşlerini detaylandırarak ele alacağız. Bu konuda görüş bildiren İbâdî âlimlerin ve müelliflerin eserlerini esas alarak araştırmamızı yapacağız. Çalışmamızın sınırlarını göz önünde bulundurarak konu ile ilgili yapılan tartışmalara ve diğer mezheplerin görüşlerine değinmeyeceğiz. İbâdîlerin konuyu ele alırken başvurdukları naklî ve aklî deliller ekseninde yaptıkları istidlâllerle görüşlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. İbâdiyye'nin Tevhid-Sıfat Anlayışına Kısa Bir Bakış

Tevhid “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etme anlamına gelen bir terimdir.”¹⁹ İbâdîlere göre tevhid, kulun Allah’tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed’in Allah’ın peygamberi olduğunu, diğer iman esaslarına inanmayı, Hz. Peygamber’in mesajını ve getirdiklerinin hak olduğunu kabul etmek demektir.²⁰ İbâdiyye tevhidi, iman ve amel olarak ifade etmektedir. Din bu iki esas üzere bina edilmiştir. Kim Allah’ın varlığını ve O’nun için zikredilen sıfatlarını tasdik ederse Allah Teâlâ’nın vahdaniyetini kabul etmiş olur.²¹ Tevhid tüm eksikliklerden münezzeh olan Allah Teâlâ’nın vasfıdır. Allah sameddir, hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir. Cisim olmadığı gibi hiçbir şey O’nu kuşatmaz.

¹⁷ Bk. Mehmet Şaşa, “Kalhâtî Özelinde İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 435-445.

¹⁸ Bk. Orhan Ateş, “İbâdiyye’de Rü'yetullah”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/8 (2017), 68-85.

¹⁹ Mevlüt Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

²⁰ Alî Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric* (b.y.: y.y., 2018), 745; Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, “Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/1 (2022), 57.

²¹ Sâlim b. Hammud b. Şâmis es-Seyyâbî, *Talakâtü'l-ma'hedi'r-riyâdî fi halkâtî'l-mezhebi'l-İbâdî* (Uman: Vezâretü't-Turasi'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1980), 105.

Dünyada da ahirette de en güzel isimler Allah'ındır.²² Aynı şekilde tevhid, Allah'ın başlangıcı ve sonu olmayan ebedî, diri/hayy, âlim, alî, kâdir, mütekellim, semî, basîr olduğunu kabul etmektir.²³ İbâdîlere göre Allah Teâlâ, her türlü ta'tilden, teşbihten ve tecsimden mutlak manada beridir.²⁴ İbâdî teolojisinde Allah, zatında ve sıfatlarında birdir; Allah'ın zatı ve sıfatları da birdir. Allah'ın isimleri ve sıfatları zatının aynıdır.²⁵ Bu ifadeyi açmak gerekirse Allah'ın zatıyla âlîm, zatıyla basîr, zatıyla kâdir olduğunun kastedildiğini söyleyebiliriz.²⁶

İbâdiyye'nin temel görüşlerinden²⁷ ilki Allah Teâlâ'nın tenzihi ve yaratılan hiçbir şeye benzemezliği düşüncesidir. Buna göre Allah, yarattığı hiçbir şeye benzemez, bir mekâna ihtiyaç duymaz. O, böyle bir şeyle vasıflanmaktan münezzehtir.²⁸ Bu husus âyetle "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, her şeyi işitendir, her şeyi görendir."²⁹ ve "O'nun hiçbir benzeri yoktur."³⁰ şeklinde geçmektedir. İbâdiyye, bu konuda muhkem âyetler ile bu görüşlerini desteklerken teşbihi çağrıştıran âyetleri ise te'vil etmektedir.³¹

İbâdîlere göre hiçbir şey ne isim, ne sıfat, ne zat, ne fiil itibariyle Allah'a benzemez.³² İbâdîlere göre Allah cisimlere ait tüm sıfatlardan münezzehtir.³³

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. İsmail Kâşif (Uman: Vizaretu't-Türası'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980), 1/57.

²³ Bükeyr b. Saîd A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye* (b.y.: y.y., 1989), 45.

²⁴ Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 55.

²⁵ Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 92; Amr Halîfe Nâmî, *Dirasâtün anî'l-İbâdiyye*, çev. Mîhâil Hûrî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 167; Yoldaş - Kubat, "Tevhid Esası Ekseninde İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi", 60; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun anî'l-Havâric*, 746.

²⁶ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 111.

²⁷ İbâdiyye'nin temel inanç esasları el-usûlu't-tis'a/dokuz usûl şeklinde sınıflandırılmış olup bunlar; tevhîd, adâlet, kader, el-va'd ve'l-vaîd, el-menziletu beyne'l-menzileteyn, lâ menziletu beyne'l-menzileteyn, el-emr ve'n-nehy, el-velâyet ve'l-beraat, el-esmâ ve'l-ahkâm olarak ifade edilmektedir. Bk. Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'd-Dîniyye, 2011), "Ru'yetun", 2/1081.

²⁸ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/78.

²⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Şûrâ, 42/10.

³⁰ İhlâs, 112/4.

³¹ Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkihi't-tarih* (Sib: Mektebetü'd-Dâmirî, 2008), 1/54; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2000), 2/139.

³² A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 47.

³³ Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Salih el-Hafsî el-Adevî Ettafeyyîş 1332/1914, *Teysirü't-*

Allah cisim olmakla nitelendirilemez. Çünkü cisim için uzunluk, derinlik ve belli sınırlarla sınırlanma vardır. Bu özellikler sadece yaratılan varlıklar için söz konusudur.³⁴ Netice olarak İbâdîler, tevhid inançlarını;

“Hiçbir şey; hiçbir şart ve surette, hiçbir şekilde O'na ortak olmazken, Allah'tan başka ilah olmadığını, yani Allah'ın bu kâinatın yegâne sahibi ve yaratıcısı olduğunu, içinde meydana gelen bütün olayların yegâne ve eksiksiz yöneticisi olduğunu, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi, peygamberlerin ve resullerin sonuncusu olduğunu ve onun mesajının bütün âlemler için hak olduğunu, bu hayatta da onu uygulama ve takip etme yükümlülüğünün bulunduğunu kabul ve tasdik etmekteyiz.”³⁵ şeklinde ifade ederler.

2. Rü'yetullah Hakkında İbâdî Düşüncenin Panoraması

Rü'yetullah konusu İbâdî kelimasının oluşmaya başladığı ilk zamanlarda ortaya çıkan konulardandır.³⁶ İbâdîler rü'yet konusunu ele alırken tevhid ilkesine bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunmakta ve Allah Teâlâ'nın cisimleştirilmesi anlayışına karşı çıkmaktadırlar. İbâdiyye'nin sıfatlar konusundaki düşünceleri rü'yetullah meselesine bakış ve değerlendirmelerinde temel unsurdur. Allah'ın görülebilir olduğunun kabulü haliyle O'nun yarattıklarına benzer bir görünür forma sahip olabileceği sonucunu beraberinde getirmektedir.³⁷ İbâdiyye konuyu ele alırken tenzih düşüncesi ekseninde sahip olduğu ulûhiyet anlayışı önemli bir yer teşkil etmektedir. İbâdîlerin karşı çıktıkları husus rü'yeti kabul edenlerin Allah'ı zamanla takyid etmek, mekânla tahdid etmek ve O'nu şanına yakışmayacak cismani sıfatlarla vasfetmek şeklinde düştükleri yanlış düşüncelerdir.

İbâdîler; Allah'tan sıfatları nefyetmelerinin bir sonucu olarak dünyada da ahirette de rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğini iddia etmektedirler.³⁸ İbâdîler, bu konuda Kur'an'dan ve sünnetten delil getirdiklerini ve yaptıkları istidlâller neticesinde rü'yetullahın nefyi hakkında icmaya vardıklarını belirtmektedirler.³⁹

tefsir, thk. İbrahim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekâfe, 2018), 15/431.

³⁴ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/79.

³⁵ A'veşt, *Dirâsâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 49.

³⁶ Nâmî, *Dirâsâtün anî'l-İbâdiyye*, 165.

³⁷ el-Munsîf Kûca, *Tarihü'l-İbâdiyye ed-dînî ve's-siyâsî* (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye li'l-Kitab, 2014), 140.

³⁸ Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 118; Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun bâidetun anî'l-Havâric*, 774; Nâmî, *Dirâsâtün anî'l-İbâdiyye*, 165; Muhammed b. Yûsuf b. İsbâ b. Salih el-Hafsî el-Adevî Ettafeyyîş 1332/1914, *Teysirü't-tefsir*, 4/382.

³⁹ Ferhat Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akîdeti'l-İbâdiyye* (y.y.: Matbaatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989), 300.

İbâdiyye üzerine çalışmalarda bulunan kimi araştırmacılar İbâdîlerin bu konuda naklî deliller yerine aklî delilleri öncelediğini söylemekle birlikte⁴⁰ çağdaş İbâdî müelliflerden olan Ferhat Ca'bîrî, İbâdiyye'nin bu konuda Mu'tezile'nin yaptığı gibi aklî delilleri naklî delillerin önüne koymadığını ifade etmektedir.⁴¹ Sallâbî ise Ca'bîrî'nin aksine rü'yet konusunda İbâdîlerin Mu'tezile'nin yaklaşımını benimsediklerini ileri sürmektedir.⁴² Aynı şekilde İbâdiyye üzerine çalışmalar yapan bazı araştırmacılar da rü'yet konusunda İbâdîlerin fikirlerinin Mu'tezile ile benzerliğinden ötürü İbâdiyye'nin Mu'tezile'nin tesiri altında kaldığını iddia etmektedirler.⁴³ İbâdîler ise bu konudaki görüşlerinin kendilerine ait olduğunu, herhangi bir yerden almadıklarını söylerler ve Mu'tezile'den etkilendikleri şeklindeki iddiayı kabul etmezler. Buna gerekçe olarak kendilerinin Mu'tezile'den önce var olduklarını ve görüşlerinin kaynağı olan Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12), Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) hocası olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile çağdaş olduğunu söylemektedirler. Aynı hususa değinen İbâdî müellif Muammer, rü'yet meselesinde hicrî birinci yüzyılın ilk yarısında İbâdî imamların bu konuyu tartıştıklarını ve görüşlerini açık şekilde dile getirdiklerini ifade etmektedir.⁴⁴ Ayrıca Câbir b. Zeyd rü'yetullah konusunda fikir beyanında bulunmuş ve konu hakkındaki görüşleri Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas gibi sahabîlerden yaptığı nakillere dayandırmıştır.⁴⁵

İbâdî âlimler rü'yetullah hakkında düşüncelerini açıklarken kullandıkları metot farklılaşsa da hepsinin ortak kanaati Allah Teâlâ'nın dünyada da ahirette de görülmeyeceği düşüncesidir.⁴⁶ İbâdî âlim Vercelânî (ö. 570/1175) rü'yetullahın imkânsız olduğunu ve bu durumun da tamamen Allah'ın dilemesi kaynaklı olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Melşûtî, rü'yetin bu dünyada veya ahirette mümkün olduğunu veyahut Allah'ın bu dünyada görüldüğünü iddia eden kişinin müşrik olduğunu söylemektedir. Bu konudan dolayı şirke düşen kişinin durumunu inkâr edenler için ise kâfir demektir.⁴⁸ Melşûtî, bu konuda şüphe edenin de nifaka düşeceğini söylemektedir.⁴⁹ Yine İbâdî âlimlerinden Semînî; "Ashabımıza göre kim bu dünyada rü'yetin olacağını söylerse şirke, kim de

⁴⁰ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 153.

⁴¹ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidetü'l-İbâdiyye*, 339.

⁴² Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun bâidetun ani'l-Havâric*, 782.

⁴³ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 153.

⁴⁴ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîlâmiyye*, 163.

⁴⁵ Yoldaş - Kubat, "Tevhid Esası Ekseninde İbadiyye-Mu'tezile Etkileşimi", 62.

⁴⁶ Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve İbâdiyye* (Şırnak Üniversitesi/Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 114.

⁴⁷ Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve İbâdiyye*, 115.

⁴⁸ Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 195.

⁴⁹ Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 196.

ahirette rü'yetin olacağını söylerse nifaka düşmüş olacaktır.” demektedir.⁵⁰ Sâlimî de aynı şekilde Allah'ın bu dünyada ve ahirette dilediği veli kuluna görüneceğine inanan kişinin Kur'an'a açıktan muhalefet ettiğini ve şirke düştüğünü söylemektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in dünyada rü'yete nail olduğunu söyleyen kişinin de münafık olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Görüldüğü üzere İbâdî âlimler rü'yetullah hakkında kendi görüşlerinden farklı kanaat dile getirenler hakkında şirk, nifak ve küfür gibi kavramlarla hükümde bulunmaktadırlar.

3. Rü'yetullah Hakkında İbâdîlerin Kullandıkları Delilleri

İbâdîler rü'yetullahın gerçekleşeceğini kesinlikle kabul etmemektedirler. Bu görüşleri âyetler, hadisler ve aklî bazı çıkarımlarla desteklemektedirler. Şimdi sırasıyla İbâdîlerin kullandıkları delilleri ve bu deliller ekseninde ortaya koydukları fikirlerini inceleyelim.

3.1. Rü'yetullahın Nefyine Dair Naklî Deliller

İbâdîlere göre rü'yetullahın gerçekleşeceğine inanmak “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁵² âyetine ve Allah'ın bütün sıfatlarına aykırı bir görüşü kabul etmek demektir.⁵³ İbâdîler, rü'yeti kabul edenlerin delil olarak kullandıkları âyetleri farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar.⁵⁴ Ayrıca İbâdîlere göre rü'yetullah ile ilişkilendirilen bazı âyetler müteşabihlerdir.⁵⁵ Bu âyetlerin te'vil edilmesi gerektiği gibi bazı âyetler de muhkem olup barındırdıkları hüküm apaçık ortadadır. Rü'yeti kabul edenler tarafından görüşlerine uygun şekilde te'vil edilen âyetleri İbâdîler de rü'yetin nefyini ispatlamada kendi görüşlerine uygun şekilde yoruma tabi tutmuşlardır.⁵⁶ Konu hakkında en çok ele alınan ve te'vil edilen âyetleri dört grupta mütalaa edebiliriz. Bu âyetler; rü'yetullah meselesinde fikir sunan âlimler ve mezhep müntesipleri tarafından üzerinde en fazla durulan ve istidlâlde bulunulan âyetler olup hem te'vil edilerek hem de Arapça dil kuralları açısından konuyla ilgili üzerinde durularak ele alınmaktadır. Aynı yaklaşım rü'yeti konu edinen hadislere/rivayetlere de uygulanmaktadır. Biz de çalışmamızda önce rü'yet ile ilişkilendirilen âyetler

⁵⁰ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 154.

⁵¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîd Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, thk. Abdurrahmân Umeyra (b.y.: Dârü'l-Cil, 1979), 1/392; Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*, 164.

⁵² Şûrâ, 42/10.

⁵³ Ettafeyyîş, *Teysirü't-tefsir*, 2018, 4/383.

⁵⁴ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*, 169.

⁵⁵ A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 62.

⁵⁶ Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun bâidetun ani'l-Havâric*, 780.

sonra da hadisler hakkında İbâdî âlimlerin görüşlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

3.1.1. Âyetler

1. Kıyâmet sûresi 22. ve 23. âyetlerde; “O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.” buyrulmaktadır. İbâdîler bu âyeti farklı açılardan ele almakta ve te’vil etmektedirler. Örneğin, İbâdî müellif Seyyâbî’ye göre bu âyeti rü’yetin varlığına yorumlayanlar hataya düşmektedirler. Âyetle bahsedilen zaman kıyamet günüdür. Bugün insanlar iki grup olup onlardan biri Allah Teâlâ’nın rızasına erenlerdir. Bu kişiler ebedi saadete erecekler ve değişmeyen bir izzete kavuşacaklardır. Bu durumdan memnun olarak Allah’ın emrini beklemeye devam edeceklerdir.⁵⁷

Kalhâtî âyetle geçen “nẓr” fiilinin Kur’an’da ve Arapça’da farklı anlamlarda kullanıldığını ve bakmak, beklemek kastıyla bakmak anlamlarının yanı sıra rahmet, ilmi olarak bakmak, hükmetmek maksadıyla bakmak, başarıya ulaşmak amacıyla bakmak, apaçık bakmak gibi anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁸ İbâdiyye’nin erken dönem imamlarından Rebî’ b. Habîb (ö. 180/796 [?]) de bu âyetle geçen “nâzira”/bakmak kelimesinin beklemek anlamında kullanıldığını söylemektedir.⁵⁹

İbâdîlere göre âyetle geçen “bakmak” kelimesi görmek anlamında kullanılmamıştır.⁶⁰ Bu görüşlerini aynı fiilin başka âyetlerdeki kullanımını dikkate alarak açıklamaktadırlar. Buna göre “nẓr” kelimesi Yâsîn sûresi 49. âyetle “Onlar, besbelli ki, birbirleriyle uğraşırken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar!” ve Sâd sûresi 15. âyetle “Bunlar da şimdi, bir daha geri dönüşe imkân bırakmayacak olan korkunç bir sesi, yalnızca bunu beklemektedirler.” geçtiği üzere beklemek anlamına gelmektedir.⁶¹ Melşûtî, Neml sûresi 35. ayette “Ben bunlara bir hediye göndereceğim, sonra bakacağım elçiler ne ile dönecekler?” geçtiği üzere burada “nẓr” fiili beklemek anlamında kullanıldığını dikkatleri çekmektedir.⁶²

Âyetle geçen “yüzleri parlayacak” ibaresini İbâdîler; “Rablerinden kendilerinin cennete girmesine izin vermesini bekleyecekler.” anlamına

⁵⁷ Seyyâbî, *Talakâtü'l-ma'hedi*, 110; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 157.

⁵⁸ Kalhâtî, *el-Kesf ve'l-beyan*, 1/153.

⁵⁹ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 171.

⁶⁰ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 171; Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 197; Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidetü'l-İbâdiyye*, 321.

⁶¹ A'veşt, *Dirasâtün İslâmîyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 59.

⁶² Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 197.

gelmekte olduğu⁶³, cennetliklerin yüzlerinin parlak olması, kendilerine müjdelenenlerin bereketiyle Allah'ın onlardan razı olması, onları kabul etmesi ve günahlarını bağışlaması şeklinde açıklamaktadırlar.⁶⁴

İbâdîlere göre bu âyette geçen bakmak ifadesi görmek anlamından daha genel bir anlama sahiptir. Bu kelime “ilâ” harfi ile kullanıldığında ise beklemek anlamına gelmektedir. Ettafeyyiş'e (ö. 1914) göre de “ilâ” harfi burada nimet anlamı katmakta ve Rabbinin rahmetini, sevabını, mülkünü beklemek anlamına gelmektedir.⁶⁵ Kalhâtî de diğer İbâdîlerle aynı kanaati dile getirmekte ve yaratılanın Allah'a bakması; O'nun lütfunu, rızkını, kerametini, dünya ve ahirette beklemek anlamında olduğunu söylemektedir.⁶⁶ Aynı düşünceleri dile getiren Seyyâbî bu kelimenin mü'min kulların Allah'ın rahmetini beklemeleri anlamına geldiğini söylemektedir.⁶⁷ Ettafeyyiş, Hz. Ali'den “nâziratun” ifadesinin “Rablerinin kendilerine cennete girme iznini vermesini beklemek” anlamını verdiğini aktarmaktadır.⁶⁸ Rebî' b. Habîb, Sâid b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]) rivayetle “nâziratun” ifadesinin Rabbinin sevabını bekleyen anlamına geldiğini fakat Allah'ı görmenin kastedilmediğini anlatmakta ve Sâid b. Müseyyeb (ö. 94/713) ile Atâ b. Yesâr'ın (ö. 103/721) da aynı kanaat üzere olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

Ferhat Ca'bîrî “O gün birtakım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar.”⁷⁰ ayetini bir önceki âyetle birlikte değerlendirerek, bakmaktan maksat “görmek” olursa iki âyet arasında bir bağ kalmayacağını ifade etmektedir. Her iki âyet birlikte değerlendirildiğinde kendilerine Rablerinden gelen her türlü iyiliğin yapılmasını beklemek ve kişinin belini kırarak çetinlikte bir durumu beklemek anlamına gelmektedir.⁷¹ Haliyle ayette geçen bakmak kelimesinin görmek olarak yorumlanması bu bağlamla uyuşmamaktadır. Zira “parlak” ifadesi, “karanlık” ifadesiyle ve “Rablerine bakıyorlar.” ifadesi, “Kendilerine kötü bir şey olacağını düşünüyorlar.” ifadesiyle karşılaştırılmaktadır. Dolayısıyla müminlerin yüzleri o durumda Allah'ın rahmetini bekleyecekleri için ıslıl ıslıl olacak, yani O'nun cennetine

⁶³ A'veşt, *Dirâsâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 60; Nâmî, *Dirâsâtün anî'l-İbâdiyye*, 166.

⁶⁴ Melşûti, *Usûlû'd-dîn ev el-usûlû'l-'aşra*, 196.

⁶⁵ Ettafeyyiş, *Teysirü't-tefsir*, 2018, 15/430.

⁶⁶ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/154.

⁶⁷ Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 55.

⁶⁸ Ettafeyyiş, *Teysirü't-tefsir*, 2018, 15/430.

⁶⁹ er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî, *el-Câmî 'u's-sahîh (el-Müsned)*, thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî (Maskat: Mektebetu Maskat, 2003), 382.

⁷⁰ el-Kıyâmet 75/24-25.

⁷¹ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidetü'l-İbâdiyye*, 322; Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 1/369.

gireceklerine ve nimetlerine kavuşacakları anlamına gelmektedir. Düşmanlarının yüzleri ise asık olacak, yani sırtlarını parçalayacak, ateşe girecekleri şiddetli bir olayı bekleyecekler şeklinde anlaşılmaktadır.⁷²

Şeyh Sâlimî, Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) bir gün Abdullah b. Abbas'a gelerek "O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakarlar." âyetinin anlamını sorduğunu ve İbn Abbas'ın cennet halkının Rablerinden kendilerine verilecek mükâfâtı ve ikramı beklemeleri anlamının kastedildiğini ancak Allah'ın gözle görülmesinin kastedilmediğini "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder."⁷³ âyetiyle cevap verdiğini aktarmaktadır.⁷⁴ Sâlimî, bu konuda İbn Abbas'tan aktarımda bulunmaya devam etmektedir. Buna göre İbn Abbas, bir gün bir adamın Rabbine dua ettiğini, göğe baktığını ve elini başının üzerine kaldırdığını gördü. Bu duruma müdahale eden İbn Abbas, adama "O'nu göremezsin, O'na ulaşamazsın ve erişemezsin." dedi. Bu adam "Ahirette de mi?" diye sordu. İbn Abbas "Evet." diye cevap verdi ve "O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakarlar." âyetini okudu. Allah dostları ahirette hesap tamamlandıktan sonra Rablerine bakarlar ve kendilerini cennete koymasını umarlar⁷⁵ dediğini ifade etmektedir.

2. A'râf sûresi 143. âyette "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.' dedi. Allah da, 'Beni katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım. Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.'" buyrulmaktadır. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı dünyada görmek istemesini konu alan bu âyet rü'yetullahı kabul edenler ve nefyedenler tarafından görüşlerine delil olarak kullanılmaktadır. İbâdîlere göre âyette geçen istek, Hz. Mûsâ tarafından kavminin inanması için dile getirilmekte ve o, bu isteğin gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını bilmektedir.⁷⁶ Aynı hususu Ettafeyyîş de dile getirmekte ve Hz. Mûsâ, âyette her ne kadar Allah'ı görmeyi talep etse de kendisi bu isteğin ne dünyada ne de ahirette gerçekleşmeyeceğini bilmekte olduğunu söylemektedir.⁷⁷ İbâdiyye bu konuda böyle düşünmekle birlikte rü'yetullahın varlığına inananlar bu âyette anlatılanların aslında dünyada rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğini ifade etmekte

⁷² Ahmed b. Hamed b. Süleyman el-Halîlî, *Şerhu ğâyeti'l-murâdi fî nazmi'l-i'tikadî* (Maskat: el-Kelimetu't-Tayyibe, 2017), 77.

⁷³ el-En'âm 6/103.

⁷⁴ Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 1/371; bk. Ferâhîdî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, 382.

⁷⁵ Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 1/371-372; Ferâhîdî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, 380.

⁷⁶ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidetü'l-İbâdiyye*, 325-326.

⁷⁷ Ettafeyyîş, *Teysirü't-tefsir*, 5/180.

olduğunu ileri sürmektedirler.⁷⁸

Ca'bîrî'nin aktardığına göre Rebî' b. Habîb "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım." sözü hakkında İbn Abbas'a soru sorulduğunda o, burada kastedilen anlamın "Allah'ın onlara âyetlerinden bir âyeti göstermesi ve kavminin böylelikle Allah'ı görmekten ümitlerini kesmeleri için olduğunu" ifade etmektedir.⁷⁹ Ayrıca âyetin içeriği ve kastettiği anlamlar hakkında yorumda bulunan İbâdîlere göre dağ sabit kalmayacağına göre Mûsâ'nın da Allah'ı görmesi mümkün olmayacaktır.⁸⁰ Salimi, dağın istikrarı/sabitliği Allah'ın ilminde imkânsızdır. İmkânsızla ilişkilendirilen de (rû'yet) haliyle imkânsızdır.⁸¹ Melşûtî'ye göre "Beni (dünyada) katiyen göremezsın." ibaresi Allah'ın ne dünyada ne de ahirette kesinlikle görülmeceğini ifade etmektedir.⁸²

Bu âyeti Arapça gramer kurallarına göre ele alan İbâdî dilcilere göre "len" harfi çaresizlik-ümitsizlik anlamına gelmekte ve geleceğin tamamını kapsamakta olup ebedilik anlamı taşımaktadır. Haliyle "len" harfi âyete "O'nu bu dünyada da ahirette de hiç kimse görmeyecek." anlamını katmaktadır.⁸³

3. En'âm sûresi 103. âyette "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır." buyrulmaktadır. Bu âyet İbâdîlere göre muhkem bir âyet olup te'vile ihtiyaç duymayacak kadar açık ifadelerle sahiptir.⁸⁴ Bundan dolayı bu âyet hem dünyada hem de ahirette rû'yetin olmayacağını kesin bir dille ifade etmektedir.⁸⁵ Bu âyeti bağlamında düşündüğümüzde önceki âyetlerde yüce Allah'ı hayat veren, evreni idare eden, insanı yaratan ve rızkını veren, ortağı olmayan, yaratmada, ibadet edilmede ve kudrette vahid olan gibi özelliklerle nitelenmektedir. Nitekim âyetlerde "O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur."⁸⁶ ve "İşte bu Allah sizin rabbinizdir. O'ndan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O'na kulluk edin, O her şeye vekildir (Güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur)."⁸⁷ buyrulmaktadır. Bu âyetlerin peşi sıra gelen

⁷⁸ Yeşilyurt, "Rû'yetullah", 35/312.

⁷⁹ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 326.

⁸⁰ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 328.

⁸¹ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 176.

⁸² Melşûtî, *Usûlû'd-dîn ev el-usûlû'l-'aşra*, 201.

⁸³ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 327.

⁸⁴ Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 119; Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 135.

⁸⁵ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/155; Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*, 1/387.

⁸⁶ el-En'âm 6/101.

⁸⁷ el-En'âm 6/102.

âyet Allah Teâlâ ile ilgili sayılan vasıflara “gözlerin idrak edemeyeceği” bir özellik olarak geçmektedir. Rü’yetullahın nefyi bu âyetler dikkate alındığında Allah Teâlâ için bir övgü olmaktadır.⁸⁸ Yani bu âyet bir önceki âyetin devamı şeklinde düşünülerek Allah, görülemediği için kendisini övmektedir.⁸⁹

Şeyh Halîlî “O’nu ne uyku ne de uyuklama tutar.” denilmesi gibi “Gözler onu idrak edemez.” âyetinin hiçbir gözün O’nu göremeyeceği anlamında olduğunu ve âyetin bu anlamıyla Allah’ı övdüğünü ifade etmektedir.⁹⁰ Kalhâtî de aynı görüşleri paylaşmakta ve bu âyetin bu dünyada ve ahirette Allah’a övgü olduğunu söylemektedir. Ona göre kim ahirette rü’yetin gerçekleşeceğini iddia ederse bu övgünün ahirette biteceğini söylemiş olur.⁹¹ İbâdîlere göre rü’yetullahın gerçekleşmesi için cihet, mekân, zaman, renk, uzunluk, genişlik gibi cisimlere ait özelliklerin mevcut olması gerekir. Tüm bunların Allah’tan nefyedilmesi aynı zamanda O’nu övmektir. Bu övgü hem dünyada hem de ahirette devam edecektir.⁹²

İbâdîlere göre burada zikredilen bu âyetler, Allah Teâlâ’nın gözle görülmekten uzak olduğunu açıkça beyan etmektedir.⁹³ Sallâbî bu âyetin rü’yetin imkânsız olduğuna dair en açık ve en güçlü delil olduğunu söylemekte⁹⁴ ve farklı bir bakış açısıyla konuya dair istidlâlde bulunmaktadır. Buna göre “Ne uykusu gelir ne de uyur.”⁹⁵, “Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez.”⁹⁶, “O, ne bir eş edinmiştir ne de çocuk.”⁹⁷ âyetlerinde görüldüğü üzere Allah hakkında ifade edilenlerin hiçbirinin zıddına dönmesi caiz değildir. Aynı şekilde burada söz konusu ettiğimiz âyetle ifade edilen rü’yet olayının imkânsızlığını bu dünya için kabul edip sınırlamak ve âyetin ahiretteki rü’yeti ifade etmediğini dile getirmek kabul edilebilir değildir.⁹⁸ Netice olarak İbâdîler, Allah’ı adem-i rü’yet ile methetmektedirler.

4. Yûnus sûresi 26. âyetle “İyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” buyurulmakta ve âyetle

⁸⁸ Mustafâ b. en-Nâsır Vinten, *Araü’s-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş el-akdiyye* (el-Karare: Cem’iyyetü’t-Tûras, 1996), 134.

⁸⁹ Ca’bîrî, *el-Bu’dü’l-hadârî li’l-’akâdeti’l-İbâdiyye*, 314.

⁹⁰ Halîlî, *el-Hakku’d-damiğ*, 75; Sâlimî, *Meşâriku’l-envârî’l-’ukûl*, 1/387.

⁹¹ Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-beyan*, 1/155.

⁹² Ettafeyyîş, *Teysirü’t-tefsir*, 4/383.

⁹³ Halîlî, *Talakâtü’l-ma’hedî*, 72.

⁹⁴ Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun bâidetun ani’l-Havâric*, 774.

⁹⁵ el-Bakara 2/255.

⁹⁶ el-Kehf 18/49.

⁹⁷ el-Cin, 72/3.

⁹⁸ Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun bâidetun ani’l-Havâric*, 775.

“daha güzeli” ile kastedilenin cennet ve “bir de fazlası”nın “rü'yetullah” olduğu dile getirilmektedir.⁹⁹ Ancak İbâdîlere göre âyetle geçen “hüsnâ” kelimesiyle cennet kastedilmekte ve “bir de fazlası/ziyadesi” ise iyilik/cennet arttıkça on katından yüz katına kadar artacağı anlamına gelmektedir. Bundan ötürü “ziyade” kelimesi rü'yetullah anlamında kullanılmamıştır.¹⁰⁰ Çünkü bir şeyin artışı ancak kendi cinsinden olabilir.¹⁰¹ İbâdiyye'nin kurucu imamlarından olan Câbir b. Zeyd bu âyetle geçen ziyade lafzını rü'yetullah olarak kabul etmemektedir.¹⁰² Ettafeyyiş de âyetle “hüsnâ” kelimesinin cennet anlamında kullanıldığını ve ziyade kelimesi ile kastedilen anlamın ise Allah'ın kulları üzerindeki rızasının sürekliliği, Allah'ın kâfirleri hesaba çektiği gibi cennetlikleri hesaba çekmemesi ya da bağışlama gibi anlamlara geldiğini söylemektedir.¹⁰³ Rebî' b. Habîb, Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) bu âyet hakkında “En iyisi/hüsnâ gibi ziyade de mağfiret ve Allah'ın rızasıdır.” dediğini aktarır.¹⁰⁴ Aynı şekilde Rebî', Câbir b. Zeyd'den naklederek Abdullah b. Abbas'a “İyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” âyetinde geçen ziyade lafzının sorulduğunu ve İbn Abbas'ın da ziyade ifadesini “tek bir inciden yapılmış dört kapısı olan bir oda” anlamının kastedildiğini söylediğini nakletmektedir.¹⁰⁵

3.1.2. Hadisler

İbâdîler rü'yetullah konusunda itikadî mezheplerin görüşlerini desteklemek için kabul edip kullandıkları hadislerle ve rivayetlere üç farklı şekilde yaklaşmaktadırlar. Buna göre konu hakkındaki hadisleri/rivayetleri ya reddetmekte ya ahad haber kapsamında kabul edip bunlarla itikadî konularda amel edilemeyeceğini söylemekte ya da bu rivayetleri te'vil ederek kendi görüşlerini destekleyecek şekilde kabul etmektedirler.¹⁰⁶ Bununla birlikte de rü'yeti kabul edenlerin rivayet etmediği ve rü'yeti inkâr eden hadisleri de görüşlerini desteklemek için delil olarak dile getirmektedirler.¹⁰⁷

Rü'yetullahı kabul edenler Hz. Peygamber'in hadislerinden kendi görüşleri için en çok hüccet olarak “Şu dolunayı birbirinizi itip kakmadan rahatça nasıl

⁹⁹ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 331.

¹⁰⁰ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 332-333.

¹⁰¹ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 179.

¹⁰² Kadri Önemli, *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarında İbâzîyye'nin Dini ve Siyasi Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 110.

¹⁰³ Ettafeyyiş, *Teysirü't-tefsir*, 6/229.

¹⁰⁴ Ferâhîdî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, 389.

¹⁰⁵ Ferâhîdî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, 388.

¹⁰⁶ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 337.

¹⁰⁷ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 186.

görüyorsanız, (aynı şekilde) Rabbinizi de (Cennet'te) öyle rahatça göreceksiniz." rivayetini kullanırlar. Bazı İbâdî âlimler bu hadisi ahad haber¹⁰⁸ kabul etmekte bazıları da eğer rivayet sahih ise te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Bu hadis onlara göre kişinin dolunay gecesi ayın ay olduğunu bildiği, onu gördüğü ve ondan şüphe etmediği gibi Rabbinin olduğundan, kuşku ve şüphe duymayacağı anlamının kastedildiği şeklinde yorumlarlar.¹⁰⁹ Kalhâtî, bu hadisi diğer İbâdî âlimlerin anladığı gibi yorumlamıştır. Ayrıca o, eğer bu hadis sahih ise "Rabbinizi göreceksiniz." ifadesinin "ilim" anlamına gelmekte olduğunu da ayrıca dile getirmiştir. Kalhâtî bu hadisin kendilerine göre yaptıkları bu yorumun dil kuralları açısından ve Allah'ın sıfatları bağlamında daha doğru olduğunu söylemekte¹¹⁰ ve rü'yeti kabul edenlerin hadisi anlamlandırmalarının yanlışlığını zımnen dile getirmiş olmaktadır.

Şeyh Sâlimî ise bu hadisi rü'yet için delil göstermenin birkaç açıdan geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bu hadis ahad haber olup itikadî konularda ahad haber ilim ifade etmemektedir. İkinci olarak bu hadis "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder." âyetinin metnine muarız olduğundan kabul edilmesi doğru değildir. Üçüncü olarak da Allah, dolunay gecesi aya benzetilerek sanki cisimlere ait özelliklerle nitelenmektedir. Böyle bir benzetmenin kabul edilebilirliği mümkün değildir.¹¹¹

Reb' b. Habîb; Ali b. Ebi Talib, Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe başta olmak üzere tâbiînden birçok isim saydıktan sonra "Allah'ı yarattıklarından hiçbirinin göremeyeceğini söylediklerini" aktarır.¹¹² Kalhâtî rü'yet konusunda kendi görüşlerini teyit eden haberlerin olduğunu ve Ebu'z-Zübeyr'in Câbir b. Abdillâh'tan rivayetle Hz. Peygamber'in "Hiç kimse Rabbin ne dünyada ne de ahirette göremez." ve Ebû Zer'in Hz. Peygamber'in "Ey Allah'ın Resulü! Allah sana salat ve selam etsin. Rabbin gördün mü?" sorusuna Hz. Peygamber'in "Hayır. O, görünür olmayı kendinden nefyetti." dediğini aktarır. Kalhâtî bu rivayetleri konu bağlamında dile getirir ama hangi kaynaklardan aldığını belirtmez. Aynı şekilde olmak üzere Hz. Ali'den yapılan rivayete göre "O nu

¹⁰⁸ "İbâdîlere göre haber-i vâhid sıhhat şartlarını kendisinde toplarsa zan ifade eder. Onunla amel edilir. Ama bu haber ilim ifade etmez. Haber-i vâhid kesinlik ifade etmediği için itikadî konularda kullanılmaz." İbâdiyye'nin ahad haber konusu hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 149-150.

¹⁰⁹ Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 186; Melşûti, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 199; Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidet'l-İbâdiyye*, 337; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 158.

¹¹⁰ Kalhâtî, *el-Kesf ve'l-beyan*, 1/157.

¹¹¹ Sâlimî, *Meşâriku'l-envâri'l-'ukûl*, 1/377-378.

¹¹² Ferâhidî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, 383.

hiçbir göz idrak edemez.” âyeti üzerine Hz. Peygamber’in “Dünyada ve ahirette hiçbir göz O’nu göremez.” dediğini de dile getirir.¹¹³ Bu çerçevede *Müsne'd* de geçen ve Muhammed b. Şeybânî’den yapılan bir nakilde “Resûlullah’a (s.a.s.): Rabbini görüyor musun? diye soruldu. O, dedi ki: ‘Allah’ı tesbih ederim, O’nu nasıl görebilirim?’”¹¹⁴ şeklinde bir rivayet geçmektedir. Kâbîl, Rebî’ b. Habîb’ten aktarmak suretiyle “Rebî’ kendisi Hz. Âişe’nin yanında olduğu halde mü’minlerin annesi ‘Üç şey vardır ki bunlardan birisini konuşan kişi Rabbine büyük bir iftira atmıştır.’ dedi. Rebî’ ‘Nedir onlar?’ diye sorunca ‘Kim Muhammed’in Rabbini gördüğünü söylerse büyük bir iftira atmış olur.’ dedi. Rebî’ bunun üzerine ‘Ey mü’minlerin annesi, acele etme ve bana biraz zaman ver.’ dedi. Sonra ‘Andolsun ki onu apaçık ufukta görmüştür.’¹¹⁵ ve ‘Andolsun ki onu iniş esnasında en sondaki sidretü’l-müntehânın yanında bir daha gördü.’¹¹⁶ âyetlerini sordu. Hz. Âişe ‘Ben bu ümmetin bu âyetleri Peygamber’e soranların ilkiyim. Hz. Peygamber ‘O, Cebrail idi. Ben onu yaratıldığı haliyle bu durumda iki kere gördüm.’ dedi.”¹¹⁷ Kalhâtî Hz. Âişe’nin kendisine sorulan “Muhammed, Rabbini gördü mü?” sorusundan dolayı tüylerinin diken diken olduğunu ve bunu dile getirenin yalan söylediğini ifade etmesi ve peşi sıra da “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”¹¹⁸ âyetini okuyarak cevap vermesi de bu konu ile alakalı dile getirilen hadislerdendir.¹¹⁹

3.2. Rü'yetullahın Nefyine Dair Aklî Deliller

İbâdiyye rü'yetullah konusuyla ilgili âyet ve hadisleri kendi görüşlerini ortaya koymada ve teyit etmede kullandığı gibi aklî birtakım delillere de başvurmuştur. Böylelikle konuyu akıl ölçüleri çerçevesinde ele almış olmakta ve yeri geldiğinde kıyasa başvurarak, mantıksal çıkarımlarda bulunarak ve rü'yetin varlığını savunanların görüşlerindeki çelişkileri ortaya çıkararak aklî izahatlar da ortaya koymaktadır.

Rü'yetullah hakkında görüş beyan eden İbâdî müelliflerin ilk olarak dile getirdikleri aklî delillerin başında görme olayının gerçekleşmesi için dokuz şartın var olması gerektiği hususudur. Bu dokuz şart; duyular sağlıklı olmalı, görülmesi câiz bir şey olmalı, gözün göremeyeceği kadar küçük olmamalı,

¹¹³ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/157-158.

¹¹⁴ Ferâhîdî, *el-Câmi 'u's-saâlih*, 383.

¹¹⁵ et-Tekvîr 81/23.

¹¹⁶ en-Necm 53/13-14.

¹¹⁷ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 183-184.

¹¹⁸ el-En'âm 6/103.

¹¹⁹ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/157-158; bk. Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 18; ayrıca bk. Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 105.

herhangi bir yönde bakana mukabil olmalı, kesif olmalı çok latif olmamalı, zayıf da olsa tümü renkli olmalı, gözün göremeyeceği kadar yakında olmamalı, gözün göremeyeceği kadar uzakta olmamalı, kendiliğinden ışıkl olmalı ya da başkasından ışık alıyor olmalı¹²⁰ şeklinde sıralanmaktadır.

A'veşt bu maddeleri saydıktan sonra "Eğer bu şartları bilerseniz, Allah'a hamdolsun, bunların Yüce Allah için imkânsız olduğu sizin için açık hale gelir. Çünkü bunlar ancak bir bedende anlaşılabilir ve Yüce Allah ne bir bedendir ne de bir arazdır."¹²¹ demektedir. Aynı hususa Sâlimî de "Bu şartlar göz önüne alındığında sayılan maddelerin Allah için imkânsız olduğu apaçık anlaşılır. Çünkü bu şartlar cisimler için idrak edilir ve Allah cisim ve araz olmaktan münezzehtir."¹²² ifadeleriyle temas etmektedir. İbâdîlerin ortak kanaati yukarıda sayılan şartlar bir bedende veya bir arazda bulunacağından Allah Teâlâ'nın böyle olması mümkün olmayıp bu özelliklerden münezzehe olması nedeniyle O'nu bu dünyada da ahirette de görmek mümkün değildir.¹²³

Kalhâtî gözlerin ancak yaratılmış olan cisimleri veya cisme benzer şeyleri idrak edebileceğini hatırlattıktan sonra "Yaratılan her şeyin bir yaratıcısı vardır. Yaratıcı yaratılan gibi değildir. Her kim rü'yeti iddia ederse aynı anda Allah'ı ihata ettiğini söylemiş olur. Zira göz bir şeyi görünce onu ihata/kuşatmış olur. Gözün gördüğü ise ya bütündür ya da onun bir parçasıdır."¹²⁴ demekte ve rü'yetullahın imkânsızlığını ifade etmektedir. Benzer mantıksal çıkarımda bulunan Mehdî "Görme sadece yaratılmış cisimleri veya cismin biçimlerinden birini idrak etmesi, sınırlı olan bir cisim veya bir cismin biçimi olması, cisim ise bir Yaratıcı tarafından yapılmış olması, yapılmış her şeyin bir yaratıcısının olması ve yaratıcının yapılmış olana benzememesi dolayısıyla kim Allah'ın görüleceğini iddia ederse O'nu ihata ettiğini ileri sürmüş olur. Çünkü görme bir şeyi gördüğünde onu ihata eder." demektedir.¹²⁵

İbâdîlere göre rü'yet, gözün görünür şeyleri; cismaniyet, renk, zaman, mekân gibi koşullarla algılaması demektir. Bu anlama gelen rü'yet doğal olarak Allah için bu dünyada da ahirette de imkânsızdır. Rü'yetin olacağını kabul etmek, Allah'ın cisimleşmesini ve yarattıklarına benzemesini gerektirir.¹²⁶ Vercelânî, var olan her şeyin görülebileceği fikrini doğru bulmaz. Çünkü bazı şeyler

¹²⁰ Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 67-68; Ca'bîrî, *Diyâun mine'l-akâdeti'l-İslâmiyye*, 3/267-268; Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*, 1/380-381.

¹²¹ A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 60-61.

¹²² Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*, 1/381.

¹²³ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 303; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 154.

¹²⁴ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/154.

¹²⁵ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 156.

¹²⁶ Komisyon, "Ru'yetun", 2/407; ayrıca bk. Ettafeyyîş, *Teysirü't-tefsir*, 5/180.

görünmeden de var olabilmektedir. Ayrıca insanoğlunun yaratılmış olması nedeniyle rü'yetullah anlamında Allah ile buluşması caiz değildir.¹²⁷ Ca'bîrî de var olan her şeyin görülebilir olduğu iddiasından hareketle "Allah mevcuttur ve her mevcut olan görülür." şeklinde kıyas yaparak rü'yeti savunmanın kabul edilebilir bir yanının olmadığını söylemektedir. Buna göre bu kıyas doğru olsaydı sesleri, tatları, kokuları görmek gerekmez miydi?¹²⁸ sorusunu sorarak dikkatleri bu yönde düşünmeye çekmektedir.

İbâdîler görüşlerini temellendirmede kıyası kullanmakta ve rü'yetin imkânsızlığını bu yolla da göstermeye çalışmaktadırlar. Örneğin; Allah hiçbir şeye benzemez; hiçbir şeyde hiçbir şekilde O'na benzemez; kim böyle ise onu görmek imkânsızdır; öyleyse kimsenin O'nu görmesi mümkün değildir;¹²⁹ Allah cisimlere benzemez; gözle görülen sonradan var edilen eşyaya benzeyeceğinden Allah'ın görülmesi bu sebepten ötürü müstehildir; görülecek olan bir yerde ve yönde bulunmak zorundadır; Allah ise bu durumdan münezzehtir;¹³⁰ eğer O'nun görme duyusuyla algılanması caiz olsaydı, o zaman bu, dokunma, koklama ve tatma gibi bütün duyular için de caiz olurdu şeklinde çıkarımda bulunmaktadırlar.¹³¹ Rü'yet konusunda aklî çıkarımlarda bulunan İbâdîlere göre "Gaib olanı şahit (mevcut) olana kıyaslamak fasit bir iştir." Doğru olan bu bilgiyi dikkate alarak eğer gaib olan şahit olan gibi düşünülerek rü'yeti kabul edersek gaib olan cisim ve araz gibi olurdu.¹³²

İbâdîlere göre rü'yetullahı kabul eden mezhepler dört farklı görüş ortaya atmakta ve bu dört görüş ve kullandıkları deliller birbiriyle çelişmektedir.¹³³ Bu durum rü'yeti kabul edenler arasında görüş birliği olmadığını, birbiriyle çelişen fikirler ve deliller ortaya koyduklarını ancak rü'yeti nefyedenlerin ise bu görüşlerini delillerle desteklediklerini, itirazlara cevap verdiklerini ileri sürmektedirler. Böyle bir durumda hangi görüş sahibinin haktan sapmış

¹²⁷ Bilen, *Ebü Ya'küb el-Vercelânî ve İbâdiyye*, 114.

¹²⁸ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 303.

¹²⁹ Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmîyye*, 167; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 155.

¹³⁰ Etem Ruhi Fırlalı, "İbâdiyye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 342; A'veşt, *Dirasâtün İslâmîyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 62-63.

¹³¹ Halîlî, *Talakâtü'l-ma'hedi*, 73; Melşûti, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 200.

¹³² Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâdeti'l-İbâdiyye*, 303.

¹³³ Meskarî, rü'yeti kabul edenleri; hem dünyada hem de ahirette gerçekleşeceğine inananlar, rü'yetin ancak ahirette olacağını ve sadece mü'minlerin buna nail olacaklarını, Allah'ı hem inanan hem de inanmayan herkesin görebileceğini ve son olarak da mü'min ve münafıkların Allah'ı görebileceğini ancak kafirlerin mahrum kalacağı şeklinde bir gruplama yapmaktadır. Bk. Meskarî, *el-İbâdiyye fi meydani'l-hak*, 118, 120.

olabileceğini bir soru olarak ortaya atmaktadırlar.¹³⁴ İbâdîler bu hususta kendilerinin rü'yet konusunda net bir görüşe sahip olduklarını ve bu görüşün de rü'yetin gerçekleşmesi mümkün olmadığını söylemektedirler.¹³⁵

İbâdîlerin rü'yeti savunanlara yönelik ortaya koydukları bir delil de, cennet ve nimetlerinden Kur'an'da tafsilatlı şekilde bahsedildiği halde cennet nimetlerinden daha büyük bir kıymeti haiz olan rü'yetullah ile alakalı, bunu kabul edenlerin yorumları ve açıklamaları benzeri bir açıklama Kur'an'da geçmemesi ve bu konudan sadece genel ifadelerle bahsedilmesidir. İbâdî âlimler rü'yetullahın her türlü cennet nimetinden yüce olduğu dikkate alındığında "Eğer rü'yet gerçek olsaydı Kur'an'da sadece bir değini şeklinde geçer miydi?"¹³⁶ demekte ve konu hakkında dikkatlerimizi farklı bir hususa çekmektedir. İbâdîlerden kimileri ahirette gerçekleşecek olan rü'yet için insana altıncı bir his verileceği iddiasını kabul etmemekte ve buna dair bir kanıt elimizde var mı sorusuyla bu durumu sorgulamaktadır.¹³⁷

Aklî delillerden kabul edilecek bir hususu da Rebî b. Habîb "Allah kendisi hakkında bize 'Hiçbir benzerinin olmadığını, basîr ve semî olduğunu' haber verdi. Allah kendisinin gözle görülmesini/idrak edilmesini engelledi. Algılanan/idrak edilen şey sınırlı ve mevsuf olan bir şey tarafından kuşatılmıştır. Allah batıl iddiada bulunanların iddialarından yücedir."¹³⁸ şeklinde ifade etmektedir.

İbâdî müelliflere göre Allah'ın ahirette gözle görülmesini kabul etmek O'nun dünyada da görülmesini mümkün kılmaktadır. Bu husus beraberinde Allah'ın diğer bütün mekânlardan farklı olarak bir yerde gözükmeyi gerektirir. Bu durum ise Allah'a bir sınır koymak anlamına gelir. Şirk olan bu durumun kabulü mümkün değildir.¹³⁹ Aynı çerçevede fikirler ortaya koyan Kalhâtî'ye göre bir yerde görünmek yerine başka bir yerde görünmek, yaratılmışların özelliklerindendir. Eğer Allah Teâlâ'nın bu dünyada görülemeyeceğini, ancak ahirette görüleceğini kabul edersek, O'nun yarattıklarına olan üstünlüğünden geriye ne kalır? Bir yerde görüp başka bir yerde görmeyen yaratık ise sınırlıdır, sınırlı yaratık ise sayılabilir. Sayılabilir olan eksiktir. Aynı zamanda insanın her yerde Allah'ı gördüğünü kabul etmek, yaratılanın Yaratıcı'dan daha büyük olduğunu kabul etmek demektir ki böyle bir şey düşünülemez.¹⁴⁰

¹³⁴ Meskarî, *el-İbâdiyye fî meydani'l-hak*, 118-120.

¹³⁵ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidetî'l-İbâdiyye*, 339.

¹³⁶ Halîlî, *el-Hakku'd-damiğ*, 95; Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîlâmiyye*, 180.

¹³⁷ Sâlimî, *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*, 1/384.

¹³⁸ Ferâhidî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, 384.

¹³⁹ Kûca, *Tarihü'l-İbâziyye ed-dînî ve's-siyâsî*, 143-144.

¹⁴⁰ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/156.

Seyyâbî'nin şu ifadeleriyle İbâdîlerin rü'yetin imkânsızlığı ile alakalı ortaya koydukları aklî delillerle ilgili bahsi neticelendirelim. O "Allah sübhan olandır ve azametine yakışmayan şeylerden münezzehtir. Rü'yetullah, müteşâbih olanın zahiri olana dayanması iddiasının bir çeşididir. Allah'ın zatına bir iftiradır. Allah'ın zatına atılan her iftira küfür ve dalalettir."¹⁴¹ demektedir.

Sonuç

İbâdiyye; Allah'ın ahirette görülmesinin mümkün oluşunu kabul edenlerin görüşlerini desteklemek için kullandıkları naklî ve aklî delilleri kendi metodolojileri çerçevesinde değerlendirmektedir. İbâdîler; rü'yet konusunu, usûlu'd-dîn'in temel ilkelerinden kabul ettikleri tevhid-sıfatlar esası bağlamında ele almakta ve yaptıkları tüm değerlendirmelerde buna göre görüşler ortaya koymaktadırlar. Onlar; rü'yetullahı savunanların Allah'ı mekânsal veyahut cisimsel bir görmeye tabi tuttuklarını ifade etmektedirler. İb'adî alimlere göre tevhid ve sıfatları göz önüne alındığında böyle bir düşüncenin kabulü mümkün değildir. Çünkü Allah zâtı ve sıfatlarıyla tüm teşbih ve tecsim çeşitlerinden münezzehtir. O'nun sıfatları zâtının aynıdır. Zâtı için rü'yetin gerçekleşeceğini savunmak Müslümanı, Allah'ın vahdaniyetini yanlış anlamaya ve değerlendirmeye götürecektir. Bundan ötürü İbâdîler; bu inanç üzere olanların günaha girdiklerini ve yanlış inanç üzere bir itikat inşa ettiklerini savunmaktadırlar.

Rü'yetullah konusunda İslâm düşünce tarihinde yapılan tartışmaların İslâm düşüncesine dinamizm kazandırdığı muhakkaktır. Konu hakkında ele alınan aynı âyetlerin farklı zaviyelerden değerlendirilmesi elbette görmezden gelinemeyecek kadar önem arz etmektedir. Bu konuda yapılan tartışmaların yoğunluğuna rağmen ilmi düzeyde kalması ve mihneye dönüşmemesi İslâm medeniyeti için önemli bir kazanım olarak kabul edilebilir. Bu noktada İbâdîlerin de konuyla alakalı âyetleri farklı değerlendirmelere ve yorumlara tabi tutmaları önemsenmesi gereken bir durumdur. Ancak rü'yeti kabul edenlerle inkâr edenlerin görüşlerini ortaya koyarken karşıt görüşü ehl-i ehvâ ve bid'a olarak saymaları ya da bazı İbâdî müelliflerin küfür, şirk veya nifakla itham etmelerinin ise ayrıştırıcı bir dil olduğunu belirtmek gerekir. İslâm düşüncesi içerisinde çeşitli konularda farklı görüşlerin ve bakış açılarının olması ilmî ve kültürel bir zenginlik olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman ayrıştırıcı bir dilin İslâm dünyasına bir kazanım sağlamayacağı aşîkârdır.

Son olarak şunu ifade edelim ki; İslâm coğrafyasının önemli bir bölümünü oluşturan İbâdî toplumunun İslâmî ilimler alanında ortaya koyduğu ilmî ve kültürel mirasın incelenmesi, araştırılması ve tanıtılması Müslümanların

¹⁴¹ Seyyâbî, *Talakâtul-ma'hedi*, 112.

birbirlerini daha iyi tanımalarını ve bunun sonucunda aralarındaki uhuvvet bağını güçlendirmeye ciddi katkıda bulunacaktır.

Kaynakça | References

- Ateş, Orhan. "İbaziyye'de Ru'yetullah". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/8 (2017), 68-85.
- A'veşt, Bükeyr b. Saîd. *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*. b.y.: y.y., 1989.
- Bedir, Lokman. "Ru'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu* 13/25 (2020), 61-88.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Bilen, Osman. *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve İbâdiyye*. Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ca'bîrî, Ferhat. *Diyyâun mine'l-akâidetü'l-İslâmiyye*. Sultanatu Umman: el-Metâbiu'z-Zehebîyye, 1996.
- Ca'bîrî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'akâidetü'l-İbâdiyye*. b.y.: Matbaatü'l-Elvânî'l-Hadîs, 1989.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Salih el-Hafsî el-Adevî, 1332/1914. *Teysirü't-tefsir*. thk. İbrahim b. Muhammed Talay. Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekâfe, 2018.
- Ferâhîdî, er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî. *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*. thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî. Maskat: Mektebetu Maskat, 2003.
- Fırlalı, Etem Ruhi. "İbâdiyye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 323-344.
- Fırlalı, Etem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü Tahkiku't-Turâs fî Müessesetu'r-Risâle. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Halîlî, Ahmed b. Hamd. *el-Hakku'd-damiğ*. b.y.: y.y., ts.
- Halîlî, Ahmed b. Hamed b. Süleyman. *Şerhu ğâyeti'l-murâdî fi nazmi'l-i'tikadî*. Maskat: el-Kelimetu't-Tayyibe, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996.
- Kâbîl, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*. İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İsmail Kâşif. Uman: Vizaretü't-Türasî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.
- Karatay, Yusuf. "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 161-181.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Komisyon. *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâdiyye: sad-ye*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-

- Şuunî'd-Diniyye, 2011.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kûca, el-Munsîf. *Tarihü'l-İbâziyye ed-dînî ve's-siyâsî*. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye li'l-Kitab, 2014.
- Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- Melşûtî, Teğûrîn b. İsâ b. Dâvûd. *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*. thk. Venîs et-Tâhir Âmir. Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005.
- Meskarî, Nâsır b. Matar b. Saîd. *el-İbâdiyye fî meydani'l-hak*. Rustâk: Mektebetun ve Tescilâtu'l-Hilâlî'l-İslâmiyye, 1999.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2000.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*. Sib: Mektebetü'd-Dâmirî, 2008.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirâsâtün ani'l-İbâdiyye*. çev. Mîhâil Hûrî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Önemli, Kadri. *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarında İbâziyye'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosya Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîd. *Meşâriku'l-envârî'l-'ukûl*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Cil, 1979.
- Sallâbî, Alî Muhammed Muhammed. *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun bâidetun ani'l-Havâric*. b.y.: y.y., 2018.
- Seyyâbî, eş-Şeyh Ahmed b. Suûd. *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetü'l-Dâmirî li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2019.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammud b. Şâmis. *Talakâtu'l-ma'hedi'r-riyâdî fi halkâti'l-mezhebi'l-İbâdî*. Uman: Vezâretü't-Turasi'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1980.
- Şaşa, Mehmet. "Kalhâtî Özeline İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 435-446.
- Şehrîstânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Taşdelen, Mehmet. "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Rü'yetullah". *Kelâm Araştırmaları Dergisi/Kader* 22/2 (2024), 334-361.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'aka'idi'n-nesefiyye*. thk. Alî Kemâl. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiyye, 2014.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Vinten, Mustafâ b. en-Nâsır. *Araû's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş el-akdiyye*. el-Karare: Cem'iyetü't-Türas, 1996.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-

314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Yoldaş, Mehmet Hanifi. *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "Tevhid Esası Ekseninde İbadiyye-Mu'tezile Etkileşimi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/1 (2022), 53-74.

Hız. Peygamber'in 'Arkamdan da Görüyorum' İfadesinin Yer Aldığı Rivayetler (Kütüb-i Sitte Öncesi Kaynaklar Özelinde Bir İsnad-Metin Analizi)

Ali Fuat Futsi | 0000-0003-4964-765X | fuatfutsi@gmail.com

Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: [00r9t7n55](https://orcid.org/00r9t7n55)

Öz

Bu makalede, "Ben sizi arkamdan da görüyorum." anlamını taşıyan ve farklı hadis kaynaklarında çeşitli varyantları bulunan bir hadis grubu, isnad ve metin analizi yöntemiyle incelenmektedir. Hadisin seçilme nedeni, birden fazla isnad ve metin içermesiyle isnad-metin analizine elverişli olması ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir mucizesine işaret etmesidir. Çalışmada hadisin sıhhati, erken dönem kaynaklar olan *Kütüb-i Sitte* öncesi metinler temel alınarak değerlendirilmiştir. İlgili rivayet, Hz. Peygamber'in namazda arka saflardaki kişileri gördüğünü bildirmekte ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inden başlayarak birçok kaynakta yer almaktadır. Çalışmanın amacı, bu hadise isnad-metin analizini uygulayarak yöntemin işlevselliğini ilgili rivayet çerçevesinde ortaya koymaktır. Benzer yöntemler, daha önce Herald Motzki (ö. 2019) ve Fatma Kızıl gibi araştırmacılar tarafından da kullanılmıştır. Çalışma, rivayetin makalenin sınırlarını aşacak şekilde çok fazla kaynakta yer almasından dolayı *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerle sınırlandırılmış, ilgili eserlerdeki tarikler incelenmiş, râvilerin güvenilirlik durumu tespit edilmiş, farklı metin varyantları karşılaştırılarak anlam üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. İlgili rivayetin bütün varyantları aktarılan konuyu ifade edecek nitelikte anlamını koruyarak temel hadis külliyatında ve şerh literatüründe yer almıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İsnad-Metin Analizi, Râvi, Tasarruf, Yöntem.

Atıf Bilgisi

Futsi, Ali Fuat. "Hz. Peygamber'in 'Arkamdan da Görüyorum' İfadesinin Yer Aldığı Rivayetler (*Kütüb-i Sitt*
Öncesi Kaynaklar Özelinde Bir İsnad-Metin Analizi)". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 313-338. <https://doi.org/10.61272/duid.1681653>

Geliş Tarihi	22.04.2025
Kabul Tarihi	19.06.2025
Yayım Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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 Narrations Containing the Prophet Muḥammad's Expression 'I See Behind Me' (An Isnād-Text Analysis Focusing on Sources Prior to the *al-Kutub al-Sittah*)

Ali Fuat Futsi | 0000-0003-4964-765X | fuatfutsi@gmail.com

Research Assistant, Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Ḥadīth, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: [00r9t7n55](https://orcid.org/00r9t7n55)

Abstract

This article examines a group of ḥadīth that convey the meaning "I see you from behind me" and appear in various versions in different ḥadīth sources through the method of isnād and text analysis. The reason for selecting this ḥadīth is its suitability for isnād-text analysis as it includes multiple isnāds and texts, and its indication of a miracle of the Prophet Muḥammad (peace be upon him). In this study, the authenticity of the ḥadīth is evaluated based on early sources, namely the texts preceding the *al-Kutub al-Sittah*. The narration in question reports that the Prophet saw the individuals in the back rows during prayer and it appears in numerous sources, beginning with the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shaybah. The aim of the study is to demonstrate the functionality of the isnād-text analysis method within the framework of this narration. Similar methods have also been employed by scholars such as Harald Motzki (d. 2019) and Fatma Kızıl. As the narration appears in an extensive number of sources beyond the scope of the article, the study has been limited to pre-*al-Kutub al-Sittah* works; the transmission paths (ṭuruq) in the relevant works have been examined, the reliability status of the narrators has been determined, and the different textual variants have been compared to evaluate their impact on meaning. All variants of the relevant narration have been transmitted in the major ḥadīth compilations and commentary literature, maintaining their meaning in a way that adequately reflects the subject conveyed.

Keywords

Ḥadīth, Isnād-Text Analysis, Narrator, Disposition, Method.

Citation

Futsi, Ali Fuat. "The Narrations Containing the Prophet Muhammad's Expression 'I See Behind Me' (An Isnād-Text Analysis Focusing on Sources Prior to the *al-Kutub al-Sittah*)". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 313-338. <https://doi.org/10.61272/duid.1681653>

Date of Submission	22.04.2025
Date of Acceptance	19.06.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Bir hadisin sıhhatini tespit noktasında ilk bakılması gereken yer o hadisin isnadıdır. Zira isnadı bulunmayan veya yalancı ya da yalanla itham edilen râviler gibi, senedinde rivayeti kabul edilemeyecek kimselerin bulunduğu nakillerin metni üzerinde durmanın manası yoktur. Dolayısıyla isnad, rivayetleri değerlendirme noktasında önem bakımından ilk sırada yer alır. Zaten hadis tarihine bakıldığında da isnada verilen önem rahatlıkla görülecektir. Taşıdığı bu önemin yanı sıra isnad, rivayetleri değerlendirme noktasında tek ölçüt değildir. Nitekim hadisi meydana getiren ana unsur metindir ve metin üzerinde tahlil yapmadan, sadece isnad araştırması ile yetinmek çoğu zaman yeterli olmayacaktır. Çünkü isnad sağlam olsa bile râvi tasarrufları ve hataları, zamansal veya mekânsal birtakım farklılıklardan kaynaklanan unsurlar, hadisin farklı varyantlarında kimi zaman manayı etkileyebilecek kadar değişikliklere sebep olabilmektedir.¹ Bu yüzden rivayetleri analiz ederken hem sened hem de metnin birlikte incelenmesi ve özellikle metinler üzerinde yapılacak mukayeseler daha bütüncül ve doğru sonuçlara ulaştıracaktır.

Sened incelemesinde yapılması gereken ilk işlem, musanniflerden kaynağa kadar râvilerin durumlarının tespit edilip sika veya müdellis râviler, ittisal-inkitâ ya da merfû-mevkuf gibi durumların ortaya konulmasıdır. Sonrasında ilgili rivayetin farklı varyantları arasında yapılacak metin mukayesesi ile eğer varsa metinler arasındaki farklılıklar, takdim-tehirler vb. tespit edilerek bunların neden kaynaklandığı açıklanabilir. Örneğin bu farklılıklar, bazen sahâbe tabakasından bazen de sonraki nesillerden kaynaklanabilmekte, bu durumun meydana gelmesinde râvi tasarrufu veya rivayetin farklı zaman ve mekânlarda farklı biçimlerde aktarılabilir olması gibi faktörler etkili olabilmektedir.

Metin mukayesesi ile senedler hakkında da bir kısım yargılara varılabilmektedir. Örneğin incelenen rivayetteki farklılığın kimden kaynaklandığı büyük ölçüde tespit edilebilmekte ve bu farklılığın manaya etkisi sayesinde o râvinin hadis ilmi açısından durumu ortaya konabilmektedir. Yine mesela dört tariki bulunan bir rivayetin üç tarikinin tamamı sika râvilerden meydana gelirken, bir tarikinde bulunan zayıf râvi veya râvilerin diğer tariklere uygun biçimde metni aktarmasından, o varyanta da güvenilebileceği açığa çıkmaktadır. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı rivayetlere daha bütüncül yaklaşmak ve hata payını en aza indirmek için sened ve metnin birlikte incelenmesi elzem görülmektedir. Herald Motzki, isnad-metin analizinin amacını bir hadisin rivayet tarihinin izini sürmek olarak ifade ederek bu tür bir

¹ Bu konuda örnek olarak bakınız: Hasan Küçükosman, "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil Ve Tenkidi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 635-688.

analizin ehemmiyetini vurgularken,² Fatma Kızıl da “İsnad ya da isnad-metin analizinden hareketle hadislerin rivayet tarihi hakkında değerlendirmeler yapmak, araştırmacılara mahza spekülasyon düzleminden çıkma imkânı sağlayacak, ayrıca iddiaların yeni neşredilen bir kaynakla veya gözden kaçırılan bir rivayetle çürütülecek bir zafiyette olmasını engelleyecektir.” ifadeleriyle isnad-metin analizinin önemini belirtmektedir.³ Bu nakillerin de işaret ettiği üzere ilgili analiz sadece varyant farklarının görülmesini sağlamayacak aynı zamanda rivayetin, çıkış noktasına sahih bir yolla ulaşmış olduğunu tarihî serencamını da göstermeye yardımcı olacaktır.

İsnad-metin analizi yapılacak rivayetin ferd bir hadis olmayıp bilakis isnad ve metin mukayeselerine imkân verecek ölçüde birden fazla varyanta sahip olması gerekmektedir. Makalede ele alınan hadis de bir yönüyle bu ölçülere uyması diğer yandan da aktarmış olduğu bilginin incelenmeye değer unsurlar barındırması açısından seçilmiştir. Zira ilgili hadisin hem *Kütüb-i Sitte* ve öncesi ve hem de sonrası kaynaklarda farklı senedlerle birçok varyantı bulunmaktadır. Bu açıdan hadis, analiz edilebilecek yeterli veriyi sunmaktadır ve bu da uygulanacak yöntemin işlevselliğini test etmek bakımından ihtiyacı karşılamaktadır. Ancak bütün varyantları incelemek makalenin sınırlarını aşacağı için çalışma *Kütüb-i Sitte* öncesi kaynaklar ile sınırlandırılmıştır.

Aktarmış olduğu bilgi ise mucizevi bir hadiseye işaret etmesi açısından dikkat çekicidir zira rivayette Hz. Peygamber'in, ashâbını arkasından da gördüğü nakledilmektedir. Bu görme olayının nasıl gerçekleştiği, hakikat mi mecaz mı ifade ettiği, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) özel harikulade fiillerden mi olduğu konusu ise üzerinde durulması gereken bir mesele olması bakımından makalede ele alınmıştır. Özellikle aydınlanmadan sonra artan materyalist/natüralist düşüncenin İslam dünyası üzerinde de etkilerinin görüldüğü ve tabiatüstü hadiselerin –en azından bir kısım Müslümanlar arasında- eğer Kur'an'da yer alıyorsa tevil, hadislerde geçiyorsa inkâr edildiği günümüzde, bu tarz rivayetleri incelemenin eskiye oranla daha önemli hale geldiği söylenmelidir.

1. *Kütüb-i Sitte* Öncesi Kaynaklar

İlgili hadis *Kütüb-i Sitte* öncesi beş kaynakta yer almaktadır. Bunlar İmâm Mâlik'in (ö. 197/795) *Muvatta'*, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'i*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i*, Ali b. Hucr'un (ö. 244/858-59) İsmâil b. Ca'fer'den (ö. 180/796) naklettiği hadislerini ihtiva eden cüzü ve Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863/64) *el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Humeyd*'idir. Lafız değişiklikleri ve bir kısım rivayetlerdeki farklı olay anlatımları dışında hepsinin

² Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 214-215.

³ Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 127.

ortak naklettikleri kısım Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arkasından da gördüğü hadisesidir. Örneğin İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) naklettiği rivayetlerden biri şöyledir:

“Saflarınızı düzeltin ve sıklaştırın. Zira ben sizi arkamdan da görüyorum.”⁴

Arkadan görme meselesi ele alınacak bütün rivayetlerin ortak noktasıdır ancak rivayetlerdeki diğer unsurlar da incelemeye dâhil edilmiştir. Hadisin yer aldığı kaynaklardaki isnadlara bakılacak olduğunda, musannifler tarafından aktarılan tarikleri şu şekildedir:

1. İmam Mâlik > Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 130/748) > Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735) > Ebû Hüreyre (ö. 58/678)⁵

2. a. İbn Ebî Şeybe > Huşeym b. Beşîr (ö. 183/799) > Humeyd et-Tavil (ö. 143/760) > Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12).

b. İbn Ebî Şeybe > Yahya b. Ebî Bükeyr (ö. 208/823) > Züheyr b. Muhammed (ö. 162/778) > Abdullah b. Muhammed b. Akîl (ö. ?) > Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) > Ebu Said el-Hudri (ö. 74/693-94).⁶

3. *Müsned-i Ahmed*'de ilgili hadisin on iki farklı varyantı mevcuttur.⁷

a. Ahmed b. Hanbel > Abdülmelik b. Amr (204/819) > Züheyr b. Muhammed > Abdullah b. Muhammed b. Akîl (ö. ?) > Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) > Ebu Said el-Hudri (ö. 74/693-94).

b. Ahmed b. Hanbel > Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813/14) > Mâlik .b Enes > Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 130/748) > Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735) > Ebû Hüreyre (ö. 58/678).

c. Ahmed b. Hanbel > İshâk b. Îsâ (ö. 215/830) > Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 130/748) > Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735) > Ebû Hüreyre (ö. 58/678).

d. Ahmed b. Hanbel > Süleyman b. Hayyân (ö. 189/204) > Humeyd > Enes.

e. Ahmed b. Hanbel > Muhammed b. Fudayl (ö. 195/811) > Muhtâr b.

⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 1427/2006), 3/211 (No. 3544).

⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta' li'l-İmam Mâlik*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed, 1425/2004), “Kitâbu's-Salâh”, 577.

⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/211 (No. 3544); 3/289 (No. 3839).

⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 13/394-395 (No. 8024); 14/463 (No. 8877); 17/21-22 (No. 10994); 19/56 (No. 11997); 19/69 (No. 12011); 19/278 (No. 12255); 20/33 (No. 12569); 20/243 (No. 12884); 21/91 (No. 13396); 21/299 (No. 13777); 21/299-300 (No. 13778); 21/336 (No. 13842).

Fülfül (ö. ?) > Enes.

f. Ahmed b. Hanbel > Esved b. Âmir (ö. 208/823) > Züheyr b. Muâviye (ö. 173/789) > Muhtâr > Enes.

g. Ahmed b. Hanbel > Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Adî (ö. 194/809) > Humeyd b. Enes.

h. Ahmed b. Hanbel > Abdullah b. Bekr (ö. 208/823) > Humeyd > Enes.

ı. Ahmed b. Hanbel > Muâviye b. Amr (ö. 214/829) > Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) > Humeyd > Enes.

i. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) > Humeyd > Enes.

j. Ahmed b. Hanbel > Affân b. Müslim (ö. 220/835) > Hemmâm b. Yahyâ (ö. 163/779) > Katâde b. Diâme (ö. 117/735) > Enes.

k. Ahmed b. Hanbel > Behz b. Esed (ö. 201/816) > Hemmâm b. Yahyâ > Katâde > Enes.

4. a. Abd b. Humeyd > Zekeriya b. Adî (ö. 212/827) > Ubeydullah b. Amr (ö. 180/796) > Abdullah b. Muhammed b. Akîl > Saîd b. Müseyyeb > Ebû Saîd el-Hudrî.

b. Abd b. Humeyd > Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) > Humeyd > Enes.

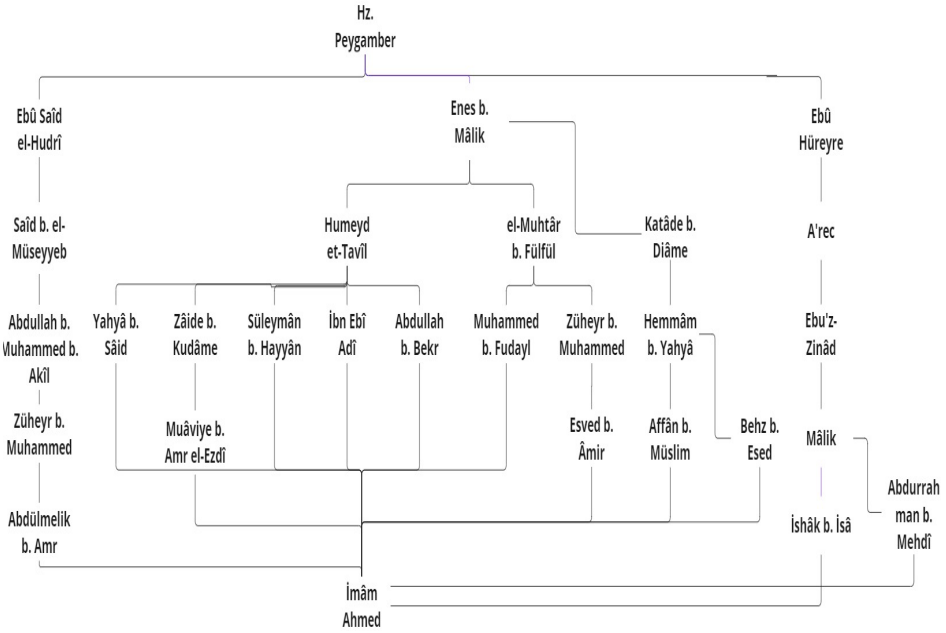
c. Abd b. Humeyd > Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) > Katâde > Enes.⁸

5. İsmail b. Cafer > Humeyd > Enes.⁹

⁸ Ebû Muhammed Abd b. Humeyd, *el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Humeyd*, thk. Ebû Abdillâh Mustafâ b. el-Adevî (Riyâd: Dâru'l-Belensiyye, 1424/2002), 2/119 (No. 982); 2/216-217 (No. 1168); 2/326 (No. 1404).

⁹ Ebû İshâk İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî, *Hadîsi Ali b. Hucr an İsmâil b. Ca'fer el-Medenî*, thk. Amr b. Refûd b. Refîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998), 163 (No. 51).

Tablo 1. Rivayetin *Müsned-i Ahmed*'deki İsnad Şeması



Yukarıda İbn Ebî Şeybe'den bir varyantı nakledilen ilgili hadiste, olay farklı lafızlarla aktarılmakla birlikte, özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v) namazda arkasındaki safları görmesiyle ilgili kısım itibariyle aynı hadise nakledilmektedir. Hadisi nakleden râviler arasında zayıf görülen tek isim Abdullah b. Muhammed b. Akîl'dir. Onun dışındaki râvilerin tamamı sika, sebt veya sadûk kabul edilmiş kimselerdir. Ancak Abdullah b. Muhammed'in naklettiği rivayet de metin açısından diğerleri ile uyum halindedir. Hadis, sahâbe tabakasından Ebû Hüreyre, Enes ve Ebu Saïd üzerinden nakledilmekte

olup, Ebû Hüreyre'den A'rec,¹⁰ Enes'den Humejd¹¹, Katâde¹² ve Muhtar¹³, Ebu Said'den ise Said b. Müseyyeb¹⁴ nakletmiş, dolayısıyla râvi sayısı tâbiîn neslinde beşe çıkmıştır. Burada Humejd'in dipnotta belirtildiği üzere hadis yazdığı

¹⁰ Meşhur tâbiîlerden olan A'rec, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663), Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680), Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden de Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), A'meş (ö. 148/765), Ebu'z-Zinâd, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) ve Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) gibi önemli hadisçiler nakilde bulunmuştur. Sika olduğu ve çok hadis rivayet ettiği belirtilmiş olup h. 117 senesinde İskenderiye'de vefat etmiştir. Rivayetleri *Kütüb-i Sitt'e* de yer almıştır. Bk. Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 17/468-471. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin en yakın altı kişilik ashâbından sayılmıştır. Bk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim, *Câmi'u's-suâlâtî'l-hadîsiyye* (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'İslâmiyye, 1438/2017), 4/310.

¹¹ Sika olduğu belirtilmiş olup, Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735) gibi isimlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden de Şu'be b. el-Haccâc, İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/849. Humejd'in Hasan el-Basrî'nin kitaplarını aldığı ve onları istinsâh ettiği belirtilmiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 2/362. Âlâî (ö. 761/1359), onu ikinci, İbn Hacer (ö. 852/1449) ise üçüncü derece tedlîs yapanlar arasında zikretmiştir. Ancak ne Enes dışında ne de Enes'ten yaptığı an'aneli rivayetlerde tevakkuf etmenin gerekmediği çünkü onunla Enes arasındaki vasitanın sika olduğu vurgulanmıştır. Bk. Muhammed b. Tal'at, *Mu'cemü'l-müdehlîsîn* (Riyâd: Dâru Advâi's-Selef, 1426/2005), 172.

¹² Meşhur tâbiî imamlarından olan Katâde'nin Enes rivayetlerinde en sağlam kişi olduğu belirtilmiştir. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 6/290. Otuz küsur hocasından irsâl yaptığı ancak Enes'ten "an" ile yaptığı rivayetlerin kabul edildiği zira bu rivayetlerin *Sahîhayn*'da yer aldığı söylenmiştir. Muhammed b. Tal'at, *Mu'cemü'l-müdehlîsîn*, 380.

¹³ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve İmam Ahmed, Muhtâr'ın sika olduğunu söylemişlerdir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 7/251. Enes b. Mâlik, İbrâhim et-Teymî (ö. 92/710), Hasan el-Basrî gibi isimlerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188/804), Zâide b. Kudâme, Süfyân es-Sevrî gibi âlimler hadis nakletmişlerdir. Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915), eserlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/320-321.

¹⁴ En büyük tâbiîn imamlarından olan Saîd'in Medine'nin dört fakihinden biri olduğu, Ebû Hüreyre'nin en yakın altı kişilik ashâbının arasında bulunduğu belirtilmiştir. Mekhûl (ö. 112/730), ilim için birçok beldeleri gezdiğini ama Said gibisini görmediği söylemektedir. Ayrıca mürsellerinin, Hasan el-Basrî'nin mürsellerinden daha sağlam olduğu da zikredilmiştir. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 3/256-263.

bilgisi önemlidir. Zira onun vefat tarihi de dikkate alındığında ilgili rivayetin hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında yazılı olarak var olduğu ihtimalinden söz edilebilir. Tâbiînden nakledenlerin sayısı ise on üçtür. Hadisi A'rec'ten nakleden kişi Ebu'z-Zinâd'dır.¹⁵ Humeyd'den nakledenler Yahyâ b. Saîd,¹⁶ Zâide b. Kudâme,¹⁷ Süleymân b. Hayyân,¹⁸ İbn Ebî Adî,¹⁹ Abdullah b. Bekr,²⁰ İsmâil b. Ca'fer,²¹ Yezîd

-
- ¹⁵ Saîd b. Müseyyeb, Süleymân b. Yesâr (ö. 107/725), Şa'bî (ö. 104/722), A'rec ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) gibi isimlerden hadis nakletti. Kendisinden de Zâide b. Kudâme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), A'meş, Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Mâlik b. Enes gibi önemli isimler rivayette bulundu. Hakkında sika, emîrül-mü'minîn fi'l-hadis ve hüccet gibi en yüksek ta'dîl ifadeleri kullanılmış olup Buhârî'ye (ö. 256/870) göre Ebû Hüreyre isnadlarının en sahihi Ebu'z-Zinâd – A'rec tarikidir. 130 yılında vefat etmiş, rivayetleri *Kütüb-i Sitt'e* de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/477-483.
- ¹⁶ Meşhur hadis imamlarından olan Yahyâ b. Saîd el-Kattan hakkında Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Maîn'e "Onun gibisini görmemiştir." demiş, İmam Ahmed ise onun, meçhul bir râviden hadis nakletse bile yine de o hadisle ihticâc edileceğini söylemiştir. Ayrıca Kûfe, Basra ve Mekke'de, Süfyân es-Sevrî'den hadis yazdığı belirtilmiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 3/285-298.
- ¹⁷ Yahyâ b. Maîn hakkında "sebt" ifadesini kullanmış, İmam Ahmed de rivayetlerinde mutkîn olduğunu ve ayrıca dört hadis hafızından biri olduğunu söylemiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 3/63-64. Ayrıca tasnif ehlinde olup, kitapları olduğu da nakledilmektedir. Bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: b.y., 1391/1971), 1/282.
- ¹⁸ Yahyâ b. Maîn, onun sika olduğunu söylemiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 3/282. Humeyd et-Tavîl ve Hişâm b. Urve (ö. 146/763) gibi isimlerden hadis nakletmiş, kendisinden de İmam Ahmed ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/859-860. Ahmed b. Hanbel, onun tedlîs yaptığını söylemiş ise de bunun sadece bir rivayette vuku bulduğu belirtilmiştir. Bk. Muhammed b. Tal'at, *Mu'cemü'l-müdellesîn*, 226.
- ¹⁹ İbn Maîn ve İmam Ahmed onun sika olduğunu söylemişlerdir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 6/421-422. Humeyd et-Tavîl, Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773) ve Şu'be gibi isimlerden hadis nakletmiş, kendisinden de İmam Ahmed, İbn Ebî Şeybe, Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Yahyâ b. Maîn gibi muhaddisler nakilde bulunmuş olup rivayetleri *Kütüb-i Sitt'e* de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/322-324.
- ²⁰ İbn Maîn ve Dârekutnî (ö. 395/995), sika olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 4/393-394. Behz b. Hakîm (ö. 143/760), Humeyd et-Tavîl, İbn Ebî Arûbe ve Abdullah b. Avn (ö. 151/768) gibi kişilerden rivayette bulundu. Ondan da Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) ve Kuteybe b. Saîd gibi isimler hadis nakletmiş olup rivayetleri *Kütüb-i Sitt'e* de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 14/341-344.
- ²¹ Yahyâ b. Maîn, İmam Ahmed ve İbnü'l-Medînî sika olduğunu söylemişlerdir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 1/280. Humeyd et-Tavîl, Şerîk b. Abdillâh (ö. 177/794) ve İmam Mâlik'ten hadis nakletti. Kendisinden de Ali b. Hucr, el-Kâsım b.

b. Hârûn²² ve Hüseyim b. Beşîr'dir.²³ Bu râviler arasında Yahyâ, Zâide, Yezîd ve Hüseyim'in hadis yazdıkları ve bir kısmının eserleri bulunduğu bilgisi kayda değerdir. Muhtâr b. Fülful'den nakledenler Muhammed b. Fudayl²⁴ ve Züheyr b. Muhammed'dir²⁵ her ikisinin de kitapları olduğu bilinmektedir. Katâde'den

Sellâm (ö. 224/838) ve Kuteybe b. Saîd rivayette bulunmuş olup rivayeteri *Kütüb-i Sitte'*de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/57-60.

²² Yahyâ b. Maîn, Yezîd'in sika olduğunu belirtmiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 8/433. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), onun kitapları olduğundan bahsetmektedir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 6/284. Hammâd b. Seleme, Humeyd et-Tavîl, Süfyan es-Sevrî, Şu'be ve İmam Mâlik gibi isimlerden hadis nakletti. Kendisinden ise İmam Ahmed, İbn Ebî Şeybe, Ali b. el-Medînî, Kuteybe b. Saîd ve Yahyâ b. Maîn gibi isimler rivayette bulundu. 117 yılında doğmuş ve 206 yılında vefat etmiştir. Rivayetleri *Kütüb-i Sitte'*de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/262-270.

²³ Sika ve sebt olduğu ancak çok tedlîs yaptığı için sadece "ahberanâ" ile yaptığı rivayetlerinin kabul edileceği belirtilmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 9/315. Tasnif ehlinde olup kitapları bulunduğu bilgisi aktarılmaktadır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 6/284. Kendisi, otuz yıl hadis müzâkere ettiğini belirtmiş, dolayısıyla "haddesenâ ve ahberanâ" ile yaptığı rivayetlere güvenilmesi gerektiğini söylemiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 8/132.

²⁴ Yahyâ b. Maîn ve Dârekutnî, sika olduğunu söylemişlerdir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 7/161-162. A'meş, Muhtâr b. Fülful, Mugîre b. Miksem (ö. 133/750), Hişâm b. Urve gibi isimlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Süfyan es-Sevrî gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. 194 yılında vefat etmiş ve rivayetleri *Kütüb-i Sitte'*de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/293-298. Birçok kitabı olduğu nakledilmiştir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 6/282.

²⁵ Humeyd et-Tavîl, Sâlih b. Keysân (ö. 145/762), Abdullah b. Muhammed b. Akîl ve Hişâm b. Urve gibi isimlerden hadis nakletti. Kendisinden de Ravh b. Ubâde (ö. 205/820), Abdurrahman b. Mehdî, İsâ b. Yûnus (ö. 187/803) ve Yahyâ b. Ebî Bukeyr gibi âlimler nakilde bulunmuş olup rivayetleri *Kütüb-i Sitte'*de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9/415-419. Nesâî kavî olmadığını, Dârimî (ö. 255/869) sika olmakla beraber hataları bulunduğunu, İmam Ahmed sika olduğunu, Ebû Hâtim (ö. 277/890), hıfzının kötü olduğunu ancak kitaplarından yaptığı nakillerin sâlih olduğunu belirtmiştir. 162 yılında vefat etmiştir. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/368-369.

Hemmâm b. Yahyâ²⁶ ve Şu'be²⁷ naklederken –ki Şu'be'nin Katâde'den hadis yazdığı bilinmektedir-, İbnü'l-Müseyyeb'den ise Abdullah b. Muhammed b. Akîl²⁸ ilgili hadisi rivayet etmiştir. Rivayetin *Kütüb-i Sitte* öncesi kaynaklardaki metin farklılıklarını gösteren tablo aşağıda verilmiştir.²⁹

Tablo 1. A'rec – Ebû Hüreyre Tariki

A'rec – Ebû Hüreyre Tariki		
1	2	3
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَتَرُونَ قِبْلَتِي هَاهُنَا	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَلْ تَرَوْنَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَلْ تَرَوْنَ قِبْلَتِي

²⁶ Yahyâ b. Maîn, İmam Ahmed ve Ali b. el-Medînî, Hemmâm'ın sika ve sebt olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca İbnü'l-Medînî, onun kitabına dayanarak Katâde'den yaptığı nakillerde de sebt olduğunu zikretmiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 8/167-171. Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Katâde, Nâfi' (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ebî Kesîr gibi isimlerden hadis nakletti. Kendisinden ise Süfyân es-Sevrî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Mehdî ve Vekî' (ö. 197/812) gibi muhaddisler rivayette bulundu. 163 yılında vefat etmiş olup rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 30/303-310.

²⁷ Meşhur muhaddislerden olan Şu'be'nin, Katâde'nin en seçkin üç talebesinden biri olduğu söylenmiş, ayrıca Katâde'nin "haddesenâ" ile rivayet ettiklerini yazdığı belirtilmiştir. Yahyâ el-Kattân, hadis ilmi açısından Şu'be'den daha iyisini görmedim derken, İmam Ahmed de onun ricâl ilminde tek başına bir ümmet olduğunu kaydetmiştir. Hicrî 160 yılında vefat eden Şu'be'nin ölüm haberi Sevrî'ye ulaştığında o: "Hadis öldü." diyerek Şu'be'nin konumunu ortaya koymuştur. Tedlîs konusunda ise Ahmed b. Hanbel, onun son derece tavizsiz olduğunu zikretmiştir. Bk. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 3/521-545.

²⁸ Yahyâ b. Maîn ve Ali b. el-Medînî, onun zayıf olduğunu, Süfyân b. Uyeyne de seyyiü'l-hıfz olduğunu söylemiştir. Şâdi b. Muhammed, *Câmi'u's-suâlât*, 5/40-42. Akîl b. Ebî Tâlib'in (ö. 60/680) torunu olup Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Saîd b. Müseyyeb gibi isimlerden hadis nakletti. Kendisinden de Hammâd b. Seleme, Zâide b. Kudâme, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddisler rivayette bulundu. Münkerü'l-hadis olup, hadisiyle ihticâc edilemeyeceği, bununla beraber çok ilim sahibi olduğu zikredilmiştir. Buhârî, el-Edebü'l-müfred ve Halku ef'âli'l-ibâd'da, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce (ö. 273/887) sünenlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Hicrî 140 civarlarında Medine'de vefat etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16/78-85.

²⁹ Metin farklılıklarına işaret etmek üzere kısmen *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* isimli eserdeki metot takip edilmiştir. Buna göre metinde farklılık olması durumunda altı çizilmiş, takdim ve tehir varsa italik olarak işaretlenmiş, diğer metinlere kıyasla bulunmayan ifadeler ise _ simgesiyle işaret edilmiştir. Bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 285.

هَاهُنَا فَوَاللَّهِ مَا يَخْفَى عَلَيَّ خُشُوعُكُمْ وَلَا رُكُوعُكُمْ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءَ ظَهْرِي	قَبْلَتِي هَاهُنَا فَوَاللَّهِ مَا يَخْفَى عَلَيَّ خُشُوعُكُمْ وَلَا رُكُوعُكُمْ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءَ ظَهْرِي	فَوَاللَّهِ مَا يَخْفَى عَلَيَّ خُشُوعُكُمْ وَلَا رُكُوعُكُمْ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءَ ظَهْرِي

Bir numaradaki hadis *Muvatta'*'nın Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) rivayetinde, ikinci hadis Abdurrahman b. Mehdî ve üçüncü hadis de İshâk b. İsâ kanalıyla İmâm Ahmed'in *Müsned*'inde yer almaktadırlar. Lafız ve mana yönüyle aralarında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo 2. Humeyd – Enes Tariki

Humeyd et-Tavîl – Enes b. Mâlik Tariki								
1	2	3	4	5	6	7	8	9
–	أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا وَسَلَّمَ فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ	كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ، قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ فَيَقُولُ	كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ، قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ فَيَقُولُ	أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَجْهِهِ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ	أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَجْهِهِ، فَقَالَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَلَ عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ أَنْ يُكَبِّرَ، فَقَالَ	أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَجْهِهِ حِينَ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ، فَقَالَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ أَنْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ، أَقْبَلَ عَلَى الْقَوْمِ بِوَجْهِهِ، فَقَالَ
اعْتَدِلُوا فِي صُفُوفِكُمْ وَتَرَاصُّوا	أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ، وَتَرَاصُّوا	تَرَاصُّوا، وَاعْتَدِلُوا	تَرَاصُّوا وَاعْتَدِلُوا	أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ، وَتَرَاصُّوا	أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ وَتَرَاصُّوا	أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ وَتَرَاصُّوا	أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ وَتَرَاصُّوا؛	أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ وَتَرَاصُّوا
فَإِنِّي	فَإِنِّي أَرَاكُمْ	إِنِّي أَرَاكُمْ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ

مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ	مِنْ وَرَاءِ
ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي
ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي	ظَهْرِي

Hüseyim b. Beşîr'in naklettiği ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan birinci rivayette, diğer nakillerin aksine sadece "i'tedilû" ile başlayan kısım yer almakta, diğer lafızlar bulunmamaktadır. Ayrıca diğer rivayetlerde "ekîmû" olarak nakledilen kısım bu rivayette "i'tedilû" şeklinde görülmektedir. Diğer rivayetlerdeki lafız birliğinden, buradaki "i'tedilû" lafzının Hüseyim'den kaynaklanan bir râvi tasarrufu olduğu söylenebilir. *Müsned-i Ahmed*'de ikinci rivayette kâmetten sonra Rasulullâh'ın (s.a.v) kalktığı ifade edilmekte ancak bu bilgi sekizinci rivayet hariç diğerlerinde yer almamaktadır. Abd b. Humeyd'in *Müsned*'inde geçen sekizinci rivayette de "namaza kalktığı zaman" şeklinde bir kalıp ile ifade edilmektedir. Üç ve dört numaralı hadisler, *Müsned-i Ahmed*'de yer almakta olup aynı sened ve metne sahip rivayetlerdir. Bu nakillerde, diğerlerinin aksine "ekîmû sufûfekûm" lafızları yer almamış, bunun yerine birinci rivayetteki "i'tedilû" ve diğer rivayetlerdeki "tarâssû" lafızları bir arada zikredilmiştir. Bu da rivayetin bu kısmında hadisin râvisi olan Süleymân b. Hayyân'ın bir tasarrufu olduğu izlenimini vermektedir. Yine *Müsned-i Ahmed*'de yer alan yedinci rivayette, diğer nakillerde "min verâi zahrî" ifadesi, "min ba'di zahrî" şeklinde yer almaktadır ki bunun da bir râvi tasarrufu olduğu gözükmemektedir. Ancak bütün bu lafız farklılıklarına rağmen ilgili rivayette anlam yönünden herhangi bir farklılık bulunmamakta, bu da hadisin ilk râvilerinden itibaren doğru bir şekilde nakledildiğini göstermektedir. Ayrıca Humeyd tariki, A'rec tarikine nazaran daha detaylı ve farklı bilgiler içermektedir. Ancak "Sizi arkamdan da görüyorum." kısmı bütün varyantlarda aynıdır.

Tablo 3. Katâde – Enes Tariki

Katâde b. Diâme – Enes b. Mâlik Tariki	
1	2
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ	قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَتَمُّوا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ، فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِ ظَهْرِي إِذَا مَا رَكَعْتُمْ، وَإِذَا مَا سَجَدْتُمْ	أَتَمُّوا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ، فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِ ظَهْرِي «وَرُبَّمَا قَالَ: «مِنْ بَعْدِي إِذَا رَكَعْتُمْ وَسَجَدْتُمْ»

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen birinci rivayetle, Abd b. Humeyd'in *Müsned*'inde yer alan ikinci rivayet arasında manaya tesir etmeyen az

miktardaki lafız farklılığının dışında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Bu farkların da Katâde'den rivayet edenlerden veya onların talebelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca bu tarik, Humeyd – Enes tarikine göre daha muhtasardır ve kâmet getirildiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) namaz için kalktığı bölümleri ihtiva etmemektedir. Bununla beraber diğer rivayetlerdeki "Saflarınızı düzeltin." cümlesi yerine, bu rivayetlerde "Rüku' ve secdenizi tam yapın." cümleleri yer almaktadır. Bu farklılığın Enes b. Mâlik'ten kaynaklandığı söylenebilir. Zira her iki tarik de kendi içinde cümle bütünlüğünü korumaktadır. Burada ilk düşünülmesi gereken Enes'in bu hadisi farklı zamanlarda farklı talebelerine farklı lafızlarla nakletme ihtimalinin bulunmasıdır. Zira hadis bir bütün halinde her iki cümleyi de içeriyor olabilir ancak Enes'in, dönemin rivayet anlayışına uygun biçimde, bir sebebe binaen hadisin belli bölümlerini nakletmesi de muhtemeldir. Çünkü o dönemde hadis rivayeti sistemli değil, daha çok bir nedene bağlı ve tabiri caizse yeri geldikçe yapılan bir ameliyeydi.

Tablo 4. Muhtâr – Enes Tariki

Muhtâr b. Fülful – Enes b. Mâlik Tariki	
1	2
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، وَقَدْ أَنْصَرَفَ مِنَ الصَّلَاةِ، فَأَقْبَلَ إِلَيْنَا فَقَالَ	قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ---
يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي إِمَامُكُمْ فَلَا تَسْبِقُونِي بِالرُّكُوعِ وَلَا بِالسُّجُودِ، وَلَا بِالْقِيَامِ وَلَا بِالْقُعُودِ وَلَا بِالْإِنْصِرَافِ	إِنِّي لَكُمْ إِمَامٌ، فَلَا تَسْبِقُونِي بِالرُّكُوعِ، --- --- وَلَا بِالسُّجُودِ، وَلَا بِالْقِيَامِ
فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ أَمَامِي، وَمَنْ خَلْفِي، وَإِنَّ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ رَأَيْتُمْ مَا رَأَيْتُمْ لَصَحَحْتُمْ قَلِيلًا، وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا رَأَيْتَ؟ قَالَ: رَأَيْتُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ	فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ أَمَامِي وَمَنْ خَلْفِي، وَإِنَّ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ رَأَيْتُمْ مَا رَأَيْتُمْ لَصَحَحْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا رَأَيْتَ؟ قَالَ: رَأَيْتُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ

Her iki rivayet de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. Birinci rivayette, ikincisine nazaran daha fazla bilgi yer almakla birlikte her iki nakil de mana olarak aynı durumdan bahsetmektedir. Ayrıca bu iki rivayet, Katâde rivayetindeki "Rüku' ve secdelerinizi tam yapın." cümlesiyle uyum halinde olup burada da namazın rükünleri hususunda imamın önüne geçilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Burada da diğer tariklerdeki bilgi ve lafızlardan farklı olarak

zikredilenlerin –en azından bir kısmının- yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden ötürü Enes b. Mâlik’ten kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak ikinci rivayette, birincisinde yer alan birtakım lafızların bulunmayışı Enes’ten sonraki râvilerden kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca bu tarikte zikredilen “Benim gördüklerimi görseydiniz çok ağlar az gülerdiniz.” kısımları da bu görüşü güçlendirmektedir. Yine diğer tariklerde “Ben sizi arkamdan da görürüm.” kısmına ek olarak burada “Ben sizi hem önümden hem de arkamdan görürüm.” ilavesi vardır.

Sonuç olarak Enes b. Mâlik'ten nakledilen her üç tarikte de hem kendi aralarında hem de diğer varyantlarda lafız farklılıkları mevcuttur. Ancak nakledilmek istenen mana açısından bir fark görülmemektedir. Özellikle bu çalışmada üzerinde durulmak istenen “Sizi arkamdan da görüyorum.” kısmı bütün rivayetlerde yer almaktadır. Bu cümlemin farklı lafızlarla ifade edilmiş olmasının ise manaya bir etkisi bulunmamaktadır.

Tablo 5. Saîd – Ebû Saîd Tariki

Saïd b. Mûseyyeb – Ebû Saïd el-Hudrî Tariki		
1	2	3
أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ	أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ
---	أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَكْفُرُ اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا، وَيَزِيدُ بِهِ فِي الْحَسَنَاتِ؟» قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى هَذِهِ الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مُتَطَهِّرًا فَيُصَلِّي مَعَ الْمُسْلِمِينَ صَلَاةً فِي جَمَاعَةٍ، ثُمَّ يَمْكُثُ فِي مَجْلِسِهِ يَنْتَظِرُ صَلَاةً أُخْرَى إِلَّا قَالَتْ الْمَلَائِكَةُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ	أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَكْفُرُ اللَّهُ بِهِ الْخُطَايَا وَيَزِيدُ بِهِ فِي الْحَسَنَاتِ؟» ، قَالُوا: بَلَى، قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكْرُوهَاتِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَى إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مُتَطَهِّرًا فَيُصَلِّي مَعَ الْمُسْلِمِينَ صَلَاةً فِي جَمَاعَةٍ، ثُمَّ يَمْكُثُ فِي مَجْلِسِهِ يَنْتَظِرُ صَلَاةً أُخْرَى إِلَّا قَالَتْ الْمَلَائِكَةُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْبُدُوا صُفُوفَكُمْ ، وَسُودُوا الْفُرَجَ ، فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي	فَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْبُدُوا صُفُوفَكُمْ ، وَأَقِيمُوا وَسُودُوا الْفُرَجَ ، فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي	فَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْبُدُوا صُفُوفَكُمْ وَسُودُوا الْفُرَجَ ، فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي
	فَإِذَا قَالَ إِمَامُكُمْ اللَّهُ أَكْبَرُ ، فَقُولُوا: اللَّهُ أَكْبَرُ ، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا ، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ ، وَإِنَّ خَيْرَ الصُّفُوفِ صُفُوفِ الرِّجَالِ الْمُقَدَّمِ ، وَشَرُّهَا الْمُؤَخَّرِ ، وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ الْمُؤَخَّرِ ، وَشَرُّهَا الْمُقَدَّمِ	وَإِذَا قَالَ إِمَامُكُمْ: اللَّهُ أَكْبَرُ ، فَقُولُوا: اللَّهُ أَكْبَرُ ، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا ، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، فَقُولُوا: -- اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ
	يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ إِذَا سَجَدَ الرِّجَالُ فَاغْضُضْنَ أَبْصَارَكُمْ لَا تَرَيْنَ عَوْرَاتِ الرِّجَالِ مِنْ صَبِيقِ الْأُرْرِ	، يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ إِذَا سَجَدَ الرِّجَالُ فَاخْفِضْنَ أَبْصَارَكُمْ لَا تَرَيْنَ عَوْرَاتِ الرِّجَالِ مِنْ صَبِيقِ الْأُرْرِ

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan bir numaralı rivayet diğer iki varyanta nispetle oldukça muhtasardır. Ancak ihtiva ettiği bölüm açısından diğer tariklerle aynı bilgiyi aktarmaktadır. İki numaralı rivayet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almakta ve en detaylı nakil olarak gözükmektedir. Üç numaralı hadis ise Abd b. Humeyd'in *Müsned*'inde rivayet edilmekte ve ikinci rivayetle büyük ölçüde aynı olmakla beraber biraz daha muhtasar olup, yer yer lafızlarda da farklılık göze çarpmakta ancak bunların manaya tesir etmediği görülmektedir.

Ebû Saîd tariklerinde Ebû Hüreyre ve Enes tariklerinde bulunmayan kısımlar görülmektedir. Bunlar Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashâbına, kendisiyle günahların silinip, sevap kazanacakları amelleri bildirmesi, mescidlerde namaz için bekleyenlere meleklerin dua edeceği, namazlarda imamın peşine yapılacak olan şeyler, hangi safın daha hayırlı olduğu ve kadınlara yönelik birtakım uyarılardır. Bu rivayet farklılıklarının Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik için zikredilen

sebeplerin benzerlerinden ötürü Ebû Saîd el-Hudrî'den kaynaklandığı düşünülebilir veya ilgili rivayet Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından Ebû Hüreyre'nin bulunduğu bir mecliste söylendiği gibi, farklı bir zamanda ilave bilgilerle birlikte Enes'in bulunduğu bir başka mecliste de söylenmiş, aynı şekilde farklı bir zamanda Ebû Saîd el-Hudrî'nin yer aldığı başka bir ortamda gündeme gelmiş olabilir. Her hâlükârda bütün rivayetler arasında bir anlam bütünlüğü bulunduğu görülmekte, özellikle çalışmanın odak noktası olan "Ben sizi arkamdan da görüyorum." kısmı, zikredilen rivayetlerin tamamında aynı manayı aktaran ufak lafız farklılıklarıyla yer almaktadır. Ayrıca lafız farklılıkları, rivayetler arasında bir kopyalamanın olmadığına da işaret etmesi açısından önemlidir.³⁰ Zira kopyalamanın olduğu bir durumda rivayetlerin farklı özellikler göstermesinden çok aynı lafızları muhafaza etmesi beklenir.

2. Görmenin Mahiyeti Üzerine Ulemânın Görüşleri

İsnad-metin analizi açısından hadisin sıhhati sabit olduğuna göre çalışmanın odak noktasını teşkil eden "Ben sizi arkamdan da görüyorum." cümlesi hakkında konuya ilgi duyan âlimlerinin görüşlerine yer vermek yerinde olacaktır. Ancak burada bütün ulemânın görüşlerini zikretmek mümkün olmayacağı için bir kısmının görüşleriyle yetinilmiştir.

Kronolojik sıraya riayetle ilk sırada bir kelâm âlimi olan Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) görüşleri zikredilebilir. Aslında o, meseleye Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'ı nasıl gördüğü noktasında sahâbenin tutumunu aktarırken yer verir. Buna göre sadece Hz. Aişe (ö. 58/678) rü'yetin kalp ile gerçekleştiğini söylerken diğer sahâbiler hem kalp hem de göz ile vuku bulduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Ancak icmâ, görmenin gerçekleştiği yönündedir. İhtilaf ise bunun neyle olduğu ile alakalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v) görmesi diğer insanların aksine mecazi değil hakiki bir görmedir. Zira onların kalp ile görmeleri hakiki olabileceği gibi mecazi ve hatta hayalî de tahakkuk edebilir. Tam da bu bağlamda Bâkılânî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) arkasından da gördüğü rivayetine yer verir ve bu hadis ile kendi görüşünü destekler.³¹ Böylece Bâkılânî'nin, ilgili hadisteki görmeyi hakiki olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Battâl (ö. 449/1057), bu görmenin Hz. Peygamber (s.a.v) namazdayken vahiy alarak saflardaki kişilerin durumlarını görmesi olabileceğini çünkü rü'yetin bazen ilim ve itikat manasında kullanıldığını söylemiştir. Ancak o, bu görüşü tercih ettiği bir yorum olarak değil, bir ihtimal dâhilinde zikreder. Zira

³⁰ Râvinin, muasır bir râviden aldığı bir hadisi ondan değil de hocasından nakletme durumu. Bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, 149.

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîma yecibü i'tikādüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1421/2000), 189-190.

hemen peşinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendisine özel olarak görme kuvvetindeki bir artışla arkasını görmesinin de muhtemel olduğunu belirtir.³²

Beyhakî (ö. 458/1066), -her ne kadar bir şârih ve eseri de bir şerh çalışması olmasa da- *Delâilü'n-nübüvve* isimli eserinde konuyla ilgili kendisinden önceki âlimlerin yorumlarını nakleder. Bunlardan birinde İmâm Şâfiî (ö. 204/820), bu görmenin Allah tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.v) arkasını görebilmesi hususunda verdiği bir ikram olduğunu belirtir. Yine Mücâhid'den (ö. 103/721) benzer bir şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) önündeki kimseleri gördüğü gibi arka saflardakileri de gördüğü görüşünü nakleder. Hz. Âişe (ö. 58/678) ve İbn Abbâs'tan Hz. Peygamber'in (s.a.v) aydınlıkta gördüğü gibi karanlıkta da görebildiği yönünde iki rivayet aktararak bölümü bitirir.³³ Bütün bu nakilleri herhangi bir yoruma tabi tutmadan nakletmesinden Beyhakî'nin bu görmenin Hz. Peygamber'e (s.a.v) mucize olarak verilen bir görme çeşidi olduğunu kabul ettiği sonucuna ulaşılabilir.

İbn Abdülber (ö. 463/1071), *Temhîd*'de ilgili hadis hakkında görüşlerini belirtmiş ve bu arkasını görme olayının Hz. Peygamber'in (s.a.v) belirttiği gibi olduğunu, bunun keyfiyetini bilmenin bir yolu olmadığını ve bu durumun nübüvvet alâmetlerinden biri olduğunu söylemiştir. Daha sonra İbn Abdilber, Ebubekir b. Esrem (ö. 261/874-75) ile Ahmed b. Hanbel arasında geçen bir diyalogu nakleder. Buna göre Ebu Bekir b. Esrem, İmâm Ahmed'e "Ben sizi arkamdan da görüyorum." hadisini sormuş, İmâm da "O önündekini gördüğü gibi arkasındakileri de görüyordu." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine İbn Esrem "Birisi bana Rasûlullah (s.a.v) görme hususunda diğer insanlar gibidir. İmâm, sağındaki ve solundaki kişileri gördüğü gibi O da görür." dediğini söylemiş, İmâm Ahmed de bunu şiddetli bir şekilde reddetmiştir.³⁴ Dolayısıyla İbn Abdilber de hem kendi yorumu hem de yaptığı nakillerle diğer şârihlerle aynı çizgide durmaktadır.

Ebü Abdullah el-Mâzerî (ö. 536/1441) hadis ilminin yanında mütekellim vasfı da bulunan bir âlim olarak meseleye kelimcilerin görüşlerini naklederek yaklaşır. Buna göre bazı kelim âlimleri şöyle demiştir: "Muhtemeldir ki Allah'ın yaratmasıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arkasında bir idrak meydana gelmiştir ve onunla görmüştür. O'nun için bundan daha büyük işlerde harikulade hadiseler vuku bulduğundan, böyle bir görme yadırganamaz. Bunu ancak

³² Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Battal el-Kurtûbî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Yâsir b. İbrâhim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 2/71.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerîa*, thk. Abdülmü'tî Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 6/73-75.

³⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd fi hadîsi Rasûlillâh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439/2017), 11/590.

Mu‘tezile inkâr etmiştir. Çünkü onlar, idrakin yaratılmasında özel bir yapının bulunmasını şart koşarlar.³⁵ Mâzerî'nin kelim âlimleri dediği kesim ehl-i sünnet kelimcileridir ve yaptığı bu nakil de özet niteliğinde bile olsa meseleye iki farklı ekolün yaklaşma tarzlarını göstermesi açısından önemlidir.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Mâzerî'nin kelimcilerden aktardığı görüşü eleştirir. Şöyle ki Kâdî; kelimcilerin idrakin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arkasında olması şartının, bunu reddeden Mu‘tezilî görüş ile irtibatlı olduğunu çünkü bunun içinde görülen şey için mukabele yani karşılıklı bulunma şartının bulunduğunu söyleyerek böyle bir şartı kabul etmediğini açıkça ifade eder. Kâdî sonra bir kısmı daha önce de geçen ve bu görmenin hakikat üzere bulunduğunu belirten nakilleri sıralar ve bunun Ahmed b. Hanbel ve âlimlerin çoğunun görüşü olduğunu zikrettikten sonra ehl-i sünnete göre aklın bu tarz bir görmeyi imkânsız saymadığını söyler.³⁶ Burada Kâdî'nin, Mâzerî'nin aktardığı görüşe yönelttiği itiraz dikkat çekicidir. Zira o, fiziksel hiçbir şart bulunmadan bu görmenin gerçekleşebileceğini savunarak meseleyi bütün yönleriyle mucize alanına taşımaktadır.

Son olarak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendi görme yetisinin diğer insanlardan farklı olarak tek bir cihete has olmadığını beyan ettiğini söylemektedir. Ancak bu görmenin ne manaya geldiği hususunda ihtilaflar bulunduğunu belirtip bunları şöyle sıralar:

1. Buradaki görmekten maksat ya vahiy ya da ilham yoluyla arka saftakilerin fiillerinin keyfiyetini Hz. Peygamber'in (s.a.v) bilmesidir. Ancak İbn Hacer, bu görüşün doğru olmadığını çünkü burada maksadın ilim olması durumunda cümlenin “min verâi zahrî” ifadesiyle kayıtlanmayacağını belirterek bu görüşe karşı çıkar.

2. Hz. Peygamber (s.a.v) nadiren de olsa az bir yöneliş ile sağından ve solundan (namazda) gözünün idrak ettiği kimseleri görür ve orada bulunanlar da “Arkasında olanlar.” olarak vasıflanır. Fakat İbn Hacer'e göre bu da zorlama bir yorumdur ve burada hiçbir gerekçe yokken sözü zahiri anlamının dışına çıkarmak gibi bir durum vardır.

3. İbn Hacer'e göre doğru ve tercih edilmesi gereken görüş bu sözün zahiri üzere hamledilmesi ve buradaki görmenin Hz. Peygamber'in (s.a.v), mucizelerinden olup, O'na özel bir çeşit idrak olduğudur. Yine İbn Hacer'e göre Buhârî de bu görüşü benimsediği için, hadisi nübüvvet alametleri altında tahrir

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. b. Ömer el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Muhammed Şâzîlî en-Nefîr (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1408/1988), 1/399.

³⁶ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1419/1998), 2/336-337.

etmiştir. Ayrıca İbn Hacer, İmâm Ahmed ve başkalarından da aynı şekilde nakledildiğini belirtmektedir.

Daha sonra İbn Hacer, görmek fiilinin haddi zatında böyle bir duruma elverişli olup olmadığı konusuna değinir ve herhangi bir karşılıklı durum olmadan fizikî kuralların dışında göz ile idrakin caiz olduğunu; zira ehl-i sünnette kabul edilen görüşe göre görmek için aklen belli bir organ, mukabele veya yakınlık gibi durumların şart koşulmadığını zikreder. Sadece insanlar gündelik hayatlarında bu tarz bir görmeye alışmışlardır ve aklen bunun dışında bir görme çeşidinin olması caizdir. Bundan dolayı bid'at ehlinin hilafına ahirette Allah'ın görülmesine hükmedilmiştir.

4. İbn Hacer'in temrîz sigasıyla naklettiği bir başka görüşe göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) sırtında bir gözü vardır ve sürekli onunla görmektedir.

5. Diğer bir yorumda ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) iki omzu arasında iğne deliği gibi iki gözü bulunduğu, onlarla gördüğü ve herhangi bir elbisenin bu görüşü engellemediği söylenmektedir.

6. Son olarak İbn Hacer, arkasında bulunan cemaatin suretleri tıpkı aynada görünür gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v) kible duvarında görüldüğü, O'nun da o suretlere baktığı ve fiillerini gördüğü yorumunu nakletmektedir. Ancak İbn Hacer'in, hem tercihini üçüncü şıktan yana kullandığını belirtmesi hem de özellikle son üç yorumu temrîz sigasıyla nakletmesinden bu yorumları tercih etmediği anlaşılmaktadır.³⁷

Daha sonra İbn Hacer, bu görmenin namazın dışında da devam edip etmediği meselesini gündeme getirir. Ona göre buradaki rü'yet kelimesinin görmek olduğuna dair deliller vardır ve hadisin zahiri bunun namaza özel bir durum olduğunu göstermektedir. Ancak bunun namaz dışında da vaki olması muhtemeldir ve İmam Mücâhid'den (ö. 103/721) bu yönde nakiller gelmiştir. Yine İbn Hacer, Bakî b. Mahled'den (ö. 276/889) Hz. Peygamber'in (s.a.v) ışıқта gördüğü gibi karanlıkta da gördüğünü nakletmiştir.³⁸ Bütün bu nakillerden İbn Hacer'in hadiste anlatılan görme fiilini zahiren anladığı ve bunun Hz. Peygamber'in (s.a.v) mucizelerinden biri olduğunu kabul ettiği sonucu çıkmaktadır.

Elbette ilgili hadis hakkında yorumda bulunanlar sadece burada zikredilenlerden ibaret değildir. Ancak şerhlere müracaat edildiğinde yukarıda zikredilen görüşlerin dışında farklı sayılabilecek bir görüşe rastlanmamıştır. Dolayısıyla genel olarak ulemânın konu hakkında hemfikir oldukları

³⁷ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru'-Ma'rife, ts.), 1/514-515.

³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/515.

söylenebilir. Burada bir istisna olarak Mu‘tezile mezhebi hatırdâ tutulmalıdır. Zira onlar görme fiilinin şartlarını taşımadığı için bu hadiseyi kabul etmemişlerdir. Çünkü onlar, kendi itikadî esaslarıyla çatışan ayetleri tevîl etmişler, hadisleri ise sübutu zannî olduğu için reddetmekten çekinmemişlerdir.³⁹

Bizim hem hadisin metninden hem de âlimlerin yorumlarından yola çıkarak ulaştığımız sonuç bu durumun Hz. Peygamber’e (s.a.v) özel bir mucize olduğudur. Zira hadisin zahir ifadesinden anlaşılan, bu görmenin hakiki anlamda gerçekleştiğidir. Malum olduğu üzere bir sözün hakikate hamledilebileceği bir durumda mecaza hamledilmesi doğru değildir. İbn Hacer’in de belirttiği üzere görme fiilinin bizim tecrübe ettiğimizden farklı boyutları bulunması aklen imkân dâhilindedir. Peygamberlere, diğer insanların yapamayacağı olağanüstü haller verildiği hem Kur’ân-ı Kerîm hem de Sünnet ile sabittir. Dolayısıyla ilgili hadisten anlaşılan bu mucizelerden birinin de Hz. Peygamber’e (s.a.v) verilmiş olduğudur.

Sonuç

İsnad-metin analizi açısından incelemeye tâbi tutulan ve farklı isnad ve metin gruplarına sahip olmakla birlikte ana temasını Hz. Peygamber’in (s.a.v) namaza duracağı sırada arkasını da görmesi olan rivayet grubunun, gerek her bir isnad ve metnin kendi içindeki, gerekse de diğer varyantlarla olan uyumunun ortaya konulması neticesinde sıhhatinde herhangi bir problem bulunmadığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte metinlerde yer yer farklı lafızlar, takdim-tehirler, ilave bilgiler ve hatta ana tema aynı kalmakla beraber farklı konuların da yer aldığı gözlemlenmiştir. Bunların bir kısmı sahâbe sonrasındaki râvilerden kaynaklanmakta iken bir kısmının da sahâbeden kaynaklanmış olabileceği tespit edilmiştir. Ancak bunların hiçbirisinin ilgili rivayetin anlam bütünlüğüne zarar vermediği görülmüş böylece hadisin hem isnad hem de metin açısından sıhhat şartlarını taşıdığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca çalışma sadece *Kütüb-i Sitte* öncesi kaynaklarla sınırlandırılmış olup, *Kütüb-i Sitte* ve sonrası kaynaklar da dâhil edildiğinde rivayetin daha da güç kazanabileceği akıldâ tutulmalıdır. Zira özellikle “Ben sizi arkamdan da görüyorum.” kısmı *Kütüb-i Sitte* ve sonrası birçok kaynakta farklı senedlerle yer almaktadır.

İlgili rivayetin ne manaya geldiği hususunda Mu‘tezile dışında neredeyse bir görüş birliği vardır. O da bu görmenin gerçek bir görüş olduğu ve keyfiyeti bilinmeyen bu durumun Hz. Peygamber’in (s.a.v) mucizeleri içinde bulunup O’na özel verildiğidir. Bu durum fizik yasaları ve optik bilimi açısından mümkün görünmese de aklen vuku bulmasının önünde bir engel taşımadığı dile getirilmiş ve Allah’ın ahirette görülecek olması gibi hususlar farklı görme

³⁹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 83.

çeşitlerinin de bulunabileceğine delil sadedinde getirilmiştir. Gerek hadisin metninden ve gerekse de âlimlerin bu konudaki ortak beyanlarından bu görmenin yukarıda zikredildiği gibi Hz. Peygamber'e (s.a.v) özel mucizevi bir görme olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle isnad-metin analizi sayesinde ilgili rivayet hakkında bütüncül bir yargıya ulaşılmış ve râvi tasarrufları gibi durumların tespit edilmesi sağlanarak rivayetin farklı varyantlarında anlam değişikliklerine yol açıp açmadıkları ortaya konmuştur. Bu da yöntemin, diğer rivayetlere uygulanması noktasında güven telkin etmektedir.

İsnad-metin analizi yalnızca bir hadisin sıhhatini belirlemekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda hadislerin rivayet sürecindeki tarihî serencamını da ortaya koyduğundan, hadis çalışmalarında bu yöntemin sistemli bir şekilde kullanılması gerektiği önerilmektedir. Ayrıca özellikle mucizevi nitelik taşıyan hadislerin, günümüz düşünsel atmosferinde daha çok ilgi görmesi ve daha sık sorgulanması sebebiyle, bu hadislerin ayrıntılı analizlere tabi tutulması da bir başka teklif olarak sunulabilir. Bu bağlamda, rivayetlerin hem sened hem metin yönünden veri tabanları ve çeşitli programlardan da istifade ederek çok yönlü analizlerinin yapılması bir gereksinimdir. Zira içinde yaşadığımız çağ ve teknolojik imkânlar bunu bize sağlamaktadır.

Kaynakça | References

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed. *el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Humeyd*. thk. Ebû Abdillâh Mustafâ b. el-Adevî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Belensiyye, 1424/2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İnsâf fima yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1421/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerîa*. thk. Abdülmü'tî Kalacî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1427/2006.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd fi hadîsi Rasûlillâh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439/2017.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Battâl el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*. thk. Rıza Teceddüd. 2 Cilt. Tahran: b.y., 1391/1971.
- İsmâil b. Ca'fer, Ebû İshâk el-Ensârî. *Hadîsi Ali b. Hucr an İsmâil b. Ca'fer el-Medenî*. thk. Amr b. Refûd b. Refîd. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998).
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 9 Cilt. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1419/1998.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidî*. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Küçükosman, Hasan. "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil Ve Tenkidî". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 635-688.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *Muvatta' li'l-İmam Mâlik*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed, 1425/2004.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. b. Ömer. *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Muhammed Şâzilî en-Nefîr. 3 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1408/1988.

- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Sâlim, Şâdi b. Muhammed b. *Câmi'u's-suâlâtî'l-hadîsiyye*. 9 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1438/2007.
- Tal'at, Muhammed b. *Mu'cemü'l-müdellesîn*. Riyâd: Dâru Advâi's-Selef, 1426/2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

İşârî Tefsirde Üslûbun İzinde: Necmeddîn-i Dâye ve *Bahru'l-hakâik*'ı

Ayşe Mine AKAR | 0000-0003-3804-2604 | aysemineakar@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, Sivas, Türkiye

ROR ID: [04f81fm77](https://orcid.org/04f81fm77)

Öz

Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-hakâik ve'l-meânî* adlı işârî tefsiri on üçüncü yüzyılda kaleme alınmış, belirgin üslûp özellikleri taşıyan bir tefsirdir. Müellif kendisinden önce Kur'ân'ın bütün ince mânalarını içeren bir tefsir yazılmamış olmasını telif gerekçesi olarak zikretmiştir. Eser Necm sûresine kadar Dâye tarafından yazılmışken bu sûreden sonrasını Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336) tefsir etmiştir. Dâye eserinde muhataplarını çeşitli şekillerde gruplandırmış ve bu gruplara hitap eden bir üslup benimsemiştir. Avâm, havâs ve ehassü'l-havas şeklindeki kısımların yanı sıra ulemâ-i billâh, meşâyih, ehl-i hırka, felâsife, kelâmcılar gibi zümreler eserde yer almıştır. Müellif âyetleri tefsir ederken zâhirî mânalarına çoğu kez işaret etmiş ve çıkardığı işârî yorumlara çeşitli kelimelerle dikkat çekmiştir. Yorumlarının hakikate isabet derecesini bilmediğini ve bilemeyeceğini anlatmak üzere "vallahu a'lem" gibi ifadeleri kullanırken, önemli konulara dikkat çekmek için "Fefhem" ve türevleri ile okuyucuyu uyarmıştır. Bunlardan birinci tarzdaki kullanımları teslîm, ikinci tarzdekileri ise tembih ifadeleri şeklinde adlandırmak mümkündür. Müellif sıradan okuyucunun anlayamayacağını düşündüğü konularda ise genellikle edebî bir üslûpla muhatabını azarlamıştır; bu ifadeleri ise tekdîr ifadeleri şeklinde nitelemek mümkündür. Çalışmamız *Bahru'l-hakâik*'ın genel olarak tanıtımının yanı sıra eserdeki bu üslûp özelliklerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, İşârî Tefsir, Necmeddîn Dâye, *Bahru'l-hakâik ve'l-meânî*, Üslûp.

Atıf Bilgisi

Akar, Ayîe Mine. “İîârî Tefsirde Üslûbun İzinde: Necmeddîn-i Dâye ve Bahru'l-hakâik'ı”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 339-364. <https://doi.org/10.61272/duid.1681908>

Geliş Tarihi	22.04.2025
Kabul Tarihi	24.06.2025
Yayım 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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Tracing Stylistic Discourse in Ishārī Exegesis: Najm al-Dīn Dāya and the *Baḥr al-Ḥaqā'iq*

Ayşe Mine AKAR | 0000-0003-3804-2604 | aysemineakar@gmail.com

Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Department of Tasawwuf,
Sivas, Türkiye

ROR ID: [04f81fm77](https://orcid.org/04f81fm77)

Abstract

Najm al-Dīn al-Dāya's (d. 654/1256) *Baḥr al-Ḥaqā'iq wa'l-Ma'ānī* is an ishārī (esoteric) Qur'ānic commentary composed in the thirteenth century, characterized by its distinctive stylistic features. The author states as his rationale for composition the absence, prior to his work, of a tafsīr encompassing all the subtle and inner meanings of the Qur'ān. While the tafsīr was written by al-Dāya up to Sūra al-Najm, the subsequent sections were completed by 'Alā' al-Dawla al-Simmānī (d. 736/1336). Throughout the work, al-Dāya adopts a rhetorical strategy grounded in audience differentiation, categorizing his readership in various ways and addressing each group in a distinct stylistic register. In addition to general classifications such as the 'awāmm (the masses), the khawāṣṣ (the elite), and the akhāṣṣ al-khawāṣṣ (the elite of the elite), he refers to specific intellectual and spiritual circles, including the 'ulamā' bi'llāh (gnostic scholars), mashāyikh (Sufi masters), ahl al-khirqā (bearers of the Sufi mantle), falāsifa (philosophers), and mutakallimūn (theologians). When interpreting the Qur'ānic verses, al-Dāya frequently gestures toward their zāhirī (exoteric) meanings before presenting esoteric readings, which he highlights through a variety of lexical cues. To indicate that the truth-value of his interpretations is ultimately unknowable and cannot be ascertained, the author frequently employs expressions such as wa-llāhu a'lam ("God knows best"), reflecting an epistemological humility and an attitude of taslīm (submission). In order to draw the reader's attention to significant points, he uses expressions like fa-fham ("so understand"), functioning as rhetorical signals of tanbīh (admonition or alert). The first type may thus be categorized as expressions of submission, while the second type may be viewed as cautionary or didactic in nature. When addressing matters he deems beyond the comprehension of the average reader, the author often adopts a literary and reproachful tone, directly chastising the audience—these instances may be identified as taqdīr (reprimanding or scolding) expressions. This study offers a general introduction to the *Baḥr al-Ḥaqā'iq*, with a particular focus on the text's stylistic architecture and the rhetorical strategies through which al-Dāya modulates his interpretive voice across various readerships.

Keywords: Taşawwuf, Ishārī Exegesis, Najm al-Dīn al-Dāya, *Baḥr al-Ḥaqā'iq wa'l-Ma'ānī*, Stylistic Discourse.

Citation

Akar, Ayşe Mine. "Tracing Stylistic Discourse in Ishârî Exegesis: Najm al-Dîn Dâya and the *Bahr al-Haqâ'iq*". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 339-364. <https://doi.org/10.61272/duid.1681908>

Date of Submission	22.04.2025
Date of Acceptance	24.06.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Tam adı Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî olan Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256) on üçüncü yüzyılın önemli sûfilerindendir. 1177'de Rey'de doğmuş; Mısır, Hicaz, Bağdat, Horasan ve Hârizm bölgeleri ve Anadolu şehirlerinde bulunmuş, Hârizm'de bulunduğu sürede Necmeddîn-i Kübrâ halifelerinden Mecdüddîn el-Bağdâdî'ye intisab etmiş ve seyrüsülûkünü Kübreviyye usûlüne göre tamamlamıştır. En meşhur eseri *Mirsâdu'l-İbâd* olsa da Bağdat'tayken kaleme aldığı ve işârî tefsirler arasında mümtaz bir yeri olan *Bahru'l-hakâik ve'l-meânî* adlı eseri de sade dili ve kendine has üslûbu bakımından dikkat çekicidir. Müellifin bu eseri hem eski kaynaklarda hem de modern çalışmalarda isim benzerliğinden dolayı pek çok kez yanlışlıkla Necmeddîn-i Kübrâ'ya atfedilmiş ancak son dönem çalışmalarında bu tefsirin Dâye'ye ait olduğu ispat edilmiştir. Bu çalışmalardaki genel kanaat, Dâye'nin Zâriyat yahut Necm sûresine kadar Kur'ân'ı tefsir ettiği, daha sonra vefatı sebebiyle tefsiri Alâüddeve-i Simnânî'nin (ö. 736/1336) tamamladığı şeklindedir.¹

Necmeddîn-i Dâye veya tefsiri hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki müstakil olarak ona dair olmasa da Süleyman Ateş'in 1974 yılında telif ettiği *İşari Tefsir Ekolü* adındaki çalışmasıdır.² İlk defa burada *Bahru'l-hakâik*'in Necmeddîn-i Kübrâ'nın değil, Necmeddîn-i Dâye'nin eseri olduğu ispat edilmiştir. 1991 yılında Hamid Algar'ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* için hazırladığı "Bahru'l-hakâik ve'l-meânî" maddesi, Abdürrezzak Kâşânî'ye ait olan *Tevîlât* adlı tasavvufî tefsirin *Bahru'l-hakâik* tesirinde kaldığını söylemesi bakımından dikkat çeker.³ 1994 yılında Mehmet Okuyan tarafından Süleyman Ateş danışmanlığında hazırlanan *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* adlı doktora tezi, *Bahru'l-hakâik* üzerine yapılmış diğer bir çalışmadır. Tasavvuf ve işârî tefsirler hakkında yazılmış bir girişin ardından Necmeddîn-i Dâye'nin hayatı ve tefsiri inceleme konusu edilmiştir.⁴ Dâye'nin hayatı ve eserleri hakkında bütüncül bir diğer çalışma ise Derya Örs tarafından 2002 yılında yayımlanan makaledir.⁵ Halil Baltacı'nın 2009 yılında

¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 141-142; Mehmet Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 108-111; Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 106; Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 89-90.

² Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*.

³ Hamid Algar, "Bahru'l-hakâik ve'l-meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/515-516.

⁴ Mehmet Okuyan çalışmasında *Bahru'l-hakâik*'in en eski nüshası olduğunu belirttiği Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 37 numaradan yararlandığını belirtmiştir ancak verdiği nüsha 37 numaralı değil, 37m numaralı nüshadır.

⁵ Derya Örs, "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri", *Nüsha* 6 (Yaz 2002), 19-34.

hazırladığı *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* adındaki doktora tezinde müellifin tüm eserleri ekseninde görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.⁶ Bunların dışında müellifin eserlerini neşreden mütercim ve muhakkikler de mukaddimeleriyle Dâye ve eserleri hakkında bilgi vermektedirler.⁷

Bahru'l-hakâik'ın henüz kullanışlı ve doğru bir tahkikli nüshası mevcut değildir ancak Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin tahkikini yaptığı 2020 tarihli nüsha, en azından matbu olması bakımından kıymetlidir.⁸ Ne var ki muhakkik eseri Necmeddîn-i Kübrâ'ya atfetmiştir ve eserin künye bilgilerinde yazar adı olarak Kübrâ'nın ismi yazmaktadır. Ayrıca esas alınan yazma nüshaların fotoğraflarına yer verilmekle birlikte nüshaların kataloglama ve diğer bilgilerine değinilmemiş ve dipnotlarda nüsha farkları belirtilmemiştir. İndeksi ve ayrıntılı fihristi de bulunmayan nüsha son cildi Simnânî'nin tekmilesine hasredilmiş olmak üzere toplamda altı cilttir. Muhakkik yer yer Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Baklî (ö. 606/1209), Bursevî (ö. 1137/1725) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müelliflerden alıntılarda bulunmuştur. Muhakkikin ortaya koyduğu nüshada Simnânî'nin yazdığı bölüm Tûr sûresiyle başlamaktadır. Teberrüken Fâtihâ sûresine de yer verilmiştir. *Aynü'l-hayat* olarak müstakil bir adla anılan bu bölümdeki Fâtihâ tefsiri Simnânî'nin Tûr sûresi ve sonrasındaki tefsirlerinden üslûp bakımından oldukça farklıdır. Biz bu çalışmada matbu olan eserin yalnızca ilk beş cildini esas alacağız ve atflarımızı - matbu nüshada eser Necmeddîn-i Kübrâ'ya ait gösterilmiş olsa da müellifinin Necmeddîn-i Dâye olduğu ortaya konulduğu için- Dâye'ye nisbetle vereceğiz.

Makalemiz Dâye'nin tefsirindeki üslûbuna odaklanmaktadır. Dâye, tefsirinde âyetlerin zâhirî manalarını iptal etmeden ama çoğu kez de bu manalara temas etmeden âyetten çıkan işârî yorumları “ve'l-işâre fi tahkîkî'l-âye” şeklinde verdiği gibi bu veya benzeri ifadeleri kullanmadan doğrudan zikrettiği de olmuştur. Kimi zaman yaptığı açıklamalardaki isabet derecesini bilmediğini ve bilemeyeceğini ima edecek şekilde, bir tür tevazu ifadesi olarak “vallahu a'lem” ifadesiyle mevzuyu tamamlamış, bazen de açıklamalarının sonuna “Fefhem!” gibi bir ifade ekleyerek konuyu daha fazla uzatmaktan kaçınıp meseleyi okuyucunun idrakine havale etmiştir. Kendisinden önceki veya sonraki pek çok müellifte de görülebilecek bu bitiş kalıplarının yanında Dâye'yi ayrıcalıklı kıldığını düşündüğümüz bir bitirme üslûbu daha dikkat çekmektedir: Müellif özellikle okuyucunun itirazının mümkün olduğu hususları bilen bir yazar olarak bu itiraz kapısını kapatmak istercesine “Anla ey miskin!”, “Anla ama anlayacağını zannetmiyorum.”, “Anla ama sende bu kapasiteyi görmüyorum.” gibi ifadelerle okuyucuyu adeta azarlamıştır.⁹ Müellifin çoğunlukla

⁶ Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri Görüşleri*.

⁷ Mesela bk. Özgür Kavak, “Siyasete Tasavvufî Yorum”, *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdû'l-mirâd ile'l-murâd fi tercemeti Mirsâdû'l-ibâd* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 11-46.

⁸ Necmeddîn Dâye, *et-Tevlâtü'n-necmiyye fi't-tefsîrî'l-işâriyyi's-sûfiyye*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020).

⁹ Benzeri bir üslûp *Temhîdât*'ta da göze çarpar. Tercümede tasarrufta bulunulmuş olsa da konuyla ilgili bk. Hemedânî, *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 10.

konu sonlarında seçtiği bu üç ifade biçimini bitiş kalıpları olarak nitelememiz ve birinci tarzı teslîm, ikinciye tembîh, üçüncüyü ise tekdîr ifadesi olarak adlandırmamız mümkündür. Birinci tarzı “teslim ifadesi” olarak zikretmemizdeki gerekçe, meselenin aslını nihâyetinde Allah’ın bilebileceğini teslim etmek anlamındadır. Çalışmamızda öncelikle işârî tefsirler arasında *Baḥru’l-hakâik*’ın yerini ele alacak, ardından Dâye’nin insanları mertebelerine göre tasnif edişi ve eleştirdiği zümreleri değerlendireceğiz. Müellifin tefsirindeki üslûbunu betimlerken metafiziksel bahisleri hangi kavramlarla değerlendirdiğini de tespit etmeye çalışacak ve bunun İbnü’l-Arabî ekolü ile ilgili olup olmadığına da temas edeceğiz. Son olarak da müellifin eserinde çok kullandığı teslîm, tembîh ve tekdîr şeklindeki üç tür anlatım tarzını, bu anlatımları hangi konularda tercih ettiğini gösteren örnekler üzerinden belirlemeye çalışarak inceleyeceğiz.

1. İşari Tefsirler Arasında *Baḥru’l-hakâik*’ın Yeri

Necmeddîn-i Dâye *Baḥru’l-hakâik*’ı kendisinden önce Kur’ân’ın tümüne yönelik bir tefsir yazılmamış olduğu için kaleme aldığını belirtir.¹⁰ Ondan önceki tefsirlere baktığımızda, ilk zâhid ve sûfilerden nakledilen münferid yorumlar bir tarafa, müstakil olarak da pek çok tefsirin yazıldığı görülmektedir. Muhakkak ki Dâye de bu tefsirlere muttali idi, peki onu bu görüşe sevk eden ne idi? Dâye öncesinde yazılan tefsirlere bakarak bu sorunun cevabını bulmak mümkündür:

Baḥru’l-hakâik’tan önce yazılan müstakil tefsirlerin başında Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin pek çok işârî tefsire kaynaklık eden *Hakâiku’t-tefsîr*’inin geldiği görülmektedir. *Hakâiku’t-tefsîr* üzerine doktorasını hazırlayan Süleyman Ateş’e göre bu tefsir, kendinden önceki rivâyetleri toplaması, müellifin kendi görüşlerine çok az yer vermesi ve bir başvuru kaynağı olması bakımından Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmiu’l-beyân*’ına benzemektedir.¹¹ Sülemî’den sonra öğrencisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî büyük oranda *Hakâiku’t-tefsîr*’den beslenerek *Letâifu’l-işârât*’ı yazmış, nakillerde kaynakları hazfetmiş ve kendi ifadesiyle insanları usandırmamak için¹² özetleme yolunu seçmiştir. Ateş’e göre iki tefsir arasındaki en önemli fark, Sülemî’nin tevil etmediği ahkâm âyetlerini Kuşeyrî’nin yorumlamasıdır.¹³

Reşîdüddîn Meybudî’nin (ö. 520/1126’dan sonra) Hâce Abdullah Herevî’den (ö. 481/1089) uzun alıntılarla Farsça olarak yazdığı¹⁴ *Keşfü’l-Esrâr* adlı tefsiri¹⁵ ve İbn

¹⁰ bk. Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 90-91.

¹¹ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 92; eserin bir derleme olduğuna dair bk. Süleyman Uludağ, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/54.

¹² Abdülkerîm Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât İlahî Kelâm’ın Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2020), 1/8.

¹³ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 101.

¹⁴ bk. Abdulvahap Yıldız, *Meybudî’nin Tefsirinde Tasavvuf* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2012), 35.

¹⁵ Kur’ân-ı Kerîm’in üç ana bölüm halinde tefsir edildiği bu eserin temel

Berrecân'ın (ö. 536/1142) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* adlı tefsiri de Dâye öncesi yazılmış müstakil tefsirler arasındadır. Ateş'in belirttiğine göre İbn Berrecân fenâ fikrini vahdet-i vücûda kaydırmış, harfler hakkındaki görüşleriyle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) üzerinde müessir olmuş, makro-kozmos mikro-kozmos ilişkisi üzerine görüşler serd etmiş ve tefsirinde işârî yönden ziyade felsefî taraf baskın gelmiştir.¹⁶

Rûzbihân Baklî'nin ağırlıklı olarak bâtinî yorumlara yer verdiği ve bu yüzden bu tür yorumları çıkarabileceği âyetleri ele aldığı¹⁷ *Arâisü'l-beyân* adlı tefsiri de Dâye öncesi yazılmış müstakil işârî tefsirler arasındadır. Elimizdeki matbu *Bahru'l-hakâik* nüshasında muhakkik sık sık Dâye'nin yorumlarının altına *Arâis*'ten pasajlar ekleyerek ilgili konulara dair farklı bakış açılarını okuyucuya sunmaktadır.¹⁸

Bahru'l-hakâik'tan önce yazılan bu tefsirlere bakıldığında, Dâye'nin bunlardan yararlanmadığını söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda Dâye tefsiri üzerine çalışan Mehmet Okuyan'ın, Dâye'nin yorumlarının bilinen tasavvufî yorumlar olduğunu ve Dâye'nin öncekilerin söylediklerini daha anlaşılır ve sade bir şekilde özetlediğini belirtmesi önemli bir eleştiridir.¹⁹ Kanaatimize göre ise Dâye'nin kendinden önceki tefsirlerde geçen rivâyetleri kullanması, âyetleri benzer şekilde yorumlaması ve benzer bakış açılarına sahip olması söz konusudur ancak bu durum tefsirinin diğer tefsirlerin aynısı ya da bir tür özeti olduğunu da göstermemektedir. Bu tefsirde diğer tefsirlerde rastlanmayan müellifin kendine has yorumları da oldukça fazladır. Ayrıca Sülemî'nin âyetlerin tamamını tefsir etmemesi, Kuşeyrî'nin

hususiyetleriyle ilgili olarak bk. Abdulvahap Yıldız, "Meybudî (ö. 570/1174)'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 64-68; Yıldız, Meybudî'nin bu tefsirinin *Mirsâdu'l-İbâd*'ın kaynakları arasında olduğunu belirtir. bk. Yıldız, "Meybudî", 69-70.

¹⁶ Ateş'in bu yorumu şüphesiz çalışmasının başında verdiği işârî sûfî tefsir-nazarî sûfî tefsir ayrımı ile ilgilidir ve aslında bu konu tartışmalıdır. Zehebî'nin ayrımını temel alan bu yaklaşım ve değerlendirmesi için bk. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Meketebetü Vehbe, ts.), 2/251; Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 19-20; Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi]* 40 (2013), 123-124; Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 26-36.

¹⁷ Mehmet Demir, *Rûzbihân el-Baklî ve Arâisü'l-Beyân İsimli Tefsîrindeki Metodu* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47-48.

¹⁸ Mesela bk. Necmeddîn Dâye, *et-Tevilâtü'n-necmiyye fi't-tefsîri'l-îşâriyyi's-sûfiyye*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020), 3/94-95, 130-131, 195, 222.

¹⁹ Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 265. Okuyan çalışmasında "Dâye'nin Tefsir Kaynakları" başlığı altında müellifin nakilde bulunduğu isimleri vermiş ancak kendisinden önceki tefsirlerden etkilenme derecesini tespiti çalışmamıştır. Bizim çalışmamız da bu konuya münhasır olmadığından konunun araştırmaya muhtaç olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. bk. Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 115-123.

tefsirini özet olarak yazdığını belirtmesi, Meybudî'nin Herevî'den yaptığı uzun alıntılar ve Baklî'nin Sülemî tefsirini gözden geçirip yeniden kaleme alması²⁰ Necmeddîn-i Dâye'nin tefsirini yazarken ifade ettiği gerekçeyi haklı çıkarır niteliktedir. Dâye'nin İbn Berrecân tefsirine muttali olup olmadığı hakkında ise bir tahminde bulunmak güçtür. Bununla birlikte her iki müellifin de tefsirlerinde vahdet-i vücûd anlayışıyla bağlantılı ifadelerin bulunması dikkat çekicidir.

Bahru'l-hakâik'tan sonra yazılmış güçlü işârî tefsirler arasında ise Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Tevîlât*'ı göze çarpmaktadır. Hamid Algar Kâşânî'nin eserinde *Bahru'l-hakâik*'ın tesirinde kaldığını söylese de²¹ Okuyan'a göre²² ve her iki tefsir de incelendiğinde böyle bir tesir gözükmemektedir.²³ Son dönem işârî tefsirleri arasında yer alan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ında ise -bazen sehven Necmeddîn-i Kübrâ'ya atfedilmekle birlikte- *Bahru'l-hakâik*'tan oldukça geniş alıntılar mevcuttur. Osmanlı tefsir geleneğini inceleyen araştırmasında Murat Sülün, işârî tefsirler arasından Kuşeyrî, İbnü'l-Arabî, Kâşânî ve *Tevîlât-ı Necmiyye*²⁴ çıkarıldığında pek bir şey kalmayacağını ifade ederek bu tefsirin önemine de dolaylı olarak dikkat çekmiş olmaktadır.²⁵ Tüm bu bilgiler ışığında Dâye tefsirinin, üzerinde dikkatle durulacak ve kendine has belirgin özellikleri olan mümtaz bir eser olduğunu ifade etmek mümkündür.

2. *Bahru'l-hakâik*'ta İnsan Tipleri ve Eleştirilen Zümreler

Necmeddîn-i Dâye diğer sûfî müellifler gibi eserinde muhatap kitlesini yahut kendisinden bahsettiği insanları avâm, havâs ve ehassü'l-havas olarak tasnif etmektedir. Eserini havâs ya da ehassü'l-havâs için yazdığını söylememiş ve avâma yönelik bir tahzîrde bulunmamış olsa da²⁶ bazen avâmın anlayamayacağı sırlı manaların olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır. Havâs ya da ehassü'l-havâstan olduğunu düşündüğü isimlerin görüşlerinden ise isim vererek çokça yararlanır. Mesela Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hasan-ı Basrî

²⁰ bk. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 137.

²¹ Algar, “Bahrû'l-hakaik ve'l-meânî”, 4/515.

²² Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 128.

²³ Kâşânî tefsiri ile ilgili ayrıca bk. Pierre Lorry, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

²⁴ *Bahru'l-hakâik* aynı zamanda bu adla da anılmaktadır.

²⁵ Murat Sülün, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*, (2012), 132.

²⁶ Nitekim bunu belirtip metnini genel okuyucunun nazarından korumak isteyen sûfler de vardır. Bunun en bilinen örneği *Fusûsu'l-hikem*'in yazarı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. İlk şârih Müeyyed Cendî'nin naklettiğine göre o bir başka eseriyle *Fusûs*'un aynı ciltte toplanmasını men ederek eserin avâmın istifadesine açık olmadığını ima etmiştir. bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Kum: Büstân-ı Kitâb, 2008), 14.

(ö. 110/728), Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), İmam Şafîî (ö. 204/820), Bâyezîd (ö. 234/848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc (ö. 309/922), Şiblî (ö. 334/946), Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi isimlere atf yaparak²⁷ görüşlerini güçlendirir; bazen isim vermeden sûfilerden birinin bir beytini ya da cümlesini kullanır;²⁸ bazen de ulemâ-i billah, ehlullah, meşâyih, işaret ehli, bazıları, basiret ehli gibi nitelemelerle veya sadece “onlardan biri” anlamına gelecek “hum” zamiriyle (mesela kâle kâiluhum ifadesinde olduğu gibi) kendisinin de içinde bulunduğunu düşündüğü zümrelerden fikirlerine dayanak sağlar. Onun yaptığı tasnife göre bahsettiği bu zümrelerden bir kısmını ve Dâye'nin bunları birbirinden ayrı tutma gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz:

Ulemâ-i billâh: Dâye, Âl-i İmrân sûresi 183 ve 184. âyette geçen “(Mucizeler geldiği halde) peygamberleri niçin öldürdünüz? Seni yalanladılarsa bil ki senden önce belgeler, sahifeler ve aydınlatıcı kitap getiren peygamberler de yalancılıkla suçlanmışlardı.” itâbını tefsir ederken, Allah'ın bazen ümmetlere nebileri öldürmeyi takdir ettiği gibi nefsanî sıfatlara da bazı Rabbânî ilhamları ve Rahmanî varidatı yok etmeyi takdir ettiğini söyler. Ardından nebilerin getirdiği tenvir edici delilleri de zâhir ve bâtın mucizeler, farklı ilimler, sırların keşfi ve hakikatlerin ortaya çıkarılması olarak yorumlar ve bunların bilgisinin yalnızca ulemâ-i billahta olduğunu söyleyerek bu zümreyi ayrı tutar.²⁹

Meşâyih: Dâye bu kelimeyi söyleyeni belli olmayan ama kendi devrinde kabul gördüğü anlaşılan sözlerin sahibi olarak zikreder. Mesela kişinin düşebileceği günahları sıralarken şirkin en büyük günah olduğunu ifade sadedinde “Meşâyih ‘Senin varlığın günahtır,’ der.” ifadesini kullanarak varlık günahından kurtulanların Allah'tan gayrısını görmeyeceğine, böyle bir kimseden ne şirkin ne de dünya sevgisinin sadır olacağına dair görüşlerine mesned sağlamış olur.³⁰ Hz. Nûh'un kavmiyle konuşmasında geçen “Onları kovarsam beni Allah'a karşı kim koruyabilir?”³¹ âyetinde ifade edilen müminlerin kovulması konusunu, bedeni taat ve ibadetten men etmek şeklinde yorumlar ve bedenî ibadetlerin çok önemli olduğunu, bazı felsefecilerin ve ibâhîlerin zannettiği gibi zâhirîn önemsiz olmadığını belirtir ve buna delil olarak “Meşâyih ‘Zâhir bâtının alâmetidir,’ demiştir.” ifadesini kullanır.³² Aynı minvalde pek çok yerde de “meşâyih dedi ki” ifadesiyle “Mücâhedeler müşâhedeleri miras olarak bırakır.” ifadesini nakleder.³³

²⁷ Okuyan “Dâye'nin Tefsir Kaynakları” bölümünde müellifin isim vererek atf yaptığı 37 kişi hakkında bilgi vermektedir. Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 115-123.

²⁸ Mesela Sühreverdî el-Maktûl ve Hallâc-ı Mansûr'un beyitleri için bk. Dâye, *Tevilât*, 1/230.

²⁹ Dâye, *Tevilât*, 2/101.

³⁰ bk. Dâye, *Tevilât*, 2/137.

³¹ Hûd 11/30.

³² Dâye, *Tevilât*, 3/269.

³³ Mesela bk. Dâye, *Tevilât*, 4/413.

Bazıları: Dāye bu ifadeyi söyleyeni belli olmayan, âyete farklı bir bakış açısı getiren ve kendisinin de kabul ettiği ifadeleri naklederken kullanmaktadır. Mesela “Dilediğimizin derecesini yükseltiriz.”³⁴ âyetinde bazılarının bunun ilimle, bazılarının fenadan sonra bekayla gerçekleşeceği görüşünde olduğunu;³⁵ İbrahim sûresinde geçen kötü ağacın bazılarına göre nifak anlamına geldiğini,³⁶ insanın eşyadan önce Allah’ı Allah’ın nuruyla görebildiği bir makamdan bahsederken bazılarının “Herhangi bir şeye bakmadım ki öncesinde Allah’ı görmüş olmayayım.” dediğini³⁷ ifade ederken bu kelimeyi kullanır. Bazen de çok bilinen ve kendisinin de başka yerlerde söyleyenini naklederek vermesinden bildiği anlaşılan ifadeler için “bazıları dedi ki” şeklinde bir anlatım benimsediği görülür.³⁸ Dāye’nin bu ifadeyi en çok kullandığı yerlerin ise şiiirlerin naklinde olduğunu söylemek mümkündür.³⁹

“Onlar” zamirli anlatımlar: Dāye pek çok yerde görüşlerine dayanak olması ve anlatımını süslemesi açısından şiiirler kullanır. Bunlardan bir kısmını kendisine atfederek verirken bir kısmında “kâle kailuhum” veya “kâle şâiruhum” gibi ifadelerle nakleder.⁴⁰

Dāye’nin eleştirilerinin hedefi olan zümreleri ise önce tasavvuf ehli ve zâhir ehli olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Tasavvuf ehlini zamanımızdaki şeyhler, ehl-i hırka, zamanımızın şeyhlerinin çoğu gibi ifadelerle içlerinden biri olarak tenkid ederken; zâhir ehlini felâsife, usulcüler, tabîiyye, dehriyye, mülâhide, zenâdika, Yunanlı hakîmler, hulûliyye, ibâhiyye, ehl-i ilm gibi sıfatlarla yermektedir. Dāye’yi bu gruplamaya iten âmilleri ve yaptığı gruplamaların bir kısmını da şu şekilde sıralayabiliriz:

Zamanımızdaki şeyhler/Ehl-i hırka: Dāye kendilerinin ehl-i ilm ve ehl-i hırka olduğunu iddia eden ama ilmi de hırkayı da mal ve makam edinmek için bir araç gören, yola adeta bir meslek edinmek için giren sözde sûfilere eleştirir. Ona göre bu tür insanlar gerçek Hak taliplerinin yolunu kesmektedir ve kendi devrinde bunlardan o kadar çoktur ki müellif Allah’ın onları affetmesi duasında bulunur.⁴¹ Bir başka yerde yine zamanındaki şeyhlerin insanları hakiki şeyhlerin yolundan alıkoyduklarını, kendisine ilâhî hikmetler gelen kimselerin ise böyle yapmayacağını

³⁴ Yûsuf 12/76.

³⁵ Dāye, *Tevîlât*, 3/380.

³⁶ Dāye, *Tevîlât*, 3/440.

³⁷ Dāye, *Tevîlât*, 4/50.

³⁸ Mesela Hallâc ve Beyazid’in meşhur şathiyyatlarını bu şekilde veriş için bk. Dāye, *Tevîlât*, 4/204.

³⁹ Mesela bk. Dāye, *Tevîlât*, 2/141.

⁴⁰ Mesela bk. Dāye, *Tevîlât*, 1/297.

⁴¹ Dāye, *Tevîlât*, 1/245.

belirtirerek eleştirir.⁴² Ancak onun asıl eleştirdiği kesim zâhir ehlinin kapsamında bulunan şu zümrelerdir:

Felâsife/Tabiiyye/İbâhiyye/Hulûliyye ve Bazı Kelamcılar: Dâye'nin en çok eleştirdiği zümrelerin başında hükemâ diye de andığı filozoflar gelmektedir. Bazen daha özel bir grubu kast ederek tabîiyye veya Yunanlı hakîmler şeklinde belirtse de onun genel olarak filozoflara karşı bir tutum benimsediği göze çarpmaktadır. Mesela akıllarıyla mağrur felsefecilerin yoldan çıkmışları ve tabiatçı filozofların cahil olanlarının, amellerinin ruhlarının sâfiyetine hâlel getirmeyeceğini zannetmelerini eleştirir.⁴³ Allah hakkında tartışanların zemmedildiği âyetin tefsirinde bu tartışmanın taraflarının filozof, Yunanlı hakîmler ve bazı kelamcılar olduğunu söyleyerek bunların nebilere değil kendi akıl ve hevalarına tâbî olduklarını ve zanlarına dayanarak hüküm verdiklerini ifade eder. Dâye'ye göre bunlar istidadlarında bulunan imanı kabul etme potansiyelini kendi elleriyle yakan, aynı bozuk itikada sahip benzer zümrelerdir.⁴⁴ Vahye değil kendi akıllarına tâbî olmuşlar, nübüvveti inkâr etmişler ve Allah hakkında tartışıp durmuşlardır. Onların âlemin kıdemini öne sürmeleri de Allah'a şirk koştuklarını göstermektedir.⁴⁵ Dâye'ye göre akideleri bozuk olan bu zümreler İslam'ın her devrinde görülmüştür ve bu durum büyük bir afettir. Müellife göre bu ilimlere olan talep de ne yazık ki artmaktadır ve bu yolu açanlar kıyamete kadar vebal altındadır.⁴⁶ Bakara 268'de zikredilen şeytanın emrettiği kötülüğün bu gibi kimseler için bozuk itikad ve akla yerleşmiş şüpheler şeklini aldığı ve sahiplerini helak edici bir vasfa sahip olduğunu belirtir.⁴⁷ Bir başka yerde ise filozofların Hz. Peygamber'in resullüğünü inkâr ettiklerini, onu hakîm olarak nitelediklerini belirtip eleştirir.⁴⁸ Dâye'ye göre bunlar nebilerin ashâb-ı nevâmîs, vahiy ve nübüvvetin ise nâmus-ı ekber olduğu görüşündedirler ve her iki kavram da nebîlerin hakîm olmalarından kaynaklanmaktadır. Dâye bu görüşte olanlara Allah'ın laneti üzerlerine olsun şeklinde beddua eder.⁴⁹

3. Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahru'l-hakâik*'taki Üslûbu

Mehmet Okuyan çalışmasında müellifin tefsirdeki metodunu teferruatlı biçimde ele almıştır.⁵⁰ Biz ise tefsir metodolojisi kapsamına giren rivâyet, dirâyet, isnad

⁴² Dâye, *Tevîlât*, 2/50.

⁴³ Dâye, *Tevîlât*, 1/181.

⁴⁴ Dâye, *Tevîlât*, 3/232, 390.

⁴⁵ Dâye, *Tevîlât*, 4/225.

⁴⁶ Dâye, *Tevîlât*, 5/6.

⁴⁷ Dâye, *Tevîlât*, 1/244.

⁴⁸ Dâye, *Tevîlât*, 3/403.

⁴⁹ Dâye, *Tevîlât*, 5/6, 92.

⁵⁰ Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 129-196.

zinciri, istiṣḥad, isrialiyyât gibi terimlerden bağımsız olarak tefsirin bir metin olarak üslûbunu betimlemeye çalışacağız.⁵¹

Dâye'nin elimizde olan altı ciltlik tefsirinin son cildini Simnânî'nin yazdığı kabul edildiğinden, ilk beş ciltteki üslûp özelliklerine baktığımızda oldukça açık, anlaşılır ve ağdalı olmayan bir dilin seçildiği görülmektedir. Müellif işârî olarak yorumlayacağı âyetlerde zâhirî anlamla işârî anlam arasındaki benzerliği çoğu kez açık biçimde belirtir. Mesela Bakara sûresinde zikredilen Mûsa Peygamber kıssasında Firavun nefs-i emmâreye, âl-i Firavn nefsin sıfatlarına, öldürülmek istenen çocuklar ruh ve kalbe, kız çocuklarının hayatta bırakılması bazı kalbî sıfatlara, deniz dünyaya, denizin suyu dünyanın şehvetlerine, Hz. Mûsa insanın kalbine, Hz. Mûsa'nın kavmi kalbin sıfatlarına benzetilmiş; âl-i Firavn'ın imtihanunun denizi geçmeleri olması gibi, nefsin de dünya şehvetlerinden geçmesi gerektiğine işaret edilmiştir.⁵² Yine kıssanın devamında geçen Hz. Mûsa ve kavminin çölde susuz kalması ve Hz. Mûsa'nın asâsı ile taş vuruşarak on iki pınar fışkırtması hadisesinde müellif taşı, katılıkta taş benzeyen kalbe, asâyı da kelime-i tevhide benzetir. Kelime-i tevhid nefy ve isbat olmak üzere iki daldan oluşur, bununla taş kalbe vurulduğunda hikmet sularının fışkırdığı on iki pınar açılır, nitekim kelime-i tevhid on iki harften oluşmaktadır. Bu on iki pınar ise insanda var olan zâhir ve bâtın duyulara kalb ve nefsin eklenmesiyle oluşan on iki sıfattır.⁵³

Dâye pek çok yerde âyetleri seyrüsülûk kapsamında yorumlamaktadır. Mesela Dâye'ye göre iddet müddetinin dört ay olması şeyhinden ayrılan bir mürîdin dönebileceği azami süreye işaret eder.⁵⁴ Ceninin anne karnında kırkar günlük sürelerdeki gelişimi ile mürîdin kırk günlük halvetinde şeyhinin onu halden hale sokması arasında kurulan benzerlik,⁵⁵ Hz. Mûsa-Hz. Hızır kıssasından çıkarılan şeyh-mürîd ilişkisine dair bilinen tevil⁵⁶ ve mürîdin hata hakkının ikiyle sınırlandırılması,⁵⁷ ana babaya itaati emreden ve şirki bundan istisna eden âyetin⁵⁸ şeyhin sohbetine mani olduğunda itaat edilmemesi şeklinde yorumlanması⁵⁹ Dâye'nin seyrüsülûke dair yorumlarından bir kısmıdır.

Dâye eserini oldukça sistemli yazmıştır. Bir konu hakkında açıklama yaparken sıralama yöntemi kullanmış, herhangi bir maddeyi atlamamış, yer yer önceki

⁵¹ Okuyan, müellif nüshası olması hasebiyle yalnızca Bakara sûresinin 252 ayetini içeren Hasan Hüsnü Paşa nüshası bağlamında bir değerlendirme yapmış, bu bölümde tam nüshayı çok az kullanmıştır. Okuyan, *Necmuddîn Dâye*, 271.

⁵² Dâye, *Tevîlât*, 1/161-162, 169-170.

⁵³ Dâye, *Tevîlât*, 1/169.

⁵⁴ Dâye, *Tevîlât*, 1/303.

⁵⁵ Dâye, *Tevîlât*, 2/6.

⁵⁶ Dâye, *Tevîlât*, 2/142.

⁵⁷ Dâye, *Tevîlât*, 4/147.

⁵⁸ el-Ankebût 29/8.

⁵⁹ Dâye, *Tevîlât*, 4/393.

yorumlarına veya başka eserlerine atıfta bulunmuştur.⁶⁰ Ne var ki bazı âyetlerin tefsirinde neredeyse hiç kendi yorumlarına başvurmadan sadece nakillerle anlatımını sürdürmüştür. Tüm tefsirini ince ince dokuyan bir müellif olarak bazen bu yöntemi seçmesinin nedenini doğrusu tespit edemedik.⁶¹ İlk defa Yûsuf sûresinde görülen bu üslûp bu sûre için anlaşılabilir bir çözümdür çünkü müellif sûreden çıkarılacak derslere dair sûfi yorumlarını eserine almak istemiş olabilir. Ne var ki Rad sûresinin önemli bir kısmı ile İbrahim sûresinde de benzeri bir yol takip edilmiştir. Örnek olması açısından şu yorumunu nakledebiliriz:

Vâsıtî dedi ki: Kevnin hepsi O'nundur. Kim kevnî talep ederse Mûkevvîn'i kaçırmaz. Kim ise Hakk'ı talep ederse bulur ve içindekilerle birlikte kevn de onun hizmetine girer. (...) Ebû Ali Cûzcânî dedi ki: Kim dünyayı severse âhiret ona haram olur. Kim âhireti talep ederse kurtuluş yolundan mahrum kalır. Kim kurtuluş yolunu isterse Allah'ın fazlını görmekten mahrum kalır. Kim fazlî görme yolunu dilerse o fazlî verene vusulden mahrum kalır.⁶²

Âyet verip sûfinin görüşünü zikretmek şeklindeki üslûp böyle devam etmektedir.

Müellif bazen incelediği konu hakkında daha çok bilgi verebileceğini ancak "Şerhi uzundur."⁶³ "Bunun şerhi uzundur, o yüzden başlamayalım."⁶⁴ "Şerhi ilgili konuda inşaallah gelecek."⁶⁵ "Şerhi uzar."⁶⁶ "Burası yeri değil."⁶⁷ şeklindeki ifadelerle bundan vazgeçtiğini belirtir.

Dâye aynı zamanda şair olduğundan hem kendi şiirlerine hem de bazen isim vererek bazense vermeden Hallâc'tan İmam Şafî'ye kadar geniş bir yelpazede pek çok ismin şiirlerine atıfta bulunmuştur. Müellifin kimi ifadelerinin şiirsel olması da metnin akışını güzelleştirdiği gibi, bir sûfi-şair metni olduğunu da hatırlatmaktadır. Mesela "Neyin senin olduğuyla değil, senin kimin için olduğunla ilgilen, sonra O'nsuz kalırsın, O'nsuz kalırsın..."⁶⁸ ihtar; insanın Leylâ gibi kendisini öldürebileceğine dair bir beyti naklettikten sonra "(Artık) burada ibareler kifâyetsiz, işaretler kasır..."⁶⁹ şeklindeki yorumu; Allah ile kulları arasındaki ilişkiyi pek çok açıdan muhabbetle açıklaması; kadim muhabbet, muhabbet ateşi, ayrılık azabı, aşk

⁶⁰ Mesela bk. Dâye, *Tevîlât*, 5/209-210.

⁶¹ Mesela bk. Dâye, *Tevîlât*, 3/377-383, 405-413, 438-444.

⁶² Dâye, *Tevîlât*, 3/437-438.

⁶³ Dâye, *Tevîlât*, 1/216; 3/259.

⁶⁴ Dâye, *Tevîlât*, 3/207.

⁶⁵ Dâye, *Tevîlât*, 3/226.

⁶⁶ Dâye, *Tevîlât*, 3/259.

⁶⁷ Dâye, *Tevîlât*, 1/82.

⁶⁸ Dâye, *Tevîlât*, 1/140.

⁶⁹ Dâye, *Tevîlât*, 5/164.

kıyameti, âşık ruhlar gibi ifadeleri sık kullanması ve “Âşıkların ecir ne güzeldir!”,⁷⁰ “Kadeh kadeh içtim aşkı/ne şarap bitti ne de susuzluğum gitti.” beytine pek çok yerde yaptığı atıfları⁷¹ onun bu şairâne yönünü gösteren birkaç örnektir. Allah Teâlâ ile Hz. Mûsâ’nın Tûr Dağı’ndaki muhaveresini anlatım üslûbu da bu bakımdan dikkat çekicidir: Allah Hz. Mûsâ’ya elindekinin ne olduğunu sorduğunda sorusunda müennes sigayı seçmesi aslında elindekinin ne olduğunu bildiğini Hz. Mûsâ’ya göstermektedir. Müellife göre Mûsâ cevaben “asâ” demekle iki hata işlemiştir: “Ona dayanırım.” demişti, Allah’a dayanmalıydı. “Koyunlarımı güderim.” demişti, rızkı Allah’a bağlamalıydı. Zaten elindeki asâ da değildi, yılandı. Hz. Mûsâ utanmış ve korkmuştu, hiçbir şey sandığı gibi değildi, bu yüzden af diledi.⁷²

Dâye’nin tefsiriyle ilgili bir başka hususu da burada ele almayı uygun görüyoruz. Bir kısım araştırmacılar bu tefsirin İbnü’l-Arabî tesirinde kaldığını belirtmektedir.⁷³ Ne var ki sadece tefsire bakarak böyle bir hüküm vermek çok isabetli sayılmaz. Her ne kadar tarihsel olarak İbnü’l-Arabî’nin vefatından sonra yazılmış bir tefsir olsa da eserdeki vahdet-i vücûda delalet eden ifadeleri dönemin bir hususiyeti olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir.⁷⁴ Nitekim İbnü’l-Arabî’nin eserleri, üslûbu ve metodolojisine dair en önemli eserlerden birini telif etmiş olan Chodkiewicz; nefes-i Rahmânî, feyz-i akdes, feyz-i mukaddes, hâtem-i evliyâ, tecdîd-i halk gibi İbnü’l-Arabî ile teknik birer terime dönüşmüş ve adeta onunla özdeşleşmiş kavramların kullanımının, İbnü’l-Arabî tesirine dair “genellikle hiç yanılmayacak” göstergeler olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Dâye tefsirinde ise Chodkiewicz’in işaret ettiği bu terimler bulunmamaktadır. Vücûd, adem, istidâd, nur-ı Muhammedî, feyz gibi kavramlar bulunmakla birlikte bunların İbnü’l-Arabî’den alındığını söylemek kanaatimizce mümkün değildir. Aynı dönemde yaşamaları hasebiyle bir etkileşim söz konusu olabilir ama biri diğerinde etkilenmiştir demek için daha fazla veriye ihtiyaç duyulduğunu ifade edebiliriz.⁷⁶ Diğer taraftan Necmeddîn-i Dâye’nin

⁷⁰ Dâye, *Tevilât*, 5/226.

⁷¹ Mesela bk. Dâye, *Tevilât*, 4/268; 5/163, 346.

⁷² Dâye, *Tevilât*, 4/191-192.

⁷³ bk. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 59.

⁷⁴ Esasında vahdet-i vücûd anlayışının her devir ve eholde taraftarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Konuyla ilgili birkaç örnek için mesela bk. Salih Çift, “Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü’l-Arabî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 257-279; Abdurrahman Acer, “Ubeydullah Ahrâr’ın Fıkârât İsimli Eseri Çerçevesinde Tevhîde Dâir Kabulleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/43 (2021), 85-103.

⁷⁵ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Nefes, 2015), 21.

⁷⁶ Dâye’nin görüşlerini ele aldığı çalışmasında Baltacı bu konuyu derinlemesine tedkik etmiş ve böyle bir etkileşimin varlığının ispat edilemeyeceği kanaatini belirtmiştir. bk. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri Görüşleri*, 156.

Konya'da Konevî'nin yanında bir müddet bulunduğu iddiası da⁷⁷ belki bu tesir meselesinin mesnedi olarak görülmüştür ancak Dâye'nin bu ziyaretinin gerçekleşip gerçekleşmediği meçhuldür.⁷⁸ Bununla birlikte Dâye'nin hemen hemen her yorumuna sinmiş muhabbet vurgusunun hakim olduğu bir vahdet-i vücûd anlayışında olduğu da görülmektedir. Dâye, Hz. Âdem'in cennetten kovulması hadisesi dahil pek çok konuyu Allah'a duyulan muhabbet ekseninde izah etme yolunu tutmuştur. Mesela Tâhâ sûresi 115'te geçen "Biz daha önce Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik." âyetinde müellif Hz. Âdem'in unuttuklarını şöyle sıralar:

Seven sevdiğinin ismini öğrenince kendi adını unuttur. Tıpkı Mecnun'un hali gibi... Ona adın ne? diye sorulduğunda "Leylâ" demişti. Adem'in isyanı unutmasydı. Allah ona tüm isimleri öğretmişti ama o kendi adını unuttu, oysa Allah'ın halifesiydi; İblis'in adını unuttu, oysa onun düşmanıydı; ağacın adını unuttu, oysa ona yaklaşmaktan men edilmişti. (...) Hallac'ın ene'l-Hak demesi de ismini unutmasındandı.⁷⁹

Müellif kulun Allah'ı bilişindeki eksikliğini de yine isim konusundan yola çıkarak izah etmektedir. Ona göre mahlukat kendi nefislerinin veya alemdeki diğer şeylerin isimleri ile Allah'tan perdelenmiştir. Zannederler ki her ismin ayrı bir müsemmaı vardır, bu ise tefrika ve bir bakıma şirktir. Kullar böyle yapılarıyla tevhid, vahdet ve vahdâniyet yolundan sapmışlardır.⁸⁰ Yoldan çıkanların azabı ise çok çeşitli olup bunların arasında ayrılık, özlem ve hicran dikkat çeker.⁸¹

Hz. Mûsa-Hızır kıssasının yorumlanmasında da müellifin vahdet-i vücûd düşüncesi ön plana çıkar. Dâye bir peygamberin münzel kitap, Cebrâil ve Hakk'ın konuşması olmak üzere erebileceği üç önemli mertebeye de erdiği halde Hızır'dan ne tür bir bilgi talep edebileceğini soruşturur ve vardığı netice câlib-i dikkattir: Ona göre bu üç mertebe de yüce mertebelerdir, ne var ki her birinde ikilik söz konusudur. Cebrâil'in konuşması vasıtayı gerektirir, kitabın inişi uzaklığa işaret eder, Hak ile konuşma ise ikiliği haber verir. Oysa Allah'tan kuluna verilen hakiki rüşd (âyet-i kerimde bu kelime geçmektedir), kulun herhangi bir vasıta olmaksızın ilâhî nurun feyzine kabil olmasıdır. Hz. Mûsa'nın rüyet talebi de işte bu bağlamdadır, nitekim bu talep ikiliği ortadan kaldırmaya yöneliktir.⁸²

Dâye tefsirinde deyişlere, hikâye ve menkıbelere çok yer verir.⁸³ Özellikle kullandığı bazı deyişlere müellifin eseri yazdığı dilin ya da yaşadığı kültürel

⁷⁷ Abdurrahmân Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri*, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, çev. Lâmi Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 579.

⁷⁸ Derya Örs, "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri", 25.

⁷⁹ Dâye, *Tevîlât*, 1/74-75.

⁸⁰ Dâye, *Tevîlât*, 1/73.

⁸¹ bk. Dâye, *Tevîlât*, 4/253.

⁸² Dâye, *Tevîlât*, 4/144-146.

⁸³ Mesela bk. Dâye, *Tevîlât*, 3/32, 359.

çevrenin izleri olarak bakmak mümkündür. Mesela “يداك أوكنا وفوك نفخ”⁸⁴, “سوف ترى إذا”,⁸⁵ “الزنجي لا يتغير عن لونه وإن سمي كافورا”⁸⁶, “من أرسل طرفه اقتضى حتفه”⁸⁷, “النجلى الغبار/أ فرس تحتك أم حمار”⁸⁸ gibi sözleri kullandığı görülmektedir. Arap diline yerleşmiş olanların yanında tasavvuf erbabınca nakledilen deyişlere de çok atıfta bulunur. Her ne kadar bunlar da veciz özellikler taşısa da yerleşmiş kullanımlar olmadığı için çevirisiyle verirsek: “Hali ramazan gibi olana Kur’ân hakikatleri iner.”⁸⁹, “Hevâ olmasaydı kimse Allah’a giden bir yol bulamazdı.”⁹⁰, “Erkeklerin her şeyle oynadığını gördüm, aşkı ise onlarla oynarken.”⁹¹ “Üstadına niye diye soran ebediyyen iflah olmaz.”⁹², “Kırkıdan sonra sûfi pek nadirdir.”⁹³ gibi sözler bunlar arasındadır.

Müellif âyeti âyetle tefsir eder, kıraat farklılıklarına değinir ve dilsel analizlerde bulunur. Astronomiye dair bilgi verir, hadislerin sıhhat değerlendirmelerini yapar, hadisleri işârî olarak yorumlar, “derim ki” şeklinde öznel bir dil kullanır, anlattığı kötü durumlarla ilgili “Allah bizi bundan muhafaza etsin.” ya da “Allah’ın laneti onların üzerine olsun.” gibi dualarda bulunur, “ve in kâle kâilun” (biri şöyle derse) şeklinde farazî sorularla diyalog yöntemi kullanır, “yemin olsun”, “heyhat heyhat...” şeklindeki ifadelerle anlatımına güç katar, mûsiki konusundaki görüşünde olduğu gibi fikhî hükümlere yer verir ve ilginç misaller getirir.⁹⁴ Pek çok müfessirde de görülebilecek bu anlatım biçimlerine ek olarak Dâye’nin tefsirinde dikkat çeken diğer üslûp özelliklerini ise şu şekilde gruplayabiliriz:

3.1. Anlamın Kapalılığının İfadesi

Necmeddîn-i Dâye her ne kadar anlaşılması kolay bir üslûp tercih etmiş olsa da kimi meselelerde işin aslını Allah’ın bilebileceğini ima edecek şekilde “vallahu a`lem” (Allah daha iyi bilir.) ve “vallahu a`lem bi`s-savab” (Allah en doğrusunu

⁸⁴ Dâye, *Tevîlât*, 5/101. “Kendin ettin kendin buldun.” şeklinde çevrilebilir.

⁸⁵ Dâye, *Tevîlât*, 4/22, 219; 5/14. “Dağılınca toz duman, göreceksin altındaki at mı yoksa eşek mi.” anlamına gelmektedir.

⁸⁶ Dâye, *Tevîlât*, 4/317. Nazar konusunu örnekleyen bir deyiştir.

⁸⁷ Dâye, *Tevîlât*, 5/90. “Kâfur desen bile zencinin rengi değişmez.” anlamına gelmektedir.

⁸⁸ Dâye, *Tevîlât*, 1/216. “Âlemlerin Rabb’inin yanında topraktan yaratılanın ne değeri olur?” anlamına gelen bu deyişi Dâye çok kullanmaktadır.

⁸⁹ Dâye, *Tevîlât*, 1/262.

⁹⁰ Dâye, *Tevîlât*, 2/271.

⁹¹ Dâye, *Tevîlât*, 2/134.

⁹² Dâye, *Tevîlât*, 1/187.

⁹³ Dâye, *Tevîlât*, 4/17.

⁹⁴ Muhabbetin yakıcılığının sıcak helvaya benzetilmesi ya da “tıpkı evladına bir şey olmasın diye ilaç veren bir anne gibi” sözü buna örnek verilebilir. Dâye, *Tevîlât*, 1/250; 4/207.

bilir.) gibi ifadeler kullanır. Onun bu üslûbu tercih ettiği meselelere bakıldığında genellikle şu konularla ilgili olduğu görülmektedir:

Gaybî meselelerde: Dâye çoğunlukla, zâhirî manadan hareketle benzerlik ilişkisi kuramayacağı konularda görüşlerini verip “vallahu a`lem” ifadesini kullanır. İfadenin ekseriyetle bu tür durumlarda kullanıldığı görülmektedir. Mesela Fatiha sûresinin sonunda “âmin” denmesiyle ilgili olarak âmin ifadesinin adeta bir mühürleme görevi gördüğünü belirtir. Dâye'ye göre kul fiil kalemle kendi kitabını yazarken her hareketi bir harf, her ameli ise bir kelimedir. Bu kitabın sonu (hâtimesi) ise “âmin” kelimesidir. Kul âmin diyerek Allah'tan dilediklerini mühürlemiş olur, Allah da bu âmin sebebiyle kulundaki ihlası İblis'in tasarrufuna mâni olacak biçimde mühürler. Fakat doğrusunu Allah bilir.⁹⁵ Münafıkların çıkardıkları nifaktan dolayı bir, Hz. Peygamber'i yalanlamaktan dolayı da bir azaba uğrayacakları, dolayısıyla kâfirlere nisbetle iki kat ceza çekeceklerine dair görüşünü aktardıktan sonra da “vallahu a`lem” der.⁹⁶ Ezanın, kâfirlerin de duyacağı kadar yüksek sesle okunmasına dair tavsiyedeki illetle ilgili de onların kıyamet günü müminlerin tevhidinde şahitlik etmeleri ve kendi aleyhlerine bir delil olması bakımından önemli olduğuna dikkat çeker ama nihâyetinde Allah'ın bileceğini ekler.⁹⁷ Azap türlerini sıralarken fena ve beka ateşinin de bir tür azap verdiğini, Hz. Peygamber'in böyle bir ateşten dolayı “Konuş benimle ey Hümeýra!” talebinde bulunduğunu, ancak Peygamberin bu sözündeki niyetin ne olduğunu bilemeyeceği için doğrusunu Allah'ın bileceğini belirtir.⁹⁸ Bu kullanım diğer ciltlerde de tekrar eder.⁹⁹

Tefsirde dayanan zayıf görüşlerle ilgili: Nisa sûresi 83. âyetle müminlerin kendilerine ulaşan haberleri doğruluğunu anlamak için Resûlullah'a ya da ulu'l-emre götürmeleri tavsiye edilmektedir. Allah âyet-i kerimede “Allah'ın lutfu olmasaydı azınız müstesna şeytana uyardınız.” buyurmaktadır. Dâye bu istisnanın Hz. Ebû Bekir'e delalet edebileceğini, Hz. Ebû Bekir'in üstünlüğüne dair iki rivâyetle nakledip ekler: Doğrusunu ise Allah bilir.¹⁰⁰

Benzerlik ilişkisinin net biçimde kurulamadığı durumlarda: Müellif bu tür durumlarda kendi keşfi yahut tahminine dayanacak şekilde yorumlarda bulunur ve akabinde meselenin hakikatini Allah'ın bileceğini belirtir. Mesela Şuarâ 40'ta geçen “Kötülüğün karşılığı benzer şekilde bir kötülüktür.” âyetinde müellif sayılara dair görüşlerine yer verir. Ona göre kötülüğün misliyle karşılık bulması birler mertebesinde olmasındandır. Kalp mertebesinde gerçekleşecek hadiselerin karşılığı, onlar mertebesinde olmasından dolayı on kat, ruhunki yüz, sırrinki ise saflığı ve

⁹⁵ Dâye, *Tevîlât*, 1/99-102.

⁹⁶ Dâye, *Tevîlât*, 1/121.

⁹⁷ Dâye, *Tevîlât*, 2/44.

⁹⁸ Dâye, *Tevîlât*, 4/253.

⁹⁹ Mesela bk. Dâye, *Tevîlât*, 3/127.

¹⁰⁰ Dâye, *Tevîlât*, 2/176-177.

niyetin temizliği derecesince bin veya katları olacak şekilde karşılık bulur. Ne var ki bu konuda doğruyu Allah bilir.¹⁰¹

Tevâzu kapsamında: “Vallahu a`lem” ifadesi esasında üslûbu't-tevâzu kapsamında bir kullanımdır. Yani herhangi bir müellif kendi görüşlerinin hakikate isabet edip etmediğini en nihâyetinde bilemeyecektir ve işi Allah'a havale etmelidir. Dâye'nin de aslında tahmine dayanmayan, âyetin zâhîrinden açıkça çıkabilecek yorumlarında da bu ifadeyi kullandığı görülmektedir. Mesela “Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”¹⁰² âyetinin tefsirinde Allah'ın bilmesinin sebebinin bu amelleri yapma istidadını veren varlık olmasından kaynaklandığını, kim bugün ne yapıyorsa yarın onun karşılığını göreceğini söyler ve doğrusunu Allah'ın bileceğini ekler.¹⁰³ Görüldüğü gibi Dâye'nin buradaki yorumu doğrudan işârî yorum kapsamında değildir, âyetin zâhîrinden de çıkabilecek bir mânâdır ama nihâyetinde hakikati Allah bileceğinden Dâye bu tevâzu ifadesini zikretmektedir.

Dilsel açıklamalarıyla ilgili: Dâye Kur'an-ı Kerîm'de seçilen kelimelerle ilgili de bazen açıklama yapıp benzer manayı taşıdığı halde neden biri değil de ötekini kullandığını tespiti çalışır. Ama nihâyetinde bu ameliyesi kendi fikri ya da keşfine dayandığından “Allahu a`lem” diyerek hakikat bilgisini Allah'a havale eder. Mesela İsrâ sûresinde geçen “Kur'ân okuduğun zaman seninle, âhirete inanmayanlar arasına gizlenmiş/gizleyen bir perde çekeriz.” âyetinde “hicâben mestûrâ” (gizlenmiş) ifadesi kullanılmıştır. Burada ilâhî hitabın “sâtiran” (gizleyen) şeklinde gelmemesi Dâye'ye göre perdenin vâsıl olanı inanmayandan örttüğü, tam tersi olmadığı, böylece vâsıl olanın inanmayandan gizlenmiş olduğuna dikkat çekmek içindir fakat nihâyetinde bunun bilgisi de Allah'tadır.¹⁰⁴

3.2. Tembihler

Dâye genellikle uzun açıklamalar yaptığı ve tasavvufî konulara değindiği pasajların sonuna “Fefhem” (Anla!), “Fefhem cidden/ceyyiden” (İyi/iyice anla!), “Fefhem veğtanım” (Anla ve yararlanmaya çalış!),¹⁰⁵ “Fefhem ceyyiden ve`tabir cidden” (İyice anla ve ders çıkar/ibret al!), “Fefhem cidden li-keylâ...” (...olmaması için iyice anla!)¹⁰⁶ gibi notlar düşerek konunun önemine dikkat çekmektedir. Mesela ism-i azamla yapılan duaların kabul olacağını söyleyip kabul olmadığı durumların sebebini incelerken iki vecihle konuyu açıklar. Bu konudaki açıklamaları cidden

¹⁰¹ Dâye, *Tevilât*, 2/411.

¹⁰² en-Nisâ 4/135.

¹⁰³ Dâye, *Tevilât*, 2/214.

¹⁰⁴ Dâye, *Tevilât*, 4/88-89.

¹⁰⁵ Bazen sadece “veğtanım” diye bırakırken bazen okuyucunun faydalanmasını umduğu özelliği de uyarının sonuna ekler. Mesela “Anla ve bu büyük cihaddan yararlan!” ifadesi için bk. Dâye, *Tevilât*, 2/188.

¹⁰⁶ Bu ifadenin sonuna eklediği ibarelerle dikkati daha da çok çekmektedir. Mesela “li-keylâ tekau ani's-sırât (Sırâtan düşmemek için iyi anla!) ifadesi için bk. Dâye, *Tevilât*, 1/313.

güzel ve tatmin edicidir. Dâye yaklaşık bir sayfayı bulan bu açıklamaların akabinde okuyucuyu “İyi anla!” diyerek uyarır.¹⁰⁷ Bakara 25'te cennet ehlinin dünyadayken yediklerini hatırlamaları konusunu açıklarken dünyada şahit olunan her sûretin gayb aleminde bir hakikati bulunduğuna dair hadis ve İbn Abbas'ın yorumuna yer verir ve bu konunun adeta insana katacağı derinliğe dikkat çekmek için “İyi anla ve bundan istifade et!” tembihinde bulunur.¹⁰⁸ Allah'ın yeryüzünde bir halife yaratacağını söylerken hâlık kelimesi yerine câil kelimesini kullanmasının muhtemel sebeplerini açıkladığında;¹⁰⁹ âlem-i sûret, âlem-i mâna (âhiret), âlem-i hak (gaybu'l-gayb) hakkında açıklamalar yaptığında;¹¹⁰ elest meclisinde kâfirlerin “belâ” cevabının kerhen olduğunu ifadesinde;¹¹¹ sır, kalp, ruh ve hafî tanımlarında,¹¹² varlıkla ilgili terimleri kullandığında¹¹³ ve daha pek çok yerde fefhem ve türevleriyle okuyucunun dikkatini çekmektedir.

Bazen farklı vecihlerini ele aldığı meselelerde özellikle birini vurgulamak istiyorsa sadece o maddeye “Fefhem” uyarısı ekleyerek diğerlerinden ayırmaktadır.¹¹⁴ Mesela Kur'ân okumaya başlarken istiâzede bulunmanın sebeplerini üç maddede incelemiş, bunlardan sadece ikincisinin sonuna “Fefhem” uyarısını eklemiştir.¹¹⁵ Enbiyâ ve evliyanın yemeğe muhtaçlığı ile ilgili sunduğu gerekçelerle ilgili de sadece sonuncusuna eklediği “İyi anla!” ifadesi onun hangi konuların okuyucu nezdinde anlaşılmasız olabileceğini aslında tahmin ettiğini gösterir. Örnek olması açısından konuya yer verirse, Dâye'ye göre bu muhtaçlık üç sebepten kaynaklanabilir: Birinci olarak hayvânî ruhun yemeğe muhtaçlığı kandilin yağa muhtaçlığına benzer, beşerî ihtiyaçlar için gereklidir. İkinci olarak Allah'a giden yollardan biri âyet-i kerimeye göre nefsin şehvetlerden men edilmesiyledir. Dolayısıyla bu muhtaçlık hem bir emre itaat hem de Hakk'a giden bir yol olmaktadır. Dâye'nin tembihte bulunduğu son sebep ise başka yerlerde de değindiği isimler teorisiyle ilgilidir: Allah Hz. Âdem'e her şeyin ismini öğretti ise bunlar arasında şehvet, açlık, tokluk, susuzluk, hastalık ve ilaç isimleri dahil her şeyin isminin bulunması gerekmektedir. Dâye meseleyi örneklerle çoğaltır ve sonuna “Bu kadarıyla yetindik, sen iyice anla!” ihtarını ekler.¹¹⁶

Bazense gerçekten ilgi çekici örneklerle meseleyi ele alır ve verdiği örnekle ilgili konu arasındaki bağı okuyucunun anlamasını umarak “İnşaaallah anlarsın.” ile

¹⁰⁷ Dâye, *Tevîlât*, 1/81-82.

¹⁰⁸ Dâye, *Tevîlât*, 1/136.

¹⁰⁹ Dâye, *Tevîlât*, 1/141-142.

¹¹⁰ Dâye, *Tevîlât*, 1/331.

¹¹¹ Dâye, *Tevîlât*, 3/88.

¹¹² Dâye, *Tevîlât*, 4/187.

¹¹³ Dâye, *Tevîlât*, 5/385.

¹¹⁴ Dâye, *Tevîlât*, 1/153.

¹¹⁵ Dâye, *Tevîlât*, 4/59-60.

¹¹⁶ Dâye, *Tevîlât*, 4/222.

konuyu bitirir. Mesela Hz. İsa'nın ölülere diriltme, kuşa nefesiyle can verme gibi mucizelerinin, esasında ulûhiyete dair fiiller olmaları sebebiyle Hristiyanların "Allah'ın oğlu" yakıştırmasının sebebi olabileceğini açıklar ve onların bu görüşünü nakzetmek için şu şekilde bir anlatım yolunu tutar:

Bu, mercek şeklindeki bir cam parçasının güneşin ışınlarını toplayıp altındaki cismi yakmasına benzer. Görünürde yakma fiilinin kaynağı mercektir. Hakikatte ise yakma sıfatının kaynağı güneştir. Fakat mercekte gerçekten güneşin bu hususiyetini gösterme ve ızhâr etme özelliği vardır. Mercekte güneşin sıfatları görünür fakat güneş merceğin içine hulûl etmemiştir. İnşâallah anlarsın.¹¹⁷

Dâye bazen de fefhem ifadeleri ile birlikte muhataba kızan, belki küçümseyen bir eda takınarak "tekdi'r ifadeleri" diye adlandırabileceğimiz bir üslûp benimsemektedir. Okumayı canlı tutan bu üslûbu da şu şekilde ele alabiliriz:

3.3. Azar İfadeleri

Dâye yine anlaşılmasının zor olduğunu düşündüğü konularda önce biraz açıklama yapıp ardından okuyucunun muhtemel itirazlarına bir set çekmek istercesine genellikle veciz ancak onu azarlayan bir üslûp seçer. Buradaki okuyucu muhtemelen yukarıda zikredilen zümrelerden mesela ulemâ-i billah değil, esere ilgi duyan sıradan okuyucu olsa gerektir. Örneğin Allah'ın âyetlerini az bir bedel karşılığında satanların ateş yiyor olduklarını haber veren âyetin tefsirinde Dâye şu açıklamaları yapar:

Kuldan sâdır olan her türlü şeriata aykırı fiil cehennem ateşinden devşirilmiş kıvılcımlardır ve kulun kalbinde bir ateş yakar. Şeriata uygun her fiil ise muhabbet ateşinden devşirilmiş nûrdur ve bu da kalpte zuhûr eder. Bu ikinci ateş kalbi tamamen kaplar ve Allah dışında sevilen ne varsa yakar.

Dâye bu açıklamanın sonuna "İyi anla!" uyarısını ekler ancak bununla yetinmez. Kötü amelin gerçekten yakıcı olduğunu örneklemeye devam sadedinde Hz. Peygamber'in altın ve gümüş kaplarda bir şey içmeyi kişinin karnında ateşin fokurdamasına benzettiği hadisi nakleder ve "Ey anlayışı kıt, bakışı dar olan, anlamasan bile bu tür şeylere inan!" uyarısıyla okuyucuyu azarlar.¹¹⁸

Hz. İbrahim'in "Âlemlerin Rabb'ine teslim oldum." ifadesinin açıklamasında bu teslimiyetin Rabb'in nûruna olduğunu ve âlemler içerisinde yalnızca insanda bu potansiyelin bulunduğunu söyler. Ona göre insan dışındakiler için bu nûra muhatap olmak ancak bir vasıta ile gerçekleşmektedir ancak bunu açıklamak istemez çünkü "Bu büyük bir sırdır, açıklaması uzundur, sen ise melûl."¹¹⁹ "Nefsini bilen Rabb'ini

¹¹⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân Kur'an Meali ve Tefsiri*, çev. Yusuf Yurt - vd (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 5/1825.

¹¹⁸ "يا قليل الفهم قصير النظر آمن بهذه الأشياء" Dâye, *Tevilât*, 1/249-250.

¹¹⁹ "هذا سر عظيم وشرحه يطول وأنت ملول" Dâye, *Tevilât*, 1/216.

bilir.” sözünü “Onlara âfâkta ve nefislerinde bulunan âyetlerimizi göstereceğiz.”¹²⁰ âyetini açıklarken kullanır ve insanın Rabb’inin cemalini görmek için ne güzel bir ayna olduğunu belirtir. “Bunu iyi anla!” dedikten sonra okuyucuyu azarlar: “Rabb’inin kıymetini bilmek için kendi kadr u kıymetini bil ey miskin!”¹²¹ Allah’ın, kalbine Kur’ân hakikatlerini indirdiği kimseleri anlatırken “İyi anla çünkü bilmiyorsun, anlamadığını da bilmiyorsun. Bu bir kuş dilidir, sen ise yumurtasın, ne kuşsun ne de uçuyorsun!”¹²² der. İnsanın yaratılmasını elest meclisi, bu âleme gönderilişi ve anne karnında geçirdiği merhaleler muvacehesinde ele aldığı bir pasajda bu âlemi ezeldaki âlemin bir kabuğu (kışr) olarak tanımlar ve sonunda “İyi anla ama sende bu kapasiteyi görmüyorum, mecazî vücûdunun kabuğunda mahpussun.”¹²³ şeklinde okuyucuyu azarlar. Nisâ 56’da geçen azap âyetinde derilerin acıyı tatması için yenilenmesi konusunu ruhânî sıfatlar bağlamında ele alarak haset, cimrilik, kibir, inkâr gibi ahlâk-ı zemîmeye dair hasletlerin ruhânî sıfatları yaktığını; azabı da ruhânî sıfatların yerine zulmânî sıfatların gelmesiyle kişinin dünyada yaşayacağını ifade eder. Bu durumda azap Allah’tan uzak kalmak ve perdelenmek şeklindedir.¹²⁴ Bu işârî yorumun mesnedi Hz. Peygamber’in “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.” şeklindeki sözüdür. Dâye buradaki “intebehû” kelimesini de cümlesine ekleyerek okuyucuyu azarlar: “Bunu iyi anla ve artık uyan ey miskin, umulur ki kurtulursun!”¹²⁵ Hz. Ebûbekir’in fazileti ve diğer üç halifeden üstünlüğüne dair deliller sıraladıktan sonra muhtemelen kendi devrinde de karşılaştığı ehl-i taassuba yönelik göndermeyle okuyucuyu uyarmaktadır: “İyi anla ve taassuba düşmeden bu konuyu iyi bir düşün, kıskançlardan olma!”¹²⁶ Allah yolunda hicreti emreden âyetle vadedilen imkan ve genişliği işârî olarak yorumlar ve bu işârî yorumu akla uzak görmesi muhtemel olan okuyucuyu azarlar: “Anla sığ düşüncesi çok, teorik düşünmesi kısıtlı, ibret alması da az olan!”¹²⁷ Allah’ın, rızasını arayan müminleri esaretinden kurtardığı karanlık mecazi vücûdun karanlığı, çıkarılan aydınlık ise hakiki vücûddur. Kişi buna Allah’ın izniyle muvaffak olur. Âyetle zikredilen bu izin ise Dâye’ye göre lutfunun cezbeleridir. Bu durum kulların Allah ve resulünden aldıkları payın hakikatidir. Vahdet-i vücûd kapsamındaki bu ifadelerin anlaşılmasının güç olduğunun Dâye de farkındadır ama yine de okuyucudan anlamasını beklemektedir: “Her ne kadar hakikati anlaşılmaz olsa da

¹²⁰ Fussilet 41/53.

¹²¹ “فافهم جدا واعرف قدرك لتعرف قدر ربك يا مسكين” Dâye, *Tevîlât*, 1/240.

¹²² “فافهم جيدا إذ لا تعلم ولا تعلم إنك لا تفهم لأنه منطق الطير وأنت بعد بيضة لا من الطائرين ولا من السائرين” Dâye, *Tevîlât*, 2/4.

¹²³ “فافهم جيدا وما أراك أن تفهم وأنت محبوس في قشر الوجود المجازي” Dâye, *Tevîlât*, 2/8.

¹²⁴ Kelimenin bu anlamdaki kullanımı için bk. Zeynep Ceran, *Kur’an-ı Kerim’de Ahiret Hayatının Aşamaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 219.

¹²⁵ “فافهم جيدا وتنبيه يا مسكين لعلك تفلح” Dâye, *Tevîlât*, 2/157.

¹²⁶ “فافهم جيدا وتفكر في هذا التقرير بلا تعصب ولا تكن من أهل التغير” Dâye, *Tevîlât*, 2/168-169.

¹²⁷ “فافهم يا كثير الفكر قصير النظر قليل العبر” Dâye, *Tevîlât*, 2/190.

iyi anla!".¹²⁸ Bu üslûp okuyucu için tahkîr edici görünse de müellifin dikkat çekmek istediği konuların zorluğu düşünüldüğünde anlaşılır olmaktadır. Tüm bu ifade tarzlarıyla birlikte *Bahru'l-hakāik*'ın edebî yönü belirgin olan, anlaşılır bir üslûpla yazılmış ve okuyucu için dikkat çekici örnekler barındıran önemli bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

¹²⁸ "فافهم جيدا وإن لم تفهم حقيقته" Dāye, *Tevilât*, 2/264.

Sonuç

Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahru'l-hakâik* adlı eserinin, tefsir ilminin kavramlarından nisbeten bağımsız, salt bir metin olarak üslûp özelliklerini tespit etmeyi amaçlayan çalışmamızda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

1. *Bahru'l-hakâik*, öncesinde ve sonrasında yazılan tefsirler birlikte değerlendirildiğinde, yazarının tefsiri kaleme alış amacını doğrulayan bütüncül bir tefsirdir. Ne var ki müellifinin eseri bitirmeden vefat etmesi sonucu eseri Simnânî'nin tamamlamasıyla bu gaye nisbeten gerçekleşmiştir.

2. Tefsirde bir üslûp bütünlüğü söz konusu olmakla birlikte, müellifin bazı sûrelerde sadece nakilde bulunarak kendi görüşlerini yazmadığı görülmüştür.

3. Müellif; başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahâbe, tâbiîn, çeşitli dönemlerdeki sûfiler, şâirler, tarihî şahsiyetler ile fakîh ve kelâmcıların görüşlerine yer vererek yorumlarını güçlendirmiştir.

4. Dâye'nin de pek çok sûfi müellif gibi insanları avâm, havâs ve ehassü'l-havas şeklinde tasnif ettiği görülmüştür. Müellifin âyetlerden çıkardığı işârî yorumlar da bu zümrelere göre farklılaşmış ve müellif yer yer bu duruma işaret etmiştir. Müellif bu üç grubu da alt sınıflara bölerek ulemâ-i billah, meşâyih, zamanın şeyleri, felâsife, ibâhiyye gibi sınıflara yer vermiştir.

5. Dâye'nin dili açık ve anlaşılırdır. Ağdalı bir dil kullanmamıştır. Yer yer farazî sorular sorarak bazen de edebî bir üslûp benimseyerek metnini canlı hale getirmiştir.

6. Metninde benimsediği dikkat çekici bir üslûp da teslîm, tembîh ve tekdîr ifadeleri olarak niteleyebileceğimiz üç tür anlatım biçimine yer vermesidir. Teslîm ifadelerini çoğunlukla gaybî meselelerde, tercih ettiği zayıf nakillerde ve tevâzu kapsamında kullandığı görülmüştür. Özellikle tasavvufî açıklamalar yaptığı metinlere ise okuyucunun dikkatini çekmek amacıyla "İyi anla!" şeklinde uyarılar ekleyerek tembîh ifadeleri kullanmıştır. Onun tefsirindeki en dikkat çekici özelliklerden biri de okuyucuyu azarladığı ifadelerdir. "Anlayışı kıt insan, anlayacağını zannetmiyorum, ey miskin!" gibi ifadeler bu kapsamdadır. Bunlar ise tekdîr ifadeleri olarak adlandırılabilir. Tüm bu üslûp özellikleri *Bahru'l-hakâik*'i diğer tefsirler arasında ayrıcalıklı bir yere konumlandırmaktadır.

Kaynakça | References

- Acer, Abdurrahman. "Ubeydullah Ahrâr'ın Fıkarât İsimli Eseri Çerçevesinde Tevhîde Dâir Kabulleri". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/43 (2021), 85-103.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Algar, Hamid. "Bahrû'l-hakaik ve'l-meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/515-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Baltacı, Halil. *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân Kur'an Meali ve Tefsiri*. çev. Yusuf Yurt - vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Câmî, Abdurrahmân. *Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Lâmi Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008.
- Ceran, Zeynep. *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret Hayatının Aşamaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*. çev. Atıla Ataman. İstanbul: Nefes, 2015.
- Çift, Salih. "Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 257-279.
- Dâye, Necmeddîn. *et-Tevilâtü'n-necmiyye fi't-tefsiri'l-işâriyyi's-sûfiyye*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2020.
- Demir, Mehmet. *Rûzbihân el-Baklî ve Arâisü'l-Beyân İsimli Tefsirindeki Metodu*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir Mâhiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Hemedânî, Aynükkudât. *Temhîdât Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. Çev. Halil Baltacı. 2. basım. İstanbul: Dergâh, 2017.
- Kavak, Özgür. "Siyasete Tasavvufî Yorum". *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü'l-mirîd ile'l-murâd fi tercemeti Mirsâdü'l-ibâd*. 11-46. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifu'l-işârât ilâhî Kelâm'ın Sırları*. çev. Ekrem Demirli. 3 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2020.
- Lorry, Pierre. *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

- Okuyan, Mehmet. *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Orhan, Kübra Zümrüt. *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Örs, Derya. "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri". *Nüsha* 6 (Yaz 2002), 19-34.
- Sülün, Murat. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*, 111-148.
- Uludağ, Süleyman. "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Yıldız, Abdulvahap. "Meybudî (ö. 570/1174)'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 63-77.
- Yıldız, Abdulvahap. *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2012.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Kâsım b. Sellâm'ın Kıraatler ve Mushaflara Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme

Cafer Yerlikaya | 0000-0003-1733-2637 | caferbaha@gmail.com

Doktor Öğretim Üyesi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Kıraat Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye

ROR ID: [03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)

Öz

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm; Kur'an, kıraat, hadis, fıkıh, nahiv, tarih, akaid gibi birçok ilim dalında eser yazan, ilk dönem otorite İslâm âlimlerinden biridir. Ebû Ubeyd'in bu ilim dallarından Kur'an ve kıraat alanında yazdığı eserleri ve görüşleri ise ayrı bir öneme sahiptir. Kâsım b. Sellâm, tercihleriyle kendi kıraatini oluşturmuş ve daha sonraki dönemlerde İslâm âlimlerini de etkilemiş kıraat âlimlerinden biridir. Ebû Ubeyd, Kur'an ve kıraat tarihinin problematik olarak kabul edilen birçok meselesinde görüş ve açıklamalarda bulunmuştur. Yapılan bu çalışmada Kâsım b. Sellâm'ın kıraatler, mushaflar arasındaki ihtilaflar, kıraat-mushaf ilişkisi, yedi harf, nesh gibi birçok konudaki görüşleri tahlil edilmiştir. Diğer taraftan kıraat ilminin önemli meselelerinden olan yedi harfin Kur'an'daki mevcudiyeti, Arapça lehçeleri ve şaz kıraatlerle ilgili görüş ve yorumları analiz edilmiştir. Ebû Ubeyd, kıraatleri üzerinde icmâ oluşan ve oluşmayan kıraatler şeklinde tasnif etmiştir. Bununla beraber Ebû Ubeyd, kıraatleri farklı bir bakış açısıyla resm-i mushafa uyan ve uymayanlar olarak da sınıflandırmış ve resm-i mushafın, kıraatleri belirlemedeki fonksiyonuna işaret etmiştir. Ebû Ubeyd'in kıraatleri bu şekildeki tasnifine temel teşkil eden hususlar tespit edilerek tahlile tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Kıraat, Mushaf, Yedi Harf, Nesh, Ebû Ubeyd.

Atıf Bilgisi

Yerlikaya, Cafer. "Kâsım b. Sellâm'ın Kıraatler ve Mushaflara Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 365-392. <https://doi.org/10.61272/duid.1682122>

Geliş Tarihi	22.04.2025
Kabul Tarihi	27.06.2025
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 – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

A Study on Qâsim b. Sallâm's Approach to Qirâ'âts and Mushafs

Cafer Yerlikaya | 0000-0003-1733-2637 | caferbaha@gmail.com

Assist. Prof., Kahramanmaraş Sutçu Imam University, Faculty of Divinity,
Department of Qirâ'ât, Kahramanmaraş, Turkey

ROR ID: [03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)

Abstract

Abū 'Ubayd al-Qâsim b. Sallâm was one of the earliest Islamic scholars to contribute significantly to various fields of knowledge, including the Qur'ân, qirâ'ât (Qur'anic recitation), hadîth, fiqh, grammar (nahw), history, and creed ('aqâ'id). Abū 'Ubayd's works and views in the field of Qur'ân and recitation, which are among these branches of science, hold particular significance. Qâsim b. Sallâm is one of the qirâ'ât scholars who created his own qirâ'ât with his preferences and influenced Islamic scholars in later periods. Abū 'Ubayd made opinions and explanations on many issues of the history of the Qur'ân and qirâ'ât that were considered problematic. In this study, Qâsim b. Sallâm views on many issues such as qirâ'âts, disputes between mushafs, the relationship between qirâ'ât and mushaf, seven letters, and naskh have been analyzed. On the other hand, the existence of the seven letters in the Qur'ân, which is one of the important issues of the science of qirâ'ât, and their views and comments on Arabic dialects and saz qirâ'âts were analyzed. Abū 'Ubayd classified his qirâ'âts as qirâ'âts on which ijma' was formed and those on which ijma' was formed. However, Abū 'Ubayd also classified the qirâ'âts from a different point of view as those that conform to the official mushaf and those that do not, and pointed out the function of the official mushaf in determining the qirâ'âts. The issues that form the basis of Abū 'Ubayd's qirâ'âts in this way were determined and analyzed.

Keywords

Qirâ'ât, Mushaf, Seven Letters, Naskh, Abū 'Ubayd.

Citation

Yerlikaya, Cafer. "A Study on Qâsim b. Sallâm's Approach to Qirâ'âts and Mushafs". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 365-392. <https://doi.org/10.61272/duid.1682122>

Date of Submission	22.04.2025
Date of Acceptance	27.06.2025
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, (154-224/771-838) İslâmî birçok ilim dalında uzmanlığı ve eserleriyle temayüz etmiş olmakla birlikte, Kur'an ve kıraat alanındaki kitapları ve görüşleriyle daha sonraki dönemlere etki eden âlimlerden biridir.¹ Ebû Ubeyd, kendi ihtiyar ve tercihleriyle kıraatini oluşturmuş, Kisâî'den (120-189/738-805) kıraat öğrenmiş, Halef (150-229/767-844) ile aynı dönemde yaşamış, -Halef de Kisâî'den ders almış- birçok talebe yetiştirmiş ve kıraatlerin günümüze nakledilmesinde köprü vazifesi yapan önemli kıraat âlim ve imamlarındanıdır.² Ulûmü'l-Kur'an ve kıraat alanında öne çıkan eserlerinden bazıları ise; *"el-Kırâât"*, *"Fedâilü'l-Kur'an ve me'âlimuh ve edebüh"*, *"en-Nâsih ve'l-Mensûh"*, *"Adedü âyi'l-Kur'ân"*, *"Garîbü'l-Kur'ân"*, *"Me'âni'l-Kur'ân"*, *"el-Mecâz fi'l-Kur'ân"*, *"Şevâhidü'l-Kur'ân"* ve *"el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'ân"* dır.³ Bu eserlerden *"el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'ân"*ın kendisine nispet edilmesinin problemli ve ihtilaflı olduğu bildirilmekle beraber ilk döneme ait olması, Ebû Ubeyd'in Arap lehçelerine hâkimiyeti ve bu konuyu diğer eserlerinde de ele almasından dolayı kitabın kendisine ait olabileceği yönünde görüş belirtilmiştir.⁴ Kıraat alanındaki en önemli kitabı ise *"el-Kırâât"* olup bu alanda yazılmış en önemli eserlerinden biridir. Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/923) ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) de kaynakları arasında zikrettiği bu kitapta, yirmiden fazla kıraatin nakledildiği bildirilmektedir.⁵ Bu eserin günümüzde varlığının tespit edilememesi, kıraatler ve kıraat ilmi hakkında birçok bilgiye ulaşılama noktasında büyük bir şanssızlık olduğu belirtilmektedir. Ancak bununla beraber Ebû Ubeyd'in, kıraatler ve diğer meselelerdeki görüşleri *"Kitâbü fedâilü'l-Kur'ân"* isimli eserinde nakledildiği gibi, kendisinden sonra gelen diğer kıraat âlimleri, *"el-Kırâât"* isimli kitabındaki

¹ Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/244-246. Ebû Ubeyd'in doğum (h. 150 veya 153) ve ölüm tarihlerinin (h. 222 veya 223) olarak ihtilaflı olduğu bildirilmektedir.

² Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/18.

³ Tüccar, "Kâsım b. Sellâm", 10/244-246.

⁴ Mahmut Kafes, "Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Ona Nispet Edilen el-Lügât Elletî Nezele bihâ'l-Kur'ânü'l-Kerîm Adlı Eser", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015), 146-148.

⁵ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 34. Kıraatlerin sayısının yedi, on, on dört, yirmi gibi rakamlarla ifade edilmesi, kıraatler arasında büyük farklılıklar anlamında olmayan çoğu fonetik seslendirmelerle ilgili (şive, ağız, lehçe gibi) ihtilaflardır. Anlama etki eden *ferşî* farklılıklar tüm mütevatir kıraatlerde çok düşük orandadır. Cafer Yerlikaya, "Kur'an ve Kıraatlerin Özdeşliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2024), 54-55.

görüşlerini eserlerine alarak günümüze ulaştırmıştır. Bu çalışmada, Ebû Ubeyd'in kıraatleri tasnifi, mütevâtir ve şaz kıraatler, yedi harf, nesh, resm-i mushaf farklılıkları gibi kıraat ilminin önemli ve temel konularının yanında, bazı kavram, düşünce ve yaklaşımları kısaca incelenmiştir. Ancak bazı kavramlar ve meselelerin kendi dönemi ve kendi ilmî disiplini içerisinde ele alınmasının elzem olduğunu da belirtmek gerekir. Mesela mütevâtir kavramı bunlardan biridir. Ebû Ubeyd, "tevâtür" kavramını yedi harf rivayetlerinin kesin bilgi olması bağlamında kullandığı gözlemlenirken,⁶ kıraatler hakkında ise icmâ kavramını kullanmış ve Ebû Ubeyd, kıraatleri üzerinde icmâ oluşan ve oluşmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.⁷ Diğer taraftan araştırmacılar "mütevâtir" kavramının kullanımını ancak hicri ikinci asra kadar dayandırmış, Ebû Ubeyd de bu kavramı yedi harf rivayetlerinin kesinliği bağlamında kullanmıştır.⁸ Tevâtür kavramının kıraat ilmine hicri dört ve beşinci asırdan itibaren girdiği, "icmâ, tevâtür, meşhûr, müstefiz" terimlerinin bazen "icmânın tüm Müslümanların ittifakı ve kesin bilgi anlamında" birbirlerinin yerine kullanıldığı belirtilmektedir.⁹ "İcmâ" ve "tevâtür" arasında haberin kesinliği bağlamında bir benzerlik olduğu kabul edilirken, haberin naklinde "belirli bir sayıda tarikten gelme şartı" üzerinde ise mutabık kalınamamıştır.¹⁰ Diğer taraftan "tevâtür" kavramı kelâm, fıkıh ve hadis ilminde kesin bilgi anlamında farklı tanımlamalarla kullanıldığı gibi bu kavram daha sonraki asırlarda kıraat ilminde de kullanılmaya başlamıştır.¹¹ Dolayısıyla terimlerin kendi döneminde hangi bağlamda kullanıldıklarının tespiti de ayrı bir öneme sahiptir.

Hiç şüphesiz akademik ve bilimsel araştırmalarda özgünlük, aranan temel bir husustur. Bununla birlikte ilk dönem kaynaklarına dayalı araştırma ve çalışmalarda, orijinallik sadece yeni bilgi üretimiyle değil; bu eserlerin sistemli bir şekilde çözümlenmesi ve müellifin yaklaşımlarının kendi tarihsel ve ilmî bağlamı içerisinde yeniden inşa edilmesiyle sağlanabileceğini de ifade etmek gerekir. Bu bağlamda makalede sadece müellifin görüşlerinin nakli değil, Ebû Ubeyd'in görüşleri, bazı kavramlar ve günümüzdeki araştırmacıların farklı yaklaşımları dönemsel bağlamda analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılmaya çalışılırken hem ilk dönem klasik kaynakları hem de günümüz araştırmalarıyla

⁶ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atıyye Muhsin Harabe (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 339.

⁷ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 339, 362.

⁸ Mehmet Ünal, "Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal* 8/3 (Aralık 2011), 86.

⁹ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri)* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 61, 155, 128-136.

¹⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 71-76, 92.

¹¹ Osman Bayraktutan, "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 93.

mukayeseli olarak meseleler muhtasar olarak izah edilmeye gayret edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın kıraat anlayışı kendi metni merkezinde, mümkün merteye dönemin kavramsal ve metodolojik çerçevesi dikkate alınarak günümüzle de kısaca kıyaslanarak açıklanmıştır. Ancak şu hususun belirtilmesi ise çok önemlidir. Ebû Ubeyd'in kıraat ilminin temel meseleleri hakkındaki görüşleri ve "icmâ, tevâtür, âhad, nesih, yedi harf" gibi birçok konudaki açıklamaları/yaklaşımları, kapsamlı bir araştırma konusu olduğunu ve bu çalışmaya hasredilemeyecek kadar geniş olduğunu da ifade etmek gerekir. Bu kavramların her biri başlı başına bir çalışma ve araştırma konusudur. Mamafih ilgili kavramların tarihî ve literatürel süreçleri, dipnotlar ve açıklamalarla verilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla yapılan araştırmanın sınırlı olması, konunun detaylı bir şekilde analizini kısıtlamıştır. Bununla birlikte meselenin gelişime açık olduğu ve yapılan bu çalışmayla kıraat alanındaki tartışmalara katkı sunması hedeflenmiştir.

Ebû Ubeyd'in kıraatler, nesh, yedi harf ve mushaflar gibi konulardaki görüşü ile ilgili daha önceden Türkiye ölçeğinde yapılmış herhangi bir araştırma tespit edilememiştir. Ancak kıraat alanında yazdığı eserler ve bazı meseleler hakkındaki görüşleriyle ilgili birtakım çalışmalar bulunmaktadır. Ebû Ubeyd, Kur'an, kıraatler, yedi harf, nesh, âdâb gibi hususlardaki görüşlerini, nispeti kendisine kesin olan "*Fedâilü'l-Kur'an ve me'âlimuh ve edebüh*" isimli eserinde geniş olarak ele almıştır.¹² Bu kitapla ilgili olarak Ali Bulut, "*Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'an'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-*" adlı çalışmasıyla bir inceleme yapmış, çalışmada "fazilet" kavramı ve Kur'an'ın faziletleri genel olarak *muhteva-terim* açısından analiz edilmiştir.¹³ Bulut, çalışmasında Kur'an, mütevâtir kıraatler, mushaf, nesih, âhad kıraatler gibi kıraat ilminin temel meseleleri hususunda incelemeye fazla yer vermemiş ve bu konuları muhtasar olarak ele almıştır.¹⁴ Mahmut Kafes ise, Ebû Ubeyd'in, Kur'an ve kıraat ilimleriyle ilişkili ve kendisine nispeti de tartışılan "*el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'an*" isimli eserini ve Kur'an'da geçen lehçeleri Arap dili yönünden incelemeyi içeren bir çalışma yapmıştır.¹⁵ Bu çalışma dışında Ebû Ubeyd'in Kur'an ve kıraatler konusundaki görüşlerinin çeşitli eser ve makaleler içerisinde nakledildiği görülmüştür. Ancak O'nun kıraatler konusundaki düşüncelerinin müstakil olarak incelendiği Arap dünyasındaki bazı araştırmalar¹⁶ istisna

¹² Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri (Fedâilü'l-Kur'an)*, ed. Faik Akcaoglu, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021), 12; Tüccar, "Kâsım b. Sellâm", 10/244-246.

¹³ Ali Bulut, *Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'an'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 13-18.

¹⁴ Bulut, *Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'an'ı*, 191.

¹⁵ Kafes, "Kâsım b. Sellâm'a Nispet Edilen el-Lügât", 123-150.

¹⁶ Câsim el-Hâc Câsim Muhammed Düleymî, *Kitâbü'l-kirâât li Ebî Ubeyd el-Kâsım b.*

edilecek olursa, Türkiye ölçeğinde bir araştırma tespit edilememiştir. Bu durum böyle bir çalışmanın yapılmasına neden olan amillerden biri olmuştur. Düleymî tarafından yapılan çalışma Ebû Ubeyd'in hayatı, eserleri, kitapları, kıraat ilmiyle ilgili görüşlerinin topluca verilmesi bakımından önemlidir.¹⁷ Ebû Ubeyd, Kur'an ve kıraat ilminin temel ve problematik meseleleri hakkında görüşlerini verirken öncelikle konuyu açıklama bağlamında anlamı açık haber ve rivayetleri nakletmiş herhangi bir açıklama yapmamış ve önemli bazı konular hakkında ise görüşlerini belirtmiştir. Ebû Ubeyd'in rivayetler bağlamında yaptığı bu açıklamaları, yukarıda da ifade edildiği gibi kıraat âlimleri ve araştırmacıların yaptığı diğer izahlarıyla mukayeseli olarak kısaca tahlil edilmiştir.

Ebû Ubeyd'in görüşleri, diğer kitapları tespit edilemediğinden dolayı nispeti kendisine kesin olan "*Kitâbü fedâilü'l-Kur'ân*" isimli kitabı ve "*el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'ân*" isimli eserlerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Burada şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır. "*el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'ân*" isimli eserin Ebû Ubeyd'e ait olma ihtimalinin çok kuvvetli olması göz önünde bulundurularak değerlendirme yapılmıştır. Bu eser, Kur'ân-ı Kerîm'de sûre ve âyetlerde geçen bazı kelimelerin hangi kabile ve lehçelere ait olduğu belirtmektedir.

1. Vahyin Cemedilmesi ve Mushafların İstinsahı

Kur'an ve kıraat tarihinin üzerinde geniş araştırmalar yapılan ve yazılan konularından biri de vahyin cemedilerek iki kapak arasına alınması ve mushafların istinsahı meselesi olmuştur. Ebû Ubeyd vahyin cemi ve mushafların istinsah edilmesiyle ilgili rivayetleri nakletmiş, konu hakkında bir açıklama yapmayarak görüşlerini anlamı açık rivayetler üzerinden ifade etmeye çalışmıştır. Ebû Ubeyd, öncelikle Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine sûre ve âyetleri nasıl yazdırdığıyla ilgili haberleri, Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Osman (r.a.)'ın yaptığı mushaf çalışmalarıyla ilgili rivayetleri, başlık ve konulara ayırmadan belirli bir sıraya göre nakletmiştir. Ebû Ubeyd, evveleminde Hz. Peygamber (a.s.)'in kâtiplere gelen vahiyleri hangi sûre veya âyetten sonra yazmaları gerektiğini belirten ve kayıt altına aldığını bildiren rivayetleri aktarmıştır.¹⁸ Ebû Ubeyd, her ne kadar bir açıklamada bulunmasa da naklettiği bu rivayetle Hz. Peygamber'e vahiy geldiğinde âyet ve sûrelerin vahiy kâtipleri tarafından nasıl kayıt altına alındığını ve vahyin yazılmasıyla ilgili önemli bir hususa açıklık getirdiğini ifade edebiliriz. Hz. Peygamber döneminde vahyin kâtipler tarafından nasıl yazıldığıyla ilgili rivayetin ardından mushaf tarihi sürecinin ilk merhalesi olan, vahyin/Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Ebû Bekir'in hilafeti

Sellâm (Bağdat: Merkez Buhûs ve Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2007), 27-69.

¹⁷ Düleymî, *Kitâbü'l-kırâât li Ebî Ubeyd*, 9-47.

¹⁸ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 280.

döneminde nasıl cemedildiği ve bu çalışmada sahâbenin takip ettiği usûl ve yöntemle ilgili rivayetleri naklederek, konuyu manası açık haberlerle herhangi bir açıklama yapmadan izah etmeye çalışmıştır.¹⁹ Burada vahyin ilk kez cemedilmesiyle ilgili olarak şu hususlara da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Ebû Ubeyd'in "*İki levha arasına Kur'an'ı ilk cemedden Ebû Bekir'dir.*" şeklinde naklettiği rivayet; bazı eser ve araştırmalarda Hz. Peygamberin hayatta iken vahiy kâtiplerine gelen tüm vahyi yazdırarak evinde tuttuğu, Zeyd b. Sâbit'in ise bu âyetleri iki kapak arasına alarak mushafı yazdığını, dolayısıyla vahyin ilk kez Hz. Ebû Bekir'in değil de Hz. Peygamber veya Zeyd b. Sâbit tarafından ilk kez cemedildiğini ifade eden yaklaşımlara karşı bir cevap olarak da yorumlamak mümkündür.²⁰ Zira bazı Şia grupları vahyin/Kur'an'ın ilk kez Hz. Peygamber zamanında cemedildiğini daha sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanında mushaf çalışmalarında tahrif edildiğini ileri sürmektedir.²¹ Diğer taraftan Zeyd b. Sâbit'in böyle bir cem çalışması yaptığıyla ilgili bir haber ve rivayetin tespit edilememesi ise dikkat çekicidir. Ebû Ubeyd'in mushafın cemedilmesiyle ilgili nakletmiş olduğu rivayetler konuyu açıkça ortaya koyması bakımından önemlidir. Hz. Ebû Bekir'in mushafları ilk kez cemettiği bağlamında Hz. Ali (r.a)'den nakledilen rivayet ise önemlidir. Hz. Ali (r.a), Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in mushafı cemetmesiyle ilgili olarak: "*Allah, Ebû Bekir'e rahmet etsin. O, Kur'an'ı ilk kez derleyen kimseydi.*" sözünü nakletmiştir.²² Ebû Ubeyd'in naklettiği vahyin cemedilmesiyle ilgili bu rivayetler; Şia'nın Hz. Peygamber'in vefatının ardından, Hz. Ali'nin kendine ait özel bir mushafı olduğu ve bu nüshanın Müslümanlar tarafından kabul edilmeyerek reddedildiğini iddia etmelerine²³ cevap niteliği taşıması açısından da dikkat çekici bir haberdur. Dikkat edileceği üzere gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hz. Ali'nin vahyi/Kur'an'ı ilk önce cemettiğiyle ilgili haberlerin Şia kaynaklı olduğunu ifade etmek gerekir.

Ebû Ubeyd, vahyin ilk kez Hz. Ebû Bekir tarafından cemedildiği ve ardından Hz. Osman (r.a)'ın hilafet dönemine gelindiğinde kıraat ihtilaflarının artması, Azerbaycan ve Ermenistan seferinde (25/647) ise İslâm ordusu arasında meydana gelen şiddetli ihtilaf ve tartışmaların sonucunda, kıraat birliğini sağlamak amacıyla mushafların çoğaltılmasıyla ilgili haber ve olayları rivayet etmiştir. Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), sahâbe mushafların yazılmasının ardından tâbiûnin ileri gelenleriyle birlikte mushaflar ve mushaf yazısına uygun

¹⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 281.

²⁰ Zekeriyâ Pak, *Tefsir Usûlû* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 73.

²¹ Ünal, "Kıraatlerin Tevatürü ve Şia", 94-95.

²² Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 283; İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 30-42.

²³ Wikipedia, "Ali Mushafı" (Erişim 14 Haziran 2025).

kıraatler üzerinde icmâ ettiği, üzerinde icmâ oluşmayan kıraatlerin terk edildiği ve mushafın ise yakıldığı bildirilmiştir.²⁴ Sahâbeden sadece İbn Mes'ûd, başlangıçta bu icmâ ve ittifaka dahil olmamış ve mushafın yakılmasına karşı çıktığı rivayet edilmiştir.²⁵ Ancak daha sonra İbn Mes'ûd, yapılan mushaf/istinsah çalışmasını kabul ederek bu ittifak ve icmâyâ dahil olmuştur. Ebû Ubeyd, İbn Mes'ûd'un başlangıçta mushafını vermemesi ve icmâyâ katılmamasından dolayı sahâbenin ileri gelenlerinin onun bu davranışından büyük rahatsızlık duyduğunu nakletmiştir.²⁶ Bu olayla ilgili olarak Maşalı; "Hz. Osman (r.a), özel nüshaların imhasını başta Hz. Ali (r.a) olmak üzere sahâbenin ileri gelenlerinin desteğini alarak gerçekleştirmiş, ancak özel koleksiyonu Kûfe'de kabul görmüş olan İbn Mes'ûd ile Ammâr b. Yâsir halifenin bu kararına karşı çıkmıştır. Onların bu tutumu, istinsah faaliyetine değil kişisel mushaflarının imhasına ilişkin de olsa ashabın ileri gelenleri tarafından hoş görülmemiştir." şeklinde izah etmiştir.²⁷ Yani İbn Mes'ûd ve Ammâr b. Yâsir, istinsah faaliyetini kabul etmekte ancak kendi şahsi mushafının yakılmasını ise istememektedir. Burada önemli bir hususu da belirtmek yerinde olacaktır; İbn Mes'ûd'un "Zırr b. Hubeyş→ Âsım→ Şu'be" isnadıyla kıraatinin mütevâtir olarak günümüze kadar nakledildiği, kıraat-i aşere eğitiminde de öğretildiği bilinmekte,²⁸ bunun yanı sıra resm-i mushafa uymayan âhad kıraatlerle ilgili bir mushafının varlığı da bildirilmektedir.²⁹ Sahâbenin üzerinde icmâ ettiği resm-i mushafa aykırı kıraatleri ihtiva eden bu nüsha, özellikle müsteşrikler ve bazı araştırmacılar, tarafından sıkça gündeme getirilerek, O'nun sahâbe icmâsı ve resm-i mushafa uygun kıraati göz ardı edilmektedir. Müsteşriklerin, İbn Mes'ûd'un resm-i mushafa aykırı kıraatleri ihtiva eden bu nüshasını³⁰ ön plana çıkararak, sanki Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafıarda bir eksiklik olduğunu ihsas ettirmeye çalışmaları ise dikkat çekicidir.³¹ İbn Mes'ûd'un okuduğu ve okuttuğu kıraat, mütevâtir olarak Âsım kıraatinin Şu'be rivayetiyle günümüze kadar nakledilmiş ve kıraatlerin sıhhat kriterlerine uygun bir

²⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 362; Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kıraat*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Kahire: Dâru Nahda, 1960), 32; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 7.

²⁵ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 280-282.

²⁶ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 283.

²⁷ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/248-254.

²⁸ Soner Akdağ, *Âsım Kıraatinin Şu'be Rivâyeti* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2008).

²⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 289-328; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, ed. Muhibbuddin Abdussübân el-Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 293-338. İbn Ebî Dâvud, bu farklılıkları eserinde geniş olarak nakletmiştir.

³⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 289-327; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 293-338.

³¹ Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, 30-42.

kıraattir. Kurrâ hafızlar tarafından bu kıraat, hâlen ezberlenmekte, okunmakta ve okutulmaktadır. Yukarıdaki bilgiler bağlamında İbn Mes'ûd (r.a.)'dan resm-i mushafa uyan ve uymayan farklı kıraatlerinin var olduğunu ve nakledildiğini de ifade etmek mümkündür. Ebû Ubeyd, İbn Mes'ûd'un tilavet ettiği resm-i mushafa uymayan bu farklı okuyuşlarını, "*Fedâilu'l-Kur'ân*" isimli eserinin neshedilen âyetler veya üzerinde icmâ oluşmayan kıraatler bahsinde ele alarak nakletmiştir.³²

Ebû Ubeyd; Hz. Osman (r.a.)'ın kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırmak ve kıraat birliğini sağlamak amacıyla Hz. Hafsa'dan aldığı mushafın istinsahından sonra kendisine iade edildiği, Hz. Hafsa'nın vefatından sonra Abdullah b. Ömer'e geçtiğini bildirmiştir. Mervân'ın da İbn Ömer'den bu mushafı alarak, diğer mushafı muhalefet etmesinden korkarak parçaladığını bildiren bir haber nakletmiştir. Ancak Ebû Ubeyd, bu rivayet dışında mushafın parçalanarak yok edildiğine dair başka bir haberin olmadığını ifade ederek, sanki naklettiği bu haber hakkında ihtiyatlı olunması gerektiğini belirtmiştir.³³ Maşalı bu haberle ilgili olarak, bu rivayetin zayıf olduğu ve sıhhatinde problem olduğundan dolayı ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini belirtmesi de bu durumu desteklemektedir.³⁴ Başka bir ifadeyle Ebû Ubeyd, Ebû Bekir (r.a.)'in cemettiği mushafın yakıldığıyla ilgili tek bir haber olduğunu belirtmesi, konuya ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini açıklamaktadır.

Ebû Ubeyd, Hz. Osman'ın mushafları istinsah ettirdikten sonra Hz. Ali'nin de aralarında olduğu sahâbenin bu işe rıza gösterdiği, sûreleri Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine yazdırdığı sıraya göre tertip ve telif ettiğini nakletmiştir. Übey b. Ka'b'ın mushafını Hz. Osman (r.a.)'a teslim ettiğini, daha önce de ifade edildiği üzere İbn Mes'ûd'un başlangıçta buna itiraz ettiği ve karşı çıktığını nakletmiştir. Ebû Ubeyd, Resûlullah'a indirilen âyet ve sûreleri, kâtiplere nereye yazılacağını bildiren rivayetleri nakletmiş ve ayrıca Übey b. Ka'b'tan mushafların istinsahıyla ilgili bazı haberleri naklederek, bu çalışmanın nasıl yapıldığıyla ilgili bazı ipuçları vermiştir. Ebû Ubeyd, bu konuda Hz. Osman (r.a.)'ın azatlı kölesi Hâni el-Berberî'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Ben Osman (r.a.)'ın yanıdaydım [istinsah komisyon üyeleri] ona mushafları arz ediyorlardı. Derken o beni, bir koyunun kürek kemiğiyle birlikte Übey b. Ka'b'a gönderdi. Bu kemiğin üzerinde "*lem yetesenne/لَمْ يَتَسَنَّ*" (el-Bakara 2/259), "*lâ tebdîle li'l-halkilahl/لَا تَبْدِيلَ لِلْحَلْقِ*" (er-Rûm 30/30) ve "*fe-emheli'l-kâfirîne/فَأَمْهَلِ*

³² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/289-327.

³³ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 283; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı - Mushaf Tarihi ve İmlası*- (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 58-60.

³⁴ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 2015, 58-60.

”مَلَكُفِرِينَ أَمَهُلَهُمْ رُؤْيَا” (et-Târik 86/17) ifadeleri vardı. Hâni anlatmaya şöyle devam etti: [Übey] bir hokka istetti sonra ‘lam’ lardan birini silip “*lâ tebdîle li halkillahi/*” şeklinde, “*fe-emheli'l-kâfirîne*” kelimesini silip “*femehhili'l-kâfirîne/*” şeklinde “*lem yetesenneh/*” ifadesini de ‘hâ’ harfini ekleyerek yazdı.”³⁵ Ebû Ubeyd’in mushaf yazımı esnasında yaşanan bir olayı nakletmesi, komisyon tarafından mushaf çalışmasının nasıl yapıldığını zihinlerde tasvir etmesi bakımından dikkat çekicidir. Kur’an ve kıraat tarihinde, bu ve buna benzer bazı kelimelerin ve âyetlerin mushafa yazılışıyla ilgili nakledilen rivayetleri, çalışmanın nasıl yapıldığını gösteren bir bütünün parçaları olarak görmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Ebû Ubeyd’in naklettiği bu rivayet ve diğer rivayetler, yan yana getirildiğinde mushaf/lar/ın cem ve istinsah çalışması hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Buna göre komisyondaki görevliler, getirilen vahiy belgelerini ve âyetleri büyük bir titizlikle inceliyorlar, çözemedikleri problemliler durumlarda ise Kur’an ve kıraat konusunda uzman olan sahâbeye danışıyor ve işi onlara havale ediyorlardı. Vahiy komisyonunda görevli Mâlik b. Ebû Âmir ve İbn Sîrin’in Kesîr b. Eflah’tan bu bağlamda naklettiği rivayetler, mushaf çalışmasının nasıl yapıldığını izah eder mahiyettedir.³⁶

Mushaf’lar istinsah edildikten sonra, Hz. Osman (r.a)’a arz edilmiştir. Ebû Ubeyd, İkrîme’den Hz. Osman’ın istinsah edilen nüshalar hakkında şöyle dediğini nakletmiştir: “Mushaf’lar yazılınca Osman’a arz edildi. Osman (r.a), mushaf’larda lehçelerden oluşan bazı kıraatler buldu ve şöyle dedi: Bunları değiştirmeyin. Arap değiştirecektir veya dilleriyle irab edecektir. (Hareke vererek dilleriyle düzelterek.) Eğer kâtip Sekîf’ten, imlâ ettiren de Hüzeyl kabilesinden olsaydı bu kıraatler/harfler olmazdı.”³⁷

Hz. Osman (r.a)’ın mushaf’larda *lahn* olduğuyla ilgili bu rivayeti ve Hz. Âişe’ye atfedilen, kâtiplerin mushaf’ların yazımında hata yaptıklarıyla ilgili naklettiği haber, üzerinde durulması gereken önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.³⁸ Ebû Ubeyd, İkrîme’ye isnâden naklettiği bu rivayetle ilgili herhangi bir görüş belirtmemiştir. Ancak burada bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır: *Kitâbu Fedâilü'l-Kur’an* isimli eser veya buradaki rivayetler, Türkçe’ye tercüme edilirken Hz. Osman (r.a)’a atfedilen ve ilgili rivayette geçen

³⁵ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 283, 285-287.

³⁶ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/204; Muhammed Mustafa A’zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine “Kur’ân Tarihi”* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 131-132.

³⁷ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 173-174, 286.

³⁸ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 286-287.

"lahn" kavramına, birçok yerde "hata" olarak mana verildiği görülmektedir.³⁹ "Lahn" kavramının "lûgat, lehçe, imâ ile anlatım, musikî " gibi farklı birçok manalarından sadece biri olan "hata" olarak Türkçeye tercümesi, kıraatler ve resm-i mushaf konusunda birçok problemin ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtmek gerekir. Ebû Ubeyd'in lahn ile ilgili naklettiği bilgileri doğru anlama bağlamında "lahn" kavramıyla ilgili kısa bir inceleme yapılması da yerinde olacaktır. Rivayette geçen "lahn" ve "harf" kelimeleri ve anlamları birçok meseleye ışık tutması bakımından anahtar rol oynamaktadır. Diğer taraftan bu bağlamda mushaflarda lahn/hata yapıldığına dair Hz. Âişe (r.a.)'den nakledilen rivayet ise bir diğer önemli husus olup, bu haber İslâm âlimlerince tenkide uğramıştır. Ebû Ubeyd, Hişam b. Urve'nin babası Urve'den naklettiğine göre; "Urve: Kur'an'daki lahna/lehçelere/kıraatlere dair Âişe'ye: "İn hâzâni lesâhirâni/ إِنَّ

وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ⁴⁰, "ve'l-mukîmîne's-salâte ve'l-mu'tûne'-z-Zekâte/ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ⁴¹ ve "innellezîne âmenû vellezîne hâdû ve's-sâbiûne/ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبْرَى⁴² âyetlerini sordum. Âişe şöyle dedi: Kardeşimin oğlu bu kâtiplerin işi, yazarken hata ettiler." demiştir. Ebû Ubeyd'in Hz. Osman ve Hz. Âişe'den naklettiği bu iki rivayette "lahn" kavramı geçmekte, Âişe (r.a.)'den nakledilen rivayette ise hem "lahn" kavramı geçmekte hem de kâtiplerin açıkça "hata" yaptığı ifade edilmektedir. "Lahn" kavramının semantik analizi yapılarak, her iki rivayet incelendiğinde bu terimin birçok manaya geldiği araştırmacılar tarafından belirtilmekte, "lahn"ın "hata" manasında kullanılmasının ise hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren meydana geldiği ve bu kavramın anlam değişmesine ve genişlemesine maruz kaldığı belirtilmektedir.⁴³ Diğer bir ifadeyle bu kavramın, Hz. Osman (r.a) ve sahâbe döneminde hata anlamında kullanılmadığı, daha sonraları ise bu terimin anlam genişlemesine maruz kaldığı ifade edilmektedir. Semantik analizi açısından "Lahn" kavramı; Hz. Osman (r.a) rivayetindeki "lahn" kavramının hata olarak değil "lehçe/lûgat" olarak, "harf/hurûf" kelimesinin ise "kıraat/kıraatler" olarak tercüme edilmiş ve Hz. Âişe'den nakledilen rivayet ise tenkide uğramıştır.⁴⁴ Lahn kavramı bu semantik bağlam ve anlam içerisinde düşünülerek ele alındığında, kıraatler ve mushaflar hakkındaki bazı problematik meselelere

³⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân Terc.*, 247.

⁴⁰ Tâ-hâ 20/63.

⁴¹ en-Nisâ 4/162.

⁴² el-Bakara 2/62.

⁴³ Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lahn Meselesi)* (Bakü: Nurlar Neşriyat-Poliqrafya Merkezi, 2004), 40-47.

⁴⁴ Altundağ, *Mushafta Lahn Meselesi*, 48-53, 54-58.

farklı bir bakış açısıyla çözüm bulunabileceğini söylemek mümkündür. *Lahn'a hata* olarak anlam verildiğinde ise daha çok problem ve çelişki ortaya çıkmaktadır ki buna göre:

- Hz. Osman, mushaf çalışmasını kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırmak için yapmıştır fakat mushafta hatalar bulunmaktadır. Bu durumda mushaf çalışması problemi çözememiş, başka sorun ortaya çıkarmıştır.

- Hz. Osman (r.a) mushafı inceledikten sonra “Mushafta hem hata var hem de güzel yaptınız.” şeklindeki sözü ise çelişki ifade etmektedir ki böyle bir söz mantıksızdır.

- Hz. Osman mushaflarda hatanın varlığını tespit etmesine rağmen, rıza göstermesi ise düşünülemez. Zira mushafları ihtilafların izalesi için istinsah ettirmiştir.

- Sahâbe ve tabiîn resm-i mushaf üzerinde icmâ etmiştir. Eğer mushaflar hatalı yazıldıysa, bu durum tüm Müslümanların hata üzerinde icmâsı anlamına gelmektedir. Bu da kabul edilebilecek bir durum değildir.

- Hz. Âişe, mushaflarda hata yapıldığına dair kendisine isnad edilen söz sahihse, bu durumda mushaflar yazıldıktan sonra resm-i mushafa itiraz etmemiş ve icmâyâ dahil olmuştur. Diğer taraftan Hz. Âişe'nin mushaf icmâsına katılmadığına dair bir rivayet de tespit edilememiştir. Hz. Âişe'den kâtiplerin hata yaptığıyla ilgili nakledilen haberin, farklı bir manada söylendiği veya rivayetin zayıf olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Bu bağlamda Mustafa Altundağ, bu haberin metin tenkidi açısından analizini geniş olarak ele almış ve “lahn” kelimesini o dönemde, gramer hatası olarak yorumlamanın isabetli olmadığını belirtmiştir. Altundağ: “İbn Eşte (ö. 360/971), İbn Cibâre (ö. 728/1328) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi bazı İslâm âlimleri, Hz. Âişe'nin ‘Yazımda hata ettiler.’ sözünü, ‘Ahruf-i seb’a’dan ümmeti bir araya getirmek üzere en uygun olanı tercihte hata ettiler.’ şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre Hz. Âişe'nin ifadesi; heyetin bu üç âyeti Hz. Peygamber’den geldiği şekilde yazmada hata ettikleri şeklinde kesinlikle anlaşılmaz. Çünkü Hz. Peygamber’den rivayet edilene uymayan bir okuyuş, uzun bir müddet varlığını sürdürse ve hatta Arapça açısından büyük bir değeri olsa da reddedilir. Bu herkesin ittifakla kabul ettiği bir husustur.” şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁴⁵ Ebû Amr ed-Dânî, Hz. Osman (r.a) ve Hz. Âişe (r.a.)’dan nakledilen bu iki rivayet hakkında kitabı “*el-Mukni*”de geniş izahta bulunmuştur.⁴⁶ Ed-Dânî, Urve’nin Âişe (r.a.)’ye, yazılan harflerin yazılması ve gramer hatasını sormadığını, ona Hz. Peygamber’in ümmete izin vermiş olduğu kıraatteki farklılığı sorduğunu ifade etmiştir. Ed-Dânî, rivayette geçen üç âyetin

⁴⁵ Altundağ, *Mushafta Lahn Meselesi*, 55-56.

⁴⁶ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni’ fî resmi mesâhifi’l-emsâr*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî (Kahire: Mektebetu’l-Külliyyâtî’l-Ezheriyye, 1978), 121-123.

komisyonun seçerek mushafa yazdırdığı kıraat tarzının, Hz. Âişe'nin benimseyerek tercih ettiği kıraate uymadığından dolayı, kendi görüşüne göre hatayla yorumladığını belirtmiştir.⁴⁷ Yani mesele, Hz. Âişe'nin kıraat tercihi olayıdır. Ebû Ubeyd ise bu konuda görüş beyan etmemiş, sadece rivayetleri nakletmiştir. Kanaatimizce Ebû Ubeyd ilgili rivayetlerdeki "lahn" kavramı hakkında açıklama yapmaması ve görüş belirtmemesi "lahn"ın "lügat", "lehçe" gibi muhtemel anlamlarından biri manasında kullanmasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki yukarıda ifade edildiği üzere o dönemde "lahn" kavramı, henüz "hata" anlamında da kullanılmamaktadır. Diğer taraftan Ebû Ubeyd'in "lahn" konusunda herhangi bir izah yapmaması ve Altundağ'ın "lahn" konusunda semantik açıdan yaptığı araştırma ve yaptığı tespitler de bu durumu desteklemektedir.

Ebû Ubeyd, vahyin cemedilerek iki kapak arasına alınması ve mushafların istinsahı hakkındaki rivayetlerin ardından, mushafların yazımında sahâbenin tamamının katılımıyla mushafların istinsah edildiğini ve bu konuda icmâ oluştuğunu belirterek daha sonra resm-i mushafa uymayan kıraatleri nakletmiştir.

2. Resm-i Mushafa Aykırı Kıraatler ve Ebû Ubeyd'in Kıraatleri Tasnifi

Kur'an ve kıraat tarihinin üzerinde tartışma ve görüş ayrılıkları bulunan önemli konularından biri, resm-i mushafa uymayan kıraatler olmuştur. Kıraat eserleri ve usul kitaplarında, kıraat farklılıklarını izah etmek amacıyla verilen birçok kıraat örneği, hem resm-i mushafa uygun olmayan kıraatler hem de mushaf hattına uygun olan kıraat örneklerinden verilmektedir. Kanaatimizce bu durum ise ayrı bir sorun ve problem oluşturmaktadır. İslâm âlimleri, bir kıraatin Kur'an olarak kabul edilebilmesi için "kıraatlerin sıhhat kriterleri"ne uygun olması gerektiğini ifade etmektedir. İslâm âlimleri, okunan bir kıraat; *isnâdî tam*, *resm-i mushaf* ve *Arapçaya uygun* ise böyle bir kıraati Kur'an olarak kabul etmişlerdir. Kıraatlerin sıhhat kriterlerinin ilk kez ne zaman ve kim tarafından belirlendiği ise başka bir araştırma konusudur. Ancak bu kriterleri sistemli bir şekilde ele aldığı için, "kıraatlerin sıhhat kriterleri" Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî'ye (ö. 437/1045) nispet edilmektedir. Fıkıh ve kelâm gibi ilim dallarıyla birlikte içlerinde mezheb imamlarının da olduğu birçok İslâm âlimi, bu üç şarta *icmâl/tevatür* şartını da (tevatür; kesin ve hüccet olan bilgi anlamında "icmâ, müstefiz, meşhûr" kavramları aynı anlamda kullanılmış olup bu kriteri)⁴⁸ eklemişlerdir.⁴⁹ Bu bağlamda bir kıraat, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği

⁴⁷ Dâni, *el-Muknî*, 121-122; Altundağ, *Mushafta Lahn Meselesi*, 55; Cafer Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 305.

⁴⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 61, 155, 128-136.

⁴⁹ Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kıraat*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-

mushaflardan herhangi birine takdirene de olsa uymaması durumunda Kur'an olarak kabul edilmemektedir.⁵⁰ Ebû Ubeyd her ne kadar bu şartları/kriterleri sistematik olarak söylemese de bu kriterlerden biri olan kıraatlerin resm-i mushafa uyma şartı üzerinde durmaktadır. Resm-i mushafa uymayan kıraatler hakkında eserinde Fâtiha-Nâs sûreleri arasında birçok rivayetlerde bulunmuş ve bu konuda bazı açıklamalar yapmıştır.

Ebû Ubeyd, evvel emirde kıraatleri, resm-i mushafa uyan ve uymayan şekilde bir tasnif yapmıştır. Ebû Ubeyd, mushaf hattına uymayan kıraatlerle ilgili birçok haber nakletmiştir ki bunlardan dikkat çekici bazı rivayetlerin verilmesi konuya açıklık getirecektir. Ebû Ubeyd, bu rivayetleri Fâtiha sûresinden, Nâs sûresine kadar Kur'an içerisindeki sûre tertibine göre aktarmıştır. Ebû Ubeyd, Hz. Ömer (r.a.) ve Abdullah b. Zübeyr'den nakille; Fâtiha sûresinin son âyetini, "gayri'l-magdûbi aleyhim ve gayri'd-dâllîn/ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ غَيْرِ الضَّالِّينَ" olarak⁵¹ okuduklarını rivayet etmiştir. Abdullah b. Abbâs'ın Bakara 2/158, 184, 198, 226. âyetlerini resm-i mushafa uymayan şekilde okuduğunu ve 238. âyeti ise "ve's-salâti'l-vustâ salâti'l-asr/ صَلَاةِ الْعَصْرِ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" şeklinde salâti'l-asr kelimesinin "vav"sız olarak aynı şekilde resm-i mushafa muhalif olarak tilavet ettiğini rivayet etmiştir.⁵² Yine Hz. Hafsa'nın Bakara 2/238. âyetini "ve's-salâti'l-vustâ ve salâti'l-asr/ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى"⁵³ olarak "ve salâti'l-asr" kelimesini "vav"lı, Übey b. Ka'b ve Hz. Âişe'nin ise "vav"sız okuduğunu nakletmiştir.⁵⁴ Ebû Ubeyd, sahâbenin resm-i mushafa uygun olmayan bu kıraat farklılıkları hakkında ise şöyle demiştir: "Kim "hâfîzû ale's-salavâti" âyetine "ve salâti'l-asr" kelimesini ilaveyle "vav" harfi olmadan okursa, orta namazının bizzat ikinci namazı olduğu ortaya çıkar. Bunu Nebî (a.s.)'nin şu hadisi destekler ki Ali (r.a.)'den

Mearif, 2009), 87; Ahmed A'liyyü'l-İmam, *Kur'ân'ın 10 Kıraati*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 169; Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 160-166.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 11.

⁵¹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 289-290; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 284-285. "Buradaki rivayette, Hz. Ömer'in Fatiha 1/7 âyetini "صِرَاطٌ مِّنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ غَيْرِ الضَّالِّينَ" olarak okuduğu rivayet edilmiştir. Başka bir rivayette ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer (r.a.) ve Abdullah b. Zübeyr'in böyle okuduğu nakledilmiştir."

⁵² Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 290-291.

⁵³ Kur'an'da bu âyet, "حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" şeklindedir.

⁵⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 292-293.

nakledildiğine göre, “Hendek savaşı olduğunda düşmanlar ikinci namazını kılmasında Nebî (a.s.)’yi meşgul ettiler. İkinci namazını, akşam ve yatsı namazı arasında kıldı. Resûlullah bunun üzerine şöyle buyurdu: “*Bizi orta namazı (ikinci namazını) kılmaktan meşgul ettiler, Allah onların evlerini ve kabirlerini ateşle doldursun.*” Ebû Ubeyd sözüne devamla: “Kim “*hâfızû ale’s-salavâti/ حَفِظُوا عَلَى*

“*ve salâti’l-asr/ وصَلَاةَ الْعَصْرِ*” kelimesini ilaveyle “vav”sız okursa bu durumda orta namaz, ikindiden başka bir namaz olur. Bunu destekleyen hadisler vardır ancak bu hadislerin bahsedileceği yer burası değildir.” demiştir.⁵⁵ Ebû Ubeyd’in bu âyetlerle ilgili açıklamaları, âhad kıraatlerin Kur’an’ı tefsir etmedeki fonksiyonunu göstermesi bakımından örnek olacak bir açıklamadır. Bu âyet hakkında müfessirlerin farklı görüş ve yorum yapmalarının temelinde, bu âhad kıraatin olduğunu belirtmek mümkündür.

Ebû Ubeyd, Abdullah b. Mes’ûd’un Bakara 2/275, İbn Abbâs’ın Bakara 2/283. âyetini resm-i mushafa muhalif olarak okuduğunu rivayet etmiştir. Yine sûrede geçen “İbrahim” kelimesinin kıraatıyla ilgili olarak, Yezîd b. Ebî Mâlik’in “Aynı ‘Ya’kûb/يَعْقُوبُ’ ve ‘İsrâîl/إِسْرَائِيلُ’ isimlerinde olduğu gibi; İbrahim, ‘İbrâhâm/إِبْرَاهِيمُ’ ve ‘İbrâhîm/إِبْرَاهِيمُ’ dir.” dediğini nakletmiştir. Ebû Ubeyd, “Ebû Müshir’in kıraat imamlarından İbn Âmir (9-118/630-736) ve Atıyye b. Kays’ın (7-121/628-739)⁵⁶ bu okuyuşların terkedilmesine şiddetle karşı çıktıklarını” söylediğini nakletmiş ve Ebû Ubeyd bu konuyla ilgili olarak şöyle bir açıklama yapmıştır: “Yani onlar, nakledilen bu rivayette ismin “İbrâhâm” olarak okunmamasına karşı çıkmışlardır. Nasıl ki “Ya’kûb” ismi, Ya’kûb ve İsrâîl gibi iki isimle isimlendirilmişse, İbrâhîm de iki isimle isimlendirilmiştir.” Ebû Ubeyd sözüne devamla: “Mushafta O’nun ismini araştırdım. İbrahim isminin Bakara sûresinde “İbrâham/إِبْرَاهِيمُ” olarak “yâ”sız yazıldığını buldum.” demiştir.⁵⁷

Ebû Ubeyd, Hz. Ömer’in yatsı namazında Âl-i İmrân 3/2. âyetini “illâ huve’l-hayyü’l-kayyûm/إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ”⁵⁸ okuduğu, Abdullah’ın mushafında ise “el-hayyü’l-kayyim/الْحَيُّ الْقَيِّمُ” şeklinde yazılı olduğunu nakletmiştir. Ebû Ubeyd;

⁵⁵ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 294.

⁵⁶ Abdullah Aydemir, “Atıyye b. Kays”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/63. “İbn Âmir ve Atıyye b. Kays, Şam kıraat imamlarıdır. İbn Âmir on kıraat imamından biri olup, Atıyye b. Kays, İbn Âmir’den sonra Şam’da imam olan kıraat âlimidir.”

⁵⁷ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 296.

⁵⁸ Kur’an’da, “إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ” şeklinde yazılmıştır.

Übey b. Ka'b'ın mushafında, Mü'minûn 23/84-85. âyetlerinde “Allah/الله” lafzı elifsizdir. Âsım el-Cahderî'nin (ö. 130/747): “Hz. Osman'ın insanlar için yazdırdığı mushaflardan İmam Mushaf'ta “Allah/الله” lafızlarının tamamı elifsiz yazılmıştır.” ve “İki elifi Mushaf'a ilk ekleyen Nasr b. Âsım el-Leysî'dir⁵⁹ (ö. 89/708 [?]).” dediğini nakletmiştir. Ebû Ubeyd, “الله الله” lafzının yazılması konusunda: “Ben Sağr'da iken, bana verilen bilgiye göre Ömer b. Abdulazîz'in (ö. 101/720) hilafetinden önce kendilerine gönderilen eski bir mushafta, “الله الله” lafızlarının hepsini “elif”siz olarak okudum.” demiştir.⁶⁰ Ebû Ubeyd'in Hz. Ömer (r.a) ile ilgili naklettiği şu rivayet ise dikkat çekicidir: “Ömer (r.a), yanındaki yazılı bir levhada el-Cum'a 62/9 âyetini bir kişinin “*fes'av ilâ zikrillah* / *فَسَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ*” olarak okuduğunu ve bu okuyuşu Übey b. Ka'b'ın öğrettiğini öğrendikten sonra Hz. Ömer, Übey'in Kur'an ve mensûh âyetlerini iyi bildiğini kabul etmesine rağmen bu âyeti “*femdû ilâ zikrillah* / *فَمَضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ*” şeklinde okumasını o kişiye söylediğini rivayet etmiştir.”⁶¹ Hz. Ömer'in (r.a), Übey b. Ka'b'ın kıraat konusundaki üstünlük ve bilgisine güvendiği halde mushafa aykırı kıraati, okuyan kişiye telkin ederek vazgeçmemesi ise gerçekten ilginç bir olaydır. Kanaatimizce burada Übey'e güvenmekle birlikte -ilerde açıklanacağı üzere- neshedilen ve resm-i mushafa uymayan vahyi/kıraati bir anda terk edememe refleksi olarak yorumlamak gerekir. İbn Mes'ûd'un kendi mushafını vermemekte ısrarcı olmasını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Muhammed İbn Sîrin (ö. 110/729); Übey b. Ka'b'ın mushafına *Fâtîha*, *Felak*, *Nâs sûrelerini* ve *Kunût dualarını* yazdığını, İbn Mes'ûd'un bunları yazmadığını, Hz. Osman'ın ise mushaflara bunlardan *Fâtîha*, *Felak* ve *Nâs sûrelerini* yazdığını fakat *kunût dualarını* yazmadığını haber vermiştir. Ebû Ubeyd, Azra kanalıyla Übey b. Ka'b'ın mushafında *Kunût sûrelerini* okuduğunu nakletmiştir. Nakledilen bu rivayette *Kunût dualarının* sûre olarak isimlendirilmesi ise dikkat çeken diğer bir husustur.⁶² Ebû Ubeyd'in naklettiği, resm-i mushafa uymayan benzer kıraat rivayet örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Ebû Ubeyd, Hz. Osman (r.a)'ın istinsah ettirmiş olduğu resm-i mushafa uymayan birçok farklı okuyuşu nakletmiştir. Resm-i mushafa uymayan bu okuyuşların, Hz. Peygamber'e indirildikten sonra Kur'an'dan kaldırılan ve

⁵⁹ Tayyar Altıkulaç, “Nasr b. Âsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/413-414. “Nasr b. Âsım, ed-Düelî olarak da anılmakta olup, mushafları ilk harekeleyen tabînin ileri gelen âlimlerindendir.”

⁶⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 305-306.

⁶¹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 314.

⁶² Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 314, 318-319.

mushaflara yazılmayan vahiyler/kıraatler olduğunu belirterek konuyla ilgili çok önemli izah ve açıklamalarda bulunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı sûrelerden bir kısım âyetlerin nesh edildiğini ve mushafa yazılmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda Ebû Ubeyd, Ahzâb sûresinin içerisinde recm âyetinin de olduğu Bakara sûresi gibi uzun bir sûre olduğuyla ilgili rivayetleri nakletmiştir. Kur'an'dan kaldırıldığı bildirilen *recm* âyetiyle ilgili olarak, Hz. Ömer ve Übey b. Ka'b'a isnâd edilen bazı haberleri ve "Ademoğlunun bir vadi dolu malı olsa, bir misli olmasını daha isterdi. Ademoğlunun gözünü ancak toprak doyurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder." şeklindeki bazı rivayetleri Übey b. Ka'b'ın mushafında okuduğunu nakletmiştir.⁶³ Ebû Ubeyd, bu tür kıraatleri zevâid olarak isimlendirmiş ve söz konusu rivayetlerle ilgili olarak: "*Zevâid*"ten olan bu iki bölümdeki⁶⁴ zikrettiğimiz kıraatleri, âlimler rivayet etmediler. Onlar bu kıraatleri Kur'an'ın iki levhası arasındaki olanlar gibi olduğuna ihtimal vermişlerdir. Çünkü onlar bu kıraatleri namazlarında okuyorlar, inkâr edeni de kafir saymıyorlardı. Özellikle iki kapak arasında olanı inkâr eden kimseye de küfürle hüküm veriliyordu. İki kapak arasındakiler, ensâr ve muhâcirin icmâ ile Hz. Osman'ın istinsah ettiği ve onun dışındakileri de düşürdükleri, *İmam Mushaf*'ta tespit edilenlerdir. Sonra ümmet onun üzerinde mutabık kalmış, mushaf hakkında hiçbir şeyde ihtilaf etmemiştir. Onu, âlimlerinin bildiği gibi, cahilleri de bilir. Asırlardır bu bilgiler birinden diğerine miras olarak aktarılmıştır. Çocuklar okullarda onu öğrenmiştir. Bu durum, Hz. Osman'ın büyük olaylarından biridir. Bazı sapkınlar, bu konuda kötü söz söylemiştir ama daha sonra onların bu konudaki sapkınlıkları ortaya çıkmıştır." demiştir.⁶⁵ Ebû Ubeyd'in resm-i mushafa uygun olmayan kıraatlerin Kur'an'dan kaldırıldığını ve *nesh* edildiğini bildirmesi ve *resm-i mushafa* uygun olanların ise Kur'an olarak kabul edildiğini belirtmesi önemlidir. Bu yaklaşım, kıraatlerin Kur'an olarak kabulünde ileri sürülen "kıraatlerin sıhhat kriterleri" açısından da uygunluk göstermesi bakımından da ayrı bir öneme haizdir. Ebû Ubeyd, kıraatlerin sıhhat kriterlerinden resm-i mushaf ve icmâ şartlarına istinaden bir kıraati kabul etmesi ve sınıflandırması, Mekkî b. Tâlib'ten çok önce bu kriterlerin bilindiği ve kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Ubeyd'in, istinsah edilen mushaflar ve zevâid olarak isimlendirdiği üzerinde sahâbenin icmâsının meydana gelmediği (daha sonraları ise âhad/şaz/müddrec olarak isimlendirilen) kıraatlerle ilgili söyledikleri ise dikkat çekicidir: "Hz. Osman'ın telif ettiği mushaf, bugün Müslümanların ellerinde olan mushaftır. Mushaftan bir şeyi inkâr edene, mürtedde tevbe etmesi istenmesine hüküm verildiği gibi hüküm verilir. Eğer tövbeden yüz çevirirse, cezası ölüm olur. Sıradan insanların

⁶³ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 320-324.

⁶⁴ "Kur'an'daki Yazıya Uymayan Kıraatler" ve "İndikten Sonra Kur'an'dan Kaldırılan ve Mushaflarda Olmayanlar"

⁶⁵ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 325.

bilmediği, sadece seçkin âlimlerin isnad ve rivayetlerle bildiği kıraatlere gelince; ilim ehli, bu kıraatlerle iki levha arasındaki âyetlere (Kur'an'a) delil getirmek (açıklamak/tefsir etmek) istemiştir. Bu kıraatler, Kur'an'ın manasını bilmeye ve vecihlerinin bilinmesine delil olur. Bu kıraatler Âişe ve Hafsa'nın 've's-salâti'l-vustâ salâti'l-asr/صَلَاةَ الْعَصْرِ، İbn Mes'ûd'un 'فَإِنْ قَاءُوا فِيهِنَّ/فَيْنَ، Übey b. Ka'b'ın 'fein fâû fihinne/فَيْنَ، Sa'd'ın 'fe in kâne lehû ehun ev uhtün min ümmihî', İbn Abbâs'ın 'fadlen mirrabbikum fi mevâsimi'l-hacci/مَوَاسِمِ الْحَجِّ ve Câbir'in 'feinnallahe min ba'di ikrâhihinne lehünne gafûrun rahîm/رَحِيمٍ غَفُورٍ لَهَا' gibi kıraatleridir. Bu kıraatler ve buna benzeyen birçok kıraat, Kur'an'ı tefsir etmektedir. Bunun örnekleri, tabîinden bazısının tefsirinde görülmüş ve yapılan bu iş güzel karşılanmıştır. Peki bu kıraatler, Muhammed aleyhisselamın seçkin ashabından rivayet edildiğinde, kıraatin aslı olduğunda (mushafa uygun kıraat olduğunda) durum nasıl olur? Okunan kıraat bu durumda, tefsirden çok daha kuvvetlidir. Tevilin/tefsirin doğruluğunu bilmek, bu kıraatlerden elde edilen bilgiden hüküm çıkarmada daha düşük seviyededir. Ne var ki insanlar bu ilmin faziletini bilmemektedir. Bunu ancak âlimler bilir ve böylece kıraat vechine itibar edilir. 'Yekussu'l-hakka/يَقُصُّ الْحَقَّ'⁶⁶ okuyan kimsenin kıraati gibi, bu kıraati İbn Mes'ûd'un kıraatinde 'yekdî bi'l-hakkı/' olarak bulduğunda, sen onun manasının 'yekdî'l-hakka/يَقُصُّ الْحَقَّ' olduğunu bilirsin. Mushafta 'yekussu'l-hakka/يَقُصُّ الْحَقَّ' okuduğun kıraatin, diğer kıraatle manasının doğruluğuna itibar edersin. Bir kimsenin 'ehracnâ lehum dabbeten mine'l-ardî tukellimuhum/اُخْرِجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تَكَلِّمُهُمْ'⁶⁷ okuduğu kıraati gibi, sen bu kıraati Übey'in kıraatinde 'tunebbiuhum/تَنْبِئُهُمْ' olarak bulduğunda, bu kıraatin vechinin ve manasının 'tukellimuhum/تَكَلِّمُهُمْ' olduğunu bilirsin. Buna benzer birçok örnek vardır. Eğer düşünülecek olursa, bu kıraatlerde anlayan kimseler için geniş bilgi bulunmaktadır."⁶⁸ Ebû Ubeyd'in, resm-i mushafa uygun olmayan kıraatler olarak belirttiği okuyuşlar, sahâbenin üzerinde icmâ etmediği ve Hz. Osman mushaflarına kaydedilmeyen okuyuşlardır. Ebû Ubeyd bu okuyuşların vahiy ancak üzerinde sahâbe icmâsı meydana gelmediği ve mushaflara yazılmadığı için Kur'an olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu kıraatler daha sonraki asırlarda hadis ilminin isnad yaklaşımından hareketle "âhad, şaz ve

⁶⁶ el-En'âm 6/57.

⁶⁷ en-Neml 27/82.

⁶⁸ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 325-327.

müddet” kıraatler olarak isimlendirilen kıraatlerdir. Kıraat ilmi daha sonraki asırlarda hadis ilminde kullanılan “isnad, râvi, tarik, âhad, şaz” gibi benzer birçok kavramı kullansa da her iki ilmin bu terimlere yüklediği birbirlerinden farklı mana ve hususiyetler olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁹ Bu mesele ise apayrı bir çalışma ve araştırma konusudur. Ebû Ubeyd ve İslâm âlimleri, bu kıraatlerin son arz ile neshedilen vahiy olduğu ancak Kur'an olmadığını ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere Ebû Ubeyd, kıraatleri mushafa uygun olanlar ve mushaftan kaldırılanlar şeklindeki bir yaklaşımla tasnif ederken, diğer taraftan mushafın sahâbe icmâsıyla tespit edildiğini de ifade etmektedir. Kıraatleri, icmâ açısından değerlendirdiğinde; üzerinde icmâ oluşan ve oluşmayan kıraatler olarak ikiye ayırdığını ifade etmek de mümkündür. Ebû Ubeyd'in kıraatleri tasnifindeki bu yaklaşım ve yöntemi, bir kıraatin Kur'an olarak kabulünde sıhhat kriterlerinden resm-i mushaf şartı ve icmâ/tevatür şartlarıyla belirlediğini ve kabul ettiğini söylemek mümkündür. Mushaftan kaldırılan veya üzerinde icmâ oluşmayan kıraatleri ise “zevâid” olarak isimlendirmiştir. Zevâid olarak kabul edilen bu kıraatler, daha sonraki dönemlerde âhad ve şaz kıraatler olarak da isimlendirilmiştir. Ebû Ubeyd, bu türden zevâid/âhad kıraatleri inkâr eden kişiye küfürle hüküm verilmediğini, üzerinde icmâ oluşan ve Kur'an olduğu tespit edilen kıraati inkâr edene ise küfürle hüküm verildiğini belirtmiştir. *Zevâidin* mushaftan kaldırılan veya üzerinde icmâ oluşmayan kıraatlerin vahiy olduğunu ancak nesh edildiğini bu türden kıraatlerin, âyetlerin tefsir ve tevil edilmesinde yardımcı olacağını belirtmiştir ki bununla ilgili bazı örnekler vermiştir. Burada Ebû Ubeyd'in ifade ettiği bir şeye daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. İlk dönem tefsirlerinde, âyetler tefsir edilirken usul ve yöntem bakımından, mütevâtir ve âhad kıraat farklılıklarına sıkça yer verilmekte ve karşılaşılmaktayken günümüz tefsirlerinde bu tür kıraat farklılıklarına fazla yer verilmediği görülmektedir. Bu bağlamda Ebû Ubeyd, kıraat ilmi ve rivayetlerinin çok az bilinen bir ilim olduğunu birçok âlimin bu rivayetlerden haberdar olmadığını belirtmesi ise çok ilginçtir. Kendisinin aynı zamanda ilk dönem müfessirlerinden olması sebebiyle bu uyarı ve ifadeleri önemli gözükmektedir.

3. Mesâhif-i Osman Arasındaki İmla Farklılıkları

Kur'an ve kıraat tarihinin en önemli meselelerinden bir diğeri de Osman (r.a.)'ın istinsah ettirdiği mushaflar arasındaki farklılıklar olmuştur. Mushaflar arasında belirlenen bu farklılıklar, hâlen üzerinde araştırma yapılan ve tartışılan bir mesele olarak devam etmektedir.⁷⁰ Bir kısım araştırmacı ve akademisyenler, mushaflar arasındaki bir veya iki harf ilavesiyle meydana gelen bu imla

⁶⁹ Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 117-130, 170-172.

⁷⁰ Maşalı, “Mushaf”, 31/248-254.

farklılıklarının, kâtip hatasından veya kâtiplerin dil selikalarına göre yazmalarından kaynaklandığını; bazı âlimler ise mushaflardaki bu imla farklılıklarının kıraat farklılıklarını belirtmek amacıyla bilinçli olarak yazıldığını ifade etmektedir.⁷¹ Kanaatimizce mushaf farklılıklarının bilinçli olarak yazıldığı şeklindeki ikinci yaklaşım daha isabetli gözükmemektedir. Konuyla ilgili nakledilen rivayetler, kıraatte otorite olan âlimler ve Ebû Ubeyd'in mushaf farklılıklarıyla ilgili açıklamaları bunu teyit etmektedir. Bu bağlamda Ebû Ubeyd, Hz. Osman tarafından Hicaz, Şam ve Irak bölgelerine gönderilen mushaflar arasındaki farklılıklarla ilgili olarak; Hicaz ve Irak mushafları arasında *on iki* yerde harf ilavesi veya noksanlığıyla farklılık; Şam bölgesine gönderilen mushaf ile diğerleri arasında ise *yirmi sekiz* yerde ihtilaf olduğunu nakletmiştir. Ebû Ubeyd, yine mushaf farklılıklarıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Hicaz, Şam ve Irak bölgelerindeki mushaflardaki farklılıkları zikrettik. Ama Irak mushaflarına gelince, Basra ve Kûfe mushafları arasında *beş* harfte birbirinden farklıdır.” demiştir. Ebû Ubeyd Hicaz, Irak ve Şam mushafları arasındaki farklılıkları belirttikten sonra, bu imlâ ihtilafları ve kıraatleriyle ilgili olarak: “Bölgelere gönderilen mushaflardaki farklılık olan bu harfler (kıraatler), ilk iki bölümde zikrettiğimiz zevâid olan (mushafa uymayan) kıraatler gibi değildir. Çünkü bu harfler/kıraatler iki levha arasında (elimizdeki mushaflarda) tespit edilmiştir. Zevâid olan kıraatlerin hepsi, Osman (r.a)'ın yazdığı imam mushaftan *nesh* edilmiştir. Sonra istinsah edilen mushaf/lar, değişik bölgelere gönderilmiştir. Bununla beraber bu harfler ne tam bir kelimedede ne de kelimenin yarısında farklılık göstermez. Bu harflerin farklılıkları ancak hece harflerinden “*vav/و, fâ/ف, elif/ا*” gibi buna benzer harf ihtilaflarıdır. Ancak el-Hadîd sûresindeki,⁷² “*fe innellahe'l-ganiyyü'l-hamîd/ فان الله الغنى الحميد*” kavli şerifinde, Irak ehli bu âyeti celîleye “*hüve*” lafzını eklemiştir. Ama diğer mushaflar sana bildirdiğim gibidir. O mushaflardan bir şeyi inkâr eden ve kabul etmeyen hiç kimse yoktur. Mushafların içerisindekilerin hepsi bizim nezdimizde Allah'ın kelimasıdır. Bu böyle olduğundan namaz bu harflerle/kıraatlerle tamam olur.” demiştir.⁷³ Bu açıklamalardan hareketle Kur'an kıraatlerini ve imlasını, mushaflarda resmedilen ve resmedilmeyen, diğer bir ifadeyle üzerinde icmâ oluşarak mushafa yazılan ve icmâ oluşmayarak mushafa yazılmayan kıraatler/harfler olarak ikiye ayırdığını belirtmek mümkündür. Ebû Ubeyd'in bu yaklaşımı kıraatleri, *sihhat kriterlerine* göre değerlendirmeye de uyumaktadır. Buna göre; “sahih bir isnadı olan, Arapça dil şartına, resm-i mushafa uygun”

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/11; Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015), 122-125.

⁷² el-Hadîd 58/24.

⁷³ Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 333.

okunan bir âyeti veya lafzı Kur'an, bu şartlardan birine uymuyorsa vahiy olmakla birlikte *mensûh* olarak tanımlamak mümkündür.⁷⁴ Ebû Ubeyd, sahâbe ittifakını önemli bir şart gördüğünden dolayı bu kriterlere icmâyı da dahil ettiği belirtilebilir. Burada bir noktaya dikkat çekmek de yerinde olacaktır. Her ne kadar Ebû Ubeyd ve ilk dönem âlimleri kıraatlerin sıhhat kriterlerinden dil şartını ifade etmeseler ve bu konu âlimler arasında tartışmalı olsa da nakledilen rivayetler, mushaflar istinsah edilirken Arapça dili ve imlasına riayet edildiğine işaret etmektedir. Hz. Osman, mushaflar istinsah edilirken "irabı ve imlâyı" iyi bilen, tilaveti ve konuşması Resûlullah'a benzediği için Sa'd b. el-Âs'ı okumakla, Zeyd b. Sâbit'i ise yazmakla görevlendirmiştir.⁷⁵ Resûlullah (a.s.) ve Hz. Ömer'in Arap dilinin iyi öğrenilmesine yönelik teşvikleri ve çabalarını da buna eklemek gerekir.⁷⁶

Ebû Ubeyd, İslâm âlimleri ve bazı araştırmacılar, Hz. Osman (r.a.)'ın yazdırmış olduğu bu mushaflar arasındaki kırk dört yerde farklılık olduğu ve bunların kıraat farklılıklarını ifade etmek amacıyla bilinçli yazıldığını belirtmiştir.⁷⁷ Buna karşılık bazı araştırmacılar, mushaf farklılıklarının kâtiplerin dil selikaları ve hatalarından kaynaklandığını ifade etmişlerdir.⁷⁸ Bu bağlamda yapılan bir araştırmada, kâtiplerin mushafları yazarken hata yaptıklarına dair örnek olarak verilen farklılıkların, kıraat ihtilaflarıyla ilgili olduğu belirtilmiştir.⁷⁹ Ebû Ubeyd, mushaf ve kıraatlerle ilgili görüşlerinin dışında Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi ve Kur'an'daki Arap lehçeleriyle ilgili yaklaşımları da resm-i mushaf ve kıraatlerle ilişkili olduğu gözlemlenmektedir.

4. Yedi Harfle İlgili Bazı Hususlar ve Kur'an'ın İndirildiği Arap Lehçeleri

Yedi Harf konusu, otuza yakın sahâbe tarafından altmışı geçen rivayetleri, verilme nedeni, sonuçları ve üzerinde kırktan fazla görüşün belirtilmesi gibi sebeplerden dolayı Kur'an ve kıraat tarihinin problematik meselelerinden biridir. Yedi harf meselesiyle ilgili birçok âlim tarafından ifade edilen bu görüşler birçok araştırma ve çalışmanın konusu olarak geniş bir şekilde ele alınmıştır.⁸⁰ Yedi harf konusunda birçok görüş ortaya çıkmış, bu yaklaşımlardan öne çıkan yorumları şöyle özetlemek mümkündür:

⁷⁴ Yerlikaya, "Kur'an ve Kıraatlerin Özdeşliği", 50-56.

⁷⁵ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/208-211.

⁷⁶ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 347-348.

⁷⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 253-265; Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 287-293.

⁷⁸ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 125-126.

⁷⁹ Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 286-293.

⁸⁰ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuheymin

• Yedi harf manası bilinmeyen müşkül konulardandır. Muhammed b. Sa'dân en-Nahvî (ö. 231/845) ve Suyûtî (ö. 911/1505) bu görüştedir.⁸¹

• Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) gibi bazı âlimler, yedi harfi yedi kıraat olarak yorumlamıştır.⁸²

• Bazıları ise yedi harfi “emir, nehiy, va'd, ve'îd, kasas, helal, haram, muhkem, müteşabih, emsal” gibi farklı sınıflandırma yapmıştır.⁸³ Ebû Ubeyd bu görüşü kabul etmeyerek böyle bir tasnif yapılmasına neden olan rivayet üzerinden hareketle, bu yorumun yanlış olduğunu belirtmiştir ki⁸⁴ İbn Kuteybe ve Taberî gibi birçok âlim de bu görüştedir.⁸⁵

• Ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî gibi bazı âlimler, yedi harfi yedi vecih olarak yorumlarken,⁸⁶

• Ebû Ubeyd, Taberî ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi âlimlerin bulunduğu önemli bir grup ise yedi harfin, yedi lügat ve lehçe olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷

• Bazıları ise yedi harfi, çokluktan kinaye olarak yorumlamıştır.⁸⁸

Ebû Ubeyd, birçok görüş ve yorumun yapıldığı Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere indirildiğiyle ilgili bu rivayetleri naklederek bu konudaki düşüncelerini ifade etmiştir. Yedi harf ile ilgili rivayetler bağlamında, Hz. Ömer, Übey b. Ka'b, Ebû Cüheym el-Ensârî, Amr b. el-Âs, Huzeyfe b. el-Yemân ve Abdullah b.

Tahhân (Mekke: Dâru'l-Münâre, 1997), 11-65; Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/212-227; Muhammed Mustafa Azamî, *Vahyedilişinden Derlenişine "Kur'an Tarihi"* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 202; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 112-141.

⁸¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/213; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 123-124; Abdurrahman b. İbrahim Maturûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyeti's-seb'ati* (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütübi li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'ı, 1991), 21-22.

⁸² Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fî'l-kırâati's-seb'ı'l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/24; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/213-214.

⁸³ Kaysî, *el-İbâne*, 71; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/217-220; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 112-115.

⁸⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 347.

⁸⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşküli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1973), 71-73; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî tev'îli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/41-43, 48-50.

⁸⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/222; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 129-134.

⁸⁷ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 339, 347; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşküli'l-Kur'an*, 71-73.

⁸⁸ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 134-141.

Abbâs'a isnad edilen bazı haberleri bildirmiştir. Bu rivayetlerden farklı olarak, Semüre b. Cündüb'ten nakledilen “Kur'an üç harf üzere nazil oldu.” rivayeti, yedi harfle ilgili diğer haberlerden farklılık göstermekte ve bu rivayet ve yedi harfle ilgili olarak Ebû Ubeyd: “Semüre'den nakledilen tek bir hadis hariç bu hadislerin hepsi, yedi harf konusunda tevatür derecesine ulaşmıştır.” demiştir.⁸⁹ Gerek bu rivayet gerekse yedi harf rivayetleri hakkında Ebû Ubeyd: “Biz mahfûz olanın, ancak *yedi harf* olduğunu görüyoruz. Çünkü meşhur olan odur. Bu yedinin manası da tek bir harfin yedi vecih üzere okunması değildir. Böyle bir şey mevcûd olmayan bir durumdur. Fakat bize göre yedi harf, Arap lehçelerinin Kur'an'ın tamamına dağılmış yedi lehçe üzerine indirilmiş olmasıdır. Bu harflerden bir harf, Arap lehçelerinden bir kabilenin lehçesi, ikinci harf birinciden başka diğer bir lehçe, üçüncü harf diğer iki lehçeden başka bir lehçedir. Yedi lehçeye kadar bu şekildedir. Bazı kabileler bu lehçelerden dolayı daha mesud ve bu konuda diğerlerinden daha şanslı olmuştur. Peş peşe rivayet edilen hadislerde bu durum beyan edilmiştir.” diyerek bu konuda bazı kabileler ve lehçeleri hakkındaki bazı haberleri nakletmiştir.⁹⁰ Bunlarla birlikte Ebû Ubeyd, Kur'an-ı Kerim'de geçen ve farklı lehçelere ait olduğu da bildirilen “*erâik, meâzîr, sâmidûn, vesak, fâtır, hûtâm, seriyyü*” gibi bazı kelimelerle ilgili rivayetleri nakletmiştir.⁹¹ Ebû Ubeyd'in, Kur'an ve kıraat ilimleriyle ilişkili ve kendisine nispeti de tartışılan “*el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'ân*” isimli eseri ve burada zikredilen bazı rivayetlerle örtüşmektedir. Bu nedenle, “*el-Lügât*”ın Ebû Ubeyd'e isnadını güçlendirdiği ifade edilebilir.⁹² Daha sonra yedi harfle ilgili olarak Ebû Ubeyd: “Kabilelerin zikredildiği hadisler ve Arapça ile getirilen deliller (ihticac), yedi harfin manasını sana açıklar ki yedi harf ancak yedi lehçedir. Bazıları bu yedi harfin manasını, başka bir hadise yüklediler ki bu hadis: ‘Kur'an yedi hususta inmiştir; helâl, haram, muhkem, müteşabih, haberi mâ kablekum, haberi mâ ba'dekum ve darb-ı meseldir.’ rivayeti olup bunun hakkında da Ebû Ubeyd: “Ben bu hadisi biliyorum. Haccâc → el-Leys → Akîl → İbn Şihâb → Seleme b. Ebî Seleme ve → Babasının isnadıyla Hz. Peygamber'e isnad edilen (merfû) bir rivayettir. Bu rivayet yedi harf ile ilgili bir şey değildir. Bu, Kur'an hakkındaki “*نزل في سبع*” rivayetinin manası, ‘yedi özellik ya da hususiyette inmesi’ demektir. Diğer hadisler ise, ‘Kur'an yedi harf üzere inmiştir.’ hadisleridir ve *harflerin* lehçelerden başka manası yoktur. Yedi harften her hadisin teviliyle beraber, bizzat hadisin kendisinde meselenin manası açıktır. Ömer (r.a)'ın; Hişâm b. Hakîm'i Furkan sûresini benim okuduğumun dışında

⁸⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 339.

⁹⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 339.

⁹¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Lügâtü'l-kabâilî'l-vârideti fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (el-Mektebetü's-Şâmile, 1431), 1-12.

⁹² Kâsım b. Sellâm, *Lügâtü'l-kabâil*, 1-12.

okuduğunu işittim dediğini görmez misin? Übey b. Ka'b ve başkasının kıraatte ihtilaf ettiği hadisi bunun gibidir. Abdullah b. Mes'ûd'un başkasıyla ihtilaf bundandır. Amr b. el-Âs'ın hadisi de bunun aynısıdır. Onların ihtilafının vücûhlar ve lafızların farklı olduğu kıraatlerde olduğunu görmüyor musun? Bu kıraatlerin teviline gelince sahâbe, o konuda ihtilaf etmediler. Abdullah'ın hadisi bunu açıklamaktadır. 'Ben kurrâyı dinledim. Onları birbirlerine yakın buldum. Size (Kur'an) öğretildiği gibi okuyun. Kıraat/harf, sizden birinin *helümme* ve *teâl* demesi gibidir.' demiştir." Daha sonra İbn Sîrîn'den benzer bir rivayeti naklettikten sonra, bütün bu rivayetlerin yedi harfin anlamını açıkladığını, ifade etmiştir.⁹³ Ebû Ubeyd, Kur'an "*Yedi özellik ya da hususiyette inmiştir.*", "*نزل في سبع*" rivayetiyle, yedi harf konusunda kırka yakın görüşün dayandığı bir meseleye açıklık getirmiştir. Diğer taraftan kendisinin Arap lehçelerine ve dile olan hâkimiyeti sebebiyle, yedi harfin yedi lehçe/lügat olduğu görüşünün ise ayrı bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Ubeyd, Hz. Peygamber'in "*Kur'an hakkında şüphe etmeyin. Onun hakkında tartışmak küfürdür.*"⁹⁴ buyurduğu rivayetler bağlamında, Kur'an ve kıraatler hususunda tartışılmaması ve şüphe edilmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Daha önce zevâid olarak isimlendirdiği kıraatler ve resm-i mushaflar hakkında yaptığı açıklamalar, Hz. Peygamber'in bu rivayetiyle paralellik arz etmektedir. Diğer taraftan Abdullah b. Mes'ûd'tan sûrenin veya âyetin bir kısmını diğer sûre veya âyete karıştırmanın hata olmadığıyla ilgili bir haberi nakletmiştir. Bu tür kıraatte hata yapılması ise *zelletü'l-kâri* olarak isimlendirilmektedir.⁹⁵ "Âyeti, *hakîmun alîm* veya *alîmun hakîm* veyahut *gafûrun rahîm* olarak bitirmek de hata değildir. Fakat 'hata', Kur'an'da olmayanı Kur'an'a dahil etmektir veya rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmet âyetiyle bitirmendir." rivayeti bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu rivayetle ilgili olarak Ebû Ubeyd: "Bana göre Abdullah b. Mes'ûd, Allah'ın (c.c.) sıfatından bu kıraatleri okuyan bir kişiyi dinlediğinde ona: '*Hata ettin.*' demeyi caiz görmedi. Çünkü onların hepsi Allah'ın sıfatlarındandır. (Okunanların hepsi vahiydir.) Fakat Ebû'l-Âliye'nin dediği üzere İbn Mes'ûd, o âyet şöyle ve böyledir demiştir. Onun anlamı, doğruyu amaçladığı halde bundan her bir kıraati diğerinin yerine koymamız değildir. (Kişi doğru okumaya çabaladığı halde okuduğu âyeti diğer âyetin yerine koymaya çalışmamaktadır.) Bir kişiyi azap âyetini rahmet, rahmet âyetini azap âyeti ile bitirerek dinlediğinde, burada ona '*Hata ettin.*' demek caiz olur. Çünkü,

⁹³ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 346-347.

⁹⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 351-354, 355-356.

⁹⁵ Menderes Gürkan, "*Zelletü'l-Kâri*", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/225-227. "Bu türden rivayetler, fıkıh ilminde kârinin namazda iken kıraatinde yaptığı hatalar bahsiyle ilişkilendirilmiştir. Bu konuda Hanefi mezhebi ve diğer mezhepler arasında farklı yorumlar bulunmaktadır."

(bu durumda) Allah (c.c.)'tan nakledilene aykırılık vardır. Bize göre kıraatte hata konusunda İbn Mes'ûd'un görüşü budur."⁹⁶ Yedi harf bağlamında Kur'an'ın Ramazan ayında Hz. Cebrâil ve Hz. Peygamber arasındaki arzı ve son arz, Kur'an ve kıraat tarihi açısından önemli bir olaydır. Bazı araştırmacılar, arz ve son arzın bir iki sahâbeye dayandırılan kurguya dayalı bir olay olduğu ve bu konuda bir iki sahâbeden nakledilen birkaç rivayet dışında haber gelmediğini belirtmektedir.⁹⁷ Ebû Ubeyd, Kur'an'ın arz edilme olayını, genel olarak ele alarak açıklamıştır.⁹⁸ Hz. Cebrâil ile Hz. Peygamber arasında geçen arzın dışında, Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'an'ı arzı ve kıraat imamlarının Kur'an'ı arzı açısından ele almıştır. Ebû Cafer, Ebû Amr gibi kıraat imamlarından bazılarının kıraati arz yoluyla nasıl aldıklarını ve isnadlarını belirtmiştir. Hz. Peygamber'in Cebrâil (a.s.) ile olan arzının her ramazan ayında gerçekleştiğini, son arzın ise son Ramazan ayı içerisinde gerçekleştiğini nakletmiştir. Ebû Ubeyd, İbn Sîrîn'e atfen naklettiği rivayette, iki kez arz edilen kıraatin ise en yeni/son kıraat olduğu ve okuyuşumuz olarak belirlendiğini rivayet etmiştir.⁹⁹

Sonuç

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, birçok İslâmî ilim dalıyla birlikte, Kur'an ve kıraat alanında da yetkin olan ilk dönem kıraat âlimlerinden biridir. Kur'an ve kıraatlerle ilgili görüşleri ise bu alandaki problemleri birçok hususa katkı sağlayan ve ön açıcı hususiyetlere sahiptir. Rivayetler bağlamında izah ettiği birçok mesele, kıraat alanının problematik konularıyla ilgilidir. Ebû Ubeyd, mushaflar istinsah edildikten sonra bu nüshalar arasında bir veya iki harf ilavesiyle bazı farklılıkların olduğu ve bunların da kıraat ihtilaflarıyla alakalı olduğunu nakletmiştir. Ebû Ubeyd, mushaflardaki bu farklılıkların zevâid olarak ayrı başlık altında naklettiği resm-i mushafa uymayan kıraatlerle karıştırılmaması gerektiğini belirtmiştir. Ebû Ubeyd, mushaflar cem ve istinsah edilirken, mushafların yedi harf ruhsatı bağlamındaki lehçelere göre yazıldığını söylemiştir. O yedi harfin Arapların yedi lehçesi olduğunu, dolayısıyla harfin lügat ve lehçe anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Her ne kadar "*el-Lügât elletî nezele bihe'l-Kur'ân*" isimli kitabın nispeti kendisine tartışmalı olsa da bu eserde, Kur'an içerisinde geçen kelimelerin hangi lehçelere ait olduğunu sûre sırasına göre belirtmesi çok kıymetli haizdir. Ebû Ubeyd, Kur'an kıraatlerini, üzerinde icmâ oluşan veya oluşmayan kıraatler olarak tasnif ettiği gibi, mushaf hattına uyan ve uymayan kıraatler olarak sınıflandırdığı da görülmektedir.

⁹⁶ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 355-356.

⁹⁷ Mehmet Dağ-İbrahim Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2023), 200-208, 210.

⁹⁸ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 357-362.

⁹⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 357.

Kıraatleri mushaf hattına uyan ve uymayan şeklindeki tasnifinin temelinde de yine icmâ görüşünün yattığını ifade etmek mümkündür. Ebû Ubeyd, resm-i mushafa uygun olmayan tüm kıraatlerin nesh edildiğini, bunların vahiy ancak Kur'an olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. O bu yaklaşımıyla, bir kıraatin geçerlilik kazanması için sıhhat kriterleri olarak ileri sürülen şartlardan resm-i mushaf ve icmâ/tevatür kriterlerine göre değerlendirme yaptığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Ebû Ubeyd, resm-i mushafa uymayan, diğer ifadeyle üzerinde icmâ meydana gelmeyen kıraatin vahiy olduğunu ancak Kur'an olmadığını belirtmektedir. Böyle bir kıraati zevâid olarak ele almakta ve bu tür kıraatlere dair birçok örnek vermektedir. Zevâid olarak tanımladığı bu kıraatleri inkâr edenin kafir sayılmadığı ancak resm-i mushafa uyan ve üzerinde icmâ gelen kıraatleri inkâr edene küfürle hüküm verildiğini belirtmiştir. Resm-i mushafa uymayan kıraatler ise vahiy olup, Kur'an'ın tefsirinde bunlardan faydalanmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Problemleri konulardan bir diğeri olan neshin ise resm-i mushafa uymayan ve yazılmayan kıraatlerde meydana geldiğini belirtmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

Kaynakça | References

- Akdağ, Soner. *Âsım Kıraatinin Şu'be Rivâyeti*. İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2008.
- A'liyyü'l-İmam, Ahmed. *Kur'ân'ın 10 Kıraati*. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nasr b. Âsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altundağ, Mustafa. *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özellikleri (Mushafta Lahn Meselesi)*. Bakü: Nurlar Neşriyat-Poliqrafya Merkezi, 2004.
- Aydemir, Abdullah. "Atıyye b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/63. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine "Kur'ân Tarihi"*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bayraktutan, Osman. "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 91-136.
- Bulut, Ali. *Ebü 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilî'l-Kur'ân'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2023.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'ı'l-meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuheymin Tahhân. Mekke: Dâru'l-Münâre, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni fi resmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1978.
- Düleymî, Câsim el-Hâc Câsim Muhammed. *Kitâbü'l-kırâât li Ebî Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm*. Bağdat: Merkez Buhûs ve Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2007.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gürkan, Menderes. "Zelletu'l-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 44/225-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri)*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- İbn Ebî Dâvud. *Kitâbu'l-Mesâhif*. ed. Muhibbuddin Abdussübân el-Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhibbiddin Abdussecân Vâiz. Beyrut: Daru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2002.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşküli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Ona Nispet Edilen el-Lügat Elletî Nezele bihâ'l-Kur'ânu'l-Kerîm Adlı Eser". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015), 123-150.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbü fedâili'l-Kur'an*. thk. Mervan el-Atiyye Muhsin Harabe. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri (Fedâilu'l-Kur'an)*. ed. Faik Akcaoğlu. çev. Halil Aldemir. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Lügâtü'l-kabâili'l-vârideti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. el-Mektebetü's-Şâmile, 1431.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlası-*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/248-254. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Maturûdî, Abdurrahman b. İbrahim. *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyeti's-Seb'ati*. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütübi li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'ı, 1991.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-İbâne an meâni'l-kıraat*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: Dâru Nahda, 1960.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/244-246. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1994.
- Ünal, Mehmet. "Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal* 8/3 (Aralık 2011).
- Wikipedia. "Ali Mushafı". Erişim 14 Haziran 2025. https://en.wikipedia.org/wiki/Mushaf_of_Ali
- Yerlikaya, Cafer. *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yerlikaya, Cafer. "Kur'an ve Kıraatlerin Özdeşliği Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2025), 40-59.
- Zerkeşi, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1984.

Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri, Yusuf Akyüz (Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2023), 256 Sayfa, ISBN:978-625-656951-5

Yunus Emre Öztürk | 0009-0002-2691-9827 | yunusemreozturk@yyu.edu.tr

Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, Van, Türkiye

ROR ID: [041jyzp61](https://orcid.org/041jyzp61)

Öz

Son yüzyılda Batı dünyasında ortaya çıkan edimbilim, göstergeler ve göstergeleri kullananlar arasındaki ilişkiyi inceleme konusu edinen bir dilbilim dalıdır. Anlambilim ve sentaksın inceleme alanı dışında kalan anlamsal boyutu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle bazı dilciler edimbilimi, dil bilgisi ve semantiğin “atık kutusu” olarak yorumlamıştır. Edimbilim, dilin sadece betimleme görevi bulunan ve birtakım sesleri karşıya aktarmaktan ibaret olmadığını aksine dilin bir edim-eylem aracı olduğunu savunmaktadır. Arap dili ilimlerinde edimbilimsel endişe ve gayelerin bulunduğu da ortadadır. Fakat edimbilim adında bir disiplin ortaya konmadığı için edimbilimsel faktörler gün yüzüne çıkmamaktadır. Özellikle belagat ilminin, muhatabın durumunu, makamını ve hâlini göz önünde bulundurması bu duruma delil teşkil etmektedir. İslam hukuk usûlündeki akid ifadeleri tamamıyla edim söz kuramıyla paralellik arz etmektedir. İnceleme konusu edildiğimiz bu eser, edimbilimi ve Arap dili ilimlerini, tefsir ve usûl ilimlerinin kesişim noktalarını, mezkûr ilimlerdeki edimbilimsel unsurları ortaya koymaya çalışmaktadır. Edimbilimin kavramlarını ortaya koyup açıkladıktan sonra bunların Arap dili ilimlerindeki karşılıkları örnekler üzerinden verilmeye çalışılmaktadır. Geniş bir literatürden faydalanan eser, alanda bu türden yapılacak çalışmalara örneklik ve kaynaklık teşkil edebilme potansiyelini haizdir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Edimbilim, Dilbilim, Semantik, Dilbilgisi.

Atıf Bilgisi

Öztürk, Yunus Emre. “Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri, Yusuf Akyüz (Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2023), 256 Sayfa, ISBN:978-625-656951-5”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 393-400. <https://doi.org/10.61272/duid.1603623>

Geliş Tarihi	18.12.2024
Kabul Tarihi	08.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	Tek Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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 Origins of Pragmatics in the Arabic Language, Yusuf Akyüz (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 256 pages, ISBN: 978-625-6569-51-5

Yunus Emre Öztürk | 0009-0002-2691-9827 | yunusemreozturk@yyu.edu.tr

Res. Asst., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

ROR ID: [041jyzp61](https://orcid.org/041jyzp61)

Abstract

Pragmatics, a field that developed in the Western world during the past century, is a linguistic discipline focused on examining the connection between signs and the individuals who use them. It aims to uncover the semantic dimension that falls outside the scope of semantics and syntax. For this reason, some linguists have described pragmatics as the “waste bin” of grammar and semantics. Pragmatics argues that language is not merely a tool for description or the transmission of certain sounds; rather, it is an instrument of action and performance. It is evident that pragmatic concerns and objectives also exist within the Arabic linguistic sciences. However, because no discipline named “pragmatics” has been established in this field, pragmatic factors have not been explicitly brought to light. The fact that the science of Balāgha considers the audience’s condition, context, and state serves as evidence for this. Additionally, the contractual expressions (aqd) in Islamic legal theory (usūl al-fiqh) closely align with speech act theory. The work under review examines the intersections of pragmatics, Arabic linguistic sciences, exegesis (tafsir), and legal theory, aiming to reveal the pragmatic elements embedded within these disciplines. After presenting and explaining the key concepts of pragmatics, the study seeks to identify their counterparts in Arabic linguistic sciences through various examples. Drawing upon an extensive body of literature, the work holds significant potential to serve as both an example and a foundation for upcoming studies in this field.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Pragmatics, Linguistics, Semantics, Grammar.

Citation

Öztürk, Yunus Emre. “The Origins of Pragmatics in the Arabic Language, Yusuf Akyüz (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 256 pages, ISBN: 978-625-6569-51-5”. *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 393-400. <https://doi.org/10.61272/duid.1603623>

Date of Submission	18.12.2024
Date of Acceptance	08.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Single-blind Peer Review + Transparent Peer Review
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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 .

Edimbilim, dilin kullanıcılarla olan etkileşimini inceleyen bir bilim dalı olarak, “dil kullanımını araştıran bir dilbilim disiplini” şeklinde tanımlanmaktadır. Modern dönemde ortaya çıktığı ve giderek önem kazandığı öne sürülen edimbilimin, aslında Arap dili ilimlerinde, tefsir ve İslam hukuk usulü bağlamında örtük bir şekilde var olduğu, ancak bağımsız bir disiplin olarak sistematik hale getirilmediği savunulmaktadır. Bu eser, söz konusu iddiayı detaylı bir şekilde açıklamayı hedeflemektedir. Çalışma; giriş, iki ana bölüm, sonuç ve kaynakça bölümlerinden müteşekkildir.

Eserin giriş bölümünde, edimbilim hakkında genel bir çerçeve çizilmiş ve bu disiplinin Batı dünyasında ortaya çıktığına değinilmiştir. Ancak hiçbir bilim dalının kendisinden önceki geleneklerden tamamen bağımsız bir şekilde gelişmeyeceği vurgulanmış; nahiv, belagat, usûl ve tefsir gibi bilimsel disiplinlerde edimbilimsel yöntem ve ilkelerin kullanıldığı ifade edilmiştir. Araştırmanın temel amacı, edimbilimin nahiv ve belagat gibi alanların gelişiminde ve şekillenmesinde önemli bir role ve misyona sahip olduğunu ortaya çıkarmaktır. Yazar, çalışmanın klasik ve modern yaklaşımların karşılaştırmasını içermesi nedeniyle önem arz ettiğini belirtmektedir. Araştırma yalnızca Arap dili ile sınırlı kalmamakta; aynı zamanda tefsir ilmi bağlamında da edimbilimsel yaklaşımların kullanımlarını tespit etmeyi hedeflemektedir. “Araştırmanın Önceki Örnekleri” başlığı altında, Türkiye’deki bazı çalışmalara değinilmiş, Arap dünyasındaki ilgili araştırmalar ise genel bir çerçevede ele alınmıştır. Giriş bölümü bu şekilde sonlandırılarak birinci bölüme geçiş yapılmıştır.

“Batı Dünyasında Edimbilim” başlığı altında edimbilimin Batı dünyasındaki gelişimsel seyri betimlenmiş ve bu esnada edimbilimin, sentaks ve semantik disiplinleri tarafından doldurulamayan boşlukları doldurduğu ifade edilmiş; söz-eylem, ön varsayım, hitabet gibi edimbilimin önemli yapı taşlarına değinilmiştir.

Edimbilim, farklı disiplinlerle ilişkili çeşitli tanımlar üzerinden ele alınmış ve bu tanımlara yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Özellikle edimbilimin, dilbilim bağlamında gramatik yapıların ötesine geçen anlamları inceleyen bir alan olduğuna dikkat çekilmiş ve bu disiplinin göstergebilim çatısı altında konumlandığı vurgulanmıştır.

Edimbilim, dil göstergeleri ile bu göstergeleri kullanan bireyler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir dilbilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Bu disiplinin temel odak noktası, iletişim sürecinin gerçekleştiği bağlam ve makamdır. Bağlam ve makam kavramları; konuşmacı ve dinleyicinin durumu, iletişim ortamının özellikleri ile bireylerin kültürel, psikolojik ve sosyolojik koşulları gibi unsurları kapsamaktadır. Ayrıca edimbilimin “gramercilerin atık kutusu” ifadesiyle

gereksiz bir alan olduğu yönündeki eleştirilerin geçerli olmadığı, yazar tarafından açıkça ifade edilmektedir.

Edimbilim ile sentaks arasındaki ilişki ele alınmış ve bu iki disiplin arasındaki temel farklılıklara vurgu yapılmıştır. Dilbilgisi kuralları, bağlam ve makam gibi unsurlar dikkate alınarak sözceleme eylemlerinin gerçekleştirilmesini mümkün kılmaktadır. Yazar, edimbilimin göstergebilimin bir diğer alt dalı olan semantik ile ilişkisini de incelemektedir. Her iki alanın ortak yönü, anlam üzerinde yoğunlaşmalarıdır. Ancak semantik, cümle düzeyine kadar göstergelerin taşıdığı anlamı analiz ederken edimbilim, göstergelerin neyi kastettiğiyle ilgilenir. Bu bağlamda semantik, kelimelerin ve önermelerin anlamları ile doğruluklarını ele alırken edimbilim, konuşmacının niyetini, bağlamın sağladığı anlamı ve iletişimsel amaca ulaşma yollarını araştırmaktadır.

“Arap Dilinde Edimbilim” başlığı altında, Arapça’da “tedâvuliyye” kavramının neden tercih edildiğine değinilmiş ve bu terimin anlam analizi yapılmıştır. Bu bağlamda, “tedâvuliyye” teriminin, edimbilim kavramının Arapça’daki karşılığı olarak kullanılmasını sağlayan Taha Abdurrahman’ın yaklaşımına dikkat çekilmektedir. Abdurrahman, bu kavramın hem “kullanım” hem de “etkileşim” anlamlarını bir arada barındırdığı için tercih edilmesinin daha münasip olduğunu ifade etmektedir. Bu tercih, edimbilimin Arap Diline adaptasyonunda kavramın taşıdığı çok yönlülüğü yansıtmaktadır.

Arap dünyasında edimbilimin tarihi seyri 1970 yılına kadar başlangıç dönemi, 1970-2000 arası gelişim dönemi olarak belirlenmiştir. Bu süreç 1970-2000 ve 2000 sonrası olmak üzere iki zamansal dönemde incelenmiştir.

Özellikle me’ânî ve beyân ilimlerinin, muhatap ve konuşmacı eksenli disiplinler olmaları, edimbilim ile belagat ilminin kesişim noktalarını güçlendirmektedir. Hazif-zikr, îcâz-itnâb-müsâvât, takdîm-te’hîr gibi belagat üsluplarında bağlamın etkili olduğu ve önemli bir role sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu anlamda, edimbilim ve belagat ilmi, söz konusu dilsel yapıları ele alırken benzer ilkelere dayanmaktadır.

Nahiv ilminin, kişinin hata yapmasını önlemek amacıyla belirlediği kurallarla edimbilim arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Yazar; müstesna, harf-i cerin hazfi ve temyizinin hazfi gibi konularda edimbilimsel gerekçelerin bulunduğunu belirtmektedir. Ancak müstesna, harf-i cer ve temyiz gibi öğelerin hazfedilmesi, nahiv ilmine konu olsa da esas amaç, kelâmın belîğ (anamlı ve etkili) olmasının sağlanmasıdır.

Tefsir ilminin edimbilimle ilişkilendirildiği vurgulanmış ve bu bağlamda, Kur’ân’da kullanılan bazı soru edatlarının bağlama bağlı olarak farklı anlamlar

taşıdığı, ayrıca Kur'ân'daki olayların kronolojik sıraya göre değil, muhatabın durumuna göre özel bir sıralama üslubuyla sunulduğu örneklerle açıklanmıştır.

İslam hukuk usûlü ile edimbilim arasındaki ilişki ele alınmış ve özellikle söz eylem teorisinin önemi vurgulanmıştır. Bu çerçevede, edimbilimin teorik yapısı ortaya konulmuş ve Arap dilindeki yerinin belirlenmesine yönelik bir inceleme yapılmıştır. Bu açıklamalar ışığında birinci bölüm tamamlanarak ikinci bölüme geçilmiştir.

Edimbilimin temel ilkelerinden biri olan amaçlılık; konuşmacı, muhatap ve bağlam öğeleri detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alınarak incelenmiştir. Amaçlılık ilkesi doğrultusunda, her birey bir söylemde bulunurken belirli bir amaç doğrultusunda hareket etmektedir. Diğer bir ifadeyle, kişiler söylemleri aracılığıyla amaçlarını dışa vururlar. Arap dili ilimlerinde de bu ilke göz önünde bulundurularak anlam yorumları yapılmakta ve dilsel çözümlemeler bu prensibe dayandırılmaktadır. Kasr, hazf, tekrar, takdim-tehir gibi dilbilgisel yapılar, aynı zamanda edimbilimsel bağlamda amaçlılık ilkesinin işlediği dilsel örnekler olarak değerlendirilmiştir.

Konuşmacı, iletişim sürecinde özne rolünü üstlenmektedir. Yazarın belirttiği gibi konuşmacı; içinde bulunduğu ortamı ve bağlamı doğru bir şekilde kavrayabilmeli ve kelimeleri tıpkı bir inci ustasının özenle işlediği gibi bağlama uygun şekilde farklı biçimlerde kullanabilmelidir. Yazar ayrıca erken dönem Arap dili ve belagatı ilimlerinde konuşmacının edimbilimsel bir misyona sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Dinleyici, yazarın da vurguladığı üzere, iletişim sürecinde etkilenen bir unsur olarak görünse de aslında iletişimin yönünü belirleyen önemli bir faktördür. Zira konuşmacı, iletmek istediği anlamları lafızlarla ifade ederken, dinleyicinin konumunu, kültürel seviyesini, sosyolojik ve psikolojik durumunu, aralarındaki paylaşılan bilgi birikimini ve diğer ilgili unsurları göz önünde bulundurarak sözlerini şekillendirir. Arap dili belagatında, haberî cümle formlarının, kasr üslubunun ve takdim-tehîr üsluplarının kullanımında dinleyicinin durumunun belirleyici bir rol oynadığı ifade edilmektedir.

Edimbilimin temel unsurlarından biri olan bağlam unsuru, yazar tarafından ele alınırken önemli ölçüde amacına ulaşmıştır. Bağlam; fiziksel, dilsel, durumsal, sosyal ve epistimik (bilişsel) olmak üzere beş farklı şekilde incelenmiştir. Bağlama odaklanması, edimbilimi anlambilimden ayıran belirgin özelliklerden biridir. İletişim sürecindeki söylem, bağlama göre şekillenir. Belagat ilminde ise makam ve hal kavramlarının dikkate alınması, bağlam unsuru ile ilişkilendirilebilir. Bir kelâmın belîğ ve fasîh olması, söylendiği hal ve makamın gerekliliklerini yerine getirmesiyle ölçülmektedir. "Her makamın kendine özgü bir kelâmının bulunması" ilkesi doğrultusunda bağlamsal ölçütlerin ön planda olduğu görülmektedir. Dinleyici unsuru da aslında bağlam

içerisinde değerlendirilebilecek bir unsurdur; çünkü dinleyicilerin eğitim seviyesi, sosyal, psikolojik ve kültürel durumları gibi faktörler, konuşmacının içinde bulunduğu bağlamın bir parçası olarak şekillenir. Bununla birlikte “Arap Dili Geleneğinde Bağlam” başlığı altında çeşitli kavram karmaşalarıyla karşılaşılmaktadır.

“Edimbilimin Ana Konuları” başlığı altında ilk olarak önvarsayım ve sezdirim ilkeleriyle yakın ilişkisi bulunan gösterim unsuru ele alınmıştır. Edimbilimin iletişim alanında yer alan gösterim ögesinin gönderimsel yönü, daha çok ism-i işâretler, zamirler, ism-i mevsûller ve zarfların işaret ettiği referans noktaları üzerinden incelenmiştir. Bu dört nahivsel konunun anlamlı yorumlamasının doğru bir şekilde yapılabilmesi, yalnızca iletişim sürecindeki edimbilimsel bağlamın doğru bir biçimde analiz edilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Gönderim ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çıkarım ilkelerinin incelenmesinde, Arap dilinde kullanılan mecaz ve kinaye ifadeleri, bu ilkelerle özdeşleştirilmiştir. Gönderim ve çıkarım süreçleri üzerinde durulurken önemli iki temel unsur olarak önvarsayım ve uzlaşım ilkeleri ile bu ilkelerin bir neticesi olarak meydana gelen îmâ kavramına vurgu yapılmaktadır.

Edimbilimin bir diğer önemli unsuru, iletişim sürecinde doğrudan telaffuz edilmeyen ancak konuşmacı ve muhatap tarafından arka planda varlığı bilinen önvarsayım unsurudur. Önvarsayımların genellikle ma'rife isimlere dayandığı gözlemlenmektedir. En belirgin önvarsayım farkındalığı, lam-ı tarifi el-'ahdiyye türünde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca önvarsayım, haberî cümle üsluplarında ve müsnedün ileyhin müsnede hasredilmesi bağlamında da ele alınmaktadır.

Önvarsayımın ardından, iş birliği ilkesi ele alınmıştır. İş birliği, nicelik, nitelik, ilişki/uygunluk ve tarz olmak üzere dört temel kuraldan oluşmaktadır. Bu ilke sayesinde, sezdirim ilkesinin de katkılarıyla, öngörülemeyen dilsel anlamlar anlaşılır hale gelmektedir. Arap dilinde, i'câz, müsâvât ve itnâb üslupları çerçevesinde ele alınan iş birliği, lafzın manaya olan delaletinin doğruluğu ve biçimi üzerinden incelenmektedir. Fesâhatin özellikleri arasında yer alan ta'kid ve garâbetle de ilişkilendirilen iş birliği ilkesi, tam anlamıyla birbirini karşılamamaktadır. Bu bağlamda, garâbet ve ta'kid içeren cümlelerin iş birliği ilkesinin ihlaline yol açtığı söylenebilir.

Sezdirim ilkesinin, lafızsal formlardan elde edilen anlamların ötesinde daha derin anlamların ifade edilmesine olanak tanıyan bir ilke olduğu ifade edilerek ele alınmıştır. Bu ilke, konuşmaya dayalı ve uzlaşım olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Arap dili belâgatında ise îcâz, itnâb, kinâye, hazîf, mecâz ve istiâre üslupları ile ilişkilendirilmiştir.

Edimbilime göre, dilin yalnızca karşı tarafa betimleyici sesler iletme amacı bulunmamaktadır. Dil, bir edim ve eylem aracıdır. Bu edimbilimsel misyon, en belirgin şekilde söz eylem kuramında kendini gösterir. Yazar, söz eylem kuramını haber-inşa teorisi ile ilişkilendirerek ele almıştır. İnşa formatındaki sözcelerin yalnızca bir durum bildirisi yapmanın ötesinde, muhatabı etkileme ve harekete geçmesini isteme gibi işlevleri olduğunu ifade etmektedir. Yazar ayrıca inşâ cümlelerdeki edimbilimsel hedefleri tespit etmeye yönelik bir çaba göstermiştir. Bunun yanı sıra, İslâm hukuk usûlüne dair elfâzu'l-'ukûd ve elfâzu't-tasarrufât gibi kavramların da söz eylem kuramını içinde barındırdığına dikkat çekilmiştir.

Son olarak, edimbilimin alt unsurlarından biri olan incelik ilkesi ele alınmış ve iltifât üslubu, dua, emir, nehiy gibi inşa kipleriyle ilişkisi tartışılmıştır. Ayrıca bazen haberî cümleler aracılığıyla da incelik ilkesinin ortaya çıkabileceği ifade edilmiştir. Ardından sonuç bölümüne geçilmiştir. Sonuç kısmında, yeni bir bilgi sunulmamış; bunun yerine çalışmanın genel bir özeti sunulmuştur.

Yazar, araştırmanın başında belirtilen edimbilimsel unsurların Arap dili ve belagati, tefsir ve usûl ilimlerinde yer aldığını ileri sürerek, ilk olarak edimbilimle ilgili genel bir çerçeve sunmuş ardından bu unsurların ilgili ilimlerdeki ortak endişe ve amaçlarını açıklamaya çalışmıştır. Eserin en belirgin özelliklerinden biri, geniş bir literatürden yararlanılarak kaleme alınmış olmasıdır. Bazı kavram kargaşalarının gözlemlendiği yerler bulunsa da araştırmanın amacıyla uyumlu bir sunum yöntemi benimsenmiştir. Sistematik bir şekilde önce edimbilimsel unsurlar tanıtılmış ve ardından bu unsurların Arap dili belagati, tefsir ve usûl ilimlerinde nasıl karşılık bulduğu örneklerle açıklanmıştır. Bazı örnekler tam anlamıyla karşılık bulamamış olsa da genel olarak edimbilimin Arap dili ilimlerinde başarılı bir şekilde yer bulduğu ve özellikle belagat ilminin öne çıktığı söylenebilir. Çalışmanın sonunda edimbilimin, yazarın iddia ettiği gibi, Arap dili ilimlerinde klasik dönemden günümüze kadar dolaylı olarak var olduğu ortaya konmuştur. Bu eser, alanda örnek teşkil edecek nitelikte olup yapılacak yeni çalışmalara kaynaklık özelliğini haiz bir değer taşımaktadır. Bunun yanında eser, sadece dil ilimlerinde değil tüm klasik İslami ilimlerde de edimbilimsel ilkelerin ortaya konulabileceğine dair yol gösterici bir işaret mesabesinde.

Kaynakça | References

Akyüz, Yusuf. Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2023.

Ross Wilson, Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği. (E. Erman Rutli, çev). İstanbul: Fol Yayınları, 2023. ISBN: 9786258242393

Tamer Yıldırım | 0000-0003-0033-0539 | tyildirim@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ROR ID: [04ttnw109](https://orcid.org/04ttnw109)

Öz

Kitap, Frankfurt Okulu'nun önemli düşünürlerinden biri olan T. W. Adorno'yu tarihsel ve entelektüel bağlamına değinerek önemi, ana fikirleri ve kaynakları açısından ele almaktadır. Yazar, Adorno'yu onun diyalektik teorisi ve tarihsel hayat görüşü bağlamındaki düşüncelerini temele alarak değerlendirmiştir. İlk bölümde Aydınlanma'nın temel argümanları, kendini korumaya sabitlemiş aklın, nasıl kendini yıkıcı hale getirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Adorno'nun kültür eleştirisine ve buna bağlı olarak eğlencenin niteliğine değinilmiştir. Kitabın üçüncü bölümünde Adorno'nun estetiği epistemolojiden, metafizikten ve etikten ayırmayı doğru görmediğine değinilmiştir. Dördüncü ve beşinci bölümde Adorno'nun diyalektik anlayışıyla G. W. Hegel ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Altıncı bölüm Adorno'nun felsefenin gerçekleştirilmesiyle ne kastettiğini, felsefenin neden gerekli olduğunu ve kendisinin bu tür sorulara yaklaşımındaki tereddüde rağmen, içinde felsefenin gerçekleştiği bir toplumun nasıl bir toplum olabileceğini keşfetmeyi amaçladığına değinilmiştir. Kısaca kitapta birincil kaynaklar temele alınarak Adorno'nun düşünceleri bütüncül bir bakış açısıyla özetlenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Modern düşünce, Frankfurt Okulu, Adorno, Aydınlanma.

Atıf Bilgisi

Yıldırım, Tamer. "Ross Wilson, Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği. (E. Erman Rutli, çev). İstanbul: Fol Yayınları, 2023. ISBN: 9786258242393". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 401-408. <https://doi.org/10.61272/duid.1654976>

Geliş Tarihi	10.03.2025
Kabul Tarihi	01.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	Tek Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
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.

Ross Wilson, Understanding Adorno: The Dialectic of Life. (E. Erman Rutli, Trans). Istanbul: Fol Publication, 2023. ISBN: 9786258242393

Tamer Yıldırım | 0000-0003-0033-0539 | tyildirim@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of Philosophy, Sakarya, Türkiye

ROR ID: [04ttnw109](https://orcid.org/04ttnw109)

Abstract

The book examines T. W. Adorno, one of the most important thinkers of the Frankfurt School, focusing on his importance, main ideas and sources, touching upon his historical and intellectual context. The author evaluates Adorno on the basis of his dialectical theory and his ideas in the context of his view of historical life. In the first part, the main arguments of the Enlightenment are analyzed to show how reason, fixated on self-preservation, becomes self-destructive. In the second part, Adorno's critique of culture and the nature of entertainment are discussed. In the third part of the book, it is stated that Adorno does not consider it right to separate aesthetics from epistemology, metaphysics and ethics. In the fourth and fifth chapters, Adorno's understanding of dialectics and his relationship with G. W. Hegel are discussed. The sixth chapter discusses what Adorno means by the realization of philosophy, why philosophy is necessary, and how, despite the hesitancy in his approach to such questions, he aims to discover what kind of society a society in which philosophy is realized could be. In short, the book summarizes Adorno's thought from a holistic perspective based on primary sources.

Keywords

History of Philosophy, Modern Thought, Frankfurt School, Adorno, Enlightenment.

Citation

Yıldırım, Tamer. "Ross Wilson, Understanding Adorno: The Dialectic of Life. (E. Erman Rutli, Trans). Istanbul: Fol Publication, 2023. ISBN: 9786258242393". *Düzce Divinity Journal* 9/1 (June 2025), 401-408. <https://doi.org/10.61272/duid.1654976>

Date of Submission	10.03.2025
Date of Acceptance	01.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Single-blind Peer Review + Transparent Peer Review
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 - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	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 .

Kitap, 2007 yılında Routledge yayınevinin “Critical Thinkers” serisi içinde yayımlanmıştır. Serinin temel amacı çağdaş eleştirel düşüncenin önemli figürlerini, giriş seviyesinde öğrenmek isteyenlere tanıtmaktır. Kitabın Türkçedeki Theodor W. Adorno hakkında yazılanlardan en önemli farklılığı Adorno’nun hem kendisinin yazdığı hem de onun hakkında yazılan İngilizce eserlerin kitap sonunda kısaca değerlendirmelerinin yapılmasıdır. Adorno anlatılırken kendi tarihsel ve entelektüel bağlamına değinilerek onun önemi ve ana fikirleri, kaynakları açısından ele alınmaktadır. Bu tür kitapların en önemli sorunu, yazarların ele aldığı kişinin veya konunun en iyi bildiği yönünü temele alarak çalışmanın oluşturulmasıdır. Fakat Ross Wilson, edebiyat eleştirisinin tarihi, teorisi ve pratiği alanında çalışan bir akademisyen olmasına rağmen, genel olarak Adorno’nun diyalektik teorileriyle ve onun tarihsel hayat görüşüyle ilintili olarak kitabı oluşturmuştur.

Giriş, altı bölüm ve sonuç kısmından oluşan kitabın ilk bölümünde Aydınlanma’nın temel argümanlarını ele alan yazar, Adorno ve M. Horkheimer’in M. Weber’in kapitalist rasyonalite analizinin unsurlarını geliştirerek, kendisini korumaya sabitlemiş aklın nasıl kendini yıkıcı hale getirdiğini göstermeye çalışmıştır. İkinci bölümde Adorno’nun kültür eleştirisine ve buna bağlı olarak eğlencenin niteliğine değinilmiştir. Konunun temeline, onun sanatın kendisinin felsefi olduğu hatta felsefenin kendisinin sanatsal olduğu görüşü alınmıştır. Bu görüşlerden sanatın kendisinin felsefi olduğu kitabın ikinci bölümünde temele alınırken felsefenin kendisinin sanatsal olduğu görüşü ise üçüncü bölümün başlangıcında detaylı şekilde incelenmiştir. Üçüncü bölümde ayrıca Adorno’nun estetiği epistemolojiden, metafizikten ve etikten ayrılmasını doğru görmediği ifade edilmiştir. Onun bu tavrı sadece sanatın ve estetiğin iddialarını desteklemeyi değil estetiğin epistemoloji, metafizik ve ahlak açısından merkezi rolünü göstermeyi hedeflemektedir. Yazar dördüncü ve beşinci bölümde Adorno’nun diyalektik anlayışının G. W. Hegel ile olan ilişkisini ele almıştır. Dördüncü bölümde genel olarak Adorno’nun çeşitli çağdaş felsefe yapma biçimlerine getirdiği eleştirilere değinirken felsefe kendini verili olana bağlamış ve böylece verili olanın salt olumlaması hâline gelmesi tartışılmıştır. Beşinci bölümün başlangıcında Adorno’nun toplumsal ve ahlaki eleştirileri değerlendirilmiştir. Şöyle ki, yaşam harcanabilir bir biçime geldiğinde, onun gerçekten hala yaşam olup olmadığı sorgulanmaya açık hâle gelir. Bu sorunun Adorno’nun ahlak kuramı için anlamı, beşinci bölümün temel ilgi alanlarından biridir. Altıncı bölüm Adorno’nun felsefenin gerçekleştirilmesiyle ne kastettiğini, felsefenin neden hâlâ gerekli olduğunu ve onun kendisinin bu tür sorulara yaklaşımındaki tereddüde rağmen, içinde felsefenin gerçekleştiği bir toplumun nasıl bir toplum olabileceğini keşfetmeyi amaçladığına değinilmiştir.

Frankfurt Okulu denildiğinde akla eleştirel teori gelir ve eleştirel düşüncenin temelinde Adorno'nun Horkheimer ile beraber yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eser vardır. Bu eserde Aydınlanma'nın amacı insanlığı korkudan kurtarmak iken aslında aydınlanmış bir dünyanın felaketleri içermiş durumda bulunduğu, korkuların insanlığa egemen olduğu, kimsenin kendini bu dünyada güven içinde hissetmediği anlatılmıştır. Bunun kökeninde bulunan araçsal akıl, hesaplama yoluyla bilmeye çalıştığı doğayı ölü hâline getirdiği için kendisi de cansız bir şey durumuna gelmiştir. Ölüm rahatsız edici bir biçimde doğanın aklın basitçe üstesinden gelemeyeceği bir yönüdür. Bu yüzden akıl ölümü savuşturmak için ona benzemelidir. Böylece koruyucu akıl, kendini öldürücü akla dönüşür. Adorno ve Horkheimer Aydınlanma'nın korkunun üstesinden gelmeyi amaçladığını ancak dünyanın korkunun pençesinde kalmaya devam ettiğini ifade ederek, mevcut durumun tespitinden hareketle bu durumun ortaya çıkmasına neden olan koşulların ne olduğunu keşfetmeye çalışırlar. Aydınlanma'nın bu şekilde eleştirel olarak ele alınmasının sebebi Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma'nın amaçlarını ve başarılarını onaylamak yerine, Aydınlanma'nın kendi üzerine düşünmesini sağlamak olduğunu belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak doğanın rasyonel tahakkümü ile sonuçlanan Aydınlanma, tamamlanmamış bir aydınlanmadır. Gerekli olan şey Aydınlanma'yı tamamlamak, onun temel amacını gerçekleştirmektir. Bunun için de insan doğası, kendisiyle ve insan-olmayan doğa ile uzlaşmalıdır.¹ Kısaca *Aydınlanmanın Diyalektiği* Frankfurt Okulu'nun en önemli eseri olarak görülmektedir. Okulun temel düşüncesini oluşturan konu kitabın bir bölümü olan anti-Semitizm tartışmasıdır. Anti-Semitizm de Aydınlanma ve mitin birbirine karıştığı tezinin geliştirilmesidir ki, bu felsefi bir temel değil duygusal bir nitelik içerdiğinin ifadesidir. Bundan dolayı Frankfurt okulunun düşüncelerinin felsefi bir durumdan ziyade sosyolojik bir niteliğe sahip olduğu belirtilmiştir.

Adorno sanatın karşıtıyla ilişkisi olmadan düşünülemediği ve bu ilişkinin bir gelişim sonucu olduğu anlamında, diyalektik bir estetik oluşturmak ister. Bu bir materyalist, diyalektik bir estetikdir. Çünkü estetik tüm içeriği boşaltılmış salt kavramsal kategorilerden değil, tekilliklerin dikkate alınmasından yani hem sanat eserlerinden hem de gerçeklikten kaynaklanır. Sanatın ancak toplumla değişken negatif ilişkisi yoluyla anlaşılabilirliğini belirten Adorno, sanatı doğası gereği topluma karşı eleştirel bir şey olarak değerlendirir. Ve ona göre hakikatinin ve hakikatsizliğinin kavranmasını isteyen eserin izleyicisinden talep ettiği şey bilgidir ve bu bilgi aslında onu tam olarak yansıtan şeydir. Sanat eserinin hakikatine ilişkin talep, eserin gerektirdiği şeye karşı kayıtsız bir izleyiciden değil, eserin kendisinden gelir. Adorno'ya göre sanat eserinin felsefi

¹ Ross Wilson, *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*, çev. E. Erman Rutli (İstanbul: Fol Yayınları, 2023), 28-46.

yorumu direniş meselesi özellikle modernist sanat (A. Schoenberg'in müziği, C. Baudelaire'nin şiiri gibi) için geçerlidir. Modern türdeki sanat eserleri sanatın doğası üzerine yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Diğer yandan, modernist eserlerin geleneksel sanat kategorilerine meydan okumasını sağlayan yönleri, aslında onların tamamen anlaşılabilirliklerine neden olmaktadır. Adorno'ya göre estetiğin görevi, sanat eserlerini hermenötik nesneler olarak kavramak değildir; çağdaş koşullar altında kavranması gereken şey, onların kavranılamazlığıdır.² Günümüzde Adorno'nun düşünceleri içerisinde bu konu en fazla ele alınanlardan biridir.

Kitapta ele alınan en önemli hususlardan biri estetik ile felsefe arasında Adorno'nun düşündüğü biçimde bir ilişki kurulması konusudur. Düşünce ile estetik arasındaki ilişki, Adorno'nun hakikatin estetik formunun yani felsefi metinlerin yazımında hakikatin ifade edilmesinin hakikatin kendisi için temel olduğuna ilişkin iddiasında bulunabilir. Adorno akademik olarak yerleşmiş felsefe yapma biçiminde yaygın olduğunu iddia ettiği felsefenin doğruluğu ya da yanlışlığının ayrılmaz parçalarının, bu iddiaların ya da tezlerin ifade edilme biçimleri ve sonunda aldıkları düzen olduğunu iddia eder. Felsefi yazarlığın içeriği, tercihen sınav koşulları altında geri verilecek bir dizi madde işaretine indirgendiğinde felsefenin hakikati gözden kaçırılmış olur. Adorno'nun temellendirme yerine gerekçelendirmeyi tercih etmesi, genel olarak kabul edilen felsefi geçerlilik kriterlerine yönelik eleştirisinin bir parçasıdır. Görünüşte en soyut düşünce bile, düşündüğü şeye ilişkin bir duygu –korku, arzu, melankoli vs- içerdiğinden bilginin nesnellğine ulaşmaması durumunda arzunun egemenliği altında kalacağını kabul ederek kendini savunduğunu belirten Adorno'ya göre bu, bilgi ile arzu arasındaki ilişkinin tamamen koptuğu anlamına gelmez. Felsefenin anlatımsal daha doğrusu estetik yönü, onun felsefe anlayışının merkezinde yer alır. Adorno'nun felsefe anlayışı için onun içkin eleştiri ve diyalektik kavramları nihai önem taşımaktadır. Adorno diyalektik felsefeyi, gerçekliği olduğu gibi yeniden üretmek olarak gördüğü pozitivist felsefenin tam karşısı olarak konumlandırır. Bu entelektüel yaklaşım aslında muhafazakâr bir yapıdadır. Felsefenin özgürleştirici çekirdeği gerçekleştirilmemiştir. Adorno'ya göre "Bir zamanlar modası geçmiş gibi görünen felsefe yine de kendini canlı tutmaktır çünkü onu gerçekleştirme anı kaçırılmıştır".

Adorno, felsefeyi bir yorum türü olarak değerlendirir ve bir yorum olarak felsefe görüşü dünyayı yorumlamak ve değiştirmek arasındaki karşıtlığın üstesinden gelme girişimini içerir.³ Bu konu Adorno'nun Karl Marx'tan etkilendiği en önemli husustur.

² Wilson, *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*, 73-83.

³ Wilson, *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*, 87-130.

Genel olarak karamsar olduğu belirtilen Adorno'nun kurtuluş olasılığına yönelik bu tutumunun merkezinde, onun radikal anlamda yanlış olan dünya ile genel ilişkisi değil, yaşamı boyunca önemli noktalarda özgürleştirici siyasetin spesifik başarısızlığına tanık olması vardır. Dolayısıyla A. Hitler'e karşı olduğu kadar J. Stalin'e de karşıdır. Hatta sosyalist hareketlere ve işçi hareketlerine bağlı kalan, daha geleneksel ütopya anlayışlarını sorgular ve bunun yerine özgürleştirilmiş bir toplum idealine yaklaşılmaması gerektiğini iddia eder. Adorno okuyucuları onun ve Horkheimer'in modern akla karşı takındığı aşırı karamsar tavır olarak nitelendirdikleri şeye karşı çıkar ve onların düşüncesine zarar verdiğini düşünürler. Fakat Adorno akla ilişkin karamsardır ve en önemli öğrencisi olarak değerlendirilen J. Habermas da Adorno ve Horkheimer'ı farklı rasyonalite bileşimlerinin içsel mantığını takip etmedikleri için eleştirir.⁴ Adorno, dünyanın durumuyla ilgili gerçek hataların sadece onları olduğu gibi tanıyarak düzeltilemeyeceğini, bu yanlışları düzeltmenin düşündüğümüzden daha zor olabileceğini ifade eder ki karamsar olmasının nedeni de budur. Adorno'ya göre, II. Dünya Savaşı sonrası düşüncenin yüzleşmesi gereken başlıca sorunlardan biri Auschwitz'de yapılan veya Hiroşima'ya gerçekleştirilen ve önleyemeyen bir kültürün varlığını devam ettiriyor oluşudur.⁵ Buna günümüzde Doğu Türkistan'da ve Filistin'de yapılanları, yakın geçmişte, Bosna'da ve Ruanda'da yapılanları ekleyebiliriz. Adorno'nun karamsar olması tarihsel sürece bakınca haksız bir sebebe dayanmamaktadır.

Belirttiğimiz gibi Adorno'nun özelde estetik ve edebiyat kuramı, genelde ise felsefe ve toplumsal teori üzerine etkisi çok geniş kapsamlıdır. Edebiyat ve sanat eleştirisindeki son çalışmaları, Adorno'yu çok geniş bir materyal yelpazesıyla bağlantılı olarak tartışılmasını beraberinde getirmektedir. Bu düşünceler çağdaş siyaset için de önemli olmaya devam etmektedir. Fakat buna karşın Adorno felsefesinin merkezinde, onun düşüncesinin giderek daha fazla ele alındığı, yorumlandığı Adorno sonrası duruma karşı bir direnç vardır. Bu durumu daha ziyade onun *Negatif Diyalektik* adlı eserinde görürüz. Çünkü *Negatif Diyalektik*'te felsefe yapmaya mecbur olmamızın tek sebebinin varoluşun devam eden suçluluğu olduğunu belirtir.⁶

Yazar kitabın son kısmında Adorno'ya yönelik olarak öğrencileri J. Habermas, A. Honneth ve A. Wellmer tarafından geliştirilen eleştirileri özetleyerek ötelemeye çalışmıştır. Her üç araştırmacı Adorno'nun düşüncesinin farklı yönlerini eleştirmiştir. Fakat yazar bunların hepsini Adorno lehine değiştirmeye gayret etmiştir. Fakat yazarın özelde müzik genelde estetik açısından, Aydınlanma'nın niteliği bağlamında tarihsel açıdan, toplumsal

⁴ Wilson, *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*, 137-147.

⁵ Wilson, *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*, 64, 120.

⁶ Wilson, *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*, 145-146, 157.

gerçeklik temelinde sosyolojik açıdan getirdiği eleştirilerin hepsine karşı çıkmadaki haklılığı veya kabul edilebilirliği tartışmalıdır.

Kitapta eksik kalan ve anlaşılmayan bazı noktalar da vardır ve bunların Adorno'nun felsefesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yani Adorno'nun düşüncesi anlaşılma problemini kendinde bulundurur. Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden yakın arkadaşı H. Marcuse de Adorno'nun düşüncesinde ve ifadelerindeki anlaşılmazlığa dikkat çekmiştir. Temelde günümüz modern insanların, iyi bir hayat yaşama fikrinden yoksun olduklarını bundan dolayı kültürel anlamda yozlaştıklarını düşünen Adorno, estetik, etik ve epistemoloji disiplinlerinin aslında örtüştüğünü, ayrı ayrı ele alınırsa yeterince anlaşılamayacaklarını belirtmiştir. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda Adorno'nun felsefesinin teolojik yönüne vurgu yapılırsa da onun düşüncesi teolojik olmaktan uzaktır yani onun felsefesi teolojiye dönüşmemiştir. Fakat verili olan dünyadan daha iyi bir dünya için, doğaüstü zararlarından önemli derecede arındırılmış teolojik umudu felsefe adına korumaya çalışmıştır.

Sonuç olarak kitabın çevirisi akıcı olmasına rağmen Adorno dışındaki yazarların faydalanılan eserlerinin metin içinde veya kaynakçada verilmemiş olması açısından eksiktir. Fakat kitap, uzmanlık alanı edebiyat eleştirmenliği olan bir akademisyenin edebi alanla ilgili eleştirel çalışmalar da ortaya koyan Adorno'nun düşüncelerini bütüncül bir şekilde ele alıp sunması açısından önemlidir.

Kaynakça | References

Wilson, Ross. *Adorno'yu Anlamak: Yaşamın Diyalektiği*. çev. E. Erman Rutli. İstanbul: Fol Yayınları, 2023.