

# marife

Dini Araştırmalar Dergisi • Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2024



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2024

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2024

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

yayın tarihi / publication date

30 Aralık 2024 • December 30, 2024

önceki adı / previous title

- Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kiş 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.
- Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

hakkında / about

- Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. 30 Haziran ve 30 Aralık (Yaz ve Kiş) tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dişından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem incelemesi ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published twice a year, on June 30 and December 30 (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Türkiye. All published articles are refereed and approved by the editorial board.

yönetim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2  
Karatay / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yazışma adresi / contact address

Dr. Abdullah Esat Bağcı  
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8192 (dahili)

kurumsal web adresi / official web address

<http://marife.org/tr/>

e-mail

[editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) | [editormarife@gmail.com](mailto:editormarife@gmail.com)

dizinlenme / indexing



ULAKBİM TR Dizin  
(Başlangı / Starting: 2011)



Atla Religion Database  
(Başlangı / Starting 2011)



DOAJ  
(Başlangı / Starting: 2019)



ERIH PLUS  
(Başlangı / Starting: 2024)



EBSCO Central & Eastern  
European Academic Source  
(Başlangı / Starting: 2024)

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kaş / winter 2024

sahibi ve yazı işleri müdürü /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Ercüment Okumuşlar

editörler / editors

**Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

mokumuslar@erbakan.edu.tr

**Dr. Abdullah Esat Bağcı**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric

ebagci@erbakan.edu.tr

editör yardımcıları / asistant editors

**Arş. Gör. Mehmet Safa Cevahir**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Dinler Tarihi / History of Religions

mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr

**Arş. Gör. Muhammed Ural**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

muhammed.ural@erbakan.edu.tr

**Arş. Gör. Ömer Faruk Demirci**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Kelam / Scripture

omerfaruk.demirci@erbakan.edu.tr

**Arş. Gör. Ruveyda ınar**

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Din Sosyoloğisi / Sociology of Religion

cinarr@ankara.edu.tr

**Arş. Gör. Yusuf Byklmaz**

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İşlam Tarihi / History of Islam

yusuf.buyukyilmaz@selcuk.edu.tr

**Arş. Gör. Mehmet Yıldırım**

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Tefsir / Tafsir

mehmet.yildirim@selcuk.edu.tr

**Arş. Gör. şeyma Turan**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

seyma.turan@erdogan.edu.tr

yabancı dil editörleri / foreign language editors

**Arş. Gör. Mahmut Toptaş**

Aksaray Üniversitesi / Türkiye

mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

**Öğr. Gör. Seyyid Sami Tasa**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

stasa@erbakan.edu.tr

etik editörleri / ethics editors

**Doç. Dr. İrfan Erdoğan**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

ierdogan@erbakan.edu.tr

dizinleme editörleri / indexing editors

**Arş. Gör. Ali Rıza Işın**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

aliriza.isin@erbakan.edu.tr

web editörleri / web editors

**Doç. Dr. Fatih Turanalp**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

fturanalp@erbakan.edu.tr

alan editörleri / field editors

**Doç. Dr. Fatma şeyma Boydak**

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İşlam Sanatları / Islamic Arts

fboydak@erbakan.edu.tr

**Doç. Dr. Mustafa Derviş Dereli**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Sosyoloğisi / Sociology of Religion

mdervisdereeli@erbakan.edu.tr

**Dr. Abdullah Muaz Güven**

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Türkiye

Türk İşlam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature

abdullahmuazguven@kmu.edu.tr

**Dr. Cemal Kalkan**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

İşlam Hukuku / Islamic Law

cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr

**Dr. Mustafa Yüceer**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Hadis / Hadith

mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

**Arş. Gör. Ayşe Gökmen**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Psikoloğisi / Psychology of Religion

aaysemurat@gmail.com

**Arş. Gör. Feyza Demir iek**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

fdemir@erbakan.edu.tr

**Arş. Gör. Muhammed Ali Söylemez**

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belagatı / Arabic Language and Rhetoric

mali.soylemez@selcuk.edu.tr

**Arş. Gör. Mslime rekli**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

morekli@erbakan.edu.tr

**Arş. Gör. şeyma iek**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

seymacicek@erbakan.edu.tr

**Arş. Gör. Burhan Başarslan**

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

yayın kurulu / editorial board

**Prof. Dr. Abdelaziz Berghout**

International Islamic University / Malaysia

berghout@iiu.edu.my

**Prof. Dr. Adem şahin**

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

ademsahin@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. Ahmet Çaycı**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
acayci@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. Ahmet Yaman**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
ayaman@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat**

*İstanbul Üniversitesi / Türkiye*  
zisanfurat@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr. Bülent Uçar**

*Osnabrück Universität / Germany*  
bucar@uni-osnabrueck.de

**Prof. Dr. Cem Zorlu**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
czorlu@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. David J. Goa**

*University of Alberta / Canada*  
david.goa@ualberta.ca

**Prof. Dr. Enes Karic**

*University of Sarajevo / Bosnia and Herzegovina*  
eneskaric@yahoo.com

**Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat**

*İstanbul Üniversitesi / Türkiye*  
fethiahmetpolat1@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr. Fikret Karapınar**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
fkarapinar@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli)**

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Türkiye*  
isikhidayet@hotmail.com

**Prof. Dr. İbrahim Turan**

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye*  
i.turan@omu.edu.tr

**Prof. Dr. Kamil Güneş**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
kamilgunes@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. Muhammet Tasa**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
mtasa@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr. Mustafa Abu Sway**

*Al-Quds University / Palestine*  
abusway@alquds.edu

**Prof. Dr. Yahya Michot**

*Hartford Seminary / USA*  
ymichot@hartsem.edu

**Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak**

*University of Bialystok / Poland*  
z.kazmierczak@uwb.edu.pl

**Prof. Dr. Hacı Yusuf Acuner**

*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye*  
yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

**Prof. Dr. Osman Zahid Çifçi**

*Selçuk Üniversitesi / Türkiye*  
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

**Doç . Dr. Ahmet Murat Özel**

*İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye*  
ahmet.ozel@ihu.edu.tr

**Doç. Dr. Ali Dadan**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
alidadan@erbakan.edu.tr

**Doç. Dr. Necmeddin Güney**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*  
nguney@erbakan.edu.tr

**danışma kurulu / advisory board**

**Prof. Dr. Abdullah Kahraman**

*Marmara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Abdulkadir Dündar**

*Ankara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Adnan Demircan**

*İstanbul Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Ahmet Ögke**

*Akdeniz Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Ali Akpınar**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Baki Adam**

*Ankara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Bayram Dalkılıç**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Bilal Kuşpınar**

*Diyanet İşleri Başkanlığı / Türkiye*

**Prof. Dr. Bünyamin Erul**

*Ankara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Çağfer Karadaş**

*Uludağ Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Galip Türcan**

*Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın**

*Erciyes Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Himmet Konur**

*Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. İhsan Fazhoğlu**

*İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer**

*Aksaray Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. İsmail Taş**

*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. İsmail Taşpınar**

*Marmara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. İzzet Er**

*İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Kadir Özköse**

*Cumhuriyet Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. M. Ali Büyükkara**

*İstanbul Şehir Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin**

*Dicle Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya**

*Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan**

*Atatürk Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Mevlüt Uyanık**  
*Hitit Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Musa Yıldız**  
*Gazi Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Mustafa Aşkar**  
*Ankara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Naim Şahin**  
*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Ramazan Altıntaş**  
*Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Recai Doğan**  
*Ankara Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Reşat Öngören**  
*Üsküdar Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Sadık Kılıç**  
*Ordu Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Saffet Köse**  
*İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu**  
*Atatürk Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Yılmaz Can**  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**  
*Kocaeli Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Burhan Köroğlu**  
*İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye*

**Prof. Dr. Sezai Küçük**  
*Sakarya Üniversitesi / Türkiye*

## İçindekiler / contents

editörden

editorial

### araştırma makaleleri / research articles

İslam'da Batı Merkezli Uluslararası İlişkiler Teori İnşasının Sınırlarına Dair Felsefi Bir Sorgulama

*A Philosophical Inquiry into the Limits of Constructing Western-Centric International Relations Theory in Islam*

Emrah Utku Gökçe, 309-335

Genç/Yeni Osmanlılar ve Ali Suâvi

*The Young Ottomans and Ali Suavi*

Ahmet Turan Yüksel, 336-362

Mantık-Nahiv İlişkisini Tanımlar Terminolojisi Üzerinden Okumak -Nâzırü'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'a Eleştirileri Bağlamında-

*Reading the Relationship between Logic and Arabic Grammar through the Terminology of Definitions - in the Context of the Criticisms of Abu Hayyan by Nazir Al-Jaysh*

İrfan Kaya, 363-385

Nefis Mertebelerine Astrolojik Yaklaşımlar: Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Örneği

*Astrological Approaches to the Levels of the Self: The Example of Sünbül Sinan and Sofyalı Bâlî*

Mehmet Şirin Ayış, 386-407

Risâletü'l-Gufrân Bağlamında Fizikötesi Yolculuk ve İmru'ül-Kays

*Metaphysical Journey and Imru' al-Qays in the Context of Risâlat al-Ghufrân*

Halis Dişci, 408-425

Ayetler Işığında İbâdât-ı Mersûme'ye Kamerî ve Şemsî Takvimler Perspektifinden Bakış  
*A View of al-Ibâdât al-Marsûma in the Light of the Verses from the Perspective of the Lunar and Gregorian Calendars*

Şemsettin Işık, 426-447

İbâziyye'nin Fıkah ve Usûlüne İsnad Edilen Bazı Görüşlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi  
*Identification and Evaluation of Some Views Attributed to Ibâziyya's Fiqh and Usûl*

Yusuf Kağanarşlan, 448-465

Bir Urcûze Örneği Olarak Ebü'l-Abbâs el-Hilâlî'nin Nasihatnamesi

*Advice of Abu 'l-'Abbâs al-Hilâlî as an Example of Urjûza*

Fatih Yavaş, 466-493

İmam Hatip Lisesi Müdürlerinin Ders Denetimi ile İlgili Görüşleri

*Opinions of Imam Hatip High School Principals Regarding Classroom Supervision*

Ali Gül, 494-518

Filolojik ve Teolojik Kaygıların Kur'an Yorumları Üzerindeki Etkisi: "in kâne" ve Türevleri Özelinde Bir İnceleme

*The Effect of Philological and Theological Concerns on Qur'anic Interpretations: An Investigation on "in Qāna" and its Derivatives*

Süleyman Narol, 519-543

Öğrenci Görüşlerine Göre Dört Halife Dönemi (Giresun İlahiyat Fakültesi Örneği)

*The Period of the Four Caliphs According to Student Opinions (Example Giresun Theology Faculty)*

Yavuz Selim Göl, 544-567

Süleyman Feyyaz'ın "Esvât" Adlı Romanından Perde Arkası Sesler

*Voices Behind the Scenes from the Novel "Aswat" by Sulaiman Fayyad*

Hasan Uçar – Seyit Ahmet Akay, 568-589



## | editörden

Değerli Araştırmacılar,

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi* olarak 24. cilt 2. sayımızla huzurlarınızdayız. Bu sayımızın sizlerle buluşması adına büyük bir özveri ile çalışan tüm editoryal ekibimize, yayın sürecinde işbirliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza ve yayın sürecine katkı sunan tüm hakemlerimize teşekkür ediyorum.

2001 yılında *Marife Bilimsel Birikim* adıyla yayın hayatına başlayan dergimiz, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlarken alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

TR Dizin, DOAJ, Atla Religion Database, ERIH PLUS, EBSCO Central & Eastern European Academic Source Database gibi seçkin indekslerde taranmakta olan dergimiz, A sınıfında yer alan diğer uluslararası indekslerce de taranmak için çalışmalarını sürdürmektedir.

Aralık 2024 sayımızda yayın kurulumuzun ve hakemlerimizin de onayladığı toplam on iki araştırma makalesi yer almaktadır.

2025 yılı Haziran ayında yayınlanacak sayımız için dergimiz, 15 Ocak - 01 Nisan (2025) tarihleri arası makale kabulüne açık olacaktır. Değerli katkılarınızı bekler, iyi çalışmalar dileriz...

*Abdullah Esat Bağcı*

*Editör*

## | editorial

Dear Researchers,

As *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, we are here with our 24th volume, 2nd issue. I would like to thank all our editorial team who worked with great devotion to bring this issue to you, all our authors who cooperated in the publication process, and all our referees who contributed to the publication process.

Our journal, which started its publishing life under the name of *Marife Bilimsel Birikim* in 2001, aims to contribute to the accumulation of knowledge in its field by publishing studies with scientific qualifications on national and international level.

Our journal, which is included in indexes such as TR Dizin, DOAJ, Atla Religion Database, ERIH PLUS, EBSCO Central & Eastern Euro-pean Academic Source Database, continues its efforts to be included in other top tier international indexes.

In our December 2024 issue, there are a total of twelve research articles approved by our editorial board and referees.

For our issue to be published in June 2025, our journal will be open for article acceptance between 15 January - 01 April (2025). We look forward to your valuable contributions and wish you good work ...

*Abdullah Esat Bağcı*

*Editor*

## İslam'da Batı Merkezli Uluslararası İlişkiler Teori İnşasının Sınırlarına Dair Felsefi Bir Sorgulama

### *A Philosophical Inquiry into the Limits of Constructing Western-Centric International Relations Theory in Islam*

Emrah Utku Gökçe 

Doç. Dr., Bandırma Onyediy Eylöl Üniversitesi, Manyas Meslek Yüksekokulu, Mülkiyet Koruma ve Güvenlik Bölümü

Assoc. Prof., Bandırma Onyediy Eylöl University, Manyas Vocational School, Department of Property Protection and Security

Balıkesir / Türkiye

e.utku.g@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9319-1672>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1531089

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 09.08.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 16.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2024

**Cite as / Atıf:** Gökçe, Emrah Utku. "A Philosophical Inquiry into the Limits of Constructing Western-Centric International Relations Theory in Islam". *Marife* 24/2 (2024) 309-335.  
<https://doi.org/10.33420/marife.1531089>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alınır-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

## A Philosophical Inquiry into the Limits of Constructing Western-Centric International Relations Theory in Islam

### Summary

*This study investigates whether Islam can develop a Western-centric modern international relations (IR) theory from a philosophical perspective. Employing Stephen Toulmin's model of argumentation, it examines the ontological, epistemological, methodological, and axiological disparities between Islamic and Western paradigms. It explores whether Islamic thought, rooted in tawhid (the unity of God) and revelation-based epistemology, can align with the secular, rationalist, and materialist assumptions underpinning Western IR theories. Ultimately, the study identifies significant theoretical incompatibilities while highlighting how Islamic principles might contribute to global discussions on justice, equality, and pluralism. Unlike conventional research, this study employs a philosophy-based argumentative approach. Toulmin's model -consisting of claim, data, warrant, backing, rebuttal, and qualifier- analyzes the theoretical underpinnings of both paradigms. Toulmin's model of argumentation consists of six key elements: claim, which represents the central point of the argument; data, the evidence supporting the claim; warrant, the logical bridge connecting the data to the claim; backing, additional information reinforcing the warrant; rebuttal, addressing counterarguments; and qualifier, which indicates the strength of the claim. This model systematically examines the ontological, epistemological, methodological, and axiological foundations of Islamic and Western paradigms, highlighting their incompatibilities. These components are critical in understanding the conceptual frameworks and fundamental differences between Islamic and Western international relations theories. Central concepts in Western IR theories, such as the nation-state, sovereignty, and power, are compared with Islamic notions like ummah (community of believers), divine sovereignty, and moral power. These comparisons underscore the theoretical impossibility of integration. The study finds that Islam's tawhid-centered ontology is inherently incompatible with the secular ontology of Western IR theories. While Islamic ontology emphasizes divine sovereignty and the interconnection of spiritual and material realms, Western theories prioritize state-centric and materialist paradigms. Similarly, Islamic epistemology, which integrates revelation (wahy) with reason ('aql), contrasts sharply with Western empiricism and rationalism, which often exclude metaphysical dimensions. These foundational differences result in divergent interpretations of reality and approaches to addressing global challenges. Methodologically, Western IR theories are rooted in scientific positivism and post-positivism, emphasizing empirical observation and experimentation. In contrast, Islamic methodology relies on interpretation (ijtihad) of revelation and the sunnah (practices of the Prophet Muhammad). This divergence further reinforces the paradigmatic incompatibility. Axiologically, Islamic thought places morality and justice at its core, deriving values from divine principles. Western IR theories, however, often adopt value-neutral stances, prioritizing power and pragmatism over ethics. These axiological differences hinder seamless integration between the paradigms. The study critiques the Westphalian model, foundational to modern IR, which emphasizes state sovereignty, secular governance, and national interests. This model stands in stark contrast to Islam's holistic governance approach, which prioritizes moral and ethical principles. Moreover, post-modern and post-secular IR theories advocating pluralism and relativism are inconsistent with Islam's theocentric worldview and absolute moral values. Despite the impossibility of integration, the study highlights how Islamic principles can enrich discussions on justice, equity, and pluralism. For example, the Islamic concept of justice (adl) emphasizes fairness and responsibility, offering a moral framework for addressing power imbalances and economic disparities. By applying Toulmin's model, the study demonstrates the structural and philosophical incompatibilities between the paradigms while identifying shared values such as justice, ethical governance, and pluralism as potential areas for collaboration. Although full integration is unattainable, these shared principles can foster dialogue between Islamic and post-secular frameworks and contribute meaningfully to global governance strategies. The study underscores the importance of evaluating Islamic political theory within its own framework rather than attempting to fit it into Western paradigms and calls for recognizing the unique contributions of Islamic values to international relations discourse.*

**Keywords:** Religious Studies, International Relations Theory, Islamic Political Theory, Islamic Worldview, Theoretical Incompatibility, Western Worldview.

### *İslam'da Batı Merkezli Uluslararası İlişkiler Teori İnşasının Sınırlarına Dair Felsefi Bir Sorgulama*

#### **Özet**

Bu çalışma, İslam'ın felsefi bir perspektiften Batı merkezli modern bir Uluslararası İlişkiler (UI) teorisi geliştirip geliştiremeyeceğini araştırmaktadır. Stephen Toulmin'in argümantasyon modelini kullanarak, İslamî ve Batı paradigması arasındaki ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve aksiyolojik farklılıkları incelemektedir. Çalışma, vahiy temelli epistemolojiye ve tevhid (Allah'ın birliği) anlayışına dayanan İslam düşüncesinin, Batı UI teorilerinin seküler, rasyonalist ve materyalist varsayımlarıyla uyum sağlayıp sağlayamayacağını araştırmaktadır. Sonuç olarak, teorik uyumsuzlukların önemli ölçüde var olduğu belirlenirken, İslamî ilkelerin adalet, eşitlik ve çoğulculuk gibi küresel tartışmalara katkıda bulunabileceği vurgulanmaktadır. Bu çalışma, geleneksel araştırmalardan farklı olarak, felsefe temelli bir argümantasyon yaklaşımı benimsemektedir. Toulmin'in modeli -iddia, veri, gerekçe, destek, karşıt görüş ve niteleyici unsurlarından oluşan yapı- her iki paradigmanın teorik temellerini analiz etmek için kullanılmaktadır. Toulmin'in argümantasyon modeli, bir argümanın yapı taşlarını analiz etmek için kullanılan altı temel unsurdan oluşur: iddia (claim), argümanın savunduğu temel noktayı ifade eder; veri (data), iddiayı destekleyen kanıtları içerir; gerekçe (warrant), veriler ile iddia arasında mantıksal bir köprü kurar; destek (backing), gerekçeyi güçlendiren ek bilgiler sunar; çürütme (rebuttal), karşı argümanları ele alır; ve niteleyici (qualifier), iddianın gücünü ve kesinlik derecesini belirtir. Bu model, İslamî ve Batı paradigmasının ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve aksiyolojik temellerini sistematik olarak inceleyerek uyumsuzluklarını ortaya koyar. Bu unsurlar, İslam ve Batı uluslararası ilişkiler teorilerinin kavramsal çerçevelerini ve temel farklılıklarını anlamada kritik bir öneme sahiptir. Batı UI teorilerindeki ulus-devlet, egemenlik ve güç gibi temel kavramlar, İslam'daki ümmet, ilahi egemenlik ve ahlaki güç kavramlarıyla karşılaştırılmaktadır. Bu karşılaştırmalar, entegrasyonun teorik olarak mümkün olmadığını göstermektedir. Çalışma, İslam'ın tevhid merkezli ontolojisinin, Batı UI teorilerinin seküler ontolojisiyle özünde uyumsuz olduğunu bulmaktadır. İslamî ontoloji, ilahi egemenlik ve manevi-maddi alanların bağlantısını vurgularken, Batı teorileri devlet merkezli ve materyalist paradigmaları önceliklendirir. Benzer şekilde, vahiy ile aklı bütünleştiren İslamî epistemoloji, genellikle metafizik boyutları dışlayan Batı'nın empirizm ve rasyonalizminden keskin bir şekilde farklıdır. Bu temel farklılıklar, gerçekliğin farklı yorumlarına ve küresel sorunlara yönelik farklı yaklaşımlara yol açmaktadır. Metodolojik olarak, Batı UI teorileri, bilimsel pozitivism ve post-pozitivizme dayalı olarak ampirik gözlem ve deneylere vurgu yapar. Buna karşın, İslamî metodoloji vahyin ve sünnetin içtihadı (yorumlama) yöntemine dayanır. Bu farklılık, paradigmatic uyumsuzluğu daha da pekiştirmektedir. Aksiyolojik olarak, İslam düşüncesi ahlak ve adaleti merkeze alarak değerlerini ilahi ilkelere türetir. Oysa Batı UI teorileri genellikle değer-nötr duruşlar benimseyerek etik yerine güç ve pragmatizmi önceliklendirir. Bu aksiyolojik farklılıklar, paradigmalar arasında sorunsuz bir entegrasyonu engellemektedir. Çalışma, modern UI'nin temelini oluşturan ve devlet egemenliği, seküler yönetim ve ulusal çıkarları vurgulayan Westphalia modelini eleştirmektedir. Bu model, ahlaki ve etik ilkeleri önceleyen İslam'ın bütüncül yönetim anlayışıyla keskin bir tezat içindedir. Ayrıca, çoğulculuk ve göreceliği savunan post-modern ve post-seküler UI teorileri, İslam'ın teosentrik dünya görüşü ve mutlak ahlaki değerleriyle uyumsuzdur. Entegrasyonun imkansızlığına rağmen, çalışma, İslamî ilkelerin adalet, eşitlik ve çoğulculuk üzerine yapılan tartışmaları nasıl zenginleştirebileceğini vurgulamaktadır. Örneğin, İslam'ın adalet kavramı, güç dengesizliklerini ve ekonomik eşitsizlikleri ele almak için bir ahlaki çerçeve sunmaktadır. Toulmin'in modelini uygulayarak, çalışma paradigmalar arasındaki yapısal ve felsefi uyumsuzlukları gösterirken, adalet, etik yönetim ve çoğulculuk gibi ortak değerlerin iş birliği için potansiyel alanlar olduğunu belirtmektedir. Tam entegrasyon mümkün olmasa da, bu ortak ilkeler İslamî ve post-seküler çerçeveler arasında diyalog oluşturabilir ve küresel yönetim stratejilerine anlamlı katkılarda bulunabilir. Çalışma, İslam siyaset teorisinin kendi çerçevesi içinde değerlendirilmesinin önemini vurgulamakta. İslamî değerlerin uluslararası ilişkiler söylemine yaptığı katkıları tanıma çağrısında bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dini Araştırmalar, Uluslararası İlişkiler Teorisi, İslam Siyaset Teorisi, İslam Dünya Görüşü, İslami Politik Teori, Teorik Uyumsuzluk, Batı Dünya Görüşü.

## Introduction

Philosophy rigorously examines the fundamental aspects of human existence

and the vast expanse of reality through methodical, rational, and abstract inquiry.<sup>1</sup> The practice of reasoning is central to the discipline of philosophy, which involves a systematic examination of a subject matter through critical analysis. Philosophical inquiry spans a wide range of domains, including the fundamental nature of existence, the origins of the natural world, and the dynamics of international politics, among others.<sup>2</sup> Merely offering personal responses to these inquiries does not constitute the practice of philosophy. What is the accepted method in the practice of philosophy? In philosophy, the core essence lies in the contemplation of subject matters, engagement in logical reasoning, generation of cogent arguments, formation of precise concepts, and rigorous analysis within its conceptual framework.<sup>3</sup> Furthermore, within the discipline of international relations, any subject matter is open to philosophical inquiry, showcasing the field's interdisciplinary potential. According to Beitz, the political philosophy of international relations critically examines a range of ethical issues, including the morality of diplomacy and warfare, the fairness of international practices and institutions that affect economic welfare and the global environment, and the tensions between human rights and sectional loyalties, such as patriotism versus broader moral obligations.<sup>4</sup>

Given that international relations can be subjected to philosophical analysis, it is essential to determine the most appropriate method for conducting such inquiry within this field. The Toulmin method of argumentation will be employed to guide the philosophical investigation. This approach is expected to contribute an argumentative perspective to both local and global scholarly literature on international relations. Moreover, this study demonstrates the application of the argumentative method within the discipline of international relations. The research question, framed according to Toulmin's method, is as follows: "Can Islam construct a Western-centric modern/post-modern international relations theory?" The primary objective of this study is to highlight the profound theoretical incompatibility between the fundamental principles of Islamic thought and those of Western modern theories of international relations. While it is acknowledged that Islam possesses a political theory within its own framework, this study argues that the language and paradigmatic structure of Islam conflict with the linguistic frameworks and conceptual structures of modern international relations, rendering integration impossible.

Language is the expression of our thoughts, and our thoughts are shaped and bounded by language. The structural properties of language dictate the types of information we can acquire about the world and the ways in which we can express this information. This perspective reveals that language is not merely a tool for communication but also a reflection of our worldview. Language fundamentally shapes our understanding and articulation of reality.<sup>5</sup> This framework helps us understand

<sup>1</sup> Encyclopedia Britannica, "Philosophy" (Access 29 March 2024).

<sup>2</sup> John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Routledge, 1997), 4.; Nigel Warburton, *Philosophy: The Basic* (New York: Routledge, 2013), 2.

<sup>3</sup> Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (Oxford: Blackwell, 2001), 3-17.

<sup>4</sup> Charles R. Beitz, "International Relations, Philosophy of" (Access 26 April 2024).

<sup>5</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 576.

that different linguistic structures reflect different worldviews and perspectives. I argue that Islam has developed its own political and social theories within a unique linguistic and cultural framework. These theories are enriched with Islamic terminology and concepts, demonstrating that Islam possesses a political theory within itself. However, Islam cannot be integrated with modern international relations theory. Conversely, modern international relations theory is predominantly constructed upon Western-centric epistemological structures and linguistic frameworks. The fundamental differences in the concepts produced by these two linguistic structures shape and constrain each worldview.<sup>6</sup> The concepts derived from different linguistic structures shape how we understand and interpret the world. Consequently, the disparities between the linguistic framework of Islam and that of modern international relations theory result in fundamental differences in how each paradigm perceives and interprets the world. In this context, attempting to produce a Western-centric modern Islamic theory of international relations leads to a clash of linguistic and thought structures. The boundaries of Islamic language and thought are likely incompatible with the paradigms of modern international relations, as both systems employ distinct languages and concepts to articulate their worldviews and perceptions of reality. This conflict further complicates integration.

The ontological and epistemological differences between Islamic and Western-centric international relations theories form the foundation of this study. Western-centric theories, whether modern or post-modern, are fundamentally built upon rationalist and materialist principles. These theories rely on a secular ontology that separates the divine from political and social structures, whereas Islam's ontology is grounded in the principle of tawhid (the unity of God), offering a holistic and divinely centered worldview. These ontological differences create profound divergences in how each paradigm perceives, interprets, and understands the world. Epistemologically, Islam combines revelation (wahy) and reason (aql) in the process of knowledge production, emphasizing the interconnectedness of spiritual and material dimensions. In contrast, Western epistemology adopts a materialist framework rooted in observation, experimentation, and rational inference. These rationalist and materialist foundations not only shape Western-centric theories' approach to knowledge and reality but also represent a fundamental departure from the Islamic paradigm. This foundational clash, manifesting in linguistic and conceptual structures, demonstrates the deep incompatibility between the worldviews. In this context, it appears theoretically impossible for Islam to construct a Western-centric international relations theory.

The study will conduct a comparative analysis of the origins and key concepts of both systems of thought. It highlights the paradigmatic divergences between Islamic thought and modern theories of international relations. By drawing on the work of scholars, this study challenges the notion of a Western-oriented modern

<sup>6</sup>Şahabettin Yalçın, "Yalçın Koç'un 'Arkitektonik' Dil Anlayışı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2023), 116-120.

Islamic theory.<sup>7</sup> This study seeks to address the research question using a distinctly philosophical methodology. The significance of the study lies in its clarification of the reasons underlying the metatheoretical incongruity between Islamic thought and Western thought whether modern or post-modern. Western thought, regardless of its era, is fundamentally grounded in rationalist and materialist principles, which stand in stark contrast to the spiritual and holistic foundations of Islamic thought.

This study focuses on analyzing the incompatibilities between the paradigms underlying Islamic and Western international relations theories within a philosophical context and does not aim to provide a comprehensive theoretical literature review. Instead, it employs Toulmin's Model of Argumentation to systematically explore the ontological, epistemological, and axiological differences between these paradigms. By grounding its analysis in this methodological approach, the study highlights why theoretical integration between Islamic and Western paradigms, whether modern or post-modern, is fundamentally unfeasible. The scope of the study is therefore deliberately limited to examining these philosophical incompatibilities without engaging in a broad survey of alternative theories or paradigms.

Toulmin's model of argumentation provides a comprehensive framework for analyzing the structural components of arguments, including those within the paradigms of Islamic political theory and Western-centric modern, post-modern, and post-secular international relations theories. In this study, the ontological, epistemological, methodological, and axiological differences between these paradigms are systematically examined through Toulmin's six elements: claim, data, warrant, backing, rebuttal, and qualifier.

This philosophical argumentative reasoning study employs various methodic approaches to examine the differences and potential intersections between Islamic and Western paradigms, particularly within the context of modern theories. While the analysis focuses on modern theories, it only briefly addresses post-modern and post-secular frameworks as secondary considerations. First, a comparative conceptual analysis was employed to highlight the distinctions between Islamic theological concepts and the secular, materialist, and rationalist approach of modern theories. For instance, concepts such as Sharia and Ummah in Islamic political thought emphasize a universal moral order grounded in divine principles, whereas modern international relations theories are predominantly built on materialist assumptions such as power, interest, and anarchy. Second, a historical analysis examined the historical context of modern international relations theories and the marginalization of religion's role in global politics within this framework. While Islam historically

<sup>7</sup> Panayiotis J. Vatikiotis, *İslam ve Ulus Devlet*, trans. Enis Arslanoğlu (İstanbul: Pınar Yayınları, 1998); Shahrbanou Tadjbakhsh, "International Relations Theory and the Islamic Worldview", *Non-Western International Relations Theory: Perspective on and beyond Asia*. ed. Amitav Acharya and Barry Buzan (Abingdon: Routledge, 2010); Wael B. Hallaq, *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Yayınları, 2019); Ali Bakir, "Islam and International Relations (IR): Why is There no Islamic IR Theory?", *Third World Quarterly* 44/1 (2023), 22-38.; Mohammed Nuruzzaman, "Western and Islamic International Theories: A Comparative Analysis", *International Studies* 55/2 (2018), 106-129.



provided a robust normative framework for international relations, modern theories confined religious elements to a secular paradigm, limiting their scope and relevance.

### 1. The Method of Study: Toulmin's Model of Argumentation

This study employs a comparative conceptual analysis approach within the framework of philosophical inference. This article is structured as a philosophy-based argumentation study, differing methodologically from explanatory research. Philosophical argumentation operates through a reasoning model consisting of premises and conclusions, conducting conceptual analysis based on linguistic, ontological, and epistemological foundations. The objective was to demonstrate how concepts acquire different meanings across various languages, cultures, and worldviews. Frequently cited concepts in the discipline of modern international relations such as nation, nation-state, sovereignty, power, national interest, and anarchy were included in the analysis. A comparison was conducted to explore how these concepts are defined within the contexts of Islamic thought and modern international relations theory, uncovering their inherent discrepancies. This study aims to explain why Islam cannot integrate with Western-centric international relations theory. This is not a "cause-effect relationship" investigation but rather a philosophical discussion of conceptual incompatibility. Non-Western international relations theories were not included in the analysis, as the study focuses specifically on the paradigmatic differences between Islamic thought and Western-centric modern theories. Additionally, this exclusion reflects the intent to examine the dominance of Western paradigms in shaping the language and framework of modern international relations. To support my claim, I employed Toulmin's model of argumentation as the methodological approach.

Language can be divided into two domains: instrumental and argumentative. Instrumental language refers to the use of language that does not require reasoning or logic, often serving as a means of basic communication or interaction. In contrast, argumentative language involves the use of reasoning and logic to establish a rational foundation. Argumentative language is characterized by the construction and presentation of logical arguments that aim to persuade or justify a claim.<sup>8</sup>

An argument is defined as a set of statements where one or more premises are presented to provide support or reasons to justify the conclusion.<sup>9</sup> The examination of argumentation involves the articulation of an argument on a particular subject by providing rational justification.<sup>10</sup> Reasoning and argumentation are fundamentally interconnected and represent complementary aspects of cognitive activity. Specifically, what is commonly referred to as reasoning often includes the

<sup>8</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning* (New York: Macmillan Publishing Company, 1984), 5.

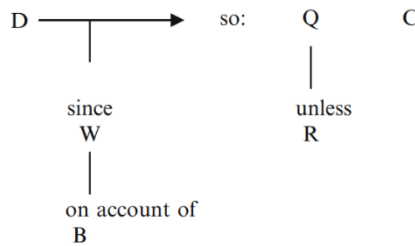
<sup>9</sup> Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic* (Boston: Cengage, 2023), 2; Alan Hausman, et. al. *Logic & Philosophy: A Modern Introduction* (Indiana: Hackett Publishing, 2021), 1.

<sup>10</sup> David R Morrow – Anthony Weston, *A Workbook for Arguments: A Complete Course in Critical Thinking* (Indiana: Hackett Publishing, 2019), 3.

internalization of argumentative processes.<sup>11</sup>

The construction of a classical argument involves several fundamental components, including statements (premises) and a conclusion. First, a statement is defined as a sentence that can be classified as either true or false. Second, the premises, which are a set of statements, provide reasons, evidence, or supporting facts. Third, the conclusion, which is also a statement, is derived from the premises. The quality and accuracy of the premises significantly affect the likelihood of reaching a valid conclusion and persuading the audience.<sup>12</sup>

**Figure 1.** Toulmin's Extended Model<sup>13</sup>



Toulmin's model of argumentation consists of six elements: claim (C), data (D) or ground (G), warrant (W), backing (B), modal qualifiers (Q), and rebuttal (R). The claim (C) represents the statement under discussion and serves as the conclusion within the classical components of an argument.<sup>14</sup> All efforts in the argument aim to substantiate the claim. The claim acts as the starting point of an argument, initially without support; however, over time, it develops into a conclusion supported by evidence and reveals specific insights.<sup>15</sup> To substantiate the claim, ground (G) and data (D) are required. The source of the data primarily involves reasoning, while also drawing on scientific knowledge. The individual making the claim utilizes specific information—facts, observations, or statistical data—to support the argument.<sup>16</sup> The warrant (W) establishes a logical connection between the data/ground and the claim. It facilitates the transition from the supporting evidence to the claim and serves as the logical bridge linking the two. A claim can be likened to a cake: the ground represents the ingredients needed for the cake, while the warrant is the recipe that explains how the cake should be made. The warrant, like a recipe, provides instructions that enable the creation of a credible argument.<sup>17</sup> Backing (B) provides additional support for the warrant, serving as a guarantor for its validity. Backing includes statements of general applicability, similar in generality to the warrant

<sup>11</sup> Catarina Dutilh Novaes, "Argument and Argumentation". (Access 1 January 2024.)

<sup>12</sup> Hurley, *A Concise Introduction to Logic*, 3.

<sup>13</sup> Frans H. van Eemeren, et. al. *Handbook of Argumentation Theory* (Dordrecht: Springer, 2014), 220.

<sup>14</sup> Stephen Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 93-94.

<sup>15</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning*, 38.

<sup>16</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning*, 38.

<sup>17</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning*, 47-48.

itself.<sup>18</sup> The rebuttal (R) is a counterstatement that aims to refute the claim with contrary evidence and proofs, demonstrating the claim's potential falsehood.<sup>19</sup> Lastly, the modal qualifier (Q) addresses the strength of the proposed claim. Toulmin identifies several qualifiers, including: necessarily, certainly, presumably, in all probability, so far as, very possibly, very likely, maybe, apparently, plausibly, or so it seems.<sup>20</sup>

## 2. Can Islam Construct a Modern Western-Centric Theory of International Relations? An Applying of Toulmin's Argumentation Model

I claim (C) that the language reflecting the Islamic worldview diverges significantly from the language used in modern international relations theory, which is rooted in Western modern thought and science. This divergence makes the development of a Western-centric Islamic modern international relations theory appear contradictory. While recognizing that Islam has a political theory within its own framework, this research argues that the Islamic language conflicts with the paradigmatic language and structure of modern international relations, rendering integration unfeasible. Any Western-centered conceptualization of Islamic international relations will inherently contradict itself.

The discipline of international relations has traditionally relied on Western-centric theoretical frameworks, primarily focusing on state interactions and the material dynamics of the international system. These frameworks, which prioritize state sovereignty, international law, and economic structures, are often rooted in secular values.<sup>21</sup> While we are said to be living in a post-secular era, the fundamental meta-theoretical assumptions of post-secularism such as the reconciliation of secular and religious values, the integration of pluralistic belief systems, and the acknowledgment of religion as a sociopolitical force also remain in conflict with Islam. Post-secularism's emphasis on coexistence and its attempt to harmonize religious values with a secular epistemology fail to accommodate Islam's ontological commitment to *tawhid* (the oneness of God) and its rejection of compartmentalizing the divine from political and social structures.<sup>22</sup> Consequently, Islam, which excludes secular values, offers extensive political and social theories that fundamentally conflict with the language and structures of both modern political theory and the post-secular turn in international relations.

### 2.1. On What Grounds (G) and Data (D) It This Claim Substantiated?

Islam is not only a religion but also provides a comprehensive worldview encompassing politics, society, and economics. The foundation of modern

<sup>18</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning*, 62-66.

<sup>19</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning*, 95.

<sup>20</sup> Stephen Toulmin, et al. *An Introduction to Reasoning*, 86.

<sup>21</sup> Elizabeth Shakman Hurd, "Secularism and International Relations Theory". *Religion and International Relations Theory*, ed. Jack Snyder (New York: Columbia University Press, 2011), 60-90.

<sup>22</sup> Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 7-13.; Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

international relations theories lies in modernism, which is not a religion but is rooted in a secular framework. Western modernity has been constructed upon secularism and secular institutions. While Western modernity defines Islam as its "other," it often views Islam as deficient and flawed.<sup>23</sup> Even though contemporary thought claims that we are in a post-secular or even a post-modern era, the foundational principles of international relations theories remain non-religious and continue to adopt a secular framework. The core assumptions of these theories, such as state sovereignty, rational choice, and material power dynamics, reflect a secular and often secularist worldview, fundamentally incompatible with Islam's ontological and epistemological commitments. In this study, I adopt the perspective that evaluates Islam and Western modern thought as two distinct paradigms. According to Bakir,

Although the idea of exploring Islam as an IR theory or IR paradigm can help advance discussions on broadening the horizon of IR and the IR theories, it is still widely met with rejection or, at best, scepticism. Besides the ontological aspect, which arouses aversion in the opposing camp, the idea that Islam has a transnational message and a competing vision of international community that can challenge the claimed universality of IR norms and the very foundation of the Westphalian system might have contributed to this rejection. Therefore, to bypass or at least dilute such rejections, it should be always emphasised that the aim of exploring Islam as a paradigm or IR theory is not to present it as an alternative but rather to help expand the scope and the sources of knowledge of Eurocentric IR theories, and to be able to better understand, interpret, and anticipate what is happening in the non-Western part of the world<sup>24</sup>.

A comparison and observation of these two perspectives from a paradigmatic standpoint will aid in understanding their fundamental nature. The phenomena will be analyzed in ontological, epistemological, methodological, and axiological terms to elucidate their underlying principles.

From an ontological perspective, Islam is based on the monotheistic belief (tawhid) in the unity of God (Allah). "A proof which argues for the existence of God entirely from a priori premises and makes no use of any premises that derive from our observation of the world"<sup>25</sup>. The existence of both the physical and metaphysical realms is contingent upon Allah's creation. Everything that occurs in these realms is subject to Allah's will. There is an inherent order in everything, from the microcosm to the macrocosm, as all events unfold within Allah's knowledge. This divine order encompasses war, peace, disasters, conflict, and prosperity, all of which are determined by Allah's will.<sup>26</sup>

The foundation of the modern discipline of international relations is shaped by rationalism, which represents modern scientific understanding. The observable and perceivable physical realm is considered essential, inherently rejecting the

<sup>23</sup> Shahrbanou Tadjbakhsh, "International Relations Theory and the Islamic Worldview", 174.

<sup>24</sup> Ali Bakir, "Islam and International Relations (IR)", 32.

<sup>25</sup> Ayman Shihadeh, "The Existence of God", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121.

<sup>26</sup> Steffen A. J. Stelzer, "Ethics." *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 166-179.

metaphysical realm. Modern science, including postmodernism, is built on a secular foundation that excludes the notion of a creator or any similar divine entity.<sup>27</sup> International relations theories adopt these principles of modernism, defining the material realm where states exist without a hierarchical divine authority, thereby forming a purely materialistic and scientific ontological framework.<sup>28</sup> In contrast, Islamic ontology asserts that all existence is a manifestation of divine will, inherently spiritual and deeply connected to the divine.

From an epistemological perspective, Islam produces knowledge based on revelation (Quran), integrating reasoning with religious thought. While it does not reject empirical evidence, Islamic jurisprudence (*fiqh*) and reasoning consistent with revelation and the *sunnah* (the practices of the Prophet Muhammad) serve as sources for knowledge production in many areas, including politics and inter-community relations.<sup>29</sup> Modern science, in contrast, rejects the notion of revelation as a foundation for knowledge. It prioritizes observation, experimentation, and rational deductions, often expressed mathematically. Modern international relations theories, rooted in observation, experimentation, and rational inference, exclude metaphysical knowledge.<sup>30</sup> Modern science, based on positivist or post-positivist epistemology, disregards revelation and similar types of knowledge. This stands in stark contrast to Islamic epistemology, which embraces a holistic integration of sensory, logical, and spiritual dimensions, valuing not only the acquisition of knowledge but also its ethical and spiritual implications.<sup>31</sup>

Methodologically, in Islam, knowledge and the political are interpreted based on revelation and the *sunnah*, with interpretation serving as the primary methodological approach. Causes and effects are understood as manifestations of Allah's will. Reasoning within the framework of the Quran and *sunnah* is an accepted method, as evidenced by Jeanron<sup>32</sup> and Macit<sup>33</sup>. In contrast, international relations theories, rooted in secular knowledge, prioritize scientific methods for knowledge production. These theories rely on quantitative and interpretive qualitative methods within positivist and post-positivist frameworks.<sup>34</sup>

From an axiological perspective, Islam is a religion that emphasizes morality and justice. It defines moral values, including concepts such as justice, rights, and

<sup>27</sup> John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (New York: Palgrave, 2002).

<sup>28</sup> Patrick Theodeus Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and its Implications for the Study World Politics* (Abingdon: Routledge, 2011); Paul R. Viotti - Mark V. Kauppi, *International Relations Theory* (Boston: Longman, 2012).

<sup>29</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (Oxon: Routledge, 2006), 60-61.

<sup>30</sup> Fred Chernoff, *Theory and Metatheory in International Relations: Concepts and Contending Accounts* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007), 5.

<sup>31</sup> Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1993), 78-80.

<sup>32</sup> Werner. G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. (London: Macmillan, 1991.)

<sup>33</sup> Nadim Macit, "The Methodology of Muslim Theologians in Understanding the Qur'an." *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 1/2 (2002), 1-19.

<sup>34</sup> Fred Chernoff, *Theory and Metatheory in International Relations*, 79/131.

duties. The principle of goodness is a fundamental tenet of Islamic teachings.

[...] axiological normativeness supported by ontological and epistemological antecedents as a comprehensive Weltanschauung based on the belief of tawhid. Axiological normativeness constitutes the third fundamental dimension of the Islamic paradigm, along with ontological unity and epistemological harmonization, shared by almost all Muslim schools and sects<sup>35</sup>.

In contrast to Islam, modern thought bases its understanding of morality on Kantian ethics and utilitarian ethics. Even when morality is included in modern theories, it is predominantly developed on the foundation of human reason, a premise that Islam does not accept. Morality in modern science is often viewed as value-neutral, aiming for an objective understanding devoid of ethical or moral concerns. In international relations theories (except for international normative theory), morality is generally excluded from the domain of international politics.<sup>36</sup> Islam, however, possesses a distinct worldview that is fundamentally incompatible with the worldview of modern thought and science. The moral language of the modern paradigm is not employed by Islam because its assumptions and postulates are incompatible with the fundamental worldview of Islam. This incompatibility is not due to an inferior or less developed language but rather stems from the diametrically opposed assumptions and postulates of modernism.

## 2.2. What is the Warrant (W) for Islamic Worldview that is Unable to Construct a Western-Centric Modern International Relations Theory?

The term “theory” originates from the Greek word “theoria,” which means “to view the divine.” With the emergence of secular Western modern thought, the notions of the divine and the sacred have been largely eliminated. In modern thought, there is no act of perceiving the sacred. Contemporary theory seeks to relate natural phenomena to one another in a way that allows them to be explained through mutual relationships.<sup>37</sup> Modern scientific theory is designed to facilitate explanation, interpretation, and inference. In both natural and social realms, causality is clarified through theories, which guide our inferential processes. These theory-based explanations provide a foundational framework for reasoning.<sup>38</sup>

Meta-theory is a field of study that examines the foundational assumptions, concepts, and methods underlying the processes of theorizing and research within a given theory. Rather than focusing on specific events, phenomena, or empirical applications, meta-theory explores the underlying assumptions of the entire theoretical framework in ontological, epistemological, methodological, and axiological contexts. Its primary aim is to understand the implications of these assumptions for the process of theorizing itself. Additionally, meta-theory shapes how theorists

<sup>35</sup> Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 86.

<sup>36</sup> John Stewart Gordon, “Modern Morality Ancient Ethic”. (Access 1 January 2024.)

<sup>37</sup> Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 87.; Emrah Utku Gökçe, *Uluslararası İlişkiler Teorileri Üzerine Diyaloglar: Sosyal Bilim Felsefesi Bağlamında Bir Değerlendirme* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2023), 40.

<sup>38</sup> Emrah Utku Gökçe, *Uluslararası İlişkiler Teorileri Üzerine Diyaloglar*, 39-49.

conceptualize and perceive the world, guiding their theoretical perspectives.<sup>39</sup> Islamic theology-based international relations theory and Western-centric modern scientific international relations theory each rely on distinct meta-theoretical attributes shaped by their respective historical and cultural contexts.<sup>40</sup>

The international relations theory of Islam, particularly regarding global politics, exists but is fundamentally incompatible with modern, post-modern, and even post-secular international relations theories. While post-secularism claims to integrate religious and secular values, its foundational assumptions remain rooted in secular epistemologies. According to Pabst, “post-secularity fails to overcome the hegemony of secular reason. Rationality so configured rejects religious faith as irrational and is predicated on the separation of natural immanence from supernatural transcendence”.<sup>41</sup> Post-secularism attempts to reconcile diverse belief systems and sociopolitical frameworks within a pluralistic and coexistent model, yet it overlooks the holistic and revelation-centered worldview of Islam. This creates a structural incompatibility, as Islam does not compartmentalize the divine from the political and social spheres. The language and worldview of Islam, shaped by its historical experience, have given rise to a unique paradigm and theoretical outlook. For a theory to be valid and functional, it must be rooted in a language and thought structure congruent with its development. The political thought that has evolved within Islam does not share the same language and structure as Western-centric theories. Concepts such as nation and nation-state, sovereignty, power, and the international system-anarchy are modern definitions that do not align with Islamic thought. Analyses often assume that these modern definitions are inherent in Islam’s political theory; however, this assumption can lead to distortion.

Modern international relations theory is typically built upon Western-centric theoretical approaches such as the grand theories of realism, liberalism, and constructivism. The linguistic framework of modern international relations theory is rooted in the fundamental assumptions of Western philosophy, including objectivity, rationality, and a progressive understanding of history. This language provides specific premises on how Western-centric international relations should be analyzed, creating a contradiction with the alternative worldviews offered by Islam. Similarly, post-modern and post-secular international relations theories, despite their rejection of rigid structures and emphasis on pluralism and relativism, are also fundamentally incompatible with Islamic perspectives. Post-modern theories often prioritize the deconstruction of universal truths, while Islam adheres to a unified, revelation-based worldview. Likewise, post-secularism, with its attempt to integrate religious and secular values, remains rooted in secular epistemological assumptions, making it structurally incongruent with Islam’s holistic and theocentric paradigm. The linguistic structure of Islam’s political theory is theologically and ontologically

<sup>39</sup> Milja Kurki-Colin Wight, “International Relations and Social Science”, *International Relations Theories: Discipline and Diversity*. ed. Tim Dunne, Milja Kurki, Steve Smith (Oxford: Oxford University Press, 2016), 15-33.

<sup>40</sup> Mohammed Nuruzzaman, “Western and Islamic International Theories”, 110-122.

<sup>41</sup> Adrian Pabst, “The Secularism of Post-Secularity: Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR. *Review of International Studies*, 38 (2012). 996.

coherent, rooted in expressions found in sacred texts. This language shapes the political and legal structures as well as the social relations within the Islamic world. In contrast, modern international relations theory and its post-modern and post-secular iterations are deeply influenced by Western philosophy and epistemology and are articulated using concepts developed in Western languages such as Latin, French, English, and German. The profound divergences between these linguistic frameworks and the worldviews they generate have led to significant divisions in how each system expresses and understands the world.

The field of modern international relations is founded upon the concepts of the nation and the nation-state. The nation-state is a political unit constituted by individuals residing within a defined geographical area who share a common language, culture, and history. This concept is centered on national identity and sovereignty, constructing the state structure upon this national framework.<sup>42</sup> However, the concept of the nation-state is often marginalized in Islam, where the understanding prioritizes a community united by religious and spiritual bonds, exemplified by the concept of the Ummah.<sup>43</sup> The Ummah in Islam differs significantly from the concept of a nation. It represents a community united by faith, transcending ethnic or geographical boundaries. In Islam, “the state and society structure are shaped by religious principles, and the governance of society is regulated by sharia-based legal rules”.<sup>44</sup> Therefore, in the Islamic world, the concepts of the state and nation are rooted more in a broad religious identity than in a Western-style national identity. Even in post-international relations theories that challenge the notions of sovereignty and nation-state structures -characteristics of the post-Westphalia era- Islam fundamentally conflicts with these frameworks. Post-Westphalia international relations theories emphasize transnational governance, fluidity of borders, and the decline of state-centric power structures.<sup>45</sup> However, Islam’s political framework is deeply tied to its religious principles, which prioritize unity under divine sovereignty rather than governance through secular transnational mechanisms. While post-Westphalia approaches aim to transcend rigid state structures and nation-state boundaries<sup>46</sup>, they remain grounded in secular premises of governance, often sidelining the religiously unified perspective of the Ummah. This divergence highlights the structural and philosophical incompatibility between Islamic thought and post-Westphalian international relations theories.

In contemporary international relations theory, sovereignty is understood as the supreme legal authority and independence of the nation-state. In this context, the independence of the state in making internal and external policy decisions signifies its capacity to act as a free actor in international relations. In Islam, however,

<sup>42</sup> Andrew Heywood-Clayton Chin, *Political Theory: An Introduction* (New York: Bloomsbury Academic, 2023), 221-225.

<sup>43</sup> Panayiotis J. Vatikiotis, *İslam ve Ulus Devlet*, 47-71.

<sup>44</sup> John L. Esposito, “Ümmet”, *Oxford İslam Sözlüğü*, trans. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 356.

<sup>45</sup> Eric Akken Engle, “The Transformation of the International Legal System: The Post-Westphalian Legal Order”, *Quinnipiac Law Review* 23/23 (2004), 23-45.

<sup>46</sup> Özlem Kaygusuz, “Egemenlik ve Vestfalyan Düzen”, *Küresel Siyasete Giriş: Uluslararası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler ve Süreçler*, ed. Evren Balta (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 47.



sovereignty belongs to Allah, and all laws and forms of governance must align with Allah's commands. Social order and interpersonal relationships are regulated according to divine laws, emphasizing the necessity for the state and its rulers to govern society in accordance with Islamic principles. Sovereignty, in Islam, is viewed as divine will, and the governance of society is inherently structured by Allah's commands.<sup>47</sup> This is a pivotal concept in Islamic political theory and significantly influences the application of Islamic law. In contrast, modern international relations theory typically defines sovereignty as the authority of states to independently determine their internal and external policies, a concept rooted in Western legal and political thought. Post-sovereignty approaches in international relations aim to transcend traditional notions of state sovereignty, emphasizing the interconnectedness of global governance, regional authorities, and transnational networks.<sup>48</sup> These frameworks advocate for a reduced focus on state-centric authority in favor of shared governance mechanisms. However, this shift does not align with Islamic political thought, as post-sovereignty frameworks still operate within secular premises and exclude divine authority as the foundation of governance. While post-sovereignty theories critique the absolute independence of states and seek to redefine sovereignty through collaborative governance, they remain fundamentally at odds with Islamic thought. The Islamic concept of sovereignty does not accommodate shared authority models that dilute divine sovereignty. The emphasis on secularism in post-sovereignty frameworks leads to structural incompatibilities with Islam's theocentric paradigm, highlighting a continued philosophical and practical divergence. These differing conceptualizations of sovereignty -modern, post-sovereign, and Islamic- create significant barriers to theoretical integration.

In modern international relations theory, power is commonly conceptualized as the capacity of a state to influence others in the realm of interstate dynamics. This notion encompasses both tangible (e.g., military and economic assets) and intangible (e.g., psychological) components, highlighting the mechanisms through which these elements are operationalized on the global stage. The Western conceptualization of power not only involves the possession of these resources but also emphasizes their strategic deployment. Consequently, power serves as the foundation for a state's capacity to shape outcomes, securing a competitive edge and strategic positioning in its engagements with other states. In this way, power serves two distinct functions in international relations: it is both a tool and a goal, fundamentally influencing the unfolding interactions among states.<sup>49</sup> Post-modern international relations theories challenge traditional definitions of power by emphasizing the role of non-state actors, fluid power structures, and discursive formations.<sup>50</sup> Power is

<sup>47</sup> Andrew F. March, "Modern Islamic Conceptions of Sovereignty in Comparative Perspective", *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*. ed. Leigh K. Jenco, et. al. (Oxford: Oxford University Press, 2019), 546-550.

<sup>48</sup> Eric C. Ip, "Globalization and the Future of the Law of the Sovereign State", *International Journal of Constitutional Law* 8/3 (2010), 637, 645.

<sup>49</sup> Oktay. F. Tanrısever, "Güç", *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, ed. Atila Eralp (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 54-70.

<sup>50</sup> Helen V. Milner-Andrew Moravcsik, *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics*, (Princeton: Princeton University Press, 2009).

understood not merely as material capabilities but as a relational and contextual concept, embedded within narratives, identities, and cultural constructs. Post-modern theories critique the hierarchical and state-centric notions of power, offering instead a decentralized and pluralistic view that foregrounds the dynamics of power in shaping social and political realities. Despite this reconceptualization, Islamic political thought remains fundamentally incompatible with post-modern power frameworks. Islam offers a distinctive interpretation of power within the context of international relations, significantly diverging from conventional Western paradigms. In this Islamic framework, power extends beyond mere physical or military prowess to incorporate moral and spiritual dimensions. Power is viewed as a divine grant, to be wielded with justice, compassion, and a profound sense of social duty. This perspective challenges the traditional use of power solely as a mechanism of coercion and competition, advocating instead for its role in fostering international peace and stability. Moreover, the Islamic perspective prioritizes cooperation and mutual understanding over conflict in the context of international relations. It reconceptualizes power as a tool for nurturing and enhancing relationships among individuals and communities. This application of power, aimed at both internal and external peace, sets forth a comprehensive framework through which Islamic principles can contribute to and reshape the discourse in international relations<sup>51</sup>. Islamic conceptualizations of power are rooted in divine sovereignty and moral accountability, viewing power as a sacred trust to be used for justice, compassion, and social welfare.<sup>52</sup> While post-modern theories deconstruct the universality of power and its structures, Islam asserts a universal framework grounded in divine principles. The fluidity and relativism central to post-modern theories contrast sharply with the fixed moral and theological foundations of Islam. In Islam, power is inherently linked to the divine order, which rejects the secular relativism underpinning post-modern thought. This divergence underscores a profound incompatibility, as the Islamic framework views power not as a fragmented or negotiable concept but as a divine mandate, fundamentally at odds with post-modernism's pluralistic and relativistic ethos.

### 2.3. What Backings (B) Do I Provide to Support the Warrant?

Following the Peace of Westphalia, the nation-state model and the concept of sovereignty became central to Western thought. Modern international relations theory, grounded in the Westphalian order, emphasizes a centralized and secular approach to resolving interstate disputes, offering a paradigm that Islam fundamentally does not conform to.<sup>53</sup> In contrast to the Westphalian and post-modern order, Islam has not developed a global political or theoretical practice structured around the

<sup>51</sup> Mahmoud Saleh Sheyyab, "The Concept of Power in International Relations: A Comparative Political Study between the Contemporary Western Perspective and the Islamic Perspective", *Journal of the Association of Arab Universities for Research in Higher Education* 42/1 (2022), Article 3.

<sup>52</sup> Mae Bulbulia, "The Ethical Foundations and Distinctive Features of Islamic Law", *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 18/2 1985, 215-236.

<sup>53</sup> John. M. Hobson, *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); 1-29.; Mohammed Nuruzzaman, "Western and Islamic International Theories", 121.

modern nation-state system. This divergence became particularly pronounced following the abolition of the Caliphate and the widespread adoption of the modern nation-state system.<sup>54</sup>

**Table 1.** Major properties of the Westphalian and Islamic Order<sup>55</sup>

	<b>Islamic Order</b>	<b>Nation-state based Westphalian Order</b>	<b>Post-Westphalian/Post-Modern Order</b>
<b>Number of independent units</b>	Only one Islamic state and others	Multiple nation states	Increasingly fragmented units, including nation-states, regional authorities, and transnational actors.
<b>Central authority</b>	Hierarchy: Caliphate authority in the name of God. International order is maintained via the caliphate and its institutions.	Anarchy: No central authority. International order is maintained via the institutions of the international community.	Decentralized power: No singular authority. Power is distributed across global governance networks, corporations, and NGOs.
<b>Scope of the units</b>	Universal and deterritorial: No nation-states; the Earth is based on spiritual space.	Territorial: Nation-states separated by geographical borders.	Fluid and deterritorial: Sovereignty and identity are redefined through overlapping jurisdictions and transnational flows.
<b>Source of authority</b>	Divine: Authority originates from God.	Temporal: Based on secular and human-made laws.	Pluralistic: Authority derived from global institutions, regional organizations, and collective governance mechanisms.
<b>Articulation of moral purpose</b>	Moral values are based on Islamic principles.	Each unit determines its own moral purpose independently.	Relativistic: Moral purposes vary across actors, emphasizing pluralism and subjectivity.
<b>Source of units' legitimacy</b>	Divine will	Internal consent, external recognition.	Multilateral recognition and shared governance arrangements.
<b>Primary legal identity</b>	Religious affiliation	Citizenship,	Hybrid markers: National, regional, or global

<sup>54</sup> Ali Bakir, "Islam and International Relations (IR)", 32/34.

<sup>55</sup> Barak Mendelsohn, "God vs. Westphalia: Radical Islamist Movements and the Battle for Organising the World", *Review of International Studies* 38/3 (2012), 600.

<b>marker</b>		nationality.	affiliations depending on the context.
<b>Relationship between principles communities</b>	Inequality: Primacy for the members of the ruling faith.	All states are legally equal.	Overlapping and fluid hierarchies: Equality depends on the nature of the actors and their agreements.
<b>View of alternative organizational forms</b>	Rejection: Other organizational forms may only serve bureaucratic purposes.	Rejection, but states are sovereign to collectively transfer authority to institutions of global governance.	Embrace of multiplicity: Supports a diverse array of organizational forms, including NGOs and supranational bodies.

The social and political structure of Islam is founded on a definition of self and other that is shaped by religious identity and belief. This distinction, which differentiates between Muslims and non-Muslims, influences the worldview of Islamic communities and is closely tied to the concepts of Dar al-Islam (House of Islam) and Dar al-Harb (House of War). Dar al-Islam refers to territories where Islamic law and principles are dominant, while Dar al-Harb encompasses regions where Islamic law does not prevail and are potentially considered as adversarial territories. These concepts have historically shaped the Islamic approach to international relations, influencing its strategies and interactions.<sup>56</sup>

However, in the context of modern international relations, this dichotomy is not only incompatible with the Westphalian nation-state framework but also fails to align with post-modern and post-Westphalia understandings of global politics. Post-modern and post-Westphalia theories reject the rigid boundaries of nation-states and the centralized authority of the Westphalian model, emphasizing fluidity, pluralism, and the role of transnational actors. These theories advocate for a deterritorialized understanding of governance, where authority is distributed across various actors, including international organizations, NGOs, and regional networks. In contrast, the Islamic worldview remains rooted in a territorial and moral order defined by divine principles, such as Dar al-Islam and Dar al-Harb. While post-modern frameworks encourage pluralistic and secular approaches to power and identity, Islam’s conceptualization of self and other is inherently theocentric and absolute, prioritizing religious and spiritual values over pluralistic governance structures. This divergence becomes even more apparent when considering post-modern theories’ emphasis on relativism and deconstruction, which conflict with Islam’s fixed moral and ontological framework. Furthermore, post-Westphalia frameworks aim to transcend the binary notions of self and other, fostering interconnectedness through shared governance and multilateral cooperation. However, Islam’s worldview, grounded in a distinction between the community of believers (Ummah) and others,

<sup>56</sup> Labeeb Ahmed Bsoul, “Theory of International Relations in Islam”, *Domes: Digest of Middle East Studies* 16/2 (2007), 71-96; Ali Bakir, “Islam and International Relations (IR)”, 26.

does not accommodate the fluid and overlapping hierarchies promoted by post-modern thought. Instead, Islam advocates for a unified moral and spiritual order, rejecting the secular and fragmented nature of post-modern systems.<sup>57</sup> This fundamental philosophical and structural incompatibility underscores the challenges of reconciling Islamic political thought with both modern and post-modern international relations paradigms.

These concepts (Dar al-Harb and Dar al-Islam) play a significant role in Islamic political thought; however, they are insufficient to address the complexities of today's international political landscape. Rather than conforming to the expectations of Western international relations theories, Islam offers a world order rooted in its own internal dynamics and principles. This proposition is derived more from Islam's intrinsic values and historical experiences than from compatibility with the existing international system, thereby presenting an alternative paradigm. Within this framework, the distinction between self and other in Islam, grounded in both material and spiritual realms, clashes not only with the nation-state concept that underpins modern international relations theory but also with post-modern and post-secular approaches. Post-modern international relations theories emphasize fluidity, pluralism, and the decentralization of power, advocating for frameworks that deconstruct fixed boundaries and traditional hierarchies. Similarly, post-secular theories seek to integrate secular and religious perspectives within a pluralistic global order. However, Islam's binary conceptualization of Dar al-Islam and Dar al-Harb inherently resists the relativism and pluralism championed by these approaches. Islam's worldview is rooted in absolute divine principles, which contrast sharply with the fluid and context-dependent nature of post-modern paradigms. While post-modern theories attempt to transcend binary distinctions and accommodate diverse value systems<sup>58</sup>, Islam's theocentric framework maintains a fixed moral and spiritual order that rejects the relativistic ethos of these theories. This fundamental divergence highlights the structural and philosophical incompatibility between Islam and contemporary international relations paradigms, whether modern, post-modern, or post-secular.

The Islamic worldview shapes international relations not only through territorial and political considerations but also through religious beliefs and values. This perspective allows Islam to exist as an alternative paradigm within modern international relations theory. However, this incompatibility also highlights the challenges Islam faces in integrating with Western theories while offering its unique contributions. Furthermore, the international system, as conceptualized in modern international relations theory, is a structure where sovereign states interact with one another, often characterized as anarchic. In this system, the absence of a central authority requires each state to prioritize its own security. In contrast, Islam envisions a global society unified under the concept of the Ummah. Within this framework,

<sup>57</sup> Adibah Sulaiman et. al., "Islamic Spiritual Ethics and Postmodernist Moral Thought: Can There Be A Reconciliations?", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9/1 (2019), 680.

<sup>58</sup> Darryl S. L. Jarvis, "Postmodernism: A Critical Typology", *Politics & Society* 26/1 1998, 95-142.

interstate relations are guided by principles of peace, justice, and mutual respect. Islamic teachings encourage the avoidance of war and conflict, aiming instead to promote the general welfare of humanity.<sup>59</sup>

Islam offers an ontological and epistemological framework for addressing international relations. This framework acknowledges the existence of a cosmological order believed to be determined by Allah. Islam's cosmological understanding emphasizes that the universe and everything within it is created with order and purpose, and this order should align with human actions. This perspective places a strong emphasis on concepts such as social justice and universal responsibility in international relations. Islamic law (Sharia) is not merely a collection of legal rules; it is also a comprehensive body of moral, ethical, social, and political norms. These norms regulate human behavior while defining social justice and individuals' responsibilities towards society. The comprehensive structure of Islamic law promotes the creation of an order based on moral and ethical principles, transcending the struggle for power and interest that often dominates international relations. In particular, the Islamic political tradition provides a distinctive approach to balancing power and interest with moral values, which diverges significantly from the realist approaches commonly found in Western international relations theories. While Western theories often focus on power, interest, and anarchy to explain state behavior, these concepts in Islamic thought are limited and fundamentally shaped by moral and ethical values.<sup>60</sup> This moral-based difference underscores the fundamental incompatibility of political and international relations theories developed within Islam and Western models. In Islam, international relations are not perceived as a struggle for power but rather as a social order rooted in moral and ethical values. This perspective is incompatible with the construction of international relations theory based on Western scientific understanding, leading to contradictions with the predominantly materialist and pragmatist views of the modern international relations community. Therefore, Islamic perspectives on international relations should be evaluated within their own theoretical framework.

While Western theories often focus on power, interest, and anarchy to explain state behavior, post-modern international relations theories expand this framework by emphasizing concepts such as discourse, identity, and deconstruction. These theories critique universalist claims, favoring relativism and pluralism, and deconstruct fixed notions of authority and identity. However, these principles conflict with Islamic political theory, which is rooted in absolute moral and theological values. For instance, the Islamic concept of Ummah envisions a divinely ordained and unified community of believers, contrasting with the fluid and evolving identities central to post-modern thought. Additionally, while post-modernism challenges hierarchical power structures, Islam views power as a divine trust to be exercised with justice and responsibility. This divergence underscores the fundamental incompatibility between the relativistic approach of post-modernism and the fixed

<sup>59</sup> Faiz Ahmed Sheikh, *Pursuing the International Relations of Islam: A Critique of IR Theory* (Leeds: University of Leeds, PhD Thesis, 2013), 139-145.

<sup>60</sup> Wael B. Hallaq, *İmkansız Devlet*, 99.

moral framework of Islamic political theory, making integration between the two paradigms highly challenging.

#### 2.4. What Could Be a Rebuttal (R) to the Claim that Islam Cannot Construct a Western-Centric Modern International Relations Theory?

In light of the aforementioned considerations, it can be definitively asserted that Islam does not lend itself to the formulation of a modern theory of international relations centered around the Western paradigm. However, Islam has the potential to make significant contributions to the normative theory of international relations. Islamic teachings provide an ethical framework that can substantially influence international policies. By emphasizing principles such as international social justice and equality, these teachings are particularly relevant for addressing power imbalances and economic disparities in the sphere of international relations. The incorporation of Islamic doctrines could play a pivotal role in fostering a more equitable global order, particularly in the development of international political and economic strategies. Islam advocates respect for diverse cultures and beliefs, a principle that is increasingly vital in a globalized world. Multiculturalism, which is essential for fostering cooperation and peace within the international community, aligns well with Islamic values. Consequently, Islamic principles could serve as a foundation for advancing cultural diplomacy and pluralism in the realm of international relations. To establish a just global order, it is essential to integrate an Islamic normative framework into existing theories of international relations, enriching them with a unique ethical and moral perspective.<sup>61</sup>

Despite the inherent differences between Islamic political theory and post-modern and international relations theories, certain areas of convergence can be identified. Post-secular approaches, for instance, acknowledge the importance of religion as a sociopolitical force and advocate for the inclusion of religious perspectives in global governance.<sup>62</sup> This acknowledgment aligns with Islamic political theory's emphasis on the centrality of moral and ethical values in shaping international relations. Similarly, post-modern theories challenge rigid state-centric frameworks and advocate for pluralistic approaches that prioritize diverse cultural and ideological perspectives. This pluralism can resonate with Islam's advocacy for mutual respect among different communities and its emphasis on cooperation over conflict. Furthermore, both post-modern and post-secular theories critique the materialist and reductionist tendencies of traditional Western paradigms, creating potential common ground with Islam's holistic worldview, which integrates spiritual and material considerations. The shared rejection of strict binaries and an openness to alternative paradigms suggest that, while full integration may not be achievable, these theories could support the inclusion of Islamic principles in broader discussions on justice, equity, and pluralism in international relations. This potential convergence

<sup>61</sup> Shaimaa Maged, "Constructivism in the Islamic Approach to International Relations", *Islam in International Relations: Politics and Paradigms*, ed. Nassef Manabilang Adiong, et. al. (Abingdon: Routledge, 2019), 136.

<sup>62</sup> Samantha May, et al. "The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred", *Religion & Ideology*, 15/3, 331-346.

highlights the value of fostering dialogue between Islamic and alternative theoretical frameworks to enrich the global discourse on international relations.

### 2.5. Toulmin’s Argumentation Model: Islamic and Western Paradigms

This section provides a comparison of Islamic political theory and Western paradigms in international relations using Toulmin’s Model of Argumentation. Table 2 highlights key theoretical differences and identifies areas of normative potential.

Table 2. A Comparative Analysis Using Toulmin’s Model

Elements of Toulmin’s Model	Explanations	Islamic Approaches
<b>Claim</b>	Islam cannot construct a Western-centric international relations theory.	Islam’s moral and theological framework is incompatible with the materialist paradigm of the West.
<b>Data</b>	Ontology based on the principle of <i>Tawhid</i> (Oneness of God).	The belief in Allah’s unity, the order of the universe, and the alignment of human actions with this order.
<b>Warrant</b>	Ontological, epistemological, methodological, and axiological differences between Islamic and Western paradigms.	Islam’s morality-centered approach contrasts with the power- and interest-based perspective of the Western paradigm.
<b>Backing</b>	Historical applications of Islamic legal and political doctrines.	<i>Sharia</i> principles provide a framework for social justice, responsibility, and an ethically grounded order.
<b>Qualifier</b>	Theoretical integration is impossible, but normative contributions are plausible.	Islam offers normative perspectives on universal justice and equality, enriching the discourse.
<b>Rebuttal</b>	Attempts to integrate with Western paradigms fail; however, normative collaboration and areas of commonality exist.	Islam presents a spiritual and ethical perspective against the materialist and reductionist tendencies of the West. Furthermore, shared values with post-secular and post-modern theories (e.g., justice, pluralism, and ethical principles) can foster collaboration. These areas provide opportunities for dialogue and cooperation, though full integration remains difficult.

Table 2 utilizes Toulmin’s argumentation model to provide a comparative analysis of Islamic political theory and Western paradigms in international



relations. It highlights both theoretical differences and areas for potential normative collaboration: Claim and Data: The claim posits that Islam cannot construct/integrate into a Western-centric framework due to fundamental ontological differences grounded in the principle of Tawhid. Warrant and Backing: Structural differences between paradigms and the historical applications of Islamic principles reinforce the claim and provide a robust foundation for its argument. Qualifier: While theoretical integration is deemed impossible, Islam's normative contributions—emphasizing justice, equality, and pluralism—offer valuable perspectives to the discourse on international relations. Rebuttal: The challenges of integration with Western paradigms are acknowledged, but the table also identifies areas of convergence with post-secular and post-modern theories, particularly in shared values like justice, ethics, and pluralism. These intersections present opportunities for limited collaboration and meaningful dialogue.

## Conclusion

This argumentative study analyzed the ontological, epistemological, methodological, and axiological distinctions between two opposing and frequently conflicting worldviews: Islamic and Western paradigms. The linguistic expressions and conceptual frameworks historically developed by each worldview reveal fundamental differences that prevent theoretical integration. The conclusion clearly indicate that a Western-centric theory of international relations cannot be derived from Islamic philosophical foundations. Each paradigm maintains its structural coherence within its own framework, but efforts at integration result in significant disagreements and conflicts.

The study highlights that modern Western theories, such as realism and liberalism, are deeply rooted in secular, materialist, and rationalist principles. These theories prioritize state sovereignty, power, and national interest, often viewing international relations as a competitive and anarchic arena. In contrast, Islamic political theory emphasizes a divinely ordained moral and ethical order, prioritizing justice, cooperation, and mutual respect. Similarly, post-modern international relations theories, which critique the state-centric and universalist assumptions of modernity, propose alternative approaches grounded in relativism, pluralism, and deconstruction. While these theories reject rigid hierarchies and emphasize the social construction of political realities, their relativistic ethos is fundamentally at odds with the absolute theological and moral values central to Islamic thought. This conflict underscores the enduring incompatibility between Islamic political theory and Western-centric frameworks, whether modern or post-modern.

In conclusion, the incompatibility between Islamic and Western paradigms extends beyond theoretical considerations and manifests in practical challenges within global politics. This study emphasizes the importance of evaluating Islamic political theory within its own epistemological and ontological framework, rather than forcing it into Western-centric paradigms. By recognizing and respecting these foundational differences, Islamic principles can contribute meaningfully to broader discussions on justice, equity, and global governance without compromising their

integrity. Future research should further explore the practical application of Islamic principles in reducing international economic inequalities. Empirical and theoretical case studies could analyze how Islamic financial institutions contribute to inclusive growth and examine the feasibility of applying Islamic economic principles in diverse socio-cultural contexts. Comparative studies between Islamic and Western approaches to economic governance, alongside interdisciplinary collaboration between scholars, could generate innovative strategies for addressing systemic economic challenges, fostering mutual learning and meaningful collaboration.

This study reveals the fundamental theoretical divergences between Islamic and Western-centric international relations paradigms, offering a significant framework for future research. In particular, the potential of Islamic normative values, such as global justice, equality, and pluralism, to address contemporary issues in international relations could be further examined through empirical studies. Such research could help make the normative contributions of Islam more tangible and visible within the international system. Additionally, the potential role of Islam in international relations could be explored more comprehensively within the context of post-secular paradigms. The impact of religion on politics, particularly in areas like pluralism, ethical governance, and intercultural dialogue, could be analyzed to provide a new perspective on global governance processes. Moreover, in-depth analyses could focus on Islam's capacity to develop its own theoretical framework without the need for integration with Western-centric international relations theories. The unique conceptual structure and value system of Islam provide an original foundation for constructing an alternative international relations theory, which holds the potential to introduce a new dimension to the existing literature. These recommendations offer valuable insights for both theoretical and practical research and have the potential to enrich interdisciplinary discussions in the field.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Rereferences

- Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013
- Bakir, Ali. "Islam and International Relations (IR): Why is There no Islamic IR Theory?". *Third World Quarterly* 44/1 (2023), 22-38. <https://doi.org/10.1080/01436597.2022.2121695>
- Beitz, Charles R. 1998. "International Relations, Philosophy of". Access 26 April 2024. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/international-relations-philosophy-of/v-1#>
- Brooke, John Hedley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Bsoul, Labeeb Ahmed. "Theory of International Relations in Islam", *Domes: Digest of Middle East Studies* 16/2 (2007), 71-96. <https://doi.org/10.1111/j.1949-3606.2007.tb00127.x>
- Bulbulia, Mae. "The Ethical Foundations and Distinctive Features of Islamic Law". *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 18/2 1985, 215-236.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Chernoff, Fred. *Theory and Metatheory in International Relations: Concepts and Contending Accounts*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1993.
- El-Attas, Muhammed N. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmud Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Encyclopedia Britannica. "Philosophy". Access 29 March 2024. <https://www.britannica.com/topic/philosophy>
- Engle, Eric Akken, "The Transformation of the International Legal System: The Post-Westphalian Legal Order". *Quinnipiac Law Review* 23/23 (2004), 23-45.
- Esposito, John L. "Ümmet". *Oxford İslam Sözlüğü*. trans. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Gordon, John Stewart, "Modern Morality Ancient Ethic". Access 1 January 2024. <https://iep.utm.edu/modern-morality-ancient-ethics/#SH1c>
- Gökçe, Emrah Utku. *Uluslararası İlişkiler Teorileri Üzerine Diyaloglar: Sosyal Bilim Felsefesi Bağlamında Bir Değerlendirme*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2023.
- Hallaq, Wael B. *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Yayınları, 2019.
- Hausman, Alan. et. al. *Logic & Philosophy: A Modern Introduction*. Indiana: Hackett Publishing, 2021.
- Henry, John. *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. New York: Palgrave, 2002.
- Heywood, Andrew – Chin, Clayton. *Political Theory: An Introduction*. New York: Bloomsbury Academic, 2023.
- Hobson, John. M. *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge, 1997.
- Hurd, Elizabeth Shakman. "Secularism and International Relations Theory". *Religion and International Relations Theory*. ed. Jack Snyder. 60-90. New York: Columbia University Press, 2011.
- Hurley, Patrick. J. *A Concise Introduction to Logic*. Boston: Cengage, 2023.
- Ip, Eric C., "Globalization and the Future of the Law of the Sovereign State", *International Journal of Constitutional Law* 8/3 (2010), 636-655. <https://doi.org/10.1093/icon/moq033>
- Jackson, Patrick Thaddeus. *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of*

- Science and its Implications for the Study World Politics*. Abingdon: Routledge, 2011.
- Jeanron, Werner. G. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan, 1991.
- Kaygusuz, Özlem. "Egemenlik ve Vestfalyan Düzen", *Küresel Siyasete Giriş: Uluslararası İlişkilerde Kavramlar, Teoriler ve Süreçler*. ed. Evren Balta (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 25-50.
- Kurki, Milja - Colin, Wight. "International Relations and Social Science". *International Relations Theories: Discipline and Diversity*. ed. Tim Dunne, Milja Kurki, Steve Smith. 15-33. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Macit, Nadim. "The Methodology of Muslim Theologians in Understanding the Qur'an." *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 1/2 (2002), 1-19.
- May, Samantha et al. "The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred". *Religion & Ideology* 15/3, 331-346. <http://dx.doi.org/10.1080/21567689.2014.948526>
- Magued, Shaimaa. "Constructivism in the Islamic Approach to International Relations". *Islam in International Relations: Politics and Paradigms*. ed. Nassef Manabilang Adiong, et. al. 83-99. Abingdon: Routledge, 2019.
- March, Andrew. F. "Modern Islamic Conceptions of Sovereignty in Comparative Perspective". *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*. ed. Leigh K. Jenco, et. al. Oxford: Oxford University Press, 2019, 546-564.
- Mendelsohn, Barak. "God vs. Westphalia: Radical Islamist Movements and The Battle for Organising the World". *Review of International Studies* 38/3 (2012), 589-613. <https://doi.org/10.1017/S0260210511000775>
- Milner, Helen V.- Moravcsik, Andrew. *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2009. <https://doi.org/10.1515/9781400830787>
- Morrow, David R. - Weston. Anthony. *A Workbook for Arguments: A Complete Course in Critical Thinking*. Indiana: Hackett Publishing, 2019.
- Novaes, Catarina Dutilh. "Argument and Argumentation". Access 1 January 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/argument/#TypeArgu>
- Nuruzzaman, Mohammed. "Western and Islamic International Theories: A Comparative Analysis." *International Studies* 55/2 (2018), 106-129. <https://doi.org/10.1177/0020881718790687>
- Pabst, Adrian. "The Secularism of Post-Secularity: Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR". *Review of International Studies* 38 (2012), p. 995-1017. <https://doi.org/10.1017/S0260210512000447>
- Rescher, Nicholas. *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. Oxon: Routledge, 2006.
- Sheikh, Faiz Ahmed. *Pursuing The International Relations of Islam: A Critique of IR Theory*. Leeds: University of Leeds, PhD Thesis, 2013.
- Sheyyab, Mahmoud Saleh. "The Concept of Power in International Relations: A Comparative Political Study between the Contemporary Western Perspective and the Islamic Perspective." *Journal of the Association of Arab Universities for Research in Higher Education* 42/1 (2022), Article 3.
- Shihadeh, Ayman. "The Existence of God". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 197-217. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Stelzer, Steffen A. J. 2008. "Ethics." *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 166-179. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Sulaiman, Adibah et. al., "Islamic Spiritual Ethics and Postmodernist Moral Thought: Can There Be A Reconciliations?", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9/1 (2019), 670-683.
- Tadjbakhsh, Shahrbanou. "International Relations Theory and the Islamic Worldview". *Non-Western International Relations Theory: Perspective on and beyond Asia*. ed. Amitav

- Acharya - Barry Buzan. 174-196. Abingdon: Routledge, 2010.
- Tanrısever, Oktay. F. "Güç". *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*. ed. Atilla Eralp. 53-71. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Toulmin, Stephen. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, Updated Edition, 2003.
- Toulmin, Stephen. et al. *An Introduction to Reasoning*. New York: Macmillan Publishing Company, 1984.
- Vatikiotis, Panayiotis J. *İslam ve Ulus Devlet*. trans. Enis Arslanoğlu. İstanbul: Pınar Yayınları, 1998.
- Viotti Paul. R. - Kauppi Mark V. *International Relations Theory*. Boston: Longman, 2012.
- Warburton, Nigel. *Philosophy: The Basic*. New York: Routledge, 2013.
- Yalçın, Şahabbettin. "Yalçın Koç'un 'Arkitektonik' Dil Anlayışı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2023), 113-132. <https://doi.org/10.53844/flsf.1235443>.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2024

## Genç/Yeni Osmanlılar ve Ali Suâvi

### *The Young Ottomans and Ali Suavi*

Ahmet Turan Yüksel 

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History

Konya / Türkiye

atyuksel@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3263-908X>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1536919

**Cite as / Atıf:** Yüksel, Ahmet Turan. "Genç/Yeni Osmanlılar ve Ali Suâvi". *Marife* 24/2 (2024) 336-362. <https://doi.org/10.33420/marife.1536919>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>

## | The Young Ottomans and Ali Suavi

### Summary

*This study deals with the Young/New Ottomans Society, which emerged in the last period of Ottoman history, and the prominent views of Ali Suavi, one of the members of this society, such as Nationalism, Constitutionalism, Populism, Patriotism and Civil Disobedience. During the establishment of Young Ottomans, the French Revolution of 1789 was the beginning of a new era in every field for the Ottomans, as for other states of the period. In this period, the concepts of equality in social and political life, nation and nationalism began to be seen in the Ottoman geography. As a matter of fact, independence movements that wanted to separate from the Ottoman administration emerged, especially in the Balkan geography. Among these, the Serbian Revolt of 1804 and the Greek Revolt of 1821 are noteworthy. In this process, the Ottoman administration had to take new steps, and this situation manifested itself primarily in military reforms. The reforms brought about close contact and influence with Europe. Meanwhile, students, diplomats and government officials were sent abroad. In this context, the Ottomans started diplomatic relations with France and England. These developments brought new ideas and approaches to the Ottoman agenda, such as constitutionalism and parliament, innovations in the field of education, and equality in the legal field. The new situation continued during the periods of Mahmud II, Abdülmecid and Abdulhamid II and led to different developments. During the reign of Mahmud II (1808-1839), Sublime Porte was established, and the Janissary Military System was abolished. Additionally, new approaches have come to the fore in the field of education. After Mahmud II, during the reign of Abdülmecid (1839-1861), the 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, or Tanzimat, was declared. In this way, the equality of all Ottoman citizens was accepted. With all these developments, the Ottoman administration widely opened its doors to Europe and the influences coming from there. The Young/New Ottomans who emerged in this process started their activities with the claim of bringing the Ottoman Empire to the same level as Europe by putting these ideas and concepts into their programs. Şinâsi's writings in Tasvir-i Efkâr guided the formation process of the Young Ottomans. The Young Ottomans were primarily followers of the state concept expressed in the Tanzimat Edict. Six people who came together at a picnic in the Belgrade Forest in the summer of 1876 during the reign of Sultan Abdülaziz (1861-1876) are known as the founders of the society. These names included Mehmed, Nuri, Reşad, Namık Kemal, Âyetullah and Refik Bey. At this stage, they were strongly opposing the management approach of Grand Vizier Âli Paşa. Considering the Tanzimat Edict, they were in a more conservative position. They adopted three main views: Constitutionalism, Parliament and Ottomanism. At this point, the fact that almost all of them worked as clerks in the Translation Chamber, which started operating during the reign of Mahmud II, played a role in my being influenced by these ideas. The activities of the Young Ottomans, whose basic idea was based on Europe, also caused conflict with the administration. One of the leading names of the community is Ali Suavi. Born in Istanbul in 1839, Suavi lived during the reigns of Sultan Abdülmecid, Abdulaziz, Murad V and Abdulhamid II. He received his primary education at Davud Paşa Junior High School. At the same time, he received religious education by attending lecture circles in mosques. He completed his pilgrimage at the age of eighteen. On his return from pilgrimage, he worked as a clerk at Serasker Kapısı, Dersaadet Attendance Office, and as a teacher at Bursa Rüşdiye, and also taught at Simav Rüşdiye. Later, he was appointed as the Director of Tahrirat in Plovdiv. However, he had a falling out with Governor Ata Bey on the grounds that he encouraged people to revolt in his speeches, and he was removed from his post. Suavi, who met Namık Kemal in this process, joined the formation. Suavi, who also wrote articles in newspapers, became an ardent defender of the society's ideas, especially in his articles in Muhbir newspaper. In 1867, Muhbir was closed and Suavi was exiled to Kastamonu. With the invitation of Mustafa Fazıl Paşa, he escaped from Kastamonu and went to Paris. From here, Suavi went to London and continued to publish the Muhbir newspaper and defend the ideas of the Young Ottomans. Suavi, who returned to Istanbul in November 1876, participated in the struggle against the rule of Abdulhamid II, defining it as a regime of oppression with the influence of European states. In this context, he was killed in the Çırağan Incident (May 20, 1878), which was initiated to kidnap Murad V from the Çırağan Palace where he was imprisoned and bring him back to the Ottoman throne. This historical event, in which Suavi was at the forefront, is also known as the Ali Suavi Incident.*

**Keywords:** History of Islam, Young Ottomans, Ali Suavi, Çırağan Event, Constitution.

**Genç/Yeni Osmanlılar ve Ali Suâvi**

**Özet**

*Bu çalışma Osmanlı tarihinin son döneminde karşımıza çıkan Genç/Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve bu cemiyetin*

üyelerinden Ali Suâvi'nin Milliyetçilik, Meşrutiyet, Halkçılık, Vatansızlık ve Sivil İtaatsızlık gibi öne çıkan görüşlerini ele almaktadır. Yeni Osmanlılar'ın kurulma sürecinde 1789 Fransız ihtilali dönemin diğer devletleri gibi Osmanlılar için de her alanda yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde sosyal ve siyasi hayatta eşitlik ile millet ve milliyetçilik kavramları Osmanlı coğrafyasında görülmeye başlamıştır. Nitekim başta Balkan coğrafyası olmak üzere Osmanlı idaresinden ayrılmak isteyen bağımsızlık hareketleri baş göstermiştir. Bunlar arasında 1804 Sırp İsyanı ve 1821 Yunan İsyanı dikkat çekicidir. Yaşanan süreçte Osmanlı idaresi yeni adımlar atmak durumunda kalmış ve bu durum öncelikle askeri islahatlarda kendisini göstermiştir. İslahatlar Avrupa ile yakın teması ve etkilenmeyi beraberinde getirmiştir. Bu arada aynı zamanda yurt dışına öğrenciler, diplomat ve devlet görevlileri gönderilmiştir. Bu bağlamda Osmanlılar Fransa ve İngiltere ile diplomatik ilişkilere başlamıştır. Bu gelişmeler Osmanlı gündemine meşrutiyet ve meclis, eğitim alanında yenilikler, hukuki alanda eşitlik gibi yeni fikir ve yaklaşımları taşımıştır. Yeni durum II. Mahmud, Abdülmecid ve II. Abdülhamid dönemlerinde devam etmiş ve farklı gelişmelere yol açmıştır. II. Mahmud döneminde (1808-1839) Bâb-ı Âli tesis edilmiş ve Yeniçeri Askeri Sistemi ilga edilmiştir. Ayrıca eğitim alanında yeni yaklaşımlar gündeme gelmiştir. II. Mahmud'dan sonra Abdülmecid döneminde (1839-1861) 1839 Gülhâne Hatt-ı Hümayunu yani Tanzimat ilan edilmiştir. Bu şekilde bütün Osmanlı vatandaşlarının eşitliği kabul edilmiştir. Bütün bu gelişmelerle Osmanlı yönetimi kapılarını Avrupa'ya oradan gelecek etkilere geniş bir şekilde açmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan Genç/Yeni Osmanlılar bu fikir ve kavramları programlarına koyarak Osmanlı Devleti'ni Avrupa ile aynı düzeye getirme iddiasıyla faaliyete başlamıştır. Genç Osmanlıların oluşum sürecinde Şinâsi'nin Tasvî-i Efkâr'daki yazıları yön vermiştir. Genç Osmanlılar öncelikle Tanzimat Fermanı'nda ifade edilen devlet anlayışının takipçileri olmuştur. Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) Belgrad ormanında 1876 yazında bir piknikte bir araya gelen altı isim cemiyetin kurucuları olarak bilinir. Bu isimler Mehmed, Nuri, Reşad, Namık Kemal, Âyetullah ve Refik Beyler'den oluşmaktaydı. Bu aşamada Sadrazam Âli Paşa'nın yönetim anlayışına şiddetle karşı çıkmaktaydılar. Tanzimat Fermanı dikkate alındığında ise daha muhafazakâr bir konumda idiler. Meşrutiyet, Meclis ve Osmanlıcılık olmak üzere üç esas görüşü benimsemişlerdi. Bu noktada II. Mahmud döneminde faaliyete başlayan Tercüme Odası'nda hemen hepsinin birer kâtip olarak görev yapmaları bu düşüncelerden etkilenmelerinde rol oynamıştır. Temel düşüncesi Avrupa'ya dayanan Genç Osmanlıların faaliyetleri idare ile çatışmaya da sebep olmuştur. Topluluğun önde gelen isimlerinden birisi Ali Suâvi'dir. 1839'da İstanbul'da doğan Suâvi, Sultan Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid dönemlerinde yaşamıştır. İlk eğitimini Davud Paşa Rüşdiyesi'nde almıştır. Aynı zamanda camilerdeki ders halkalarına katılarak dini eğitim almıştır. On sekiz yaşında da hac görevini yerine getirmiştir. Hac dönüşünde Serasker Kapısı, Dersaadet Yoklama Kalemî'nde kâtiplik ve Bursa Rüşdiye'nde muallimlik yanında Simav Rüşdiye'nde ders vermiştir. Daha sonra Filibe'de Tahrirat Müdürü olarak görevlendirilmiştir. Ancak konuşmalarında insanları ayaklanmaya teşvik ettiği gerekçesiyle Vali Ata Bey ile arası açılmış ve görevinden uzaklaştırılmıştır. Bu süreçte Namık Kemal ile tanışan Suâvi oluşuma katılmıştır. Aynı zamanda gazetelerde yazılar yazan Suâvi, başta Muhbir gazetesindeki yazıları olmak üzere cemiyetin söz konusu fikirlerinin atesli bir savunucusu olmuştur. 1867'de Muhbir kapatılmış ve Suâvi Kastamonu'ya sürgün edilmiştir. Mustafa Fazıl Paşa'nın davetiyle de Kastamonu'dan kaçarak Paris'e gitmiştir. Buradan Londra'ya geçen Suâvi Muhbir gazetesini neşretmeye ve Genç Osmanlılar'ın fikirlerini savunmaya devam etmiştir. 1876 Kasım ayında İstanbul'a dönen Suâvi, II. Abdülhamid'in yönetimini Avrupa devletlerinin de etkisiyle bir baskı rejimi olarak tanımlayarak yönetime karşı mücadeleye iştirak etmiştir. Bu bağlamda V. Murad'ı hapsedildiği Çırağan Sarayı'ndan kaçırıp tekrar Osmanlı tahtına çıkarmak üzere başlatılan Çırağan Vak'ası'nda (20 Mayıs 1878) öldürülmüştür. Suâvi'nin en önde yer aldığı bu tarihi olay Ali Suâvi Vak'ası olarak da bilinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Genç/Yeni Osmanlılar, Ali Suâvi, Çırağan Vak'ası, Meşrutiyet.

## Introduction

To gain a comprehensive understanding of the perspectives and activities of the Young Ottomans, including Ali Suavi as one of their prominent figures, it is essential first to examine the socio-political context and the developments surrounding the constitutional movement in the Ottoman Empire.

The French Revolution introduced concepts such as political equality, social justice, and nationalism, which began influencing the Ottoman Empire during the reign of Selim III (1789–1808), particularly through military reforms between



1792 and 1807.<sup>1</sup>

How did these ideas reflect in the Empire? Naturally, the military reforms' needs led the way to the employment of European specialist, founding the military schools and translation of the books concerning the same issue. Therefore, some Turks began to learn French.<sup>2</sup> It goes without saying that in this way, they were influenced by the foreign ideas and concepts.

Besides the military innovations, some people were sent abroad as students, diplomats or officials, so, even between end the 18th and the first years of the 19th century some of the Turkish diplomacy men in foreign countries such as England and France, became familiar with the Constitutional system. For example, Mahmut Raif Efendi, he was Agah Efendi's secretary and the Ottoman Ambassador to London as well, was able to study carefully the Constitutionalism in England and advised to the Porte to make some reforms by adopting the same system for the purpose of raising the Ottoman State up to the European countries level. After returning back to Istanbul, he personally spent his energy to put his ideas into practice in the years of 1806 and 1807, but he died without getting any achievement.<sup>3</sup>

At the time of Mahmud II (1808-1839), for the same reasons, new innovations particularly concerning the military and education were introduced into the Ottoman government and society; in other words, the idea of purposeful change to improve the society began to form in the reign of Mahmud II.<sup>4</sup> He created the Porte (Bab-ı Ali). It was known by the European diplomacy as the government centre. He abolished the Yeniçeri Military System.<sup>5</sup> In addition, a new approach adopted in the traditional concepts of knowledge, learning and of the institutions of education.<sup>6</sup> It means that Ottoman Government opened the doors more widely to Europe, and influences which would come from the great powers.

As a result of particular relations with the non-Muslims, and the emergence of nationalist movements among the societies, Mahmud II also desired to eradicate the nation divisions on the basis of equality before the laws of administration.<sup>7</sup>

In fact, after the emergence of nationalism in France, same ideas spread first in the Christians living in the Ottoman Empire through the foreign propaganda having the political aims such as separation of the minorities.<sup>8</sup> Eventually, two major revolts broke out: first the Serbian Rebellion in 1804 (1804-1817) and the second the Greek Revolt in 1821 (1821-1832). Both of them had the very purposes

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), 55.

<sup>2</sup> Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (New York: Gordian Press, 1973), 22.

<sup>3</sup> Yuriy Aşatroviç Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, çev. Mazlum Beyhan-Ayşe Hacıhasanoğlu (Ankara: Bilgi Basımevi, 1974), 42-43.

<sup>4</sup> Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), 93.

<sup>5</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 97. For detail information on the reforms at the time of Mahmud II see, M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), 60-65.

<sup>6</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 99.

<sup>7</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 95.

<sup>8</sup> Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1974), 5/104-105.

as it has been also pointed out by Davison.<sup>9</sup>

After Mahmud II, Abdulmecid (1839-1861) came to the throne, and in his reign another important event, Tanzimat, had been proclaimed in 1839. In Tanzimat, the semi-constitutional charter, the creation of all Ottoman subjects as equal was promised.<sup>10</sup> In addition, the doors to the West were thrown wide open and the institutions of legal, political, economic and educational began to change.<sup>11</sup>

With the beginning of the Tanzimat a new period began. As far as the equality is concerned, Mardin explains the situation as follows:

“In those years (between 1839 and 1850’s) the more extensive commercial relations between Europe and the Ottoman Empire, the growth in missionary activities, the influence of the secular ideas of the Enlightenment on the Christian populations of the empire, the rising national and political consciousness of these same people, the growing interest taken by the Great Powers in the protection of Christians in the Empire—each raised a different problem in relation to the equality promised in the 1839 Rescript... Yet traditionally the non-Muslim population of the Empire had been granted special privileges so that these services might be performed by their own communities. The Ottoman statesmen were thus justified in believing that a surrender of these communal privileges should be the price paid by the establishment of an Ottoman nationality under which would fully enjoy the benefits of state services as well as the equal protection of the laws... These statesmen were never allowed an opportunity to carry out such ideas in practice, since they were under constant pressure from the Great Powers to grant at one and the same time equal rights of citizenship and special community privileges.”<sup>12</sup>

In the following years, foreign traders living in Istanbul generated another pressure by putting forward the idea that they need commercial code as a reference concerning the disputes with the Muslims. During the War of Crimea (1853-1856) with the pressure of the allies to the Ottomans to implement reforms in order to remove the disabilities, Hatt-ı Humayun, guaranteeing the rights to all subjects, was proclaimed on February 18th, 1856.<sup>13</sup>

In this new Hatt, ‘the guarantees of 1839 were the logically repeated and extended’.<sup>14</sup> It was indicated that the Muslims and non-Muslims were equal in the

<sup>9</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 25. On the nationalism in the Ottomans see, Davion, “Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response”, *Nationalism in a Non-National State*, eds. William W. Haddatt and William Ochsenwald (Columbus: Ohio State University Press, 1977), 25-56; Ercüment Kuran, “The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century”, *Beginnings of Modernization in the Middle East*. eds. William R. Polk and Richard L. Chambers (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 109-117.

<sup>10</sup> Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962), 14.

<sup>11</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 137.

<sup>12</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 14-15.

<sup>13</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 16

<sup>14</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 55.

matters of military service. In addition, there will not be discrimination between them in taxation, the administration of justice, admission to civil and military schools, public employment and social respect.<sup>15</sup>

On the other hand, between 1941 and 1950, as an inevitable result of developments in the matters of education and relations with Europe, a group of educated people having the high level culture emerged, and also during the Crimean War, some ideas with regard to the parliamentary system were penetrated into the young generation and military officials.<sup>16</sup>

In the early 1860's, however the movement of nationalism first appeared in a strong shape in the Balkans, and secondly international relations after the latter, i.e. Balkans, were protected by the Great Powers, so between 1859 and 1864 the Moldavia and Wallachia vassal principalities proclaimed a constitution and eventually gained autonomy.<sup>17</sup>

While such events were happening, at the same time, they gave rise to some kinds of reactionary movements such as Kuleli Revolt, which occurred in the capital of the Empire in 1859.

According to Berkes,<sup>18</sup> this was the first manifestation of a constitutionalist movements. Mardin gives some details in regard to this revolt as follows:

"In 1859 (September 17) a revolt called the Kuleli Revolt broke out in the capital. The leaders of the revolt were army officers and ulema who believed that the extent to which Fuad and Ali Paşa were ready to cooperate with the Great Powers and the corruption of the other ministers would lead Turkey to ruin... In short, it was a plot of zealots protesting against the extension of new privileges to the Christian populations and indignant at the loss of the Empire's old prestige."<sup>19</sup>

In the following years, other revolts ensued each other. A rebellion broke out in Herzegovina in 1860 and Montenegrins joined in this revolt.<sup>20</sup> As it has been indicated by J. Shaw<sup>21</sup> Britain, France and the Pan-Slavic agitators supported this revolt aiming the massacre and driving out of the Muslims and establishment of the Slavic Christians in their place.

After the Lebanese crisis of 1860, another blow happened to Ottoman pride and a Christian was appointed as a governor of Lebanon.<sup>22</sup>

As to the results and impacts of these events and developments in a general

<sup>15</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 55.

<sup>16</sup> Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 46.

<sup>17</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 16-17.

<sup>18</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 203.

<sup>19</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 18.

<sup>20</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 17.

<sup>21</sup> Stanford J. Shaw-Ezel Kartal Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 2/149.

<sup>22</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 17.

sense, all of them left a bitter taste in the Turks' mouth.<sup>23</sup> just because the Ottoman Empire began to lose its power and pride and lands for which they struggled for years and died. In addition, all the reforms seemed to have been lopsided to the Christian people of the Empire, so the Muslim side had no share in them.<sup>24</sup>

As for the ideological background of the Young Ottomans, we cannot overlook the role of Şinasi and the newspaper, the *Tasvîr-i Efkâr*, in which he made his opinions public, due to the fact that in Mardin's view, he was the first person to establish the intellectual foundations of the Young Ottomans.<sup>25</sup> In addition, as narrated from Namık Kemal, Şinasi was the spiritual mentor of the Young Ottomans.<sup>26</sup>

One of the most characteristics of Şinasi's ideas was that he took the term millet in connotation with the French word. By this term, he indicated the importance of general opinion in the matters of state. On the other hand, he put pressure on the importance of Turkish language as an instrument of expression of public opinion through his articles in *Tasvir-i Efkâr*.<sup>27</sup>

In the light of what we have said up to here, now we can briefly deal with the idea of constitutionalism.

Sultan Mahmud II desired to set up a constitution for the Empire, and furthermore in his time a plan for two-chamber parliamentary government was drawn up.<sup>28</sup> On the other hand, during the Tanzimat period, Ali Paşa, Tanzimat Grand Vezir, took a position against any proposals of constitutionalism or representative government by arguing that such an idea, if it becomes true, would give rise to all the scandals since the multinational structure of the Empire. Also he perceived that the Ottoman populations were not ready for constitutional rule.<sup>29</sup>

As a conclusion, all these events encouraged a group of people called Young Ottomans to take an active action to save the Ottoman Empire by finding concrete solutions through their ideas. In the following sections, we shall go into detail in regard with the society and then one of the members of the society, Ali Suavi.

## 1. The Young Ottomans

In the previous part, it has been examined the social and political conditions in the Ottoman State up to the end of 1850's as well as the same events leading a group of people to organize a society called the Young Ottomans Society which, we

<sup>23</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 17.

<sup>24</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 17-18.

<sup>25</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 252.

<sup>26</sup> Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 49.

<sup>27</sup> Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 51-52. See for detail information Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 256-275.

<sup>28</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 30.

<sup>29</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 19-20.

will investigate now deeply.

Before dealing with the Young Ottomans, it would be better to give some remarks about the identities and main characteristics of these people and their aims as well.

First of all, according to Mardin,<sup>30</sup> for the first time in the Ottoman history, the ideas of enlightenment was made part of the intellectual equipment of the Turkish reading public by the Young Ottomans. Secondly, they were the first ones to attempt to work out a synthesis between Islam and these ideas. In addition, again for the first time in the Ottoman history, some Turkish intellectual people as an organized group were using the media of mass communication to extremely criticize the government.

As far as the Young Ottomans are concerned, they can be considered politically to be the followers of concept of state during the Tanzimat time. However, on the other hand, they argued that the Tanzimat failed in its goals due to the fact that the men of Tanzimat did not succeed in combining the traditional and new values within the proper way. That's why, their main demand was to put a good connection and balance between the traditional ideas and the Western culture. It means that they neither refused nor accepted completely the ideas coming from the West.

From the point of their activities, we can study the Young Ottomans in three stages: establishment of the Young Ottomans Society, the Young Ottomans in Europe during the exile, and the period after returning back to Istanbul.

### 1.1. Establishment of the Young Ottomans Society

In the summer of 1865 during the reign of Abdulaziz (1861-1876) a picnic took place in the Belgrade Forest in Istanbul.<sup>31</sup> Six young men<sup>32</sup> Nuri, Mehmed, Namık Kemal, Reşad, Refik and Ayetullah Bey attended and agreed to take action against the catastrophic policies of the Ottoman administration,<sup>33</sup> by forming a society aiming to change absolute into rule based on constitution in the Ottoman

<sup>30</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 4.

<sup>31</sup> This was the first meeting and in 1867 the Young Ottomans Society was founded in 1867 in Europe. (Kemal Beydilli, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/431. Also see, Ahmet Gündüz, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti'nde Ortaya Çıkan Genç (Yeni) Osmanlılar ve Önemli Şahsiyetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 157 (2005), 43-44.

<sup>32</sup> In regard to the complete members of the society, as founders or supporters, there are different ideas. According to Ebuzziya Tevfik, its members numbered onl 245. (Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, çev. Şemseddin Kutlu (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1973), 79. Also see Geoffrey L. Lewis, *Turkey* (London: Ernest Benn Limited, 1965), 39). On the contrary, according to Petrosyan, most of the historians accept that they had 254 members. (*Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 57). For example, a dervish Şeyh Naili Efendi, according to Fehmi Caner, as it has been quoted in Ernest Edmondson Ramsaur (*The Young Turks Prelude to the Revolution of 1908* (New York: Russel & Russel, 1970), 21, n. 24). together with Ayetullah Bey participated in founding the Young Ottomans.

<sup>33</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 10-11.

State.<sup>34</sup> In other words, it was the main purpose to provide the Ottoman Empire with the constitutional principles in order to catch up with the Europe in that time.<sup>35</sup>

At that time, as it has been indicated by Abdurrahman Şeref,<sup>36</sup> they were strongly against the dictatorial and oppressive policy pursued by Grand Vezir Ali Paşa, so, if it would be necessary, they planned to remove him from power.

On the day of establishment, they named of society as the Patriotic Alliance. In the meantime, two books about the Carbonari which was the secret society established to fight against the restoration in France and Italy had been presented to them by Âyetullah Bey as guides how to organize the secret society.<sup>37</sup>

On the whole, in comparison with the Men of Tanzimat, they were more conservative, and they agreed on three basic ideas: Constitution, Parliament and Ottomanism.

The Young Ottomans, by Constitution which requires its subjects, regardless of their position in society, to obey itself, aimed to limit the power of bureaucracy.

The idea of Parliament was a demand for a representative, popularly elected parliament to control the Constitution, and was also the best means to secure the services for people in the State for the benefit of the Empire.<sup>38</sup>

As for the Ottomanism, it was the new doctrine which bestowed on all subjects the equality before the law.<sup>39</sup> In other words, it had been proposed to create a new Ottoman nation in which all the Ottoman subjects would be equal as far as the responsibilities and privileges are concerned without making any discrimination between race, religion and sects.<sup>40</sup>

The Young Ottomans' ideas might have been most likely drawn from the extensive productions of the Translation Office in which almost all of them took part as clerks. One of Mahmud II's innovation was the establishment of this office<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 205; Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 13.

<sup>35</sup> Tarık Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952* (İstanbul, 1952), 91.

<sup>36</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahebeleri* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1340), 173.

<sup>37</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 20-21.

<sup>38</sup> Refer to Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2/132. To the Young Ottomans, the most effective means to achieve their goals, as also indicated by Devereux, was "the establishment of a parliamentary regime based on a written constitution" (Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963), 31. For detail information on this issue see, I.E. Petrosyan, "On the Motive Forces of the Reformist and Constitutionalist Movement in the Ottoman Empire". *Economie et Societes dans l'Empire Ottoman (fin du XVIII-debut du XX siecle)*. eds. Jean-Louis Bacque-Grammont and Paul Dumont (Paris: Centre National de la Resherche Scientifique, 1983), 13-24.

<sup>39</sup> Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2/127.

<sup>40</sup> Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: TTK Yayınları, 1976), 6. For the aims and the programme of the Young Ottomans see, Fahri Yetim, "Modern Bir Aydın Hareketi Olarak Yeni Osmanlılar ve İslam Dünyası", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2015), 6-10.

<sup>41</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 28.

as a lesser department in the Foreign Affairs Ministry.<sup>42</sup>

Why did Mahmud II open such an office? The answer is that, as an immediate result of the increasing context between the Ottoman Empire and the West, and urgent need for more and better Muslim Turk interpreters emerged due to the fact that the Greeks who were translators of the state were not loyal to the Government. In the meantime, the study of European languages was cherished among the Muslim Turks. Eventually, in 1822<sup>43</sup> the Tercüme Office was founded at the Bab-ı Ali. In the late 1840's this office became one of the most momentous centres for preparing young generations for state carriers.<sup>44</sup>

Briefly, working as this office, the Young Ottomans gained a significant opportunity to familiarize themselves with the Western world and ideas.

During this period, what were they activities? Once this Alliance was organized, its members propounded their ideas in the *Tasvir-i Efkâr*, whose editör was Namık Kemal, and the *Muhbir*, Ali Suavi was the chief writer, and also other periodicals and newspapers published at that time.

Between 1865 and 1867, two incidents occurred which determined the fate of the Alliance. First, an outbreak took place in Crete in the first month of 1866, and as a result of this revolt the nationality principle had become more active among the Christians living in the State. In addition, the Bab-ı Ali had not succeed to implement the promises given in the Hatt-ı Humayun of 1856. Finally, France and Russia presented some kind of reform proposals in 1867. The Russian plan aimed at the annexation of great to Crete to Greece. At the time of crisis, the chief figures of the *Tasvir-i Efkâr* and the *Muhbir*, Namık Kemal and Ali Suavi, defended the Ottoman Crete by cooperating with the members of the Patriotic Alliance.<sup>45</sup> They criticized and protested strongly the policy of the Porte, consequently Namık Kemal was sent to Erzurum in an administrative position, and Suavi was exiled to Kastamonu. Meanwhile the other members were also suspect to the port as to the Porte.<sup>46</sup>

As to the second event which occurred at the same time, Mustafa Fazıl, a Turco-Egyptian Paşa, published a letter addressed to the Sultan. In this letter, he demanded a constitutional reform.<sup>47</sup> It appeared first in *Le Nord* in Paris. On March 7, 1867, Sadullah Bey, a friend of Namık Kemal, translated this letter into Turkish. And Namık Kemal, Ebuzziya and the others who had some close connection with Namık Kemal and the *Tasvir-i Efkâr* press distributed many of the letter's copies.

<sup>42</sup> Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2/272.

<sup>43</sup> On that point, Ahmet Hamdi Tanpınar gives the date of 1832. (*Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Bırghaneddin Matbaası, 1942), 66); Bernard Lewis, on the other hand, presents the date of 1833. (*The Emergence of Modern Turkey*, 88).

<sup>44</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 206-207.

<sup>45</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 24-25.

<sup>46</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 208-209.

<sup>47</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 24.

This letter brought increasing sympathy between him and the Young Ottomans.<sup>48</sup>

What was the content of this letter?<sup>49</sup> Why did the Young Ottomans need to translate and distribute it?

First of all, it should be mentioned here that this letter, in a sense, reflected the aims and programme of the Young Ottomans.<sup>50</sup>

According to Berkes, one of the ideas in that letter was that 'constitutional regime was the only legitimate form of government for Turkey.'<sup>51</sup> In addition, he pointed out strongly the idea of development as far as to the level of European countries by working hard and importance of Freedom as a main source of order in the affairs of state and public.<sup>52</sup> He also stressed that the foreign officials' interference in the internal affairs of the Ottoman State should be eliminated.<sup>53</sup>

As a result of their activities, the Porte took an action against the Young Ottomans. Some of them were exiled to the different cities within the empire. Eventually Mustafa Fazıl invited him to join in Paris and work together, some of the Young Ottomans such as Namık Kemal, Ziya and Suavi fled to Europe, according to Ebuzziya on May 17, 1867.<sup>54</sup> Meanwhile, the other members of the Alliance remaining in Istanbul were arrested.<sup>55</sup> It was the end of the first stage of the Young Ottomans and, but at the same time, beginning of the new period for them.

## 1.2. The Young Ottomans in Europe during the Exile

According to the classification of the periods by Mardin, the second period begins on August 10, 1867, when they came together in the Paşa Agah Efendi's mansion in Paris. Mardin explains the situation as follows:

"It was decided that the any organization would be created which would adopt as its program the principles of reform mentioned in Mustafa Fazıl Paşa's letter to the sultan. Ziya Bey was placed at the head of this new group, called the New or Young Ottomans Society."<sup>56</sup>

The number of the exiles who gathered in Paris were six: Namık Kemal, Mehmed, Reşad, Nuri, Ziya, Ali Suavi and Agah. Mustafa Fazıl promised to support them financially with monthly salaries.<sup>57</sup> It means that they gained the financial power.

As to their activities in exile, first of all, it should be pointed out that it was the best way for the Young Ottomans to publish various papers to express and

<sup>48</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 207-208.

<sup>49</sup> For the Turkish translation of this letter see, (Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, 27-43.

<sup>50</sup> Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 62.

<sup>51</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 209.

<sup>52</sup> Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, 32.

<sup>53</sup> Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, 36.

<sup>54</sup> Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, 66; Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 209.

<sup>55</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 164.

<sup>56</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 44-45.

<sup>57</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 212-213.



spread their ideas. That's why, Ali Suavi would immediately take action to resurrect Muhbir, which would be the Young Ottomans' mouthpiece<sup>58</sup>. However, it had to be published in London instead of Paris because of the rigid French press regulations.<sup>59</sup>

Secondly, in London, Namık Kemal and Ziya began to publish a new paper, Hürriyet, on June 28, 1868, and their major activities were carried out by means of this paper as it has been mentioned by Tanpınar.<sup>60</sup>

Apart from these two papers, Ali Suavi had began to publish an encyclopedia journal called Ulum in Paris. At the same time in Paris, Mehmed commenced İttihad again, and after him Mehmed and Hüseyin Vasfi İnkılab in Geneva.<sup>61</sup>

During this period a lot of Muslims and non-Muslims as well as some French youths who were suffering from the policy followed by Napoleon joined the Young Ottomans.<sup>62</sup>

As the years were going by, some conflicts began to appear among the members of the society. Here, since these conflicts are not really related to the topic, we do not want to get into them. Finally Namık Kemal resigned from the Hürriyet and he was promised that he would be able to return safely, he left London for Istanbul. Furthermore, after the death of Ali Paşa, Mahmud Nedim Paşa, the uncle of Mehmed Bey became Grand Vizier in September, 1871, Nedim Paşa granted general amnesty, so, in the following years, the others remaining in Europe returned to Istanbul<sup>63</sup>, and this period came to an end.

This was very important period, for it had a significant role in shaping the ideological and political ideas of the Young Ottomans. Their desire for Constitutional Regime increased more and more because of the fact that they found great opportunity to be familiar with the French literature in general, and the works of Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Hugo, Moliere, Lamartine and Condorrect, in particular.<sup>64</sup>

During that period they had common idea that the Ottoman Empire needed to be preserved intact by halting its deplorable decline and increasing its power. In a sense, they wanted to revive the Ottoman virtues and the Ottoman Empire. Also the love of fatherland, which Namık Kemal expressed strongly during the course of his exile.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 45

<sup>59</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 45.

<sup>60</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 164.

<sup>61</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 218.

<sup>62</sup> Şeref, *Tarih Musahabeleri*, 175-176.

<sup>63</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 56

<sup>64</sup> Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 79.

<sup>65</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 221.

### 1.3. The Period After They Had Returned to Istanbul

After coming back to the capital of the Empire, the Young Ottomans continued to proclaim their ideas through papers such as *İbret*, which first appeared in May of 1872,<sup>66</sup> and after its suspension in *Hadika*, which was closed on January 23, 1873.<sup>67</sup> At the same time, Namık Kemal was working on the well-known play *Vatan Yahut Silistre/Fatherland or Silistre*.<sup>68</sup> Eventually, it was performed in April, 1873. A lot of demonstrations happened after the first and second performances to support it.

As a result, the Government arrested Namık Kemal and exiled him to Cyprus. Meanwhile, Nuri and Ebuzziya, Namık Kemal's friends, were arrested and exiled to Acre and Rhodes as well.<sup>69</sup> It meant that their activities were put to an end officially by the Government. However, they, especially Namık Kemal, continued their activities and wrote plays, stories and works about literature and history. They had to remain in exile until after Abdulaziz had been dethroned in 1876.<sup>70</sup>

After Abdulaziz, Murad V (1293/1876) came to the throne, but his sultanate lasted for only three months.<sup>71</sup> Meanwhile, the Young Ottomans returned from exile and accepted him with great admiration in hopes that Sultan Murad V promulgate Constitutional Regime.

Upon his deposition because of his illness, Abdulhamid II (1876-1909) became sultan. It can be said that the Young Ottomans got involved in his coming to the throne in the same hope that a new regime would begin, and finally the First Constitution was proclaimed on December 23, 1876 as a result of efforts of Midhat Paşa, Chairman of Constitutional Commission, and his Young Ottoman friends such as Ziya, Chairman of the Subcommittee, and Namık Kemal, who was appointed to the State Council and a few days later to sit on the Constitutional Subcommittee.<sup>72</sup>

Before concluding this part, it would be better to summarize the idea of the Young Ottomans as well as their contributions:

First of all, they were the committee supporting and working for the Constitutional Regime, the idea of Parliament and Ottomanism. In other words, they wanted to use the European theories of responsible government, and save the Ottoman State by using the word, as indicated by Mardin,<sup>73</sup> not the sword.

<sup>66</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 62.

<sup>67</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 65.

<sup>68</sup> "Its theme was patriotism, the doctrine, new to a Muslim people, of love and loyalty men owe to their country. The four acts of drama deal with an episode in the defence of the Turkish fortress of Silistria against the Russians in 1854." (*The Emergence of Modern Turkey*, 158.)

<sup>69</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 298-299.

<sup>70</sup> Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, 300.

<sup>71</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 7/367.

<sup>72</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 73.

<sup>73</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 393.

Secondly, they were, in a sense, intellectual ancestors of The Young Turks/Jön Türkler and the Turkish Republic,<sup>74</sup> and also of the Committee of Union and Progress/İttihat ve Terakki Cemiyeti because of the fact that both of them were struggling against the sultanate,<sup>75</sup> or in other words, the Committee of Union and Progress was a direct extension of the reform movement of the 19th century, especially the Young Ottomans.<sup>76</sup>

Thirdly, the terms of Patriotism, in a wider sense, Nationalism, Nation, Love of Fatherland, Turkish History and Language, as it would be later in the case of Ali Suavi, were expressed by them.

One of the Young Ottomans' important contributions was their attitude towards the external world through an increasing desire to know, study and understand all Western administrative and financial methods in order to enlighten the public opinion.<sup>77</sup> For example, they emphasized on the terms of the economics, commerce, factory, joint-stock company and bank.<sup>78</sup> It means that they gave very much importance to the education and economy to make the Ottoman State much more powerful to face and overcome every kind of social, economic and political problems.

## 2. Ali Suavi

In this part, we will try to examine generally the life, activities and the ideas of Ali Suavi, one of the Young Ottomans and the one who had revolutionary personality and had these kinds of ideas as well.

We will divide this chapter into two parts: the first section will be dealt with his life, and the second with some of his ideas.

### 2.1. Ali Suavi's Life

Ali Suavi was born in Istanbul in 1839. He was the son of a paper merchant Hüseyin Ağa. Hüseyin Ağa lived in the times of four Ottoman Sultans, Abdülmejid (1839- 1861), Abdülaziz (1861-1876), Murad V (1876), and Abdülhamid II (1876-1909). He received the first education at Davut Paşa Rüşdiye.<sup>79</sup> In addition, he studied religious sciences by following the courses held in mosques. He performed hajj duty when he was eighteen years old.

<sup>74</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 404.

<sup>75</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Etkileri 1895-1908* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1964), 8.

<sup>76</sup> Ahmad Feroz, *The Young Turks* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), 16.

<sup>77</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 404. According to Fazlı Arabacı, the Young Ottomans were the pinor of the various political movements of modern age in Turkey. ("Osmanlı Modernleşmesinde "Yeni Osmanlı"nın Din ve Siyaset Anlayışları", *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 86.

<sup>78</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 406.

<sup>79</sup> Abdullah Uçman, "Ali Süâvi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/445.

After returning from pilgrimage he entered the service of the state in Seraser Kapısı, Dersaadet Yoklama Kalemi as a clerk in Istanbul, and then was appointed as a teacher in Bursa Rüşdiye because of the fact that the Ministry of Education organized a competitive exam and Suavi was the one who gained the highest score in this exam. Apart from Bursa, he gave lessons in Simav Rüşdiye. After the reorganization of Edirne Vilayet according to the New Law of Vilayets, he was appointed to an administrative position in Filibe as a Tahrirat Müdürü and then to a teaching position as muallim. However, because of a conflict with the historian Ata Bey, the governor of the region, he was dismissed from his position. The reason why he was dismissed was that he was giving weekly sermons at mosques, and Ata Bey blamed him to incite the people to rebellion in his speeches.<sup>80</sup>

At that time he was among the readers of the *Tasvir-i Efkâr*. After having being dismissed, he came back to Istanbul and the Minister of Education, Abdurrahman Sami Paşa protected him.<sup>81</sup> Meanwhile, he met Namık Kemal and join the Patriotic Alliance, which had been already established.<sup>82</sup>

In 1867, he began to write for Filip Efendi's *Muhbir* and preaching at the Şehzade Mosque. In his articles published in *Muhbir*, he defended the idea of Constitution.<sup>83</sup> As a result of his actions against the Sublime Porte<sup>84</sup>, *Muhbir* was closed and he was exiled to Kastamonu at the Black Sea coast in March of 1867. He stayed two months in Kastamonu.<sup>85</sup> The main reason for this exile was, according to Mardin,<sup>86</sup> that Ali Suavi already was talking about the rumor that a massacre of Muslims by Christians was impending and they were using churches as arsenals.

By the end of May, he, however, escaped from Kastamonu and left for Paris because Mustafa Fazıl Paşa invited him. While he was going to Paris, Namık Kemal and Ziya joined him in Italy. As we have also mentioned above, he was in charge of *Muhbir*, the First Young Ottomans paper.<sup>87</sup>

As to the papers published by Suavi and also the papers he wrote, we can mention that he published *Muhbir* in Istanbul and London; *Ulum, Bab-ı Ali* and *Republic* in Paris; *Muvakkaten Ulum Müşterilerine* in Lyon. On the other hand, he wrote articles in *Hürriyet* in London and *Vakit, Basiret, Müsavat* and *Umran* in Is-

<sup>80</sup> For all information mentioned above see, Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 170; Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi* (İstanbul: Güven Basımevi, 1946), 5; İbrahim Alâettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1947), 40; Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 360-361.

<sup>81</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 361.

<sup>82</sup> Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, 59.

<sup>83</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 170-171.

<sup>84</sup> For detail information on the Sublime Porte refer to Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire the Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), 1980.

<sup>85</sup> Falih Rıfka Atay, *Baş Veren İnkılâpçı* (İstanbul: Gün Matbaası, 1954), 22.

<sup>86</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 41-42.

<sup>87</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 44-45; Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 171.

tanbul after he had returned from exile.<sup>88</sup> Thus, it goes without saying that Suavi got involved in press very actively in his lifetime.

Suavi started Muhbir in London in the name of the Young Ottomans Society while the other Young Ottomans were publishing Hürriyet in Paris. He acted not in accordance with the basic principles of the Young Ottomans by saying that this paper was being published by an Islamic society which was temporarily staying in Europe. That's why, a conflict appeared among them, and Namık Kemal and Ziya Paşa urged him not to use the official stamp of the society placed at the bottom of the paper any more by sending him a letter. From then on, he started a new Turkish paper called Ulum in July-August of 1869 in Paris.<sup>89</sup> This Journal, subtitled Journal Encyclopedia Turk, was a proper place in which Suavi would be able to show his knowledge, and because of the Franco-Prussian War, he began to publish this paper under the title Temporarily: to the Cilientele of the Ulum in Lyon. In this sheet, he lampooned also both Young Ottomans and their aims by placing them under the same heading of enemies of the people with the Ottoman statesmen.<sup>90</sup>

Moreover, upon returning of Mustafa Fazıl to Istanbul by the request of Abdülaziz, Suavi, in one of his articles in Ulum, accused him of infidelity and proclaimed that Paşa was expelled from The Young Ottomans. Until the enthronement of Abdülhamid II, he stayed in exile. In November of 1876, he returned to Istanbul.<sup>91</sup>

As to the fact that how he could come back, it should be mentioned here that he heralded his new own ideas through his articles against the constitutionalism published in Turkish paper, Vakit, in Istanbul in September 19, 1876. Upon his article Abdülhamid II permitted him to return to Istanbul.<sup>92</sup> What is understood from this is that he has changed his ideas.

After Suavi returned to Istanbul, he was appointed as the director of the Galatasaray Lisesi. At the same time, he joined the Translation Committee established by Abdülhamid II in order to translate European publication about external affairs, but upon severe reactions of Namık Kemal and Ziya Paşa against him, Suavi could not attend the first meeting, so eventually this committee was dissolved.<sup>93</sup>

Towards the end of his life, Suavi established a society called Sem'u Taat Cemiyeti/Society of Hearing and Obedience.<sup>94</sup> In a sense, the most important thing for him was to obey the sultan, in other words, he was not defending the idea of Constitution at all. Finally, he was killed in attempted coup, Çırağan Sarayı Vak'ası, aiming to rethroned Murad V in May of 1878. We will get into detail this event in the following pages.

<sup>88</sup> Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 6.

<sup>89</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 171.

<sup>90</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 363.

<sup>91</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 172. For detail information on Suavi's life refer to Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi* (İstanbul, İletişim Yayınları, 1994), 41-450.

<sup>92</sup> Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 99.

<sup>93</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 172

<sup>94</sup> See for detail information Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 151-155.

## 2.2. Some of Ali Suavi's Ideas

Before examining his ideas, two points should be made. First of all, three men among the Young Ottomans look like to have nationalistic opinions. They were Ziya Paşa, Ali Suavi and Süleyman Paşa; and among them Suavi became the only apologist among the Young Ottomans for nationalistic arguments in spite of his controversy and conflicting ideas.<sup>95</sup> We will return to this subject again.

Secondly, after returning from exile we can find somewhat diversity in his ideas. As we indicated above, once he was defending the Constitution, but now he accepted to obey the Sultan without putting forward any condition by leaving the previous opinion.<sup>96</sup>

### 2.2.1. Popular Sovereignty, Representative Government and Assembly, Separation of Powers, Populism, Patriotism and Ali Suavi

We should point out that Ali Suavi put forward some ideas in regard to not only the system of administration as a politician but also education and economy as a thinker.

As far as Suavi's political theory is concerned, first of all, some terms such as popular sovereignty, representative government and assembly, separation of powers, populism and patriotism should be discussed and clarified.

Suavi's own argument on the popular sovereignty can be described as narrated by Mardin as follows:

"There exists a term which has gained considerable notoriety nowadays 'popular sovereignty', as the expression goes. This term is a translation from the French. Its original reads: 'soverainete du people'...What does 'soverainete' mean?... (It) means 'does what he desires'. Sole master of his self, absolute authority, free in his actions. Well, what is it, in fact, that rules by itself and has absolute power over things? Something which cannot be qualified with any attribute other than that of Divinity. Thus in this sense, there does not exist a single human being who possesses 'soverainete.'<sup>97</sup>

That's why, he was against the praiseful words used for the sultans and vezirs, and bending before them.<sup>98</sup>

In this context, he was defending the Constitutional Regime and Representative Government. According to Suavi, Democracy can't be applied in the Ottoman Empire because of the multinational structure of the society but, on the other hand, Sultan and Government should not be left alone to govern the state but controlled by the Representative Assembly. However, it was his main desire that Hâkim Millet/Dominant Nation,<sup>99</sup> should be in charge of governing the state.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 316-317.

<sup>96</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 175.

<sup>97</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 367.

<sup>98</sup> Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 28-29.

<sup>99</sup> According to Danişmend, Tanzimat abolished the concept of dominant nation ideologically and



Then, who was the Hâkim Millet in Suavi's opinion, it was the Muslim people who were speaking Turkish and living in the Fatherland, which consisted of Anatolia including Syria, Palestine, Iraq and Rumeli.<sup>101</sup>

As for the arguments that Suavi used to defend Representative Assembly, they were three: the institution of Hilf al-Fudul, the principle of Nazar fi al-Mazalim, and the theory of Shura. The first one existed in Islam, the Prophet was one of the participants and by which the rights of a single man were protected by the whole community. The second was a widespread Islamic practice establishing means for a recourse to justice whenever apply to the Sharia did not result in the rectification of a wrong. The third one, the theory of the Shura had existed in early Islamic times and had been used by the Caliph Umar.<sup>102</sup>

On the separation of Powers, whereas the other Young Ottomans were defending the Islamic law by putting forward the idea that the rules and laws should be arranged in accordance with the Shariat, Ali Suavi was supporting Secularism.<sup>103</sup>

As for his understanding of the Secularism, it should be pointed out here that he was criticizing the Islamic law openly, and according to him, in spite of the fact that law itself had divine origin, politics and administration can be organized by mind and experience of the statesmen in accordance with the social and geopolitical conditions of society.<sup>104</sup> This kind of explanation was made first in the Ottoman Empire by him.

Furthermore, he stated that the separation of powers existed in Islam at the beginning. That's why, the matters of state and religion should be separated from each other.

Ali Suavi's theory of Secularism is based on his way of understanding the matter of Caliphate. On that point, he refused that caliphate had a religious basis. According to him, the Prophet died without appointing any successor after him. So, president of state can be either appointed by his predecessor or elected by the people as a successor of the previous Caliph, not of the Prophet himself.<sup>105</sup>

In the same way, Ali Suavi did not accept the Monarchism, but Populism and Republican System.

As to Suavi's populism, he meant, by this term, to provide the people with

→

practically within the Empire. That is why, from that time on, there had remained no mark in terms of Turks except for the fact that the Ottoman dynasty was Turk and language was Turkish. (İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1947-1955), 4/126-127). Therefore, Suavi defended that idea.

<sup>100</sup> Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 53. For Suavi's discussion of sovereignty and ideal government refer to Numan Deniz, "An 'Islamist intellectual in the late Ottoman Empire: Ali Suavi", *MIDDLE EASTERN STUDIES*, 58/56 (2022), 881-885.

<sup>101</sup> Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 51.

<sup>102</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 375-376.

<sup>103</sup> İsmail Hami Danişmend, *Ali Suavi'nin Türkçülüğü* (İstanbul: Kültür Basımevi, 1942), 21.

<sup>104</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 181-182.

<sup>105</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 180; Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 37.

the intellectual development and to improve the political wisdom of the people as well. Therefore, he was completely set against the traditional methods of teaching, and also curriculum of the religious schools, that is to say, madrasas.<sup>106</sup> In Suavi's opinion, this kind of education takes too long time and is not sufficient.<sup>107</sup> In addition, differences between two education centres, Madrasa and Sibyan Mektepleri should be eliminated and the whole system has to be unified in a new form. Modern and contemporary sciences should be included to the programmes.<sup>108</sup> As a result of these ideas, it can be concluded that he was the first thinker to point out the idea of Tevhid-i Tedrisat/Unification of the Education for reformation of the educational system.

As for the Republic, Ali Suavi used this word in its real sense. It means that if there was a matter to be settled, whole population would assemble and express their grievances to the government. Everyone living in the state would tell what he knew and believed.<sup>109</sup> Apart from this, he stated, in one of his articles, that the Islamic state had been governed by the Republic even at the beginning, because, as a matter of fact, Islam considered majority. However, the right of republic did not exist anymore, and the socio-economic conditions of the Empire did not allow the system to be applied. So Suavi defended the Constitution as a moderate system between Monarchism and Republic.<sup>110</sup>

As to his Patriotism, it was a further activism, and can be described as his attempt to galvanize the Ottomans in a defense of the fatherland against Russia. On one occasion he expressed his ideas as follows:

"Are there no men left in our nation who have their fatherland, their religion, their family? Who care for the defense of their own interests? Will the Turkish people who once made the world tremble accept to be the serfs of the Russians? By no means! Our nation is not yet dead... Herald it to the world that the Turks are still here. Proclaim everywhere that the Ottoman Empire cannot disintegrate merely as the result of Greek or Russian hullabaloo."<sup>111</sup>

As a patriot, Ali Suavi did not accept that the Ottomans were dead as it is understood from the passage. To support this, he refers to the word of "Young" in the name of the society. In his opinion, even that work shows that vitality of the Empire,<sup>112</sup> but in order to save and reinvigorate the state we need a new energy.<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 372.

<sup>107</sup> Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 18.

<sup>108</sup> Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 49-50.

<sup>109</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 363.

<sup>110</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 182.

<sup>111</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 370.

<sup>112</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 22. Also see Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 34.

<sup>113</sup> Atay, *Baş Veren İnkılâpçı*, 35.



### 2.2.2. Nationalism and Ali Suavi

As it has been indicated in the previous pages, Suavi was one of the three men to have nationalistic ideas among the Young Ottomans. How did Suavi and the others get some nationalistic opinions and defend them? In other words, did he get influence by anyone or any movement.

According to Shaw, Cemaladdin al-Afghani<sup>114</sup> was the one who influenced them. How did this happen? al-Afghani was brought to Istanbul by Mehmet Emin Ali Paşa, Tanzimat Grand Vizir and Foreign Minister, and put on the Council of Education created in 1870. He was defending the idea of reviving Islam. The appeals of al-Afghani struck a particularly vibrant chord in Istanbul because of the plight of the Turks of Central Asia against Russia. In addition, some news such as a revolt of the Chinese Muslims in Yunnan province in the 1860s, stories of massacre of the Turks in Tashkent, Buhara, Samarqand, and the masses of refugees entering the Empire as a result of these and other Christian invasion of Muslim territories had turned the attention of the people to the dilemma of Turks and Muslims outside the empire. As a result of all these, Suavi and the others began to advocate a Turkish national movement whose aim was the political and cultural union of all the Turks of the world under the Ottoman leadership.<sup>115</sup>

In addition to al-Afghani's political impact, the works of three men Arthur Lumley Davids, Arminius Wambrey and Leon Cahun, who were interested in Turkish language and history, and constitutional movement in Turkey, were quite influential in the formation of Turkish nationalism as well,<sup>116</sup> and Davids's books were definitely known to Suavi,<sup>117</sup> and he has entertained in the Turkological writings of Wambrey or Cahun.<sup>118</sup>

As far as Turkish language, history, and race are concerned, Ali Suavi was the first one to write on the general Turkish history. On the same subject, he has two works. The first one is *Hive*, which came down to us, and the second is *Taharriyat-ı Suavi ala Tarih-i Turk*,<sup>119</sup> which was not published. In regard with this mat-

<sup>114</sup> His name was Tahsin Efendi. He was sent to Paris in 1862 and remained there until 1869. After returning back to İstanbul, he was chosen to head the new Dârülfünûn. His modern scientific experiments aroused the opposition of the conservative ulema and lead eventually to his dismissal. Tahsin Efendi had become friendly with the Young Ottomans while in Paris and came to be known as Cemaleddin al-Afghani after his return to İstanbul. These influences together with his traditional and his French education led him to seek a reconciliation between Islam and natural sciences. He was sent as ambassador to Teheran where he died in 1866. (Richard L. Chambers, "Notes on the Mekteb-i Osmanî in Paris, 1857-1874", *Beginnings of Modernization in the Middle East*. eds. William R. Polk and Richard L. Chambers. (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 325.

<sup>115</sup> Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2/157.

<sup>116</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 315-316; Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2/261.

<sup>117</sup> According to Mardin, his book on Turkish grammar, published in London in 1832 and in a second French edition in 1836 effected Suavi. (*The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 250).

<sup>118</sup> Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 317.

<sup>119</sup> Concerning this work, Tanpınar has some doubts whether it had been written or not. See, Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 183.

ter, Suavi has three basic arguments:

1- The race of Turk has the superiority over the other races due to the fact that the Turks had played significant role from the point of politics, military and civilization.

2- Turkish, as a language, is the richest and the most perfect one among the others.

3- The Turks created the Islamic culture and civilization as well.<sup>120</sup>

In Hive, relating to the Turks living in Russia, he shared their feelings by stating that "To it Russia has sent soldiers and so we wonder what has happened in those Turkish Muslims who were of our religion and our tribe and our family". Also he spoke of the Tatars as the constitutive ethnic element of the Ottoman Empire.<sup>121</sup> In this context, Suavi should be classified as the first Turkist because of the fact that he repeatedly used the term Turk, and gave attention to the Central Asiatic problem.<sup>122</sup> In addition, due to such ideas, he was establishing the ideology of Pan-Turkism.

Incidentally, in Tanpınar's view, on the subjects concerning the Turkish history and the fact that the Turks had very significant role in shaping the Islamic and especially Ottoman civilisation, Suavi shared same ideas with Davids. Nevertheless, this did not mean that he did not bring out any new idea. He convinced that the Turks had developed the same philosophy almost five or six centuries before Hegel and Shilling produced, and in every century, there were hundreds of writers among the Turks like Shackspaer. On the other hand, on the matters in regards with the Turkish language and its problems, all the ideas originally came out from him.<sup>123</sup> In other words, in this respect he was creative and revolutionist.

As far as the Turkish language is concerned, he stated that, first of all, Turkish should be adopted as a single language of education within the Empire, and the codification of Islamic law should be given together with translation of it into Turkish.<sup>124</sup>

Because of the nation reality in the Islamic state, sermons should be given in the appropriate language to the people. In this respect, the Holy Book, al-Qur'an, can be translated into Turkish.

On the contrary, all the prayers have to be performed in Arabic, which is the

<sup>120</sup> Danişmend, *Ali Suâvi'nin Türkçülüğü*, 24-25.

<sup>121</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 371. In Hive, Suavi presented an historical account of the Khanate and laid strong emphasis on its early contacts with the Ottoman Empire. His aim was to remind Ottomans of their obligations toward the Hive Turks by indicating the differences between the attitude of the Sublime Porte in the past and in the present. (David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* (London: Frank Cass, 1977), 42.

<sup>122</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 371; Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 40-41.

<sup>123</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 184-185.

<sup>124</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 371.

language of Islam, in order to maintain the unity of Islam. These ideas had been developed by Camal al-Din aAfgani and passed over to the Turkists.<sup>125</sup> For example, Bursalı Tahir Bey, one of the active Turkists, followed Suavi's way.<sup>126</sup>

According to Suavi, it was unacceptable to call the Turkish language Lisân-ı Osmânî, because of the fact that this expression was a political term. Instead, Lisan-ı Türki should be used.<sup>127</sup>

All these views are worthy of being considered significant because of the fact that, in this way, Suavi desired to make the Turkish majority become aware of their identities and feel themselves as a historical nation, not an ordinary.

### 2.2.3.The Right of Civil Disobedience and Çırağan Palace Vak'ası

The most interesting aspect of Suavi's political theory is his defense of the right of civil disobedience. The theory of revolt was basically built on three Islamic arguments, which can be summarized as follows:

a)Traditions of the earliest caliphs such as Caliph Umar who requested his community to correct any errors made by himself as a Caliph.

b)The Qur'anic obligation of conforming to the Good and avoiding Evil ways.

c)Arguments taken from later medieval jurists such as Ibn Nudjaim, Dimirdashi and al-Zahidi.<sup>128</sup>

Ali Suavi, as a defender of this view, in exile in Paris, he encouraged the people of the Empire, to assassinate Ali Paşa by publishing the so-called court decision of ten articles.<sup>129</sup>

Until he returned back from exile, Suavi was strongly for the revolution against any kind of unjustness. In one of his articles, even before the exile, he was affirming in this way:

"O ye who desire justice! If you want to go about nodding your heads like snails, tyrants will never allow you to raise your voice. You are slaves. If, on the other hand, you take to the sword and show your presence in the field of honor you will stand up against tyrants, you are human beings, you are free. O people! How long are you still going to believe that a Mehdi shall appear and save you? Do you think that the Emirs who are in charge and who are free of questions and responsibility will abandon what profits they draw of you and begin to favor you."<sup>130</sup>

Nevertheless, during the period of exile, there seems to have been to some

<sup>125</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 182-183.

<sup>126</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 184.

<sup>127</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 185; Karal, *Osmanlı Tarihi*, 7/292. For some socio-pedagojic evaluations on Ali Suavi refer to İsmail, Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve ve Ali Suavi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 343-390.

<sup>128</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 377.

<sup>129</sup> Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, 360.

<sup>130</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 378.

extent changes in Auavi's idea of disobedience because of the difficulties he faced, or bad impact of 1870 Ottoman-Russian War on himself. He now began to believe that we should obey the Sultan definitely,<sup>131</sup> and this conviction led him to organize a new society called Sem'u Taat Cemiyeti/Society of Hearing and Obedience.<sup>132</sup> In addition, according to Mardin, Suavi's belief that many problems of social disorganization arose when a population lost its religious faith also played important role in shaping this society.<sup>133</sup>

In other words, the Constitution did not draw his attention any more, and in a sense, he did not agree with the Young Ottomans either and the Constitution would not bring any benefits to the Empire.<sup>134</sup>

On the contrary, in spite of his ideas, he attempted to return Sultan Murad V to the throne by leading a raid on the Çırağan Palace on 20 May of 1878.

As to the reasons for his uprising, according to Uzunçarşılı,<sup>135</sup> during the Ottoman-Russian War, Suavi did not agree to make an agreement with the Russian government. He tried to persuade Abdülhamid II to resist against them but did not succeed, so he wanted to restore Murad V to the throne.<sup>136</sup>

Suavi gathered around five hundred refugees who had fled the Russian advance in the Balkans and stormed the Palace.<sup>137</sup> However, his attempt to abduct and to restore the constitutionalist-minded Murad V to the throne<sup>138</sup> ended in failure, and he was neutralized and killed by Hasan Paşa, the chief security officer of Beşiktaş.<sup>139</sup>

As to the other reasons in regard with this plot, there are different ideas. For example, according to Namık Kemal, Suavi attempted this plot to prepare a good ground for the Russian army to enter and seize Istanbul.<sup>140</sup> In another view, Abdülhamid II himself wanted this uprising in order to kill Sultan Murad V and to get rid of him, and for that reason he gave money to Suavi to lead this plot.<sup>141</sup> None of these opinions seemed logical, and as it has been indicated by Mardin, Ali Suavi's attempted coup in May of 1878 can't be easily explained.<sup>142</sup> The most important

<sup>131</sup> Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 174-175.

<sup>132</sup> Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 153. Tunaya calls this society Üsküdar Cemiyeti. (*Türkiye'e Siyasi Partiler 1839-1952*, 98.

<sup>133</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 383.

<sup>134</sup> Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 153-154.

<sup>135</sup> Regarding this event see, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suâvi ve Çırağan Vak'ası", *Belleten*, 8, (1944), 71-118.

<sup>136</sup> Uzunçarşılı, "Ali Suâvi ve Çırağan Vak'ası", 77.

<sup>137</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 364.

<sup>138</sup> Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York, Oxford University Press, 2001), 126

<sup>139</sup> Uzunçarşılı, "Ali Suâvi ve Çırağan Vak'ası", 83. This event was also known as 'Ali Suavi Event' (Cevdet Küçük, "Çırağan Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/306).

<sup>140</sup> Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 165.

<sup>141</sup> Kuntay, *Sarıklı İhtilalcı Ali Suavi*, 166.

<sup>142</sup> Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*,

point here is that Ali Suavi was the only one who died for the sake of his ideas among the Young Ottomans.

## Conclusion

In the light of all what we have said so far, we can say that the Young Ottomans or New Ottomans, as intellectual ancestors of the Young Turks, was the first organized society to defend three basic ideas: Constitution by which they wanted to restrict the power of bureaucracy, i.e. high level bureaucracy, which was created in the Tanzimat; Parliament or by that they demanded to control the constitution, and Ottomanism, a new doctrine proposing the equality for the all subjects leaving in the State.

The Young Ottomans wanted to reconcile the Western culture and the traditional values. According to them, it would be possible for the Ottoman State to gain its previous strength and pride only by means of the reorganizing and refreshing the existent institutions. It means that they were against the total alteration, abolishment of the values which have existed in the society and replacement by the invasion of the foreign culture.

Although, the Young Ottomans had never political leader, this society can be considered to be the first opposition party in terms of modern political terminology, as it has been indicated by Karal.<sup>143</sup>

As far as the programme of the Young Ottomans is concerned, as it has been mentioned above, they were in favour of the equality in terms of rights, establishment of the Constitutional Regime. And bounding the individuals together with the feeling of patriotism; and their method was to get to the result by means of oral expression without using force.

One of the most outstanding ideas of the Young Ottomans was the term Fatherland/Vatan by which they aimed to create an ideology of fatherland and love of fatherland around which alongside with the love of religion they tried to make all the Ottomans together, and nation which they used, on one hand, in terms of religion and sect such as Greek Nation, Armenian Nation and so on and, on the other, in the meaning of tribe and nation. For instance, in Mustafa Fazıl Paşa's letter to Abdulaziz in 1807, the terms Turk Nation and Turk Tribe had been referred.

As to Ali Suavi and his ideas, first of all, he was a revolutionist and one of the members of the society, who had nationalistic ideas. He was strongly defending Constitutional Regime, Ottomanism, Representative Government and Assembly, Popular Sovereignty, Separation of Powers, in other words, Secularism, Populism, Patriotism and Right of Civil Disobedience.

In terms of Representative Government, the necessity for the Sovereign Nation/Hâkim Millet, was one of his outstanding ideas in order to keep the government and all the citizens under control. According to him Sovereign Nation was the

→

364.

<sup>143</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, 7/313-314.

Muslim people speaking in Turkish. In other words, as in the previous time of the Ottoman Empire, the Turks should be in charge of government.

With his idea of Secularism, he has put forward a new kind of understanding by saying that politics and administration can be organized in accordance with the social and geopolitical conditions of the society, not according to the Islamic law rules, and also by defending the separation of matters of religion and state from each other.

In regard with the educational system of the state, Suavi was for the unification of the educational institutions, Medrese and Sibyan Mektepleri, in order to improve the quality of education by eradicating the duality within the system itself and applying the modern teaching methods.

As a Patriot, Suavi's main wish was to mobilize the Ottomans in defense of the fatherland, and he believed that the Ottoman state was not dead or sick man of Europe. On the contrary, he referred even to the word "Young" in order to show the vitality of the State.

With his ideas about the Turkish language, history and race, he was considered to be a Turkist, who was the first one to write on the general Turkish history. In his opinion, the Turks have the superiority over the other races, and Turkish is the richest language, so it should be the language of education within the Empire. Moreover, he put forward the idea that the Holy Book can be translated into Turkish, and some of the religious practices such as sermons should be performed in Turkish to the Turks.

Ali Suavi's defense of the right of civil obedience i.e. revolt, which was basically built on the Islamic arguments such as the practice of the Caliph Umar, who requested his community to correct him, and the Qur'anic obligation of conforming to the Good and avoiding Evil ways. is the most interesting aspect of his political theory. Therefore, he always encouraged the people to raise their voice. He was eventually killed during such an attempt to rethronize Murad V.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## References

- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: TTK Yayınları, 1976.
- Arabacı, Fazlı. "Osmanlı Modernleşmesinde "Yeni Osmanlı"ın Din ve Siyaset Anlayışları". *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 51-89.
- Atay, Falih Rıfki. *Baş Veren İnkılâpçı*. İstanbul: Gün Matbaası, 1954.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.
- Beydilli, Kemal. "Yeni Osmanlılar Cemiyeti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/430-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Chambers, Richard L. "Notes on the Mekteb-i Osmanî in Paris, 1857-1874". *Beginnings of Modernization in the Middle East*. eds. William R. Polk and Richard L. Chambers. Chicago: The University of Chicago Press, 1968, 313-329.
- Çelik, Hüseyin. *Ali Suavî ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Danışmend, İsmail Hami. *Ali Suâvî'nin Türkçülüğü*. İstanbul: Kültür Basımevi, 1942.
- Danışmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1947-1955.
- Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. New York: Gordian Press, 1973.
- Davison, Roderic H. "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire". *Beginnings of Modernization in the Middle East*. eds. William R. Polk and Richard L. Chambers. Chicago: The University of Chicago Press, 1968, 93-108.
- Davison, Roderic H. "Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response". *Nationalism in a Non-National State*. eds. William W. Haddatt and William Ochsenwald. Columbus: Ohio State University Press, 1977, 25-56.
- Deniz, Numan. "An 'Islamist intellectual in the late Ottoman Empire: Ali Suavi". *MIDDLE EASTERN STUDIES* 58/56 (2022), 875-889.
- Devereux, Robert. *The First Ottoman Constitutional Period A Study of the Midhat Constitution and Parliament*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963.
- Doğan, İsmail. *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve ve Ali Suavi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Feroz, Ahmad. *The Young Turks*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.
- Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire the Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Gövsâ, İbrahim Alâettin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1947.
- Gündüz, Ahmet. "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti'nde Ortaya Çıkan Genç (Yeni) Osmanlılar ve Önemli Şahsiyetleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 157 (2005), 41-65.
- Hanioglu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1983.
- Karpat, Kemal H. *The Poiticization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Kuntay, Midhat Cemal. *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. İstanbul, 1944-1949.
- Kuntay, Midhat Cemal. Sarıklı İhtilalci Ali Suâvi. İstanbul: Güven Basımevi, 1946.
- Kuran, Ercüment. "The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century". *Beginnings of Modernization in the Middle East*. eds. William R. Polk and Richard L. Chambers. Chicago: The University of Chicago Press, 1968, 109-117.
- Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. London: Frank Cass, 1977.
- Küçük, Cevdet. "Çırağan Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/306-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1961.
- Lewis, Geoffrey L. *Turkey*. London: Ernest Benn Limited, 1965.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish*

- Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1964.
- Petrosyan, I. E. "On the Motive Forces of the Reformist and Constitutionalist Movement in the Ottoman Empire". *Economie et Societes dans l'Empire Ottoman (fin du XVIII-debut du XX siecle)*. eds. Jean-Louis Bacque-Grammont and Paul Dumont. Paris: Centre National de la Resherche Scientifique, 1983, 13-24.
- Petrosyan, Yuriy Aşatroviç. *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*. çev. Mazlum Reyhan-Ayşe Hacıhasanoğlu. Ankara: Bilgi Basımevi, 1974.
- Ramsaur, Ernest Edmondsdon. *The Young Turks Prelude to Revolution of 1908*. New York: Russel & Russel, 1970.
- Shaw, Standford J vd. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Şeref, Abdurrahman. *Tarih Muhasebeleri*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1340.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1942.
- Tevfik, Ebuzziya. *Yeni Osmanlılar Tarihi*. çev. Şemseddin Kutlu. İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1973.
- Tunaya, Tarık. *Türkiye'de Siyasi Partiler*. İstanbul, 1952.
- Uçman, Abdullah. "Ali Suâvi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/445-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Ali Suâvi ve Çırağan Vak'ası". *Bellekten* 8 (1944), 71-118.
- Yetim, Fahri. "Modern Bir Aydın Hareketi Olarak Yeni Osmanlılar ve İslam Dünyası". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2015), 1-18..



## Mantık-Nahiv İlişkisini Tanımlar Terminolojisi Üzerinden Okumak -Nâzıru'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'a Eleştirileri Bağlamında-

*Reading the Relationship between Logic and Arabic Grammar through the Terminology of Definitions - in the Context of the Criticisms of Abu Hayyan by Nazir Al-Jaysh*

İrfan KAYA 

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assist. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Theology Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric

Bilecik / Türkiye

irfan.kaya@bilecik.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-6169-2202>

### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1454621

**Cite as / Atıf:** Kaya, İrfan. "Mantık-Nahiv İlişkisini Tanımlar Terminolojisi Üzerinden Okumak - Nâzıru'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'a Eleştirileri Bağlamında-". *Marife* 24/2 (2024) 363-385. <https://doi.org/10.33420/marife.1454621>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

## Mantık-Nahiv İlişkinini Tanımlar Terminolojisi Üzerinden Okumak -Nâzıru'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'a Eleştirileri Bağlamında-

### Özet

Arap dili gramerinin en önemli kaynaklarından biri olan İbn Mâlik'e (ö. 672/1274) ait Teshîlül-fevâid isimli eser, 7/13. asırda büyük ilgi görmüştür. Bu kitap üzerine büyük bir kısmı Mısır ve Şam bölgelerinde yaşamış âlimler tarafından çok sayıda şerh ve bu şerhler için haşiyeler yazılmıştır. Bu şerhlerin en meşhurlarından biri Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) ait et-Tezyil ve't-Tekmil'dir. Ebû Hayyân, söz konusu eserinde pek çok konuda İbn Mâlik'e itirazlar yöneltmiştir. Teshîl üzerine yazılan şerhlerden bir diğeri 8/14. asırda Memlük devlet yönetiminde bir çeşit genelkurmay başkanlığı mesabesinde bulunan "nâzıru'l-ceyşlik" makamına getirilen ve bu unvanıyla bilinen Muhibuddin Muhammed b. Yusuf'a (ö. 778/1376) ait Temhîdu'l-Kavâid bi şerhi Teshîlül-Fevâid isimli eseridir. Nâzıru'l-Ceyş lakabıyla meşhur olan müellif bu şerhinde çeşitli nahiv meselelerinde birçok nahiv âlimine ve aynı zamanda hocası Ebû Hayyân'a itirazlar yöneltmiş, onun İbn Mâlik'e yönelik eleştirilerine de cevaplar vermiştir.

Nahiv ilminin gelişim sürecinde önemli bir dönüm noktası olan mantık-nahiv kesişmesi, mantık ilminin birçok istilâhının ve yönteminin nahiv ilmine geçmesini sağlamıştır. Özellikle 4/9. asır ve sonrasında belirginleşen bu etkilenim daha çok tanımlar, illet ve istidlal konularında kendini göstermiştir. Mantık-nahiv etkileşiminin yoğunlaştığı dönemde nahiv kitaplarında birçok mesele olduğu gibi tanımlarla ilgili bahislerde de mantık terminolojisinin yerleşik bir hal aldığı görülmektedir. Mantık ilminde kullanılan tanıma ait cins, tür, fasıl, arâz ve hadd gibi birçok terim, nahiv kitaplarında sık sık kullanılır olmuştur. Bunun bir örneğine Nâzıru'l-Ceyş'in, Ebû Hayyân'ın eleştirilerine yönelik itirazlarında da şahit olunmaktadır. Ebû Hayyân, nahiv ilminin temel konuları sayılan kelimenin, kelâmın, ismin, harfin, fâilin ve zamirin tanımında İbn Mâlik'i, mantık kurallarına uymadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in Teshîl isimli eserinde yaptığı tanımları bazen tanımda uzak cinsin kullanılmış olması, bazen efrâdını câmi' ayyârını mani' olmaması, bazen tanımda gereksiz terim kullanımı, bazen de tanımda olumsuzluk edatı kullanılmış olması gibi farklı açılardan eleştirmiştir. Nâzıru'l-Ceyş eserinde, nahiv meseleleri ile ilgili kendisinden önce yaşamış pek çok âlimin fikirlerine yönelttiği itiraz ve cevaplarında gerek tanımlar gerek tanımlar dışındaki konularda yeri geldiğinde mantık terminolojisini yoğun bir biçimde kullanmıştır. Onun Ebû Hayyân'a yönelik, tanımlara ilişkin itirazları, çoğu zaman nahiv ilmine ait meselelere dair tartışmaların bazen de tanımların mantık disiplini içerisindeki kural ve şartlarıyla alakalıdır. Özellikle tanımlar konusunda İbn Mâlik'i müdafaa ederken gösterdiği yaklaşım, mantık ve nahiv meselelerine olan hâkimiyetini ortaya koymaktadır.

Nâzıru'l-Ceyş ve eseri hakkında ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamış olması konu ile ilgili bize özgün fırsatlar sunmaktadır. Mantık nahiv etkileşimine, nahiv eserlerinde yerleşmiş olan mantık terminolojisi üzerinden yaklaşmak bu çalışmanın temel hedeflerinden biridir. Bundan dolayı bu çalışmada Nâzıru'l-Ceyş'in, Ebû Hayyân'ın itirazlarına yönelik cevaplarından sadece tanımların, mantık kaidelerine uygunluğu ile ilgili olanları ele alınmıştır. Çalışma çerçevesinde yapılan incelemeler neticesinde Nâzıru'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'ın itirazlarına verdiği cevaplarında İbn Mâlik'i savunma izlenimi verdiği görülmektedir. Nâzıru'l-Ceyş'in çoğunlukla tutarlı gözükten cevaplarında nahiv ve mantık meselelerine olan vukûfiyeti tespit edilmiştir. Böylelikle onun Teshîl şerhleri bağlamında nahiv ilmine yaptığı katkıların belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca iki müellifin itiraz ve cevaplarında kullandıkları üslup üzerinden mantık terminolojisinin nahiv çalışmalarında ne düzeyde yer edindiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Tanım, Nâzıru'l-Ceyş, Teshîl.

### Reading the Relationship between Logic and Arabic Grammar through the Terminology of Definitions - in the Context of the Criticisms of Abu Hayyan by Nazir Al-Jaysh

#### Summary

Al-Tashil al-Fawaid written by Ibn Malik (d. 672-1274), which is one of the most important works of Arabic language grammar, attracted great attention between the 7<sup>th</sup> and the 13<sup>th</sup> centuries. Many commentaries and annotations for these commentaries were written on this book by scholars, most of whom lived in Egypt and Damascus regions. One of the most famous of these commentaries is al-Tazyil wa al-Takmil by Abu Hayyan al-Andalusi (d. 745-1344). In his work, Abu Hayyan objected to Ibn Malik on many issues. One of the commentaries written in al-Tashil is the work named Tamhid al-Kawa'id bi sharhi Tashil al-Fawaid, written by Muhibuddin Muhammed b. Yusuf (d. 778-1376), who was appointed to the position of "nazir al-jaysh" in the Mamluk state administration in the 8<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century. In this commentary,

*the author, who is famous with the nickname Nazır al-Jaysh, raised objections to many grammarians and also to his teacher Abu Hayyan on various grammar issues, and also responded to his criticisms of Ibn Malik.*

*The intersection of logic and grammar, which is an important turning point in the development process of the science of grammar, enabled many of the terminologies and methodologies of the science of logic to be transferred to the science of grammar. This influence, which became especially evident in the 7<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> century and later, manifested itself mostly in definitions, cause and inference. In the period when logic-syntax interaction intensified, it is seen that logic terminology became established in grammar books not only in topics related to definitions but also in many subjects. Many terms of definition used in the science of logic such as kind, type, division, arâz and hadd have been frequently used in the books of grammar. An example of this can be witnessed in Nazır al-Jaysh's objections to Abu Hayyan's criticisms. Ebû Hayyân criticized the definitions made by Ibn Mâlik in his work called Teshîl from different angles, such as sometimes using the distant gender in the definition, sometimes not using the efrad câmi' ayyâr mani', sometimes using unnecessary terms in the definition, and sometimes using the negation preposition in the definition. Ebû Hayyân criticized the definitions made by Ibn Mâlik in his work called Teshîl from different angles, such as sometimes using the distant gender in the definition, sometimes not using the efrad câmi' ayyâr mani', sometimes using unnecessary terms in the definition, and sometimes using the negation preposition in the definition. In his work, Nazır al-Jaysh, he used logic terminology extensively, both in terms of definitions and in matters other than definitions, in his objections and answers to the ideas of many scholars who lived before him regarding the issues of grammar. His objections to Abu Hayyan regarding definitions are mostly discussions about the discipline of grammar, and sometimes they are related to the rules and conditions of definitions within the discipline of logic. His approach to defending Ibn Malik, especially regarding definitions, reveals his mastery of logic and syntax issues.*

*The fact that no study has been conducted on Nazır al-Jaysh and his work in our country offers us unique opportunities on the subject. One of the main goals of this study is to approach the interaction of logic and grammar through the logic terminology established in grammar works. Therefore, this study discusses only the answers of Nazır al-Jaysh to Abu Hayyan's objections, which are related to the conformity of the definitions to the rules of logic. Because the logical language seen in the grammar works shows itself more clearly in terms of definitions. As a result of the examinations made within the framework of the study, it is seen that Nazır al-Jaysh aimed to defend Ibn Malik in his answers to Abu Hayyan's objections. Nazır al-Jaysh's knowledge of the issues of grammar and logic has been determined in his answers, which seem mostly consistent. Thus, it was aimed to determine his contributions to the science of grammar in the context of Tashil commentaries. In addition, through the style used by the two authors in their objections and answers, it has been tried to determine to what extent the logic terminology has gained a place in the grammar studies.*

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Definition, Nazır al-Jaysh, al-Tashil

## Giriş

Arap dili gramerinin temel kaidelerini belirleme faaliyetleri, İslam dininin çeşitli coğrafyalara yayılıp farklı din ve kültürlerle karşılaşması neticesinde, Kur'ân-ı Kerim'in Arapça bilmeyenler tarafından doğru anlaşılmasını amaçlayan ilmi çalışmaların ilk tezahürleri arasında yer alır. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başladığı genel kabul gören bu faaliyetler 1/7. asırda sistematik hale gelmiş ve ilk eserlerini vermiştir. Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) kaleme aldığı günümüze ulaşan ilk nahiv eseri olan *el-Kitâb*'in ele aldığı konular ve tartışmaların çeşitliliği, daha 2/8. asırda nahiv çalışmalarının kısa sürede ne kadar mesafe kat ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Basra ve Kûfe merkezli ortaya çıkan nahiv çalışmaları birkaç yüzyıl içerisinde İslam coğrafyasının birçok şehrine yayılmış ve her bir bölge, kendi içerisinde belirli bir metodoloji takip eden nahiv ekollerinin yayıldığı yerler olmuştur. Özellikle bazı nahiv eserleri, günümüze kadar yüzyıllarca İslam coğrafyasının birçok bölgelerinde, nahiv öğrenmek ve öğretmek için medreselerde ve çeşitli ilim mahfillerinde rağbet görmüş, meşhur olmuş ve

âlimler tarafından da ilgi odağı haline gelmiştir. Bu eserler arasında İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'si ve İbn Mâlik'in *Teshîlu'l-fevâid* ve *Elfıyye* isimli eserleri sayılabilir.<sup>1</sup> Bu iki eser nahiv meselelerini ele alırken uyguladıkları metot ve veciz üsluplarıyla şöhrete kavuşarak nahivle ilgilenen pek çok âlim tarafından şerh edilmiştir.

İbn Mâlik'in *Teshîl* isimli eserinin en önemli şerhlerinden biri Ebû Hayyân'ın yazdığı *et-Tezyîl ve't-tekmîl*'dir. Ebû Hayyân, hacimli bir nahiv kitabı sayılabilecek bu eserinde çoğu meselede kendisinden önceki nahiv âlimlerine itirazlar yönelttiği gibi aynı zamanda hocası olan İbn Mâlik'e eleştiriler yöneltmiştir. Ebû Hayyân'ın eleştirilerine konu olan meselelerden biri de İbn Mâlik'in yaptığı tanımlardır. Ebû Hayyân onun yaptığı tanımları mantık metodolojisi açısından tenkit etmiş ve yeri geldiğinde alternatif tanım önerileri de sunmuştur. Bu eleştiriler Ebû Hayyân'ın eleştiri kültürüne yaptığı katkı bağlamında ülkemizde de bazı çalışmalara konu olmuştur.<sup>2</sup>

Ebû Hayyân'ın *Teshîl* şerhinde İbn Mâlik'e yönelttiği eleştiriler, kendi öğrencisi Nâzıru'l-Ceyş tarafından ele alınmıştır. Nâzıru'l-Ceyş, *Teshîl* üzerine yazdığı *Temhîdu'l-Kavâid bi şerhi Teshîli'l-Fevâid* isimli şerhinde çeşitli meselelerde Ebû Hayyân'ın itirazlarına cevap vermiştir. Bu cevapların bir kısmı da tanımlarla ilgilidir. Nâzıru'l-Ceyş, İbn Mâlik'in fikirlerine yönelik Ebû Hayyân'ın ortaya koyduğu itirazların çoğunda İbn Mâlik'i desteklemiştir. Nâzıru'l-Ceyş'in söz konusu eserini önemli kılan hususlardan bir diğeri onun, dönemin Memlûk sultanı Selahaddin Muhammed'in en önemli emirlerinden olan Yelboğa b. Abdullah el-Ömerî'ye (ö. 768/1366) ithaf edilmiş olmasıdır.<sup>3</sup> Arap dil ilimleriyle ilgilenen bir âlim olarak Nâzıru'l-Ceyş'in, *Temhîdu'l-Kavâid* isimli şerhinin hem mukaddimesinde kaleme aldığı ithaf yazısından hem de Nâzıru'l-Ceyş'lik makamına getirilmesinden, dönemin Memlûk yöneticileriyle iyi ilişkiler içerisinde olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>4</sup>

Çalışma, söz konusu iki müellif arasında cereyan eden tanımlarla ilgili tartışmaların mantık formasyonuna uygunlukla alakalı olanlarını ele almaktadır. Aristo mantığı<sup>5</sup>-nahiv/gramer arasındaki ilişkinin niteliği ve kapsamıyla ilgili olarak klasik ve modern dönemde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Mantık ve nahiv arasındaki ilişki, düşünce ile onun ifadesi arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca Arap dünyasında ortaya çıkan ilk nahiv çalışmalarının ve Sîbeveyhi'nin eserinin de

<sup>1</sup> Abdülkerim Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîl fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî* (Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1992), 166, 203; Muhammed eş-Şâtir Ahmed Muhammed, *el-Mûceş fî Neş'eti'n-Nahv* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982), 110.

<sup>2</sup> Mehmet Nafi Arslan, "Dil Âlimleri Arasındaki Eleştiri Kültürü ve Ebû Hayyân'ın Eleştirilerinden Örnekler", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 535, 549; Selim Tekin, *Ebu Hayyân el-Endelûsî ve Arap Gramerindeki Yeri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>3</sup> İsmail Yiğit, "el-Melikü'l-Eşref, Şa'bân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/66.

<sup>4</sup> Muhibbuddin Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 1/111.

<sup>5</sup> Aristo mantığı ifadesi bundan sonraki bölümlerde kısaca mantık kavramıyla ifade edilecektir.

<sup>6</sup> Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 97.

içinde bulunduğu erken dönem nahiv eserlerinin mantık ilminden etkilenip etkilendiğine dair tartışmalar klasik dönemde olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir.<sup>7</sup>

4/10. Asırda Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) ile Sîrâfî (ö. 368/979) arasında gerçekleşen mantık-nahiv tartışması, nahiv ilminin kendisine has oluşturduğu yönemi, kadim Yunan mantığının metodolojisi ile buluşturmuştur. Dönemin önemli âlimlerinden Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) nahiv ıstılahlarını mantık metoduyla tarif etmesine dayanan *el-Hudûd* isimli eseri ile mantık ilminin bazı unsurları, bilhassa tanım/hadd olgusu nahiv ilmine dâhil olmuştur. Nahiv alanında kaleme alınan eserlerde genel olarak nominal/ismî ta'rif kullanılmıştır. Ancak mantık ilmi ile etkileşimin başladığı ilk dönemlerde tanım için bazen *hadd* bazen de *ta'rif* terimlerinin kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Bu dönemde nahiv âlimleri arasında cereyan eden tartışmaların içerisinde nahiv meselelerinin yanı sıra mantık ıstılahları, illet ve istidlal gibi daha çok mantık ilmine ait olan meseleler de yer bulmaya başlamıştır. Özellikle nahiv eserlerinin şerh edilmeye başlandığı bir dönem olarak 8/14. asra gelindiğinde şârihler arasındaki tartışmaların içerisinde nahiv ıstılahlarının tanımlarında görülen mantıksal kusurların da dâhil olduğu görülmektedir. Şârihler arası gerçekleşen bu tartışmaların bazen salt mantık terminolojisi üzerinden yürütülmesi mantık-nahiv ilişkisinin geldiği noktayı göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>9</sup> Nitekim mantık ilminin nahiv ile etkileşim içinde bulunduğu bir dönemde kaleme alınan bu eserlerde müellifler, fikrî tartışmalarını öncelikle tanımlar üzerinden yürütmüşlerdir. Zira dil verilerinin sahadan toplandığı dönemin ardından nahiv ilminin olgunluk çağı sayılabilecek 4/11. asır ve sonrasında, nahvî tartışma konuları nahiv ıstılahlarının tanım, kapsam ve taksimleri üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>10</sup>

Ülkemizde, Nâzırû'l-Ceyş'in, Ebû Hayyân'a yönelik eleştirilerini ele alan herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Arap dünyasında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Nâzırû'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'a yönelik eleştirileri sadece mecrur isimler bağlamında bir yüksek lisans tezine konu olmuştur.<sup>11</sup>

Çalışma, birtakım Memlûk devlet ricâlinden önemli destekler görmüş bir âlim/bürokrat olan Nâzırû'l-Ceyş'in Arap dil ilimleriyle ilgili ortaya çıkan literatürün en meşhur eserlerinden biri olan *Teshîl* üzerine yazdığı şerh üzerinden mantık-nahiv ilişkisine değinmektedir. Çalışmada Nâzırû'l-Ceyş'in hacimli eserindeki Ebû Hayyân'a verdiği cevapların sadece tanımlarla ilgili olanlarına yoğunlaşmıştır. Buna bağlı olarak öncelikle eserde, baştan sona sadece tanımlarla ilgili olan itiraz-

<sup>7</sup> Bünyamin Aydın, "Modern Dönemde Nahiv-Mantık Tartışması -Aristo Mantığı-Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII/1 (2023), 32.

<sup>8</sup> Süleyman b. Ali ed-Dahyân, "el-İ'tirâdu'l-mantıkî ale'l-haddî'n-nahvî", *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'l-Luğa ve Âdâbiha* 7 (2012), 18.

<sup>9</sup> Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında 'Had/Tanım' Terimi ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/2 (2005), 53-69; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 91, 141.

<sup>10</sup> "Dahyân, el-İ'tirâdu'l-Mantıkî", 24-46.

<sup>11</sup> Talâl Avîd Mısıri, *İ'tirâzatu Nâziri'l-Ceyş alâ Ebî Hayyân el-Endelüsî fi'l-mecrûrât min hılâli kitâbi Temhîdî'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid* (Medine: Taibah University, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

cevap diyalogları taranmıştır. Nâzıru'l-Ceyş'in tanımlarla ilgili olarak Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e yönelik eleştirilerine verdiği bu cevapların kelime, kelâm, isim, fiil, harf, mübtedâ, temyiz ve ism-i işaret gibi birçok meseleyi kapsadığı görülmüştür. Ancak tanımlarla ilgili iki müellif arasındaki bu tartışmaların hepsini ele almak makale hacmini aşacağından bunlar içerisinde sadece mantık ilmi ile ilişkili olarak tanım şartlarını taşıyıp taşıyımama yönünden cereyan eden ihtilafların ele alınması planlanmıştır. Bu bağlamda Ebû Hayyân'ın altı noktada, yapılan tanımların mantık ilmine uygun olmadığını ifade ederek, mantık istilahları kullanmak suretiyle İbn Mâlik'e itirazlar yönelttiği, Nâzıru'l-Ceyş'in de bu itirazlara cevaplar verdiği belirtilmelidir. Söz konusu altı mesele dışındaki tartışmalar doğrudan, mantıksal açıdan tanımın niteliğine dair gerçekleşen tartışmalar değildir. Çalışma mantık-nahiv etkileşimini tanımlar özelinde Nâzıru'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'a yönelttiği eleştiriler üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu hedefi gerçekleştirmek adına öncelikle eser ve müellifi hakkında bilgi verilecektir. Ardından tartışmaların daha net anlaşılabilmesi için tanım olgusundan bahsedilecek ve nihayet eleştirilere yer verilecektir. Nâzıru'l-Ceyş'in, Ebû Hayyân'ın eleştirilerine yönelik cevapları ele alınırken yeri geldiğinde diğer *Teshîl* şerhlerindeki benzer açıklamalara da değinilerek müellifin fikirleri değerlendirilecektir.

## 1.Nâzıru'l-Ceyş ve Teshîl Literatürü

Nâzıru'l-Ceyş'in şerhini kaleme aldığı *Teshîl*, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *El-fiyye*'den sonra nahiv ilmi alanında en çok şöhret bulmuş eseridir. Aslen Endülüslü olan İbn Mâlik, oradaki siyasi istikrarın bozulmasını takiben önce Kuzey Afrika'ya, ardından da Dımaşk'a gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Dımaşk'ta çeşitli ilim sahalarında dönemin önde gelen âlimlerinden dersler aldıktan sonra Halep ve Hama'da dersler vermiştir.<sup>12</sup> İbn Mâlik'in nahiv ilmine dair kaleme aldığı, aslında muhtasar olan kitabı *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-makâsîd*, yine müellife ait *el-Fevâidu fi'n-nahv* isimli eserinin özetidir. Ancak bu muhtasar eserin yani; *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-makâsîd*'in, içinde barındırdığı kapalılıklar ve kısaltılmış ibarelerden dolayı müelliften şerh edilmesi talep edilmiştir. İbn Mâlik, te'lif ettiği bu kitaba kendisi tekrar bir şerh yazmaya başlamış ancak şerhi bitirmeye ömrü vefa etmemiştir. Yarım kalan şerhi bitirmek oğlu Bedreddin b. Mâlik'e (ö. 686/1287) nasip olmuştur.<sup>13</sup>

Nahiv ilmi sahasında meşhur olan *Teshîl* üzerine, büyük bir kısmı İbn Mâlik'in yaşadığı bölge olan Şam ve Mısır'da yaşayan âlimler tarafından olmak üzere çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. Bu şerhlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Şerhu't-Teshîl*: Müellifin kendi yazdığı şerh olan bu eser oğlu Bed-

<sup>12</sup> Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 20/169.

<sup>13</sup> İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî, *Şerhu't-Teshîl* thk. Muhammed Abdünnebi (Mansura: Mektebetü Emîn, 2006), 1/11; Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâri İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 1/405.

- ruddin b. Mâlik (ö. 686/1287) tarafından tamamlanmıştır.
2. *Şerhu't-Teshîl*: İbn Kudâme el-Makdisî'ye (ö. 744/1343) ait bir şerhtir. Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e itiraz ettiği konularla ilgili tartışmalara yer vermiştir.
  3. *et-Tahyîl*: Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *Teshîl* için yazdığı özetdir.
  4. *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Teshîl*: Yine Ebû Hayyân'ın kaleme aldığı bu şerhte müellif birçok konuda İbn Mâlik'e itirazlarını dile getirmiştir. Ayrıca Ebû Hayyân bu eserinde Hz. Peygamberin hadislerinden çokça istişhâdda bulunmuştur.
  5. *Şerhu't-Teshîl*: İbn Ümmü Kasım el-Murâdî'ye (ö. 749/1348) ait bir şerhtir.
  6. *Şerhu't-Teshîl*: Semîn el-Halebî'ye (ö. 756/1355) ait bir şerhtir. Günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.
  7. *Takyîdu'l-Celil ala't-Teshîl*: Ebû Abdullah es-Sebtî'ye (ö. 760/1359) ait bir şerhtir.
  8. *et-Tahsîl ve't-Tafsîl*: İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö. 761/1360) kaleme aldığı bir şerhtir.
  9. *el-Müsâ'id alâ Teshîli'l-Fevâid*: Bahâeddin İbn Akîl'in (ö. 769/1367) kaleme aldığı kısa açıklamalarla ibarelerin şerh edildiği bir eserdir.
  10. *Şerhu't-Teshîl*: Meşhur fıkıh âlimi Ebu Muhammed el-İsnevî (ö. 772/1370) tarafından kaleme alınmış ancak tamamlanamamış bir şerhtir.
  11. *Temhîdu'l-Kavâid bi şerhi Teshîli'l-Fevâid*: Çalışmamızın da konusu olan bu şerh Nâzıru'l-Ceyş (ö.778/1376) tarafından kaleme alınmıştır.
  12. *el-Kavânîn*: İzzuddîn Muhammed b. Ebî Bekr'e (ö. 819/1416) ait *Teshîl*'in muhtasarı olarak kaleme alınmış bir eserdir.
  13. *Nazmu't-Teshîl*: Şihâbuddin Ahmed b. Yâhûd ed-Dımaşkî'ye (ö. 820/1417) ait nazım türü bir eserdir.
  14. *Hidâyetü's-Sebîl*: Abdülkadir b. Ebi'l-Kasım'a (ö. 820/1417) ait tamamlanamamış bir şerhtir.
  15. *Ta'liku'l-Ferâid alâ Teshîli'l-Fevâid*: Bedrüddîn ed-Demâmî'nin (ö. 827/1424) tarafından yazılmış şerhtir. Müellif bu şerhi Hindistan'da bazı talebelerinin isteği üzerine kaleme almış ve döneminin Gücerat emiri Muzaffer Şah'ın oğlu Ahmet Şah'a ithaf etmiştir. Ayrıca Demâmî'nin aynı eser üzerine Mısır'da yazdığı iki şerhi daha bulunmaktadır.
  16. *Cellâbu'l-Fevâid*: Şemseddin Ebû Yâsir'e (ö. 844/1440) ait bir şerhtir.<sup>14</sup>

Ayrıca kaynaklarda Muhammed b. Ahmed Tilimsânî (ö. 771/1370), İbn Hâni es-Sebtî (ö. 733/1333), Muhammed b. Ali el-Erbilî, Alâeddin Ali b. Hüseyin (ö.

<sup>14</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 1/405.

755/1354), Ebu'l-Abbas el-Askerî (ö. 750/1349), Ebû Ümâme Muhammed b. Ali (ö. 763/1362), Muhammed b. Hasan el-Mâlikî (ö. 771/1370), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö.776/1374), eş-Şihâb Ahmed b. Muhammed ez-Zübeyrî (ö. 801/1399), Celaleddin el-Mahallî (ö. 864/1459), Muhammed b. Ali el-Halebî'ye (ö. 933/1527) ait şerhlerin de bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup>

Çalışmamız kapsamında değineceğimiz şerhlerden biri olan *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî şerhi Teshîl*'in müellifi Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.745/1344), İbn Mâlik gibi aslen Endülüslüdür. Ebû Hayyân ilmî kariyerini geliştirmek amacıyla doğduğu yerleri terk edip birçok İslam beldesini dolaştıktan sonra Kahire'ye yerleşmiştir. Burada birçok eser kaleme almış ve talebeler yetiştirmiştir.<sup>16</sup> İlimle dolu bir hayatın ardından Kahire'de vefat etmiştir. Aynı zamanda tabakât müellifi olan öğrencisi Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363) onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: '*Hocalarım arasında onun kadar çalışan birini görmedim. Onu ya ilim meclislerinde ilim dinlerken, ya bir kitap üzerinde çalışırken ya da yazarken gördüm. Onu bunlar dışında bir halde görmedim.*'<sup>17</sup> Ayrıca Ebû Hayyân, İbn Mâlik tarafından yazılmış, yukarıda zikri geçen yarım kalan şerhi tamamlamak isteyen âlimlerden biridir. O, önce yarım kalan şerhi tamamlamış ancak kendisinden eserin kalan kısımlarını da şerh etmesi talep edilince *et-Tezyîl ve't-Tekmîl* isimli hacimli eseri ortaya çıkmıştır. Bu eserin en belirgin özelliği Ebû Hayyân'ın, birçok nahiv meselesinde İbn Mâlik'e yönelttiği eleştirileri içermesidir.

*Teshîl*'i şerh eden alimlerden biri olan Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Abdiddâim, Muhibbuddin ve Nâzıru'l-ceyş veya Nâzıru'l-Cuyûş lakaplarıyla meşhur olmuştur. Kaynaklarda 696/1297 yılında Halep'te dünyaya geldiği, sonradan Kahire'ye yerleştiği ve yine burada 778/1376 yılında vefat ettiği bildirilmiştir.<sup>18</sup> Kahire'de Ebû Hayyân el-Endelüsî'den ve Hatip el-Kazvinî'den dersler almış ve Arap dil ilimlerinde yetkinlik kazanmıştır. Ayrıca hadis, tefsir, kıraat ve fıkıh alanlarında da çeşitli hocalardan dersler almıştır.<sup>19</sup>

Mısır'da Memlûk devlet yapısı içerisinde önemli bir konum olarak bir çeşit 'genelkurmay başkanlığı' gibi anlaşılabilir 'Nâzıru'l-ceyşlik' makamına getirilmiştir. Böyle bir devlet görevinin yanı sıra ilimle de meşgul olmuş nadir zatlardan biridir.<sup>20</sup> Kaynaklarda sadece iki eser kaleme aldığı rivayet edilmiştir. Bunlardan biri İbn Mâlik el-Endelüsî'ye ait olan *Teshîlu'l-fevâid* isimli nahiv kitabına yazmış

<sup>15</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, 1/406.

<sup>16</sup> Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152.

<sup>17</sup> Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefiyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut vd. (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâs, 2000), 5/175.

<sup>18</sup> Şihâbuddin Ebu'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî a'yâni mieti's-Sâmine* (Haydarabad: Dâru'l-Maârifil-Osmaniyye, 1982), 6/45; Şihâbuddin Ebu'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'î'l-umr*, thk. Hasan Habeşî, (Mısır: el-Meclisu'l-Alâ li Şuûni'l-İslami, 1969), 1/147.

<sup>19</sup> Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaluddin es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrhim (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/537.

<sup>20</sup> Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed ez-Zirikli, *el-Âlâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn, 2002), 7/153.



olduğu şerh olan *Temhîdu'l-Kavâid bi şerhi Teshîli'l-Fevâid*, diğeri de Hatîb ed-Dımaşkî'ye ait olan *Telhîsu'l-miftâh* isimli belagat kitabına yazdığı şerh olan *el-İfsâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* adını taşıyan te'liftir.<sup>21</sup>

## 2. Arap Dil İlimlerinde Tanım/Hadd Olgusu

Lugat itibariyle "bir şeyi engellemek, çalışmaktan, süslenmekten imtina etmek, iki şey arasını ayırmak" anlamlarına gelen حَدٌّ/hadde fiilinin masdarı olan حَدٌّ/hadd, isim olarak "bir şeyin ayırım noktası, sonu"<sup>22</sup> anlamlarına gelmektedir. İstilahî anlamda ise her ilim için farklı bir tanıma sahip olan kelime genel bir tanımlama yapılacak olursa "bir şeyin mahiyetini bildiren söz" şeklinde tanımlanabilir.<sup>23</sup> İslam mantıkçılarının aynı zamanda *el-kavlü's-şârih/açıklayan söz* ismini verdikleri kavram, mantıkçılar, kelamcılar ve nahiv âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.<sup>24</sup> Hadd/tanım kavramı aslen mantık kökenli bir terim olmasına rağmen İslami ilimlerin gelişimi ve Yunan kültür havzasına ait eserlerin Arapçaya tercümesini müteakiben hadis, fıkıh, nahiv ve belagat gibi ilimlerde sıkça kullanılır olmuştur. Özellikle nahiv ilmi bağlamında söylenecek olursa 4/10. asır ve sonrasında kaleme alınmış eserlerde hadd/tanım hem kavramsal düzeyde hem de bir olgu olarak daha sık rastlanılan bir unsur olmaya başlamıştır. Mantığın nahiv ilmine etkisi tanımlarla sınırlı değildir. Söz konusu etkileşim temel olarak tanımlar, illet ve istidlâl alanlarında gerçekleşmiştir.<sup>25</sup> Ancak 4/10. asır sonrasında nahiv kitaplarında mantık ilminin etkisi, tanımlar hususunda daha belirgin olmuştur.<sup>26</sup> Hatta Zeccâcî (ö. 337/949) yaşadığı dönemde nahiv istilahlarının tanımı yapılırken mantık ilminin kıstaslarının esas alınmasından rahatsız olduğunu beyan etmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca âlimler birbirilerine genellikle tanımlar konusunda eleştiriler yöneltmiştir. Diğer bir deyişle nahiv ilminde âlimler, tanımlar üzerinden fikri yeteneklerini ortaya koymuşlar ve birbirileriyle mücadeleye girişmişlerdir.

### 2.1. Tanım/Hadd Çeşitleri

Hadd kelimesinin mantık ilmindeki en genel tanımı 'zihinde sureti oluşturulmak istenen bir olguyu tarif eden ve onu diğerlerinden ayıran açıklayıcı söz' şeklindedir. Mantık literatüründe tanım lafzî ve hakikî olmak üzere temelde iki kısma ayrılmıştır. Lafzî tanım bir kavramı farklı bir lafız ile tanımlamaktır. Örneğin 'gazanfer' kavramını 'aslan' diyerek tanımlamak bu türden bir tanımdır. Tanımın

<sup>21</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-Müellifin ve âsâri'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1951), 2/169.

<sup>22</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-âyn* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2004), 145; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012), 216; Farabî, Ebû İbrahim İshak b. İbrahim, *Mu'cemu divâni'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtar Ömer (Kahire: Müesseseti Dâri's-Şa'b, 2003), 3/119.

<sup>23</sup> Ali b. Muhammed Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık Mînşâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 74.

<sup>24</sup> Çıkar, "Arap Dilbilim Çalışmalarında 'Had/Tanım' Terimi ve Er-Rummân'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri", 54, 55.

<sup>25</sup> Dahyân, "el-İ'tirâdu'l-Mantıkî", 16.

<sup>26</sup> Dahyân, "el-İ'tirâdu'l-Mantıkî", 16.

<sup>27</sup> Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mazin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, ts.), 48.

ikinci kısmı olan hakikî tanım ise bir kavramın mahiyetinin açıklanmasıdır. Hakikî tanım mantık ilmine ilişkin kaleme alınan eserlerde detaylı bir biçimde ele alınmıştır.<sup>28</sup> Tanım bir şeyin mahiyetini açıklığa kavuşturmayı amaçladığından onu oluşturan unsurlar; tanımı yapılan şeyin ait olduğu en yakın cins, onu aynı kategorideki diğer türlerden ayıran ve ondaki daimî bir nitelik olarak fasıl, genel arazlar ve özel arazlardır.<sup>29</sup> Bu dört unsurdan hangilerinin kullanıldığına bakılarak tanım, genel olarak dört kısma ayrılmıştır:

**Hadd-i tâm:** Bir şeyin en yakın cinsi ve en yakın faslıyla yapılan tanımdır. İnsanın tanımı yapılırken 'konuşan canlıdır' denmesi buna örnektir. Zira tanımda yer alan 'canlı' insanın ait olduğu en yakın cins, 'konuşan' ifadesi ise onu diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliği, yani fasıldır.

**Hadd-i nâkıs:** Tanımı yapılmak istenen unsurun sadece faslı ile veya hem faslı hem de uzak cinsi ile yapılan tanımdır. İnsanın sadece 'konuşandır' şeklinde veya 'konuşan varlıktır' şeklinde tanımlanması buna örnektir. Nitekim ikinci tanımda 'varlık' kelimesi insanın dâhil olduğu uzak cinsi ifade etmektedir.

**Resm-i tâm:** Bir şeyin, yakın cinsi ve ona ait genel ve özel arazlarından biri ile tanımlamaktır. Örneğin insanın 'gülen bir canlı' olarak tanımlanması gibi. Zira gülmek insanın özünü açıklayan ve onu diğer türlerden ayıran bir nitelik değil ona dair bir ayrıntıdır.

**Resm-i nâkıs:** Bir şeyin sadece ona özel genel arazlarından biriyle veya bu genel arazın yanı sıra uzak bir cinsiyle tanımlanmasıdır. Örneğin insanın 'gülen' veya 'gülen bir cisim' şeklinde tanımlanması gibi.<sup>30</sup>

Bunlardan başka tanım veya tarifin iki türünden daha bahsedilmiştir. Bunlar; misal ile tarif ve taksim ile tariftir. Bunlardan ilki, bir unsuru misal vererek tarif etmektir. İsmi tarifini yaparken "örneğin adam, insan ve at" şeklinde örneklenilerek tarif etmektir. İkinci tür tanım ise bölme/kısımlandırma yaparak tarif etmektir. Buna örnek, kelimeyi "isim, fiil ve harf" şeklinde üçlü taksimle tarif etmektir. Bu iki tarif çeşidi klasik mantıkçılar tarafından *resm* kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>31</sup> Bunlardan ayrı olarak bir de *mevzu'î ta'rîf* ve *ismî ta'rîf* adı altında iki tanım çeşidi daha bulunmaktadır. Bu iki tanım çeşidi yukarıda işaret edilen hakikî tanım kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. Buna göre *mevzu'î ta'rîf* dış dünyada somut olarak var olan şeylerin tanımı iken *ismî ta'rîf* dış dünyada somut olarak bulunmayan kavramların tanımıdır.<sup>32</sup> İslami ilimler içerisinde değerlendirilen tefsir, hadis, fıkıh ve nahiv gibi ilimler söz konusu olduğunda genellikle *ismî ta'rîf* kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Dahyân, "el-'tirâdu'l-Mantıkî", 20.

<sup>29</sup> Ömer Türker, "Tarif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/28.

<sup>30</sup> Mahmud b. Hasan el-Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 39-41; Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife ve usûlü'l-İstidlâl-i ve'l-münâzara* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 61-65.

<sup>31</sup> Habenneke, *Davâbit*, 64.

<sup>32</sup> Türker, "Tarif", 40/28.

<sup>33</sup> Dahyân, "el-'tirâdu'l-Mantıkî", 23.

## 2.2. Tanım/Haddin Şartları

Mantıkçılar tarafından tanımın sahih olabilmesi için temel olarak iki şart öne sürülmüştür. Bunlardan birincisi tanımın, tanımlanan şeye tam olarak muatabık olmasıdır. Tanım, tanımlanan şeyden daha âmm/genel veya daha hâss/özel olmamalıdır. İkinci şart ise tanım, tanımlanan kavramdan daha açık ve anlaşılır olmalıdır. Tanımı yapılan kavramdan daha kapalı bir tanım, mantıkçılar tarafından uygun görülmemiştir. Ayrıca tanım içerisinde, ancak tanımlanan şeyin bilinmesiyle anlaşılabilir bir kelimenin kullanılmaması da ayrı bir şart olarak zikredilmiştir. Zira böyle bir durumun varlığı mantık açısından bir kusur olarak kabul edilen *devr* olgusunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>34</sup> Bunlardan başka tanımın 'efrâdını cami' ağıyârını mani' olması' gerektiği de ifade edilmiştir. Yani tanım, tanımlanan şeye ait bütün unsurları içermeli, onunla ilgili olmayan unsurları da kapsam dışı bırakmalıdır.<sup>35</sup>

Hadd/tanım için yapılan bu açıklamalar ve kullanılan ıstılahlar nahiv âlimleri tarafından 4/10. asırdan itibaren kaleme aldıkları eserlerde sık sık kullanılır olmuştur. Birbirini tenkit eden nahiv âlimlerinin eleştirilerine konu edindikleri en önemli unsur tanımlar olmuştur. Adeta bu ilmin âlimleri ilmî yeterliliklerini ve fikirlerinin ispatını tanımlar üzerinden sürdürmeye başlamışlardır. Söz konusu tenkitler mantık ıstılahları ve kuralları üzerinden yürütülür olmuştur. Bu bağlamda kaleme alındığı dönemde nahiv âlimleri arasında derin bir etki uyandıran, her ikisi de İbn Mâlik'e ait olan *Elfiyye* ve *Teshîl* isimli eserlerin çok sayıda âlim tarafından serhleri yazılmıştır. Özellikle bu şârihler birbirilerine yönelttikleri tenkitlerde öncelikle tanımları hedef almışlardır. Şârihler arasında tenkide konu olan tanım kurları şu şekilde sıralanabilir:

1. Tanımların efrâdını cami', ağıyârını mani' olmaması
2. Tanımlarda sadece yakın cinsin veya uzak cinsle beraber faslın veya fasıl yerine hâss arazların zikredilmiş olması.
3. Tanımlarda sûr denilen 'تَمُّمٌ/*tüm*' lafzının kullanılmış olması.
4. Tanımın selbî/olumsuz bir ifade olması.
5. Tanımda iki mahiyetin birleştirilmiş olması.
6. Tanımda fazlalığın bulunması.
7. Tanımda *devrin* bulunması.
8. Tanımda kapalı, farklı manalara gelebilecek kelimelerin kullanılmış olması.<sup>36</sup>

Görüldüğü gibi nahiv âlimleri arasında gerçekleşen tartışmaların ana unsurlarından biri tanımlar olmuştur. Bu tartışmalarda da mantık ilminin kaideleri ve terminolojisi dikkate alınmıştır. Nâzırü'l-Ceyş de mantık terminolojisine sıklıkla yer verdiği *Teshîl* serhinde hocası Ebû Hayyân'ın, tanımlar konusunda İbn Mâlik'e yönelttiği itirazlarına cevaplar vermiştir. Bu tenkit ve karşı tenkitleri ele alırken

<sup>34</sup> Habenneke, *Davâbit*, 65.

<sup>35</sup> Nâyif b. Nehâr, *Mukaddime fi ilmi'l-mantık* (Katar: Müessesetü v'ay, li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2012), 70, 71.

<sup>36</sup> Dahyân, "el-l'tirâdu'l-Mantıkî", 24, 25.

sıkça mantık istılahları ve kaidelerine göndermelerde bulunmuştur.

### 3. Nâzıru'l-Ceyş'in Tanımlar Konusunda Ebû Hayyân'a Yönelttiği Eleştiriler

Nâzıru'l-Ceyş, hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin İbn Mâlik'e yönelik eleştirilerine *قَالَ الشَّيْخُ/Şeyh dedi* ibaresiyle işaret etmiş ve her ikisi arasındaki fikir ayrılıklarında çoğunlukla İbn Mâlik'i destekler bir görüntü sergilemiştir. Tanımlarla ilgili bu itiraz konularından sadece tanım şartları ile ilişkili olanlarına değinip Nâzıru'l-Ceyş'in itirazlarını değerlendirmeye çalışacağız.

#### 3.1. Kelimenin Tanımı

İbn Mâlik kelimenin tanımını *بَابُ شَرْحِ الْكَلِمَةِ/kelimenin şerhi babı* başlığı altında şu şekilde vermiştir: “ *الْكَلِمَةُ لَفْظٌ مُسْتَقِلٌّ دَالٌّ بِالْوَضْعِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا* /kelime, vaz' ile tahkiki veya takdiri olarak herhangi bir anlama delalet eden lafızdır.”<sup>37</sup> Nâzıru'l-Ceyş tanımın başlığında yer alan *şerh* kelimesine dikkat çekmiş ve musannifin *hadd* yerine bu kelimeyi kullanmasının bilinçli bir tercih olduğunu savunmuştur. Zira ona göre *şerh* mantıksal bir terim olarak hem *hadd* hem de *resmi* kapsamaktadır.<sup>38</sup> Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in bu tanımını *lafız* kelimesi ile başladığı için eleştirmiştir. Zira *lafız*, kelime için uzak bir cinstir. Çünkü lafız anlamlı ve anlamsız kelimeleri kapsayan bir *cins*, kelime ise bunlardan anlamlı olanların kapsamı altında bulunan bir *tür* vasfını taşımaktadır. Bu durumda lafız, bir *cins* olarak mühmel/anlamsız ve müsta'mel/anlamlı şeklinde iki türe ayrılmakta, kelime ise bu türlerden müsta'mel/anlamlı için bir alt tür olmaktadır.<sup>39</sup> Nâzıru'l-Ceyş ise Ebû Hayyân'ın bu itirazına, konu başlığındaki *şerh* kelimesine dikkat çekerek cevap vermiştir. Zira ona göre İbn Mâlik zaten *şerh* kelimesini kullanarak kelimenin tanımı hakkındaki açıklamasını *hadd* olarak değil *resim* olarak ifade etmiştir. Ebû Hayyân'ın itirazı sadece *hadd-i tam* söz konusu olduğunda geçerlilik kazanmaktadır. Ayrıca Nâzıru'l-Ceyş'e göre İbn Mâlik'in yaptığı tanım *hadd-i tam* olsa bile buna *kavl* kelimesi ile başlamak uygun değildir. Çünkü *kavl* kelimesi mecazî olarak görüş ve itikat manalarını da kapsamaktadır.<sup>40</sup>

İbn Mâlik'in yaptığı kelime tanımına itiraz eden âlimlerden bir diğeri, aynı kitabın bir başka şerhini kaleme alan İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî'dir (ö749/1348). el-Murâdî, aynen Ebû Hayyân gibi kelimenin tanımına, daha yakın *cins* olan 'kavl' kelimesi ile başlanmasının daha uygun olacağı kanaatini taşımaktadır.<sup>41</sup> Ancak *Teshîl*'in bir diğer şârihi ed-Delâî (ö. 1090/1679) ise İbn Mâlik'in kelimenin tarifinin yer aldığı başlığa koyduğu 'şerh' kelimesinin anlamlı olduğunu ifade etmiştir.

<sup>37</sup> Cemâluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik, *Şerhu Teshîl'i-fevâid ve tekmi'l-i-makâsîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/3.

<sup>38</sup> Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/127.

<sup>39</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hizvâvî, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1998), 1/15.

<sup>40</sup> Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/127.

<sup>41</sup> Murâdî, *Şerhu't-Teshîl*, 65.

Zira hadd kavramının içinin doldurulması daha zordur. Çünkü hadd, mahiyeti tam olarak bilinebilecek kavramlar için söz konusu olabilir.<sup>42</sup> Ancak el-Murâdî'ye göre kelime, soyut bir kavram olduğu için *hadd* yerine *şerh* kavramının kullanılmış olması daha isabetlidir. Ayrıca tanımda kullanılan *lafız* kelimesinin tanıma anlamsız kelimeleri de dâhil etmiş olması ayıp değildir. Zira *hadd*lerde de bazen tanıma dâhil olmayan unsurlar tanımın kapsamına girebilmektedir. Zira tanımlarda zikredilen kayıtlar bu tür manaları tanımdan ayırmak için konulmuştur.<sup>43</sup>

Ebû Hayyân'ın kelimenin tanımına *lafız* ile başlanmasına itiraz etmesinde asıl sebep tanıma uzak bir cins ile başlanmanın hatalı olduğunu düşünmesidir. Aslında mantık ilminin bazı unsurlarının nahiv ilmine dâhil olmasıyla ortaya çıkan bu tür tartışmalar nahvî değil mantıkî tartışmalardır. Zira Ebû Hayyân ile muasır olan İbn Hişâm (ö. 761/1360) da nahiv ilmine dair kaleme aldığı eserlerinde kelimenin tanımında özellikle 'القول' kelimesini kullanır. Bu kelimeyi kullanma sebebi olarak da mantıkçıların uzak bir cins ile tanıma başlamayı bir kusur olarak kabul etmelerini gösterir. Ona göre *lafız*, *kelime* için *kavle* göre daha uzak bir cinstir.<sup>44</sup> Nahiv ilminin mantık ilminden etkilenmesiyle ortaya çıkan bu tür tartışmalar her ne kadar nahiv kitaplarında yerini almışsa da klasik nahiv eserlerinin çoğunda *kelimenin* tanımında *lafız* kelimesi kullanılmıştır.<sup>45</sup>

Kanaatimizce Nâzırü'l-Ceyş'in Ebû Hayyân'ın itirazlarına verdiği cevap yerinde değildir. Çünkü başlıkta her ne kadar *şerh* kelimesi kullanılmış olsa da yapılan şey neticede bir tanımdır. İlimlere tanımların girmesi, mantık ilminden etkilenme neticesinde gerçekleştiğinden bu tanımlarda mantık ilminin kıstaslarına uyulmasının beklenmesi kabul edilebilir bir durumdur. Yukarıda hadd/tanım hakkında yapılan açıklamalar hatırlanacak olursa yakın cins ile tanıma başlanması daha uygun bir tutumdur. Ayrıca *kavl* kelimesinin mecazî olarak görüş ve itikat anlamlarına gelmesi onun *anlamlı lafızlar* manasını bozmamaktadır. Ayrıca müellif *kavl* kavramının *lafız* kavramı içerisinde bulunan anlamlı lafızlar manasına geldiğini kendisi de kabul etmiştir. Şayet burada *kavlin lafız* gibi bir cins olamayacağını iddia etseydi daha isabetli olurdu. Çünkü nahiv söz konusu olduğunda hangi kavramların cins, hangilerinin tür olduğu henüz üzerinde uzlaşıya varılmış meselelerden değildir.

Ebû Hayyân'ın kelimenin tanımı konusunda İbn Mâlik'e yönelttiği ikinci itiraz, tanımda *lafız* kavramının zikredilmesinin, *kelimenin* tanımından yazı, işaret ve çizgi gibi anlam ifade eden diğer göstergeleri çıkarma amacına yönelik olmasıdır. Nitekim İbn Mâlik *lafız* kavramıyla bu tür lafız dışı göstergeleri tanımın dışında

<sup>42</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr ed-Delâî, *Netâicu't-Tahsil fî şerhi Kitâbi't-Teshil* (Trablus, ts.), 1/139.

<sup>43</sup> Murâdî, *Şerhu't-Teshil*, 64.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Abdullah Camaluddin İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve belli's-Sadâ* thk. Muhammed Hindâwî (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2010), 32.

<sup>45</sup> Aang Saeful Milah, "Al-Kalimat fî Al-'Arabiyyat 'inda Al-Nuhât Al-Mutaqaddimîn wa Al-Mutaakhhirîn wa Al-Mu'aşşirîn (Dirâsat Al-Muqâranat)", *Alfaz (Arabic Literatures for Academic Zealots)* 7/01 (31 Mayıs 2019), 18.

bırakmış olduğunu belirtmiştir.<sup>46</sup> Ebû Hayyân ise tanımda zikri geçen cinslerin tanım dışı unsurları dışarda bırakmak için zikredilemeyeceğini ifade etmiştir. Örneğin insanın tanımı yapılırken zikredilen *konuşan canlı* ifadesinde *canlı* kelimesi cansız unsurları insan tanımının dışında bırakmak için zikredilmez. Eğer bunun aksi savunulursa *kelimenin* lafız ve hatt gibi unsurları içine aldığı kabul edilir ki bu, doğru bir yaklaşım değildir. Zira *kelime* lügat anlamı itibariyle lafız dışı unsurları kapsamamaktadır.<sup>47</sup>

Nâzîru'l-Ceyş, Ebû Hayyân'ın bu itirazını şu ifadelerle eleştirmiştir:

*Şayet cins ile fasıl arasında mutlak bir umum-husus ilişkisi varsa, yani cins, faslı tamamen kapsıyorsa o halde cins, tanımda takyîd için gelir. Şayet cins ile fasıl arasında umum-husus min vechin ilişkisi varsa o halde cins ihtiraz/tanım dışı unsuru tanım dışında bırakmak için getirilebilir. Bu tanımda da cins olan 'lafız' kavramı ile fasıl olan 'vaz' kavramları arasında umum-husus min vechin ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü bazı lafızlar (mühmel/anlamsız) vardır ki vaz' niteliği taşımazlar. Bazı vaz' türleri vardır ki (işaret, hatt) lafz niteliği taşımazlar. Bu durumda 'kelime'nin tanımındaki cins yani 'lafız' kavramı ihtiraz/tanım dışı unsurları tanım dışında bırakmak amacıyla zikredilebilir.*<sup>48</sup>

Nâzîru'l-Ceyş'in bu görüşüne *Teshîl*'i şerh eden âlimlerden biri olan ed-Demâmînî (ö. 827/1424) de isim vermeden aynen alıntılar yaparak destek vermiştir.<sup>49</sup>

Ayrıca Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in yaptığı kelime tanımına, efrâdını câmi' ağyârını mani' olmadığı gerekçesiyle de itiraz etmiştir. Zira bu tanımda tanım dışı bir unsur olan *kelam* müstakil bir manaya vaz' ile delalet eden lafız olduğu için tanıma dâhil olmuştur.<sup>50</sup> Ancak Nâzîru'l-Ceyş bu itirazı herhangi bir gerekçe göstermeden reddetmekle yetinmiştir. Diğer taraftan Ebû Hayyân'a göre bu tanım mecaz olarak kullanılan kelimeleri kapsam dışı bırakmakla efrâdını camî' bir tanım değildir. Nitekim cesur bir insan hakkında mecazî olarak kullanılan 'aslan' ifadesi kelime vasfını taşımasına rağmen vaz' ile o kişiye delalet etmemektedir. Nâzîru'l-Ceyş bu itiraza, hakiki anlama delalet etmeyen mecazî kelimelerin tanım dâhilinde olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Zira mecazî anlamda kullanılan kelimeler 'الكَلِمَةُ الْمَقُولَةُ أَوْ الْكَلِمَةُ الْمَجَارِيَةُ' / *nakledilmiş veya mecazî kelimeler* şeklinde kayıtlı bir biçimde ifade edildiklerinden tanım dâhilinde değildir.<sup>51</sup>

### 3.2. Kelâmın Tanımı

İbn Mâlik kelâmın tanımını şu şekilde yapmıştır: *وَالكَلَامُ مَا تَضَمَّنَ مِنَ الْكَلَامِ إِسْنَادًا مُفِيدًا مَقْصُودًا لِذَاتِهِ / Kelam, bizâtihi kastedilen, hüküm ifade eden, kelimeler içeren şeydir.* İbn Mâlik tanımda geçen *مَقْصُودًا* kelimesi ile uykudayken kişinin sayıklama cinsin-

<sup>46</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/4.

<sup>47</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/16.

<sup>48</sup> Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/132.

<sup>49</sup> Muhammed Bedruddin b. Ebî Bekr ed-Demâmînî, *Ta'liku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Müfeddâ, (yy: 1983), 1/63.

<sup>50</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/135.

<sup>51</sup> Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/135.

den söylediklerini ve insanları taklit eden kuşların söylediklerini tanımdan çıkar-  
dığını belirtmiştir.<sup>52</sup> Ebû Hayyân ise İbn Dâî'den (ö. 680/1281) alıntı yaparak ke-  
lamın tanımında مَقْصُوداً kaydının getirilmesine gerek olmadığını ifade etmiştir.  
Ebû Hayyân'ın İbn Dâî'den naklettiği pasajın kısaca anlamı şudur: Uyuyan birinin  
'Zeyd geliyor' şeklinde bir cümle söylediği sırada Zeyd'in o anda geldiğinin görül-  
mesi halinde cümlenin anlam ifade etmesi, uykudaki kişinin söylemesine değil de  
Zeyd'in geldiğinin görülmesine bağlıdır. Yani bu durumda cümleye anlam veren  
husus cümlenin kendisi değil de haricî bir durum olan Zeyd'in gelmesidir. Bu bilgi-  
lerden yola çıkarak Ebû Hayyân, mütekaddim nahiv âlimlerinin kelamın tanımında  
kelimelerin sadece Arapların kullanım tarzına uygun bir şekilde terkip edilmesini  
şart koştuklarını belirtmiştir. Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre, kelamı oluşturan ke-  
limeler Arapların kullanımına uygun bir şekilde isnâdî terkip ile sıralanmışsa bu  
cümlede hüküm ifade etme veya kasıtlı olması şartı aranmaz.<sup>53</sup>

Nâzıru'l-Ceyş ise Ebû Hayyân'ın bu görüşüne itiraz etmiştir. Çünkü Nâzıru'l-  
Ceyş'e göre مَقْصُوداً kaydı ile kelamın tanımından uykudayken bir kişinin sayıklama  
cinsinden söylediği, hüküm ifade eden ancak kasıtlı söylenmemiş cümleler çıkarıl-  
mıştır. Sonuç olarak Nâzıru'l-Ceyş uyuyan, baygın ve mecnun olmayanların söyle-  
dikleri tüm cümlelerin kasıtlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>54</sup> Demâminî de Ebû  
Hayyân'a destek vererek daha önce hiçbir nahiv âliminin kelamın tanımında مَقْصُوداً  
kaydı zikretmediğini ifade etmiştir.<sup>55</sup> Kanaatimizce Nâzıru'l-Ceyş'in itirazı haklı  
görünmektedir. Zira bazı nahiv kaynaklarında kelamın farklı tanımlarına yer ve-  
rilmiştir. Bu tanımlarda hüküm ifade eden, mürekkebe ve kasıtlı olmak şeklinde üç  
farklı kaydın bir veya ikisinin tercih edildiği görülmektedir. Bunlardan kasıtlı ol-  
mak kaydı genel olarak mürekkebe kaydı tercih edildiğinde tanımdan çıkarılmıştır.  
Dolayısıyla İbn Mâlik, mürekkebe kaydını zikretmediği için kasıtlı kaydı tanımda  
fazlalık gibi durmamaktadır.<sup>56</sup>

### 3.3. İsmi Tanımı

İbn Mâlik ismi "فَالِإِسْمُ كَلِمَةٌ يُسْنَدُ مَا لِمَعْنَاهَا إِلَى نَفْسِهَا أَوْ نَظِيرِهَا"/*isim, manasında bulu-  
nan bir (arazın) kendisine veya benzerine isnâdı yapılan lafız şeklinde tanımlarken*  
isnâd kelimesini zikretmiş ve açıklamalarına önce isnâdı tanımlayarak başlamıştır.  
Ona göre isnâd: الإِسْنَادُ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْلِيقِ حَبْرٍ مُخْتَرٍ عَنْهُ أَوْ طَلَبٍ مَطْلُوبٍ مِنْهُ /*haberlin haber verilene,  
talebin de talep edilene bağlanmasıdır.*<sup>57</sup> Ebû Hayyân bu iki tanıma efrâdını cami'  
ağyârını mani' olmadığı gerekçesiyle itiraz etmiştir. Çünkü ikinci tanım bu haliyle  
gayr-ı talebi inşâ cümlelerini dışarda bırakmaktadır. Örneğin satış yapan birinin  
اشْتَرَيْتُهَا بِدِرْهَمٍ /*onu bir dirheme aldım* diyerek kurduğu akit cümleleri,  
هَذَا بِدِرْهَمٍ /*bunu sana bir dirheme sattım* ifadesi veya alıcının أَقْسَمْتُ لِأَضْرِبَنَّ زَيْدًا /*yemin ederim Zeyd'e  
vuracağım* gibi yemin cümleleri isnâda sahip olmalarına rağmen İbn Mâlik'in yap-

<sup>52</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/135.

<sup>53</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezîl*, 1/36.

<sup>54</sup> Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/148.

<sup>55</sup> Demâminî, *Ta'liku'l-ferâid*, 1/71.

<sup>56</sup> İbn Hişam el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 52.

<sup>57</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/9.

tığı tanımın dışında kalmaktadırlar. İkinci tanımın ağyârını mani' olmayışının iza-hına gelince, isim için yapılan bu tanım فعل ماضٍ /*zurdu, mazi fiildir* cümlesinde ve حرف جَرٍّ /*min: harf-i cerdir* olduğu gibi aslında fiil ve harf olan ke-limeleri de kapsamına almaktadır. Zira burada bir fiil ve harf kendisinden haber verilen bir öge konumundadır.<sup>58</sup>

Nâzîru'l-Ceyş ilk itiraza gayr-ı talebi inşâ cümlelerinin aslında haber cümle-lerinden inşâyâ dönüştüklerini iddia ederek cevap vermiştir. Ona göre Ebû Hayyân'ın misal verdiği cümleler aslında haber cümleleri olduğu için tanımdaki حَجْرٍ عَنْهُ kaydının içine girmektedir. Delâî de bu tür inşâ cümlelerinin aslen haber için vaz' olduğunu inşâ manasının ise arızî olduğunu ifade ederek Nâzîru'l-Ceyş'e destek vermiştir.<sup>59</sup> İkinci itiraza verdiği cevaba gelince, misal olarak verilen cümlelerde geçen fiil ve harfin mübtedâ olduğunu ifade etmiş, mübtedânın da sa-dece isim türü kelimelerden gelebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla مِنْ وَضَرْبٍ ve مِنْ kelimelerinin aslında fiil ve harf olduğunu ancak bu cümlelerde isim makamında kullanıldıklarından kendilerine isnadın mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup> Kanaa-timizce ismin tanımı konusunda Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e yönelik itirazlarına müellifin verdiği cevaplar yerindedir. Zira aslında formel olarak haber cümlelerine birebir benzeyen gayr-ı talebi inşâ cümlelerinin inşâ manası ifade etmeleri arızî bir durumdur. İkinci itiraza verdiği cevap da isabetlidir. Nitekim söz konusu cümleler-de müsnedün ileyh konumunda kullanılan fiil ve harfler isim takdirindedir.

### 3.4. Harfin Tanımı

İbn Mâlik harfi “كَلِمَةً لَا تَقْبَلُ إِسْنَادًا وَضَعِيًّا بِنَفْسِهَا وَلَا بِنَظِيرٍ /*vaz'î olarak kendi başına veya benzetilerek dahi olsa isnadı kabul etmeyen kelime*” olarak tanımlamıştır.<sup>61</sup> Ebû Hayyân bu tanımı, içinde barındırdığı nefiy/olumsuzluk harfinden dolayı eleş-tirmiştir. Ona göre tanımlarda bu tür nefiy/olumsuzluk harfleri bulunmamalıdır. Çünkü tanımlar, tanımı yapılan kavramın mahiyetinin üzerinde kâim/var olduğu unsurlar ile yapılır. Nefiy harfleri ise kâimlik/varlık değil ademiyet/yokluk bildirir-ler. Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre İbn Mâlik'in yaptığı harf tanımı problemlidir. Ayrıca Ebû Hayyân bu tanımla İbn Mâlik'in diğer nahiv âlimlerinden farklı bir yol seçtiğini ifade etmekte ve doğru tanımın şöyle olması gerektiğini belirtmektedir: “الْحَرْفُ كَلِمَةٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِهَا فَقَطْ” /*harf sadece başka bir kelimeyle mana ifade eden kelimedir.*<sup>62</sup>

Nâzîru'l-Ceyş, Ebû Hayyân'ın itirazına, harfin tanımının soyut bir kavramın tanımı olmasından hareket ederek cevap vermiştir. Zira ona göre tanımın içeriğinin sadece var olan unsurların olması gereği somut kavramların tanımı için geçerli bir kuraldır. Ancak itibarî/soyut kavramların tanımında adem/yokluk bildiren ke-limeler kullanılabilir.<sup>63</sup> Delâî de Ebû Hayyân'ın bu itirazına cevap vermektedir.

<sup>58</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/44.

<sup>59</sup> Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/150; Delâî, *Netâicu't-Tahsil*, 1/168.

<sup>60</sup> Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/152.

<sup>61</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/10.

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/50.

<sup>63</sup> Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/157.





Nâzıru'l-Ceyş Ebû Hayyân'ın birinci itirazına yönelik cevabına nahiv ilmindeki tariflerin ta'rif-i ismî (soyut varlıkların tarifi) olduklarını ifade ederek başlamıştır. Ona göre Ebû Hayyân'ın iddia ettiği gibi tanımlarda zatî unsurlardan bahsetmek bir zorunluluktur. Ancak bu zorunluluk somut varlıkların tanımları için geçerlidir. Nahiv ilmine ait istilahlara tanımlarında ise o istilahu en iyi hangi bilgi tarif ediyorsa o şekilde tanımlamak daha doğrudur. Fâil için en belirgin özellik de fiilin ondan önce gelmesidir. Dolayısıyla bu şekilde yapılan tanım daha doğrudur. Ayrıca Nâzıru'l-Ceyş nahiv ilminin otoritelerinden olan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve İbn Uşfûr'un (ö. 669/1270) da fâil tanımlarında bu kelimeyi zikrettiklerini beyan etmiştir. Ebu Hayyân'ın ikinci itirazına da Nâzıru'l-Ceyş, fiil veya fiil manasındaki bir kelimenin hem fâile hem de mübtedâyâ isnâd edilebileceğini savunarak cevap vermiştir. İbn Mâlik'in tanımındaki 'أَوْ مُضَمَّنٌ مَعْنَاهُ' /fiil veya fiil manasındaki kelimenin kendisine isnâd edildiği' kaydı böylelikle hem mübtedâyâ hem de fâili kapsamaktadır. Dolayısıyla fâili mübtedâdan ayırmak için müsnedinin فَارِعٌ/zamirden arındırılmış kaydıyla getirilmesi gerekmektedir.<sup>68</sup> Görüldüğü gibi Nâzıru'l-Ceyş hocası Ebû Hayyân'a karşı bu konuda da İbn Mâlik'in yanında durmuştur.

Ebû Hayyân'ın, İbn Mâlik'in yaptığı tanımda gördüğü bu fazlalıklar hususunda onunla aynı fikirde olanlardan biri de Murâdî'dir. Murâdî, keleme aldığı şerhte Ebû Hayyân'ın ismini zikretmeden onunla aynı itirazları dile getirmiştir.<sup>69</sup> Demâminî de İbn Mâlik'in yaptığı tanımdaki مقدم kaydını gereksiz görmüştür. Zira ayette ve benzeri cümlelerde, önde gelen fiile bitişen zamirler asıl müsnedün ileyhlardır. Örneğin رَبِّدٌ قَائِمٌ veya رَبِّدٌ قَائِمٌ cümlelerindeki müsnedler (قَائِمٌ، قَائِمٌ) رَبِّدٌ'e değil zamire isnâd edilmiştir. Ancak bu kelimeler zamiriyle birlikte رَبِّدٌ'e isnâd edilmiştir. Demâminî'ye göre İbn Mâlik buradaki akli isnadı lugavî isnâd zannetmiş ve bu kaydı tanıma eklemek zorunda kalmıştır. Ancak tanımlar aklî değil lugavî manalara göre yapılmalıdır.<sup>70</sup>

Nâzıru'l-Ceyş'in fâilin tanımı hususunda Ebû Hayyân'ın eleştirilerine verdiği cevaplar kendisinden sonraki bazı *Teshîl* şârihleri tarafından benimsenmemiştir. Zira fiil veya fiil manasındaki bir kelime herhangi bir isimden veya fâil yerine geçebilecek bir ifadeden sonra zikredilmişse, isme değil kendisine bitişen bariz veya müstetir bir zamire isnâd edilmiş olmaktadır.

### 3.6. Zamirin Tanımı

Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e itiraz ettiği ve Nâzıru'l-Ceyş'in de karşı itirazına konu olan tanımlardan bir diğeri de zamire aittir. İbn Mâlik zamirin tanımını şu şekilde yapmıştır: *وهو المؤضوع لتعيين مسماه مشعراً بتكلمه أو خطاباً أو غيبته* /o, mütekellim, muhatap veya gâib olana işaret etmek üzere muayyen bir müsemâyâ delalet için vaz' olunan (kelime)dir. İbn Mâlik tanımda geçen 'muayyen' kaydıyla nekre kelimeleri; 'vaz' olunan' kaydıyla da marifeye muzaaf olan, münadâ ve ال takısı ile marife olan

<sup>68</sup> Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 4/1574.

<sup>69</sup> Murâdî, *Şerhu't-Teshîl*, 400.

<sup>70</sup> Demâminî, *Ta'liku'l-ferâid*, 4/220.

kelimeleri; 'mütakellim, muhatap ve gaib olana işaret etmek' kaydıyla da diğer marife isimleri tanım dışında bıraktığını ifade etmiştir.<sup>71</sup>

Ebû Hayyân öncelikle İbn Mâlik'in; tanımda zikredilen cins vasıtasıyla tanım dışı manaları dışarda bırakma alışkanlığını İbn Usfûr'dan etkilenecek edindiğini belirtmiş ve bunu doğru bulmadığını ifade etmiştir. Zira Ebû Hayyân'a göre tanımlarda cins, tanıma dâhil olan ve olmayan birçok manayı kapsamalı, fakat fasıl ile tanım dışı unsurlar tanımdan dışlanmalıdır. Ancak İbn Mâlik'in tanımında *ta'yîn* kaydı cins, *vaz'* kaydı ise fasıl olarak zikredilmiştir. Ayrıca ona göre İbn Mâlik'in iddia ettiği gibi *vaz' olunan* kaydıyla da marifeye muzaf olan, münadâ ve ل takısı ile marife olan kelimeler tanımdan çıkarılmamaktadır. Nitekim tanımdan çıkarıldığı iddia edilen bu üç marife isminin her biri belirli bir müsemmaya işaret etmek amacıyla *vaz' olunmuştur*.<sup>72</sup>

Nâzıru'l-Ceyş ise Ebû Hayyân'ın bu itirazına şöyle cevap vermiştir:

İbn Mâlik'in 'vaz' olunan' kaydıyla marifeye muzaaf olan, münadâ ve ل takısı ile marife olan kelimelerin tanımdan çıkarılması onların muayyen bir müsemmaya isim olarak konulmaları sebebiyle değildir. Zira bu üç marife türü asıl olarak farklı amaçlar ile *vaz' olunmuştur*. Ancak bunların belirli bir müsemmaya delalet etmeleri yani marifelik manasını yüklenmeleri farklı bir yolla olmuştur. Örneğin münâdanın ilk ortaya çıkış sebebi yani *vaz' olunma* sebebi hitap edilen kişinin yönelmesini sağlamaktır. Ancak onun marifeye delalet etmesi sonradan ortaya çıkmış bir hususiyettir. Aynı şekilde izafetin *vaz' olunma* sebebi de mülkiyet ve tahsis bildirmesidir. Ancak bir kelime marife bir isme muzaaf olduğunda muayyen bir müsemmaya yani marifelîğe delalet eder. ل ile marife olanın da durumu böyledir. Zira marifelik bildiren bu edat muhataba zihni veya harici bir bilinirliği hissettirmek için ortaya çıkmış ancak sonradan marifelik bildirir olmuştur.<sup>73</sup>

Nâzıru'l-Ceyş, Ebû Hayyân'ın "tanımda cinsin, fasıl yerinde kullanılmasının doğru olmadığı" yönündeki eleştirisine ise hak vermiştir. Nitekim İbn Mâlik'in açıklamasında *ta'yîn* kaydının cins, *vaz'* kaydının ise fasıl olarak anlaşılmasını sağlayan açıklamasını doğru bulmamıştır.<sup>74</sup>

Demâminî de Ebû Hayyân ile aynı fikirdedir. Zira ona göre marifeye muzaaf olan, münadâ ve ل takısı ile marife olan kelimeler ister ilk *vaz' edildiklerinde* ister sonradan olsun neticede muayyen bir müsemmaya delalet etmektedirler. Bundan dolayı İbn Mâlik'in ifade ettiği gibi 'vaz' olunan' kaydıyla zikri geçen üç marife kelimenin tanımdan çıkarılması mümkün değildir.<sup>75</sup>

## Genel Değerlendirme

Çalışmada Nâzıru'l-Ceyş'in, İbn Mâlik'in meşhur eseri *Teshîl*'in şerhi olarak kaleme aldığı *Temhîdu'l-kavâid* isimli eserinde Ebû Hayyân'ın bazı nahiv meselele-

<sup>71</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/120.

<sup>72</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/129.

<sup>73</sup> Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/448.

<sup>74</sup> Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 1/448.

<sup>75</sup> Demâminî, *Ta'liku'l-ferâid*, 2/17.

rinde İbn Mâlik'e yönelttiği eleştirilerine verdiği cevaplardan doğrudan tanımın mantıksal açıdan şekil ve içerik şartlarını taşıyıp taşımadığı ile ilgili olanları incelenmiştir. Tanımlarla ilgili bu eleştiriler altı başlık altında ele alınmıştır. Bu eleştirilerden birincisi kelimenin tanımı ile ilgilidir. Ebû Hayyân, İbn Mâlik'i kelimenin tanımına yakın cins ile başlaması mümkünken uzak cins ile başlamasından dolayı eleştirmiştir. Nâzıru'l-Ceyş'in karşı itirazı ise kelimenin tanımının *hadd-i tâm* değil, *resim* olduğu görüşüne bina edilmiştir. Ancak mantıksal açıdan yakın cins kullanılması mümkünken uzak cinsi kullanmak pek de isabetli bir tercih olarak kabul görmemektedir. Ebû Hayyân'ın ikinci sırada ele alınan itirazı kelimenin tanımı hakkındadır. O, İbn Mâlik'i tanımda gereksiz ifade kullanmış olmasından dolayı eleştirmiştir. Nâzıru'l-Ceyş, Ebû Hayyân'ın bu eleştirisine de itiraz etmiştir. Nâzıru'l-Ceyş'in bu itirazı ise tanımda zikredilen kelimenin yerini tutabilecek başka bir kayıt olmamasından dolayı yerinde gözükmemektedir. Ebû Hayyân'ın bir diğer itirazı ise İbn Mâlik'in yaptığı isim tanımının efrâdını cami' ayyârını mâni' olmadığı yönündedir. Nâzıru'l-Ceyş'in bu itiraza verdiği cevap da yerinde gözükmemektedir. İbn Mâlik'in, Ebû Hayyân tarafından tenkide tabi tutulan bir diğer tutumu ise harfin tanımında olumsuzluk edatı kullanmasıdır. Ebû Hayyân tanımlarda olumsuzluk edatlarının kullanılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Nâzıru'l-Ceyş ise yapılan tanımın soyut bir kavrama ait olmasından dolayı bu tür zorunlulukların mazur kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Zira o, hem harfin hem de fâilin tanımında Ebû Hayyân tarafından yöneltilen eleştirileri, tanımı yapılan istilahlardan soyut kavramlar olmalarından dolayı ismî ta'rif kategorisinde olmalarına işaret ederek cevaplamaya çalışmıştır. İbn Mâlik'in zamir tanımında ise Ebû Hayyân'ın eleştirdiği nokta cinsin fasıl yerinde kullanılmış olmasıdır. Nâzıru'l-Ceyş bu hususta Ebû Hayyân'ın yaptığı tali açıklamalara cevap vermekle beraber neticede bu itiraza karşı çıkmamıştır.

## Sonuç

Nâzıru'l-Ceyş *Temhîdu'l-kavâid* isimli eserinde Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e yönelik eleştirilerine verdiği cevaplarda genel olarak İbn Mâlik'i savunma pozisyonunda olduğu izlenimi vermektedir. Nâzıru'l-Ceyş'in İbn Mâlik'i savunurken dayandığı temel unsur genel itibariyle yapılan tanımların hadd değil *resim* olduğu yönündedir. Böylelikle Nâzıru'l-Ceyş, Ebû Hayyân'ın eleştirilerinin hadd kategorisine giren tanımlar için geçerli olduğunu, İbn Mâlik'in yaptığı tanımların hadd olmadığı için söz konusu itirazların geçersiz olduğunu belirtmiştir. Nahiv ilmüne ait istilahlardan yapılan tanımların *resim* veya ismî ta'rif olduğu yönündeki bu görüş daha sonraki bazı *Teshîl* şârihlerince de benimsenmiş görünmektedir.

Mantık-nahiv ilişkisinin olgunlaştığı bir dönem olarak 8/14. yüzyılda nahiv alanında kaleme alınmış en meşhur eserlerden biri olan İbn Mâlik'e ait *Teshîl*'in iki önemli şerhinde ilmî tartışmaların, mantık ilminin temel konularından olan hadd/tanım meselelerini de içine alması önem arz etmektedir. Gerek Ebû Hayyân'ın eleştirilerinin gerek Nâzıru'l-Ceyş'in cevaplarının özellikle tanımlarla ilgili olanlarında yoğun bir mantık terminolojisi kullanıldığı görülmektedir. Cins, fasıl, araz, hadd, *resim*, ayyârını mâni efrâdını cami' olma gibi birçok mantık istilah

ve terminolojisinin bu eserlerde sık sık kullanılması iki ilim arasındaki geçişkenliğin mantık tarafından nahiv yönüne gerçekleştiğini ortaya koyan göstergelerdendir. Ayrıca nahiv âlimlerinin tanımlarla ilgili tartışmalarını mantık kıstasları açısından değerlendirmeleri dikkat çeken bir durumdur. Bu durum, mantıksal metodolojinin nahiv âlimleri tarafından yoğun bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Çalışmanın amaçlarından biri; mantık-nahiv ilişkisinin göstergelerinden biri olarak mantık terminolojisinin nahiv eserlerindeki kullanımını ortaya koymaktır. Bu amaca makale içerisinde ele alınan tartışmalarda kullanılan terminolojik dil ortaya konularak ulaşılmaya çalışılmıştır.

Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e yönelik eleştirileri ve Nâzırü'l-Ceyş'in hocası Ebû Hayyân'a verdiği cevaplar İslamî ilim geleneğindeki eleştiri ve fikir özgürlüğü konusunda da olumlu bir örnek olarak görülmelidir. Makale ile Nâzırü'l-Ceyş'in diğer nahiv âlimlerine ve Ebû Hayyân'a, tanımlar dışındaki meselelerde yaptığı itirazların araştırılması için ön fikir verilmiştir.

**Funding / Finansman:** This research supported by Bilecik Şeyh Edebali University, BAP Project No. 2022-02.BŞEÜ.08-01. / Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, 2022-02.BŞEÜ.08-01 nolu BAP Projesi kapsamında desteklenmiştir.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Arslan, Mehmet Nafi. "Dil Âlimleri Arasındaki Eleştiri Kültürü ve Ebû Hayyân'ın Eleştirilerinden Örnekler". İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı. ed. Mahsum Aytepe vd. 535-550. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl İbn Hacer. ed-Dürerü'l-Kâmine fi a'yâni mieti's-Sâmine. 10 Cilt. Haydarabad: Dâru'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1982.
- Askalânî Şihâbuddin Ebu'l-Fadl İbn Hacer. İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-'Alâ li Şuûni'l-İslami, 1969.
- Aydın, Bünyamin. "Modern Dönemde Nahiv-Mantık Tartışması -Aristo Mantığı-Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVII/1 (2023), 30-45.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. Hediyyetü'l-'ârifin esmâi'l-Müellifin ve âsârî'l-musannifin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1951.
- Bilen, Osman. "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2001), 89-100.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. Mu'cemu's-Sihâh. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf. Mu'cemu't-ta'rîfât. thk. Muhammed Sıddık Miñşâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Dilbilim Çalışmalarında 'Had/Tanım' Terimi ve Er-Rummânî'nin 'El-Hudud' Adlı Eseri". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi V/2 (2005), 53-69.
- Çıkar, Mehmet Şirin. Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2017.
- Delâî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr. Netâicu't-Tahsil fi şerhi Kitâbi't-Teshîl. 4 Cilt. Trablus, ts
- Demâminî, Muhammed Beruddin b. Ebî Bekr. Ta'lîku'l-ferâid alâ Teshîli'l-fevâid. 8 Cilt. thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Müfeddâ. yy: 1983.
- Dahyân, Süleyman b. Ali. "el-İ'tirâdu'l-mantikî ale'l-haddî'n-nahvî". Mecelletü Câmîati Ümmî'l-Kurâ li Ulûmi'l-Luğa ve Âdâbiha 7 (2012), 15-70.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl. thk. Hasan Hizâvî. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Es'ad, Abdülkerim Muhammed. el-Vasîf fi Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî. Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1992.
- Farabî, Ebû İbrahim İshak b. İbrahim. Mu'cemu divânî'l-edeb. thk. Ahmed Muhtar Ömer. 4 Cilt. Kahire: Müesseseti Dâri's-Şa'b, 2003.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. Kitâbu'l-'ayn. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2004.
- İbn Hişam Ebû Muhammed Abdullah Camaluddin. Şerhu Katri'n-Nedâ ve belli's-Sadâ. thk. Muhammed Hindâwî. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- İbn Hişam el-Ensârî. Şerhu Şuzûri'z-zeheb. thk. Muhammed Hindâwî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- İbn Mâlik, Cemâluddin Muhammed b. Abdullah. Şerhu Teshîli'l-fevâid ve tekmîli'l-makâsîd. thk. Abdurrahman es-Seyyid. 4 Cilt. Gize: Dâru Hicr, 1990.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelûsî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, ts.
- Kur'ân-ı Kerim
- Mağnisî, Mahmud b. Hasan. Muğni't-Tullâb. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Meydânî Abdurrahman Habenneke. Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-İstidlâl-i ve'l-münâzara. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 11. Basım, 2011.
- Mısrî, Talâl Avîd. İ'tirâzatu Nâziri'l-Ceyş alâ Ebî Hayyân el-Endelûsî fi'l-mecrûrât min hılâli kitâbi Temhîdî'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid. Medine: Taibah University, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Milâh, Aang Saeful. "Al-Kalimat fi Al-'Arabiyyat 'inda Al-Nuhât Al-Mutaqaddimîn wa Al-Mutaakhhirîn wa Al-Mu'aşşirîn (Dirâsat Al-Muqâranat)". Alfaz (Arabic Literatures

- for Academic Zealots) 7/01 (31 Mayıs 2019).
- Muhammed eş-Şâtır Ahmed Muhammed. el-Mûcezz fî Neş'eti'n-Nahv. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. Şerhu't-Teshîl. thk. Muhammed Abdünnebi. Mansura: Mektebetü Emîn, 2006.
- Nâzırü'l-Ceyş, Muhibbuddin Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid. thk. Ali Muhammed Fâtır vd. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Nâyif b. Nehâr. Mukaddime fi ilmi'l-mantık. Katar: Müessesetü v'ay, li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2012.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek. el-Vâfi bi'l-vefeyât. thk. Ahmed el-Arnâvut vd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâs, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaluddin. Husnu'l-Muhâdara fî Tarîhi Mısır ve'l-Kahire. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Tekin, Selim. Ebu Hayyân el-Endelûsî ve Arap Gramerindeki Yeri. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik et-Tâî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Türker, Ömer. "Tarif". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yiğit, İsmail. "el-Melikü'l-Eşref, Şa'bân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29/66-67. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zeccâcî Ebu'l-Kâsım. el-İdâh fî 'ileli'n-nahv. thk. Mazin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, ts.
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed. el-'Alâm. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn, 15. Basım, 2002.

## Nefis Mertebelerine Astrolojik Yaklaşımlar: Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Örneği

### *Astrological Approaches to the Levels of the Self: The Example of Sünbül Sinan and Sofyalı Bâlî*

Mehmet Şirin Ayış 

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sufism  
Bingöl / Türkiye  
msayis@bingol.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4732-4577>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1530045

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 08.08.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 14.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2024

**Cite as / Atf:** Ayış, Mehmet Şirin. "Nefis Mertebelerine Astrolojik Yaklaşımlar: Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Örneği". *Marife* 24/2 (2024) 386-407. <https://doi.org/10.33420/marife.1530045>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."



## Nefis Mertebelerine Astrolojik Yaklaşımlar: Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Örneği

### Özet

Tasavvufun önemli hedeflerinden bir tanesi de insanın, Allah'ın varlığını ve birliğini derin bir şekilde kavrayıp, nefsânî bütün arzu ve isteklerinden kurtulup, benliğinden sıyrılarak ilahî birliğe ulaşmasına yardımcı olmaktır. Bunun gerçekleşmesi için de insanın benliğinin derinliklerinde bulunan ve bütün kötü arzu ve isteklerin kaynağı olarak kabul edilen nefis-i emmâresinin terbiye edilmesi hedeflenir. Nefis terbiyesinin insanın manevî hayatı üzerindeki etkisinden dolayı, tasavvuf tarihinin erken dönemlerinden itibaren konu hakkında pek çok çalışma yapılmış, nefis mertebeleri Kur'an ayetlerinin ifade ettiği anlam biçimlerinden de hareketle dörtlü ya da yedili şekilde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Halvetiyye tarikatı mensupları nefsi, atvar-ı seb'a olarak da isimlendirilen yedi mertebeli bir tasnife tabi tutmuş her bir mertebede mürîd ya da sâlikin uyması gereken kurallar, dikkat etmesi gereken hususlar ile yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklarla ilgili usul ve esasları dikkatli bir şekilde ele almış konunun daha iyi anlaşılması için bu yedi mertebeyi farklı teşbih, temsil ve metaforlarla izah etmeye çalışmışlardır. Nefis mertebeleri konusunda eser yazan müellifler, tasavvuf yolunda seyr u sülûk yapmak isteyen sâliklere bu yolun incelikleri, zorlukları, yolculuk esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar, bu anlamda sâlikin görev ve sorumlulukları, her bir mertebe yapılması gereken zikir ve ibadetler, her bir mertebede sâlikin nefsinde meydana gelen değişim ve dönüşümler, her bir mertebede sâlikin mazhar olduğu esmâlar ve bu esmâların sâlikteki tecellileri gibi pek husus üzerinde durmuşlardır. Bu çalışmamızda Halvetiyye tarikatı mensuplarından Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin atvar-ı seb'a adlı risalelerinde nefis mertebeleri ile ilgili vermiş oldukları bilgiler üzerinde durulacaktır. Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Efendi, eserlerini yazarken evvela söz konusu mertebelerin zikredilecek esması, hâli, âlemi, varidi, şahidi gibi seyr u sülûk yolunda sâlike lazım olacak önemli bilgiler verdikten sonra her bir mertebeyi haftanın bir günü, bir gezegen ve bir peygamber ismine nispet ederek izah etmişlerdir. Müelliflerimiz, eserlerinde nefsin her bir mertebesini seyr u sülûkün bir aşaması olarak ele almış, sâlike her bir aşamada dikkat etmesi gereken hususları konusunda hatırlatıcı bilgi vermişlerdir. Örneğin nefsi emmâre mertebesini, sülûkün birinci aşaması olarak kabul etmiş, bu mertebeyi gezegenlerden Ay'a, peygamberlerden Hz. Âdem'e nispet ederek sâlike, tevbe ve istiğfar ile yeni bir başlangıç yapması gerektiğini hatırlatmışlardır. Nefis-i levvame mertebesini, sülûkün ikinci aşaması olarak kabul etmiş, bu mertebeyi gezegenlerden Merkür'e, peygamberlerden Hz. Nuh'a nispet ederek sâlikin, zorluk ve sıkıntılara katlandıktan sonra ilim ve kemâlat yolunda mesafe kat edebileceğine dikkat çekmişlerdir. Nefis-i mülhime mertebesini, sülûkün üçüncü aşaması olarak kabul etmiş, bu mertebeyi gezegenlerden Venüs'e, peygamberlerden Hz. Yahya'ya nispet ederek sâlike, seyr u sülûk yolculuğundaki aşk, sevgi ve muhabbeti izah etmiş ve bu mertebeye ulaşmak için uyarıcı ve yol gösterici bilgiler vermişlerdir. Nefis-i Mutmainne mertebesini, sülûkün dördüncü aşaması olarak kabul etmiş, bu mertebeyi gezegenlerden Güneş'e, peygamberlerden Hz. İdris'e nispet ederek sâlike, bu mertebenin nefsin karanlıklarından kurtulma ve iç aydınlığına ulaşma mertebesi olduğunu hatırlatmışlardır. Nefis-i Râziyye mertebesini, sülûkün beşinci aşaması olarak kabul etmiş, bu mertebeyi gezegenlerden Mars'a, peygamberlerden Hz. İsa'ya nispet ederek sâlike, bu mertebede nefsânî ve bedenî bütün arzu ve isteklerinden kurtularak Allah'a tam bir teslimiyet ile teslim olması gerektiği hususunda önemli bilgiler vermişlerdir. Nefis-i Marziyye mertebesini, sülûkün altıncı aşaması olarak kabul etmiş, bu mertebeyi gezegenlerden Jüpiter'e, peygamberlerden Hz. Musa'ya nispet ederek, sâlike, bu mertebenin Allah'ın kendisinden razı olduğu bir mertebe olduğunu hatırlatarak önemli bilgiler vermişlerdir. Bâlî Efendi, nefis-i kâmile mertebesinin günü, gezegeni ve nispet edildiği peygamber hakkında herhangi bir bilgi vermezken, Sünbül Sinan bu mertebeyi, gezegenlerden Satürn'e, peygamberlerden Hz. Ahmed'e nispet etmiş, her iki müellif de nefsin bu mertebedeki durumunu; bütün beşerî sıfatlardan kurtulup, nefsinde fânî olup Hakk'ta bakî olma şeklinde izah etmiş ve bu konuda sâlike önemli tavsiyelerde bulunmuş ve hatırlatıcı bilgiler vermişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Astroloji, Nefis Mertebeleri, Sünbül Sinan, Sofyalı Bâlî.

### Astrological Approaches to the Levels of the Self: The Example of Sünbül Sinan and Sofyalı Bâlî

#### Summary

One of the significant objectives of Sufism is to help individuals deeply comprehend the existence and unity of Allah, free themselves from all base desires and worldly attachments, and transcend their ego to reach divine oneness. To achieve this, it is aimed to discipline the nafs al-ammara, considered the source of all evil desires and inclinations found in the depths of the human self. Due to the impact of disciplining the self on a person's spiritual life, extensive studies on this subject have been conducted since the early periods of Sufi

history. Based on interpretations of Quranic verses, the levels of the soul (nafs) have been categorized into either four or seven stages. Members of the Halvetiyye order classified the self into seven stages, also called atvar-ı seb'â. They meticulously addressed the rules, principles, responsibilities, and guidelines that a seeker (murid or salik) must follow at each stage. To facilitate better understanding, they used various analogies, representations, and metaphors to explain these seven stages. Authors who wrote on the stages of the nafs focused on numerous aspects, such as the intricacies and challenges of the spiritual journey, the duties and responsibilities of the seeker, the specific invocations (dhikr) and worship for each stage, the transformations and changes occurring in the seeker's soul at each level, and the divine names (asma) manifested in the seeker at every stage. This study examines the insights provided by Sünbül Sinan and Sofyalı Bâli Efendi, members of the Halvetiyye order, regarding the stages of the nafs in their treatises titled Atvar-ı Seb'â. Both authors provide crucial information essential for the seeker on the spiritual path, such as the divine name, state, realm, inspiration, and witness associated with each stage. They also correlate each stage with a day of the week, a planet, and a prophet. For example, they regard the nafs al-ammara stage as the first step in the spiritual journey, associating it with the Moon and the prophet Adam (Adem). They remind the seeker of the need to begin anew through repentance and seeking forgiveness. The nafs al-lawwama stage is considered the second step, linked to Mercury and the prophet Noah (Nuh), highlighting that after enduring challenges, the seeker can make progress in knowledge and perfection. The nafs al-mulhima stage, the third step, is associated with Venus and the prophet John (Yahya), symbolizing love, affection, and devotion in the spiritual journey, accompanied by guiding advice for this level. The nafs al-mutma'inna stage is seen as the fourth step, linked to the Sun and the prophet Idris (Idris), emphasizing liberation from the darkness of the soul and attainment of inner enlightenment. The fifth stage, nafs al-rağiyya, corresponds to Mars and the prophet Jesus (İsa), focusing on surrendering entirely to Allah by abandoning all bodily and worldly desires. The sixth stage, nafs al-marđiyya, is linked to Jupiter and the prophet Moses (Musa), reminding the seeker that this stage signifies Allah's approval of the individual. While Bâli Efendi does not specify a day, planet, or prophet for the nafs al-kamila stage, Sünbül Sinan associates it with Saturn and the prophet Ahmad (Muhammed). Both authors describe this ultimate stage as transcending all human attributes, annihilating the self, and subsisting in the divine. They offer valuable recommendations and reminders to the seeker regarding this state.

**Keywords:** Sufism, Astrology, Stages of the Nafs, Sünbül Sinan, Sofyalı Bâli.

## Giriş

Nefis kelimesi hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadis-i şeriflerde değişik ve farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>1</sup> Tasavvuf düşüncesinde ise daha çok zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları olan bir konu olarak ele alınmış ve bunları tedavi etmenin yollarıyla, kötülüklerinden korunmanın çareleri üzerinde durulmuştur.<sup>2</sup>

Nefis terbiyesinin insanın kalbî ve rûhî hayatı üzerindeki etkisinden dolayı, tasavvuf tarihinin erken dönemlerinden itibaren konu hakkında pek çok çalışma yapılmış, nefis mertebeleri dördü ya da yedili şekilde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Halvetiyye tarikatı mensupları nefsi, atvar-ı seb'â olarak da isimlendirilen yedi mertebeli bir tasnife tabi tutmuş her bir mertebede mürid ya da sâlikin uyması gereken kurallar, dikkat etmesi gereken hususlar ile yerine getirmesi gereken görev ve sorumluluklarla ilgili usul ve esasları teşbih, temsil ve metaforlarla izah etmeye çalışmışlardır. Seyyid Yahyâ Şirvânî (ö.862/1457), Mevlânâ Pîr Muhammed el-Erzincânî (ö.879/1474), Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö.910/1504), Cemâleddin İshâk Karamânî (ö.923/1517), Yûsuf b. Ya'kûb (Sünbül Sinan) (ö.936/1529), Sofyalı

<sup>1</sup> Nefis kelimesinin ayet ve hadislerdeki kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmed Ögke, *Kur'an'da Nefis Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997); Mehmet Uyar, *Sufi Benliğin İnşasında Nefis* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 43.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2006), 32/526-529.

Bâlî Efendi (ö.960/1553), Lâ Mekânî Hüseyin Efendi (ö.1034/1624), Niyâzî-i Mısrî (ö.1105/1693), La'î Muhammed Fenâyî-i Gülşenî (ö.1112/1700), Abdullah Salâhî-i Uşşâkî (ö.1196/1781) gibi zatlar bu alanda eser yazmış önemli sufi şahsiyetlerdir.<sup>3</sup>

Nefis mertebeleri konusunda eser yazan müellifler, tasavvuf yolunda seyr u sülûk yapmak isteyen sâliklere bu yolun incelikleri, zorlukları, yolculuk esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar, bu anlamda sâlikin görev ve sorumlulukları, her bir merteye yapılması gereken zikir ve ibadetler, her bir mertebede sâlikin nefsinde meydana gelen değişimler ve dönüşümler, her bir mertebede sâlikin mazhar olduğu esmâlar ve bu esmâların sâlikteki tecellileri gibi pek hususu ele almışlardır.<sup>4</sup>

Nefis mertebeleri izah edilirken bazen her bir merteye bir şehre benzetilmiş, nefsin içinde bulunduğu hâl şehrin durumu ile tasvir edilmiş, bazen ilahî isimlerden birisi ile ilişkilendirilerek izah edilmiş, bazen de bu çalışmada ele alındığı şekliyle astroloji ilminin de alanına giren gök cisimleri, yıldız ve gezegen isimleri ile izah edilme yoluna gidilmiştir.

Üsküdar Alaca Minare Tekkesi Şeyhi Sadık Efendi (1724-1794) nefis mertebeleri ile ilgili yazmış olduğu risâlesinde nefsin her bir mertebesini bir şehre benzeterek söz konusu şehrin durumunu ilgili mertebenin sıfatları ile tasvir ederek konuya yeni ve farklı izahlar getirmiştir.<sup>5</sup>

Günümüz modern psikolojinin öncülerinden olan ve aynı zamanda tasavvuf alanında yaptığı çalışmalarla da bilinen Robert Frager *Kalp, Nefs ve Ruh (Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum)* adlı kitabında nefsin her bir mertebesini Cenab-ı Hakk'ın La İlahe İllallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyum ve Kahhar isimleri ile ilişkilendirerek izah etmiştir.<sup>6</sup>

Frager, nefis mertebelerini psikolojik açıdan izah etse de yapmış olduğu bu tasnif Halvetiyye tarikatı mensuplarının nefis mertebeleri ile ilgili yapmış oldukları yedi mertebeli sisteme benzemektedir. Bunun sebebi, muhtemelen kendisinin aynı zamanda bir Halveti-Cerrahi şeyhi olan Muzaffer Ozak Efendi'ye (ö. 1985) intisabından dolayıdır.<sup>7</sup>

Halvetiyye tarikatına mensup Sünbül Sinan (ö. 936/1529)<sup>8</sup>ve Sofyalı Bâlî (ö.

<sup>3</sup> Nefis mertebeleri üzerine eser yazmış önemli sufi şahsiyetler ve yazmış oldukları eserler hakkında geniş bilgi için bkz., Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvar-ı Seb'a Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (2007), 43-63.

<sup>4</sup> Seyr u sülûk mertebeleri ve her bir mertebede müridin ve mürşidin yapması gerekenler hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1991), 275-297.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz., Ramazan Muslu, "Muhammed Sâdık Efendi ve Nefis Mertebeleri Çerçevesinde İnsana Bakışı", *Üsküdar Sempozyumu IV*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2007), 2/532-544.

<sup>6</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh (Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum)*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 71-73.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz., Ramazan Fevzi Kâhtalı, *Muzaffer Ozak'ın Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Te'sirleri* (Ankara: FCR Yayın Reklam Bilgisayar San. Ve Tic. Ltd. Şti., 2022).

<sup>8</sup> Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hür Mahmut Yücer, "Sünbül Sinan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2010); Ayrıca Atvâr-ı seb'a risâlesi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şirin Ayış, "Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risâlesi Bağlamında Nefis Mertebeleri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017).

960/1553)<sup>9</sup> Efendi de atvar-ı seb'a ismi ile yazmış oldukları risalelerinde nefsin her bir mertebesini haftanın bir günü, bir gezegen ismi ve bir peygamber ismi ile ilişkilendirerek astronomi ve astroloji ilminin de alanına giren farklı bir kısım yaklaşımlarla izah etmeye çalışmışlardır.<sup>10</sup>

Müelliflerin bu şekil bir izah tarzı, klasik astrolojinin gök cisimlerine yaklaşımı şeklinde değil de İslam inanç esaslarına aykırı olmayan aynı zamanda tasavvuf düşüncesinde de yeri olan makul ve meşru bir kısım yorum ve izahlardır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından burada tasavvuf ve astroloji ilimlerinin tarifleri ile bu iki ilmin gökcisimlerinin hareket ve konumları ile ilgili yaklaşımlarına kısaca bakmakta fayda vardır.

Tasavvuf, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan dünyevileşme sürecine karşı dinin ibâdet ağırlıklı mânevî yönünü ön plana çıkaran insanların; yaşamış oldukları dinî hayatın, yazmış oldukları dinî eserlerin, ortaya koymuş oldukları din hizmetlerinin, bu amaçla ortaya çıkan tarikat kurumlarının ve bu kurumların yapmış olduğu irşâd faaliyetlerinin tamamının ele alındığı bir ilim dalı olarak ifade edilir.<sup>11</sup>

Astroloji ise doğa olayları karşısında çaresiz kalan insanların, yaşadıkları bir kısım hadiseleri anlamak için bir arayış içerisine girmeleri ve gök cisimlerine ilgi duymaları sonucunda astronomi ile beraber ortaya çıkan bir ilim dalıdır. Bu arayışlar sonucunda somut bilgi ve tecrübelerle dayanan alan astronomiyi<sup>12</sup> oluştururken zan ve tahmine dayanan kısım ise astrolojiyi<sup>13</sup> oluşturmuştur.<sup>14</sup>

Tariflerine baktığımız zaman astronomi ile astroloji arasında olaylara yaklaşım şeklinde temelde derin bir farklılığın olduğu görülmektedir. Bu yüzden Müslüman düşünürler, bu ilimler hakkında bilgi verirken bu ayrıma dikkat çekmiş, bu iki ilmi birbirinden ayırmış ve bunları farklı isimlerle tanımlayarak izah etmişlerdir.<sup>15</sup>

Bu yaklaşımın belki de en önemli sebebi astroloji ile uğraşanların somut

<sup>9</sup> Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Işıtan, *16. asır Türk Halveti Şeyhlerinden Sofyalı Bali Efendi'nin Düşüncesi, Dönemi, tarikati, Hayatı ve Tasavvufu ve Kelamî Düşüncesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Uygulamalı İleri Araştırmalar Okulu, Din Bilimleri Bölümü Paris, 2006); Halil Celeb, *Sofyalı Bali Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2014); İbrahim Işıtan, "Halvetiyye Geleneine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâli Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi Atvâr-ı Seb'a", *Marife* 1 (2010), 91-106.

<sup>10</sup> Sümbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Nu: 2835; Sofyalı Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Akif Ersoy Nu: 1367.

<sup>11</sup> Tasavvufun tarifleri hakkında geniş bilgi için bkz., Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2011), 40/119-126; Aynı, *Tasavvuf Tarihi*, 215-232; Mahir İz, *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014), 27-47.

<sup>12</sup> Astronominin tanımı hakkında geniş bilgi için bkz., Tevfik Fehd, "İlm-ul-Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2000), 22/126-129.

<sup>13</sup> Astrolojinin tanımı hakkında geniş bilgi için bkz., Tevfik Fehd, "İlm-u Ahkâmî'n-Nücûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2000), 22/124-126.

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bkz., İlhan Kutluer, "İslâm Literatüründe Burç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 1996), 6/422-424; Davut Ağbal, "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 250-256; Şerife Özketen, "Astroloji ve İnsan İradesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/8 (2021), 582-586.

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bkz., Ebû'n-Nasr Fârâbî, *İhsau'l-Ulum*, ed. Osman Muhammed Emîn (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1931), 43-45; Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmî'd-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012), 1/70-71.

hiçbir delile dayanmadan gök cisimlerinin hareket ve konumlarının yeryüzünde meydana gelecek olaylar ile insan iradesi üzerinde etkisinin bulunduğunu savunmalarıdır. Böyle bir düşünce ve bakış açısı ise Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olması ve kâinata olup biten her şeyin Allah'ın emri ve bilgisi dahilinde meydana geldiği inancına ters düşmektedir. Çünkü İslam inancında gaybı ancak Allah bilir. Kur'ân-ı Kerîm, birçok ayetinde gök cisimlerini yaratanın Allah olduğunu ve bunların Allah'ın bilgisi dahilinde hareket ettiklerine dikkat çekmektedir.<sup>16</sup>

İslam dininde Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğu inancı ile astrolojinin gelecekteki olayları bilme ve bazı olayları gök cisimlerine bağlama teşebbüsü arasındaki çatışmadan dolayı başta Kelamcılar olmak üzere birçok kesimden astrolojiye karşı ciddi bir tepki ortaya çıkmış, bu alandaki bilgilerin delilden yoksun, batıl ve hurafeden ibaret olduğu âyet ve hadisler ışığında ortaya konmaya çalışılmıştır.<sup>17</sup>

Bu bilgiler ışığında meseleye baktığımız zaman Müslüman âlimlerin karşı çıktığı hususun astronomi veya gök cisimleri ile ilgili araştırmalar değil aksine Allah'ın varlığı, birliği ve mutlak güç ve kuvvet sahibi olduğu hususunu görmezden gelip her şeyi gök cisimlerine bağlayan ve günümüzde daha çok falcılıkla uğraşan ahkâm astrolojisi olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Astroloji, bu şekilde gök cisimlerinin hareket ve konumlarının yeryüzünde meydana gelecek olaylar ile insan iradesi üzerinde etkisinin bulunduğunu savunurken tasavvuf, gök cisimlerinin konum ve hareketlerini Allah'ın varlığı, birliği ve mutlak güç ve kudret sahibi olması ile izah etmiş kozmik evrendeki bu var oluşu ilahî düzenin bir parçası olarak kabul etmiştir.

Tasavvuf düşüncesinde kozmik evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili en geniş ve kapsamlı bilgiyi İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde bulmak mümkündür. İbnu'l-Arabî'nin başta *Fütûhâtü'l-mekkiyye*,<sup>18</sup> olmak üzere *Ukletu'l-müstevfiz*,<sup>19</sup> *İnşâu'd-devâir*<sup>20</sup> ve *Tedbirâtü'l-ilahiyye*<sup>21</sup> gibi eserlerinde âlemin yaratılışından bahseder ve bu hususlarla ilgili detaylı bilgiler verir.

İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde ele aldığı bu bilgiler Titus Burckhardt tarafından kaleme alınan *Muhyiddin İbnu'l-arabî'nin Mistik Astrolojisi* ile Muhammed Hacı Yusuf'un yazmış olduğu *İbnu'l Arabî ve Kozmoloji* adlı çalışmalarda bir araya getirilerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur.<sup>22</sup>

Tasavvuf düşüncesinde kabul gören ve İbnu'l-Arabî'nin de sistemleştirdiği bu anlayışa göre Allah bilinmek istedi ve mevcudatı yarattı. Dolayısıyla mevcudat

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bkz. Özketen, "Astroloji ve İnsan İradesi Üzerine Bir Değerlendirme", 582-594; Ağbal, "Kur'ân'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", 250-273.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bkz., Ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu (Beyrut: Daru's-Sadr, 2001), 212; Ebû'l-Muîn En-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, ed. Muhammed Seyyid el-Bersici (Beyrut: Daru'l-Feth, 2014), 252-255; Muhammed Koçak, "Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri", *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (2023), 282-309.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/227.

<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî, *Ukletu'l-Müstevfiz*, çev. Ali Salahaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021).

<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devair*, çev. Ali Salahaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020).

<sup>21</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, çev. Ahmed Avni Konuk (İz Yayıncılık, 2018).

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bkz. Titus Burckhardt, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Mistik Astrolojisi*, çev. Mehmed Temelli (İstanbul: Verka Yayınları, 2020); Muhammed Hacı Yusuf, *İbnu'l Arabî ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013).

mutlak hakikat değil mutlak hakikatin tecelli ve tezahürleridir. Halbuki astroloji bu konuları ele alırken sebep üzerinden değil, sonuç üzerinden hareket etmekte, gök cisimlerini Allah'ın isim ve sıfatlarının farklı tecelli ve tezahürü ve aynı zamanda kudretinin birer delili ve sonucu olarak değil; bunları dünya üzerinde etkisi olan birer nesne ve cisim olarak kabul etmektedir. Tasavvuf ile astrolojinin gök cisimleri ile ilgili yaklaşımları arasındaki en temel fark da budur.

Nefis mertebelerinin farklı bir izah şekli ile ele alındığı bu çalışma, Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin nefis mertebelerini ele aldıkları atvar-ı seb'a risalesi ile sınırlı tutuldu. Çünkü nefis mertebelerinin, haftanın bir günü, bir gezegen ismi ve bir peygamber ismine nispet edilerek izah edilmesi şeklinde bir yaklaşıma ilk defa bu iki suffi müellifin eserlerinde rastladık. Çalışma esnasında yaptığımız araştırmalar sonucunda nefis mertebelerini astrolojinin de ilgi alanına giren bir yaklaşımla bu şekilde ele alan başka bir esere de rastlamadık. Bu yüzden çalışma bu iki süfi müellifin eserleri ile sınırlı tutuldu.

Her iki süfi müellifin de Halvetiyye tarikatına mensup olması, atvar-ı seb'a ismi ile nefis mertebelerini ele alan eserler yazmaları, eserlerinde söz konusu mertebelerin zikredilecek esması, hâli, âlemi, varidi, şahidi gibi önemli bilgilere yer verdikten sonra, mertebeleri sembolik bir dil ve farklı bir yorum ve izah tarzı ile ele almaları konunun bu iki süfi müellif ve eserleri bağlamında çalışılmasına etki eden bir diğer önemli faktör oldu.<sup>23</sup>

Sünbül Sinan, Sofyalı Bâlî'den daha önce yaşadığından dolayı öncelik onun eserine ve görüşlerine verildi. Bâlî Efendi'nin Sünbül Sinan'dan sonra vefat etmiş olması Bâlî Efendi'nin Sünbül Sinan'dan istifade ettiği ihtimalini güçlendirse de çalışma esnasında Sofyalı Bâlî'nin, eserini yazarken Sünbül Sinan'dan istifade ettiğine dair kendi eserinde herhangi bir bilgiye rastlamadık.

Biz de her iki süfi müellifin seyr u sülûk yapmak isteyen tasavvuf yolcularına bu yolun inceliklerini farklı bir yöntem ve metotla izah eden bu eserlerdeki bilgilerin ve ortaya konmaya çalışılan farklı bakış açılarının bir makalede ele alınmasının faydalı olacağını düşündük ve böyle bir çalışma ortaya çıkmış oldu.

## Nefis Mertebelerine Astrolojik Yaklaşımlar

### 1. Nefs-i Emmâre

Nefs-i emmâre, kötü ve günah olan işlerin yapılmasını emreden hayvanî nefis olup, insanı çirkin şeylere ve dünyevî zevklere sevk eden tabii kuvvet anlamında kullanılan bir terimdir. Sâlik bu safhada tamamıyla hayvanî ve shehevânî arzularının etkisi altındadır. Bu nefsin sıfatı devamlı kötü işleri istemesidir. Bunun tedavisi, samimi tevbe, salih amel ve manevî terbiyedir. Kuran-ı Kerimde "Hiç şüphesiz nefis devamlı kötülüğü emreder" (Yusuf, 12/53) ayeti bu nefsi ifade etmektedir.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Her iki müellifin yazmış oldukları atvar-ı seb'a makalelerinin muhtevaları hakkında geniş bilgi için bkz., Ayış, "Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri"; Işıtan, "Halvetiyye Geleneğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi Atvâr-ı Seb'a".

<sup>24</sup> Nefis mertebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı*, →

Sünbül Sinan'a göre nefis-i emmârenin gezegeni Kamer (Ay), nispet edildiği peygamber ise Hz. Âdem'dir. Bu makam gezegenlerden Ay'a nispet edildiği için bu makamda bulunanlar "Kamer" ehli olarak da bilinirler. Bu makam, insana yakınlığı sebebiyle dünya semasına benzemektedir. Ay, bu semanın içinde yer alır ve burada çeşitli özellikler mevcuttur. İlk olarak; varlık, tamamıyla bu noktadan renk ve canlılık kazanır ve sürekli olarak bu kaynaktan etkilenir. İkinci olarak, Ay'ın ışığı bir nesneye vurduğunda, o nesnenin parlaklığı artık kaybolur ve yerine Ay'ın rengi hâkim olur. Benzer şekilde, Allah'ın rengiyle boyanan kişi, kendi iç dünyasından özgürleşir. Üçüncü olarak, Ay gökyüzünde yer alır. Bu bağlamda, bu makamda olan sâlik de şeriatın aydınlığıyla donatılır. "Lâ ilâhe" sözünün rengiyle kaplanır ve Celâl nûruyla yok olur ve fâniliğe erer. "İllallah" sözünün rengiyle boyanır ve Cemâl nûruyla aydınlanır, nefsânî âlemden afâkî âleme geçer.<sup>25</sup>

Sünbül Sinan'a göre, bu mertebe, Âdem'in düşmesine yol açan ve şeytanın vesvese vererek onu cennetten uzaklaştırmasıyla ilişkilendirilerek "Âdemî mertebe" olarak adlandırılmıştır. Benzer şekilde; şeytan, nefsin bu mertebesinde bulunan Âdem'in çocuklarını da tevhid yolundan saptırmak için vesvese ve fitneyle uğraşacak ve bu yüzden Âdem'in soyunu da manevî cennetten uzaklaştırmaya çalışacaktır. Ancak daha sonra Allah Teâlâ, Âdem'in tevbesini kabul ettiği gibi, onun çocuklarının da gözyaşları içinde yaptıkları tevbelere kabul edecektir.<sup>26</sup>

Bâlî Efendiye göre nefsin bu mertebedeki günü cumartesi, gezegeni Kamer (Ay), nispet edildiği peygamber ise Hz. Âdem'dir. Bu makamın cumartesi gününe nispet edilmesinin sebebi Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber'e tuzak kurmak için bu günde Daru'n-Nedve'de toplanmış olmalarından dolayıdır. Bu makamda Daru'n-Nedve ile kastedilen insanın kalbidir. Kureyş kavmi ise nefis-i emmârenin güçleridir. Hz. Peygamber bu makamda rûh olarak kabul edilir. Hz. Ebubekir ise bu rûhun gücüdür. Bu mertebede nefsânî güçler kalpte toplanır ve rûha tuzak kurmaya çalışırlar. Sâlik, ihlas ve samimiyetle Allah'a yönelirse Allah'ın yardımıyla nefis-i emmârenin bu tuzaklarından kurtulur.<sup>27</sup>

Müellife göre bu mertebe gök cisimlerinden Ay'a nispet edilir. Zira Ay'da bulunan bütün özellikler bu makamda da bulunur. Talep ehlerinden her kim Ay'a yönelirse, Ay'ın nûrundan bir hisse alır. Nasıl ki Ay ışığı ketenin üzerine düşse onu mahveder. Aynen bunun gibi sâlik de kalbindeki nûr ile kötü sıfatlarını yok eder. Ay ile bu makam arasında buna benzer daha pek çok ilişki vardır. Yine bu makam, peygamberlerden Hz. Âdem'e nispet edilir. Hz. Âdem insanlığın babası idi. Bu makam da diğer makam ve mertebelerin başlangıcıdır. Bu yüzden bu makam Âdem mertebesi olarak da adlandırılmıştır.<sup>28</sup>

Hem Sünbül Sinan'da hem de Sofyalı Bâlî Efendi'de nefis mertebeleri izah edilirken gezegen ve peygamber isimleri ortak kullanılmış, konu ile ilgili yapılan izahlar

*Eserleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 210-215; Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 135; Kasım b. Selahaddin el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, (Kahire: Mektebetu Sakafetu'd-Diniyye, 2008), 125-138.

<sup>25</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 16a.

<sup>26</sup> Sünbül, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 16a.

<sup>27</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 108a.

<sup>28</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 108b-109a.

da birbirine yakın denecek seviyede ele alınmıştır. Bununla beraber Sünbül Sinan, eserinde her bir mertebeyi bir gezegen ve bir peygamber ismine nispet ederek izah ederken, Bâli Efendi buna haftanın günlerini de ilave ederek nefis-i kâmile mertebesi hariç diğer ilk altı mertebeyi haftanın bir gününe, bir gezegene ve bir peygamber ismine nispet ederek izah etmiştir. Bâli Efendi, nefis-i kâmile mertebesinin nispet edildiği gün, gezegen ve peygamber ismi hakkında ise herhangi bir bilgi vermemektedir.

Her iki müellif de burada yapmış oldukları yorum ve izahlarla nefis mertebelerinin farklı bazı yönlerine dikkat çekmiş, sâlikin yolculuğu esnasında uğrayacağı bu mertebelerde dikkat etmesi gereken hususlar ve yapması gereken görev ve sorumluluklarla ilgili bilgiler vermişlerdir.

Müelliflerimize göre bu mertebe, gök cisimlerinden Ay'a nispet edilmiş, nasıl ki Ay ışığı gece karanlığında bir nesneye vurunca artık o cisim kendi rengini değil Ay ışığının rengini alıyor, aynen bunun gibi bu mertebede bulunan sâlik de günahlarından tevbe edince içindeki nefsanî karanlıklar kaybolur, iman nuru parlamaya başlar ve artık Allah'ın boyası ile boyanmış ve onun rengini almış olur.

Yine müelliflerimize göre bu mertebe peygamberlerden Hz. Âdem'e nispet edilirken şeytanın, bu mertebede Âdem'e, vesvese vererek ona günah işlettirdiği dolayısı ile aynı tehlikenin Âdem'in çocukları için de söz konusu olduğu, bu nefsin ilk mertebe olması hasebiyle içinde hem hayrı hem de şerri barındırdığı, eğer dikkat edilmezse bu mertebede insanın ayağının her an kayabileceğine dikkat çekilmektedir.

Bâli Efendi'nin, ayrıca bu mertebeyi cumartesi gününe nisbet etmesi, doğrudan bu gün ile alakalı değil, bu günde meydana gelen olaylarla alakalıdır. Mertebenin izah edildiği örneklerde de anlatıldığı gibi insan iman ve salih amel ile nefsini teziye, kalbini tasfiye ve ruhunu tahliye etmelidir ki nefsanî güçler kalbinde toplanıp kendisine zarar vermesin ve bu şekilde nefsinin şerrinden ve tehlikelerinden korunmuş olsun.

## 2. Nefis-i Levvâme

Nefis-i levvame, kendini kınayan, kötöleyen, azarlayan nefis demektir. Em-mâreliği tamamıyla zâil olmamakla beraber, ara sıra pişmanlık duyan, sahibini yasalara yöneltmekten ayıplayan, bazen de hayırlı ameller ilham ederek güzellikleri fısıldayan nefis demektir. Bu safhada sâlikin ruhunda kötülüklerden iyiliklere dönüş arzusu doğar ve önceki kötü fiillerinden dolayı kendi kendini kınamaya başlar. Kur'an-ı Kerimde: "Kendini kınayan nefse yemin ederim ki" (Kiyame, 75/1-2) ayeti bu sıfattaki nefse işaret eder.<sup>29</sup>

Sünbül Sinan'a göre nefis-i levvâmenin gezegeni Utarid (Merkür), nispet edildiği peygamber ise Hz. Nuh'tur. Bu mertebenin Merkür'e atfedilmesinin nedeni, bu gezegenin ilim, kemâlat ve muhabbet gibi özelliklere sahip olmasıdır. Çünkü kalbin bu mertebesinde kalpte de ilim, sıdk, ibâdet ve kulluk muhabbeti vardır. Artık kim

<sup>29</sup> Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri*, 215; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 136; el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, 139-162.



bu mertebedeki kişilerle yakınlaşır ve onlarla dostluk kurarsa, kalbi ne kadar katı olursa olsun, kalbinin hassasiyeti artar ve yumuşar. Eğer sâlik için bu mertebede Merkür'ün etkisi hissedilirse, kalbi güçlenir ve kalbin özü olan "Lübb" açığa çıkar. Bu keşif, "keşf-u şuhûdî'l-kalb" (kalp gözü ile keşfe mazhar olmak) olarak adlandırılır. Sâlik bu mertebeye çok ilgilenmemeli ve ona aşırı bağlılık göstermemeli, rûh makamına doğru yolculuğuna devam etmelidir.<sup>30</sup>

Sünbül Sinan'a göre bu makamın "Nuh makamı" olarak adlandırılmasının nedeni, Hz. Nuh'un Allah yolunda çile ve zorluklara katlanmasından kaynaklanır. Bu mertebedeki kişi, nefisini Allah'a ibâdet ve kulluk yolunda güçlendirmeli, Hakk'a yönelmeli, Allah'ın davetine katılarak, Hz. Nuh'un çektiği gibi zorluklarla mücadele etmeli ve bu yolda başarılı olması için Rabbine dua etmelidir. Sâlik bu şekilde duâ ve yalvarışa devam ettiğinde, kendisinde bir fenâ (yok olma) halinin gerçekleştiğini, Celâl isminin kahrının ona indiğini ve rûhtaki endişe, üzüntü ve kederin ortadan kalktığını ve nefis gemisinin parçalandığını görecektir. Bu mertebede Nuh'un gemisinin tufandan kurtulması gibi sâlikin de rûhu kötü sıfatlardan kurtulur, sadece güzel sıfatlar kalır. Bu noktada, sâlik artık nefis ve beden gemisinden kurtulmuş, rûhu güçlenmiş ve artık Rabbine karşı isyan etmeyen bir konuma ulaşmış olur.<sup>31</sup>

Bâlî Efendiye göre nefsin bu mertebedeki günü pazar, gezegeni Utarid (Merkür), nispet edildiği peygamber ise Hz. Nuh'tur. Bu makamın pazar gününe nispet edilmesinin sebebi Allah'ın yerleri ve gökleri pazar günü yaratmış olmasındandır. Sâlik için de mânevî gökler ve yerler bu makamda ortaya çıkar. Yine bu makam, gök cisimlerinden Merkür'e nispet edilir. Bu gezegenin özelliği ilim ve hünerdir. Merkür aynı zamanda muhabbet yıldızıdır. Kalp de ilim ve sıdk makamıdır. Sâlik, bu makamda Merkür yıldızının özellikleri ile vasıflanır; kalbinde ilim, sıdk ve muhabbet hasıl olur.<sup>32</sup>

Müellife göre bu makam, peygamberlerden Hz. Nuh'a nispet edilir. Hz. Nuh ile rûh kastedilir. Rûh, nefsânî güçleri hakikate davet eder. Hz. Nuh'un gemisinin yüzdüğü denizden maksat Celâl sıfatıdır ki bu sıfat rûha tabi olmayanı ve nefesine uyanı helak eder. Hz. Nuh'un gemisinden maksat ise insanın bedenidir ki Rûh kendisine bağlı güçlerle bu gemiye biner kurtuluşa erer ve Hakk'a vasil olur.<sup>33</sup>

Her iki müellif de bu mertebeyi gezegenlerden Merkür'e, peygamberlerden Hz. Nuh'a nispet ederek izah etmişlerdir.

Müelliflerimize göre bu mertebenin, gök cisimlerinden Merkür'e nispet edilmesinin sebebi, bu gezegenin ilim ve kemâlat gibi özelliklere sahip olmasından dolayıdır. Bu mertebede bulunan sâlik de ilim ve kemâlat vasıflarına sahip olup bu sıfatlarla yolculuk yapmalıdır ki kalp gözü açılsın ve keşfe mazhar olsun.

Yine müelliflerimize göre bu mertebenin peygamberlerden Hz. Nuh'a nispet edilmesinin sebebi, Hz. Nuh, Allah yolunda zorluklara katlanma sonucunda mânen olgunlaşmış ve sıkıntılardan kurtulmuştu. Sâlik de bu mertebede zorluklara katlanırsa sıkıntılardan kurtulur, ruhu olgunlaşır ve Nuh peygamber gibi nefsinin

<sup>30</sup> Sünbül, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 17a.

<sup>31</sup> Sünbül, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 17a.

<sup>32</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 116a.

<sup>33</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 116b.

tufanından kurtulmuş olur.

Ayrıca Bâli Efendi bu mertebeyi günlerden pazar gününe nispet ederek Allah'ın yeri ve göğü bu günde yaratmasından hareketle sâlik için de manevî yerlerin ve göklerin keşfinin bu mertebede başlayacağına dikkat çekmiştir.

### 3. Nefs-i Mülhime

Nefs-i mülhime, ilham, feyiz ve keşfe mazhar olan, neyin iyi, neyin kötü ve günah olduğunu ilhamî bir sezgi ile bilen ve davranışlarını ona göre ayarlayan, şehvet ve şeytanî hislere karşı direnebilen nefis olarak tarif edilir. Nefs-i levvâme mertebesinde dünyaya ait zevklerden vazgeçen sâlik, bu mertebede uhrevî mükâfatlardan da vazgeçer ve sadece Allah sevgisi ile meşgul olur. Kur'an-ı Kerim'de: "Nefse ve onu düzenleyene and olsun ki, nefisini temizleyen kurtulmuş, onu kirleten ise ziyana uğramıştır" (Şems, 91/7-10) ayetinde bu nefse işaret edilmektedir.<sup>34</sup>

Sünbül Sinan'a göre, nefis-i mülhime'nin gezegeni Zühre (Venüs) ve nispet edildiği peygamber Hz. Yahyâ'dır. Bu gezegenin en belirgin özelliği ise aşk ve sevgidir. Aşk ehli hiçbir zaman ölmez ve fâni olmazlar. Çünkü aşk, insanın Rabbine ulaşmasına vesile olan bir durumdur. Bu durumda, rûhun, kendisini Rabbine ulaştıracak aşkın gerçekleşmesi için bir çaba içinde olması ve manen beslenmesi gerekir. Çünkü muhabbet, aşk hâlinin bir sonucudur. Muhabbet ortaya çıkarsa, aşk da gerçekleşir. Bu mertebedeki sâlik, ilahî aşkı tecrübe ederse, kalbi ilahî sevgiyle dolup taşar ve bedeni Allah'a duyulan sevgi nedeniyle dönüp dolaşmaya başlar.<sup>35</sup>

Müellifimize göre, bu makamın Hz. Yahyâ'ya nispet edilmesinin sebebi, Hz. Yahyâ'da bulunan ilahî aşktan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu mertebedeki kişiler âşik olurlar. Bu makamda bulunanların nûru aynı zamanda davranışlarına da yansır. Zira bu mertebenin birçok hali ve eylemi bulunmaktadır. Bunların bazıları hâl, diğerleri ise sır olarak adlandırılır. İşte bu hâl ve sırların sonucunda, Allah fiil ve sıfatlarıyla tecelli eder. Daha sonra, bu mertebedeki kişiye ilahî sırlardan rûhanî bir zevk gelir. Yine bu mertebe, aşk ve keramet mertebesi olduğu için, sâlik bu mertebede fiillerinde yok olur ve Allah'ın iradesine tabi olur. Allah da ona ilahî nûrların kapısını açar ve ona ilahî nurlar gelir. Sâlik, Allah'ın kendisine bahsettiği kemâlat sayesinde bu mertebedeki nurlarla Allah'ın cemâlini görmeye başlar. Bu durumda, sâlik, Allah'ın fiillerinin tecellisi haline gelir ve böylece Allah'a ait isim ve sıfatlara giden bir yol bulur.<sup>36</sup>

Bâli Efendiye göre nefsin bu mertebedeki günü pazartesi, gezegeni Zühre (Venüs) ve nisbet edildiği peygamber Hz. Yahyâ'dır. Bu makamın pazartesi gününe nispet edilmesinin sebebi Allah'ın Güneş'i ve Ay'ı bugün de yaratması ve bütün yıldızları bugün de yeryüzüne serpiştirmesinden dolayıdır. Nasıl ki Ay ve Güneş gök yüzündeki bu yıldızlar arasında belli olur ve ortaya çıkar. Aynen bunun gibi sâlikin kalp ve rûhu da manevî âlemin yıldızları arasında bu şekilde ortaya çıkar.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri*, 220; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 137; el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, 163-184.

<sup>35</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 18a.

<sup>36</sup> Sünbül, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 18a.

<sup>37</sup> Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 122a.

Yine bu makam, gök cisimlerinden Venüs'e nispet edilir. Bu gezegen ile kastedilen aşk ve muhabbetir. Sâlik de bu makamda bu yıldızın özellikleri ile sıfatlanır ve kalbinde aşk ve muhabbet hasıl olur.<sup>38</sup>

Müellife göre bu makam peygamberlerden Hz. Yahyâ'ya nispet edilir. Çünkü Hz. Yahyâ'nın bazı özellikleri bu makamda zuhur etmiştir. Hz. Yahyâ'nın pek çok özelliği vardı. Bunlardan biri de ister mümin olsun ister kafir bütün mahlukat onun yanında bir ve aynı idiler.<sup>39</sup>

Her iki müellif de bu mertebeyi gezegenlerden Venüs'e, peygamberlerden Hz. Yahya'ya nispet ederek izah etmişlerdir.

Müelliflerimize göre bu mertebenin, gök cisimlerinden Merkür'e nispet edilmesinin sebebi, bu gezegenin aşk ve sevgiyi temsil etmesinden dolayıdır. Sâlik de bu mertebede ilahî aşkı ulaşırsa, kalbi ilahî sevgi ve muhabbetle dolup taşacaktır.

Bu mertebenin peygamberlerden Hz. Yahya'ya nispet edilmesinin sebebi ise Hz. Yahya'nın aşk ehlinde olması ve mümin-kafir bütün mahlukata karşı son derece şefkatli ve merhametli olmasından dolayıdır. Sâlik de bu mertebede Yahya peygamber gibi bütün mahlukata karşı kalbinde şefkat ve merhamet beslemelidir ki aşk ehlinde olup bir üst mertebeye geçip yolculuğuna devam edebilsin.

Bâlî Efendi'nin, bu mertebeyi pazartesi gününe nispet etmesinin sebebi, Allah'ın, Güneş'i ve Ay'ı bu günde yaratmış ve ortaya çıkarmış olmasındadır. Dolayısıyla sâlikin kalp ve rûhu da manevî âlemin yıldızları arasında bu mertebede ortaya çıkacaktır.

#### 4. Nefs-i Mutmainne

Nefs-i mutmâinne, iman nur ile aydınlanmış, bütün kötü ve çirkin sıfatlardan kurtulmuş ve bütün güzel sıfatlara ulaşmış nefse denir. Mutmainne nefsinin en önemli özelliği, davranışlarından dolayı Rabbinin huzurunda kesinlikle hesap vereceğine inanmasıdır. Bu yüzden yaptığı amellerin ilahî rızaya uygun olup olmadığına azamî hassasiyet gösterir. Bu mertebede sâlikin kalbine ilahî aşk yerleşmiş, dünya ve dünyaya ait her şeyi kalbinden çıkarmış, her şeyde Hakk'ın fillerinin tecellilerini müşâhede eder hale gelmiştir. Bu yüzden kalbi itmi'nan içerisinde ve huzur doludur. Bu mertebede artık bütün eşyada Hakk'ın tecellilerini müşâhede etmeye başlar ve bir takım keşif ve kerâmetlere nail olur. Kur'ân-ı Kerim'de: "Ey mutmain olmuş ve Allah ile huzur ve sukuna ulaşmış nefis" (Fecr, 89/27) ayetiyle anlatılan nefis, Allah aşkı ve zikri ile mutmain olmuş bu nefistir.<sup>40</sup>

Sünbül Sinan'a göre, nefis-i mutmainne mertebesinin yıldızı Şems (Güneş) ve nispet edildiği peygamber ise Hz. İdris'tir. Bu makamın güneşe nispet edilmesinin sebebi, Güneş'in kemâl açısından tecelli ve müşâhedesinin bu mertebede gerçekleşmesidir. Çünkü bizim gördüğümüz Güneş, Güneşin dış katmanıdır. Yani dış çeperidir. Güneş, dış âleme doğduğunda, her şeye ışık verir, onları aydınlatır ve karanlığı tamamen yok eder. Aynı şekilde, sâlik, kalp ve rûh mertebesine ulaştığında, manevî

<sup>38</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 122a.

<sup>39</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 121b.

<sup>40</sup> Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri*, 222; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 137; el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, 185-192.

sırların etkilerini ve izlerini görmeye başlar. Artık insanî nitelikler ve karanlıklar kaybolur, iç dünyası manevî sır güneşinden ışık alır ve içi aydınlanır.<sup>41</sup>

Müellife göre, bu mertebede bulunan kişilerin Güneş ehli olmalarının bir başka hikmeti ise güneşin hem güzel hem de çirkin şeylerin tamamının üzerine doğduğu halde hiçbir mahlûkatın bundan rahatsızlık duymamasıdır. Aynı şekilde, Güneş'in doğudan doğup batıdan batmasından da hiçbir varlık rahatsızlık duymamaktadır. Çünkü güneşin bu şekilde doğup batması ve her şeye ışık vermesi, tamamen kendi maslahatına uygun bir durumdur. Aynen bunun gibi, sâlik de bu mertebede Allah'ın mevcudattaki tüm olayların hepsini bildiğine kalben emin olur ve hiçbir şeyden rahatsızlık duymaz. Ayrıca, yaşadığı olumlu ve olumsuz her olaya hikmetle bakar, hiçbir durumdan şikâyet etmez.<sup>42</sup>

Sünbül Sinan'a göre, bu mertebenin İdrisiyye olarak adlandırılmasının sebebi, Hz. İdris'in, sâlik için nûrlu elbise giymiş bir rûh olarak kabul edilmesinden dolayıdır. Zira Hz. İdris de manevî olarak bu mertebede bulunmaktadır.<sup>43</sup>

Bâli Efendi'ye göre nefsin bu mertebedeki günü salı, gök cismi Şems (Güneş) ve nispet edildiği peygamber Hz. İdris'tir. Bu makamın salı gününe nispet edilmesinin sebebi Hz. Yahyâ'nın bu günde katledilmesinden dolayıdır. Hz. Yahyâ'nın katline bir kız sebep olmuştu. Hz. Yahyâ'nın varlığı ile Rûh kastedilir. Onu katledenden maksat Celâl isminin parlaklığı ve nûrudur. Kız ile kastedilen ise nefs-i mutmainnedir. Sâlik de benliğini katledip ondan kurtulmalı ki nefs-i mutmainnenin sırlarından kurtulup hedefine ulaşabilsin. Yine bu makam, gök cisimlerinden Güneş'e nispet edilir. Zira mânevî Güneş bu makamdadır. Bu yüzden bu makama tavr-ı şemsiyye de denmiştir. Şimdi sâlik olan kişiye düşen aradaki bu münasebeti bulmak için gayret gösterip bunu kendi varlığında görmesidir.<sup>44</sup>

Müellife göre bu makamda İdris-i mânevî vardır. Hz. İdris'in varlığı sır âleminin başlangıcıdır. Burada daima nûrânî elbiseler hazırlar. Sâlik bu makama vardığında kendisine manen bu nurlu ve sırlı elbiseden giydirilir. Bu sebepten bu makama İdris makamı denilir. Bu makam daha pek çok özellik barındırır ancak bunları beyan etmeye gerek yoktur. Birçok farklı hususiyeti içinde barındırdığından dolayı bu makama Musevî, İsevî veya Hızır mertebesi de denilir. İlm-i leddünden nasibi olana bunlar gizli değildir.<sup>45</sup>

Her iki müellif de bu mertebeyi gezegenlerden Güneş'e, peygamberlerden Hz. İdris'e nispet ederek izah etmişlerdir.

Müelliflerimize göre bu mertebenin gök cisimlerinden Güneşe nispet edilmesinin sebebi, Güneş'in her şeye ışık vermesi ve karanlığı yok etmesinden dolayıdır. Sâlik de bu mertebeye ulaştığında, kalbindeki nefsanî karanlıklar kaybolur ve iç dünyası manevî güneşin ışıklarıyla aydınlanır. Güneş hem güzel hem de çirkin şeylerin tamamının üzerine doğar ve hiçbiri bundan rahatsızlık duymaz. Sâlik de bu mertebede Allah'ın mevcudattaki her şeyden haberdar olduğunu bilir ve kalbi

<sup>41</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 19a.

<sup>42</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 19a.

<sup>43</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 19a.

<sup>44</sup> Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 126b.

<sup>45</sup> Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 126a.

mutmain olur, her olaya hikmetle bakar, hiçbir şeyden rahatsızlık duymaz ve hiçbir durumdan şikâyet etmez.

Yine müelliflerimize göre bu mertebenin peygamberlerden Hz. İdris'e nispet edilmesinin sebebi, Hz. İdris'in bu mertebede bulunması ve devamlı nurlu elbiseler giymesidir. Sâlik de bu makama ulaştığında kendisine manen bu nurlu elbiselerden giydirilir ve bir üst mertebeye geçmesi için yolculuğuna devam eder.

Bâlî Efendiye göre nefsin bu mertebede salı gününe nispet edilmesinin sebebi Hz. Yahyâ'nın bu günde şehit edilmesinden dolayıdır. Sâlik de bu mertebede benliğini öldürüp ondan kurtulmalı ki nefs-i mutmainnenin sırlarından kurtulup yolculuğuna devam edebilsin ve hedefine ulaşabilsin.

## 5. Nefs-i Râziyye

Nefs-i râziyye, gerek kendisi, gerekse de başkaları için tecelli eden, hakkındaki ilahî hükümlere tamamen rıza gösteren, keşke şu şöyle olsaydı, bu da böyle olsaydı diye itiraza kalkışmayan nefis demektir. Bu makamda sâlikte beşerî sıfatlar yok olup, sâlik, "bekâ" ya istidat kazanmaya başlar. Allah'tan gelen her şeye tam bir rıza gösterdiğinden dolayı bu mertebeye Raziyye denmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de: "Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak dön Rabbine, gir salih kullarımın arasına, gir cennetime" (Fecr, 89/27) ayetiyle bu nefse işaret edilmektedir.<sup>46</sup>

Sünbül Sinan'a göre nefs-i raziyyenin yıldızı Merih (Mars), nispet edildiği peygamber Hz. İsa'dır. Bu mertebenin Merih yıldızı ile ilişkilendirilmesinin sebebi, bu yıldızın olduğu döngüde öldürme, kan dökme ve yok etme gibi özelliklerin bulunmasından dolayıdır. Bu mertebede bulunan sâlikin de tamamen Allah'a teslim olması ve nefsanî ve bedenî arzu ve isteklerini öldürmesi gereklidir. Sâlik bu mertebeye ulaştığında, kibir ve benlik duygusu ortadan kalkar. Merih yıldızı aynı zamanda tevhid ve ferdâniyet âlemini temsil eder. Bu mertebede tevhid yıldızı doğduğunda, orada istenmeyen her şey silinir, orada sadece "Ferd-i Vahid" kalır. Bu mertebede sâlikin kalbi, şeriatın nûru ile dolup taşar. Çünkü şeriatın nûru, Hakk ve hakikattir. Kim şeriat ile hakikat arasında bir ayırım yaparsa, kesinlikle zındık olur.<sup>47</sup>

Müellifimize göre, bu makam "sırr-ı sırr" mertebesinden dolayı İseviyye olarak isimlendirilir. Sâlik bu mertebede artık keşif ve kerâmet deneyimlerinden soyutlanmış, Muhammedî mertebe kendisine müyesser olmuş ve bekâ halini görmüştür. Çünkü Muhammedî rûh ancak bekâ halinde hâsıl olur. Zira Hz. Muhammed bütün hakikatlerin kaynağıdır, "İsm-i Â'zam" sırrına mazhardır ve bütün peygamberler feyzlerini ondan alırlar. Hatta yerde ve gökte bulunan her şey onun feyzinden nasibini alır.<sup>48</sup>

Bâlî Efendiye göre nefsin bu mertebedeki günü çarşamba, nispet edildiği gezegen Merih (Mars), nispet edildiği peygamber, Hz. İsa'dır. Bu makamın çarşamba gününe nispet edilmesinin sebebi, Allah'ın suyu bu günde yaratmış olması ile Fırvun ve kavminin bu günde Nil vadisinde boğularak helâk olmasından dolayıdır. Sâlik

<sup>46</sup> Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri*, 225; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 138; el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, 193-196.

<sup>47</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 20b.

<sup>48</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 20a.

bu mertebede irfânî bilgilere ulaşım hatalardan kurtulduğu için bu makam İsevîyye olarak da isimlendirilmiştir. Îsâ'dan murad insan rûhudur. Firavun ve kavminden murad nefs-i emmâre ve onun kuvvetleridir. Nil'den maksat ise Allah'ın denizidir. Şu hâlde sâlik sahip olduğu nefs-i emmâre kuvvetleriyle birlikte Allah'ın kudret ve rahmet denizinde boğulmadıkça Hakk'a vâsıl olamaz.<sup>49</sup>

Her iki müellif de bu mertebeyi gezegenlerden Mars'a, peygamberlerden Hz. İsa'ya nispet ederek izah etmişlerdir.

Müelliflerimize göre bu mertebenin gök cisimlerinden Mars'a nispet edilmesinin sebebi bu gezegenin olduğu döngüde öldürme, kan dökme ve yok etme gibi özelliklerin bulunmasıdır. Dolayısıyla sâlikin de bu mertebede nefsânî ve bedenî arzu ve isteklerini öldürmesi ve Allah'a tam bir teslimiyet ile teslim olmuş bir şekilde yolculuğunun kalan kısmına devam etmesi gerekir.

Yine müelliflerimize göre bu mertebenin peygamberlerden Hz. İsa'ya nispet edilmesinin sebebi, bu mertebenin Allah'ı rızasının dışında hiçbir beklentinin olmadığı rûhanî bir mertebe olmasından dolayıdır. Sâlik de bu mertebede keşif ve kerâmet deneyimlerinden kurtulup irfânî bilgilere ulaştığı için bekâ haline vâsıl olmuştur. Sahip olduğu bu vasıflarla yolculuğuna devam etmelidir ki bir sonraki mertebeye ulaşabilsin.

Bâli Efendi'ye göre, bu mertebenin çarşamba gününe nispet edilmesinin sebebi, Allah'ın suyu bu günde yaratmış olması ve Firavun ve kavminin bu günde suda boğularak helâk olmasından dolayıdır. Sâlik de sahip olduğu nefs-i emmâre kuvvetleriyle birlikte bu mertebede Allah'ın rahmet ve kudret denizinde boğulmadan Hakk'a vâsıl olamaz.

## 6. Nefs-i Marziyye

Nefs-i marziyye, Allah ile kul arasında karşılıklı rızanın bulunduğu, Allah'ın razı, kulun da razı olunmuş olduğu bir durumdur. Allah'ın kendisinden razı olduğu nefis bu mertebede tecelli-i e'fâlden kurtulup, tecelli-i esmâ'yı, Hakk'tan bir cezbe ile ayne'l-yakîn müşâhede eden nefis demektir. Bu mertebede sâlik, Allah'tan razı olduğu gibi, artık Allah da ondan razıdır. Kur'ân-ı Kerim'de: "Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön. Gir sâlih kullarımın arasına; gir cennetime" (Fecr, 89/27) ayetiyle anlatılan nefis, bu nefistir.<sup>50</sup>

Sünbül Sinan'a göre nefis-i marziyyenin yıldızı Müşteri (Jüpiter), nisbet edildiği peygamber Hz. Mûsâ'dır. Bu mertebenin Jüpiter yıldızı ile ilişkilendirilmesinin sebebi, bu yıldızın bulunduğu döngüde mülkün birisinden alınıp bir başkasına verilme özelliğine sahip olmasından dolayıdır. Bu mertebe, kutuplara özgüdür. Çünkü kutuplar, bu mertebede Rabbânî feyizleri alır ve sürekli olarak bu feyizleri yerde ve gökte ihtiyaç duyanlara ulaştırırlar. Ancak kutbun aldığı bu feyiz tek bir türde değildir. Kutup, buradan iki farklı türde feyiz alır. Birincisine, avam ve cinler, ikincisine ise evliya mazhar olur. Bu da gösteriyor ki kutup, Allah'ın izni ve tasarrufuyla hareket eder. Bu durumun kanıtı ise kutbun, Allah'ın ism-i has olan "Allah" ismine

<sup>49</sup> Bâli Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 130a.

<sup>50</sup> Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri*, 227; Türec, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 138; el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, 197-202.

mazhar olmasıdır. Müellifimize göre, Jüpiter gezegeninin bir diğer özelliği ise “vahdet yıldızı” olmasıdır. Bu yıldız doğduğunda, sâlikin hayreti artar. Çünkü bu durumda kesret aynasında vahdet tecelli etmiştir.<sup>51</sup>

Müellifimize göre, sâlik bu mertebede Allah'ın “Kelîm” ve “Âlîm” isimlerinin tecellisine mazhar olduğundan dolayı, bu makama Hz. Mûsâ'ya atfen “Musevî” tavır da denilmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ da Rabbi ile konuşmuştu. Yine bu mertebede, Hz. Mûsâ'nın üzerine çıkıp sebepsiz ve vasıtasız olarak Cemâl ve Celâl sahibi Rabbinden ilahî feyizler aldığı nûrdan bir kürsü vardır. İnsan nefsi de bu mertebede Rabbinin kendisine sonsuz feyzinden vermesi için Cemâl ve Celâl sıfatlarına mazhar olup hem raziyye hem de marziyye vasıflarına sahip olur.<sup>52</sup>

Bâlî Efendiye göre nefsin bu mertebedeki günü perşembe, gök cismi Müşteri (Jüpiter) ve nispet edildiği peygamber Hz. Mûsâ'dır. Bu makamın perşembe gününe nispet edilmesi Hz. İbrahim ile Hz. Hacer'in evliliğinin bu günde gerçekleşmesinden dolayıdır. Burada Hz. İbrahim rûhu, Hz. Hacer ise nefs-i raziyyeyi temsil eder. Rûh olan İbrâhim, nefs-i raziyye olan Hâcer ile birleşince İsmâil meydana gelir. İsmail nübüvvet nûrunu temsil eder. Sâlik de ancak nübüvvet nûrunun elde edildiği bu mertebeye geldikten sonra irşâda ehil hale gelir ve mürşid olur.<sup>53</sup>

Bâlî Efendiye göre bu makamın gezegeni Jüpiter'dir. Bu makamda sâlikte Jüpiter yıldızının özellikleri gerçekleşir. Jüpiterin bu döngüdeki bir özelliği de mülkün birinden alınıp başkasına verilmesidir. Sâlik de bu makamda elde ettiği ilahî nûrları başkalarına aktarır. Bu durum Kutbu'l-Aktabın hâlidir. Jüpiter'in manevî âlemdeki karşılığı ise vahdettir. Bununla insanın iç âlemindeki vahdet yıldızı kastedilir. Bu yıldız kime doğsa hayreti artar. Çünkü bu mertebede vahdet, kesrete ayna olur. Bu sebepten bu makamın sahipleri kesrette vahdeti görüp hayrete düşerler.<sup>54</sup>

Müellife göre bu mertebede sâlikte meydana gelen sırlar Allah'ın Kelim ve Alim isimlerinin tecellisinden meydana geldiği için buna Musevî mertebe denmiştir. Sâlik, bu mertebede ilim ve şevk ile mukayyet ve mütelezziz olduğu için esrar-ı Zat'tan gelecek sırların tecellisi kendisine perdelenmiştir. Ancak yolculuğuna devam etmek sureti ile bu engeli de kaldırması gerekir.<sup>55</sup>

Her iki müellif de bu mertebeyi gezegenlerden Jüpiter'e, peygamberlerden Hz. Mûsâ'ya nispet ederek izah etmişlerdir.

Müelliflerimize göre bu mertebenin gök cisimlerinden Jüpiter'e nisbet edilmesinin sebebi bu gezegenin bulunduğu döngüde mülk, birisinden alınıp bir başkasına verilir. Bu mertebede bulunan sâlik de bir hâlden başka bir hâle geçerek kesret aynasından vahdeti seyrederek bu makamda elde ettiği ilahî nurları başkalarına aktarır.

Yine müelliflerimize göre bu mertebenin peygamberlerden Hz. Mûsâ'ya nispet edilmesinin sebebi, Hz. Mûsâ'nın Kelîm ve Âlim isimlerine mazhar olup kendisinde hem Celâl hem de Cemâl sıfatlarının tecelli etmesinden dolayıdır. Sâlik de bu

<sup>51</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 21a.

<sup>52</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 21a.

<sup>53</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 136b.

<sup>54</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 136a.

<sup>55</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 136a.

mertebede bu tecellilere mazhar olduğundan dolayı hem raziyye hem de marziyye sıfatlarına nail olmuş olarak yolculuğuna devam eder.

Bâlî Efendiye göre bu mertebenin perşembe gününe nispet edilmesinin sebebi, Hz. İbrahim ile Hz. Hacer'in bu günde evlenmesi ve bu evlilik sonucu İsmail'in dünyaya gelmesidir. Burada Hz. İbrahim; rûhu, Hz. Hacer ise nefs-i raziyyeyi temsil eder. Rûh olan İbrâhim, nefs-i raziyye olan Hâcer ile birleşince İsmâil meydana gelir. İsmail nübüvvet nûrunu temsil eder. Sâlik de ancak nübüvvet nûrunun elde edildiği bu mertebeye geldikten sonra irşâda ehil hale gelir ve mürşid olur.

## 7. Nefs-i Kâmile

Nefs-i kâmile, sâlikin, Hakk'tan bir cezbe ile bütün kemâl ve marifet sıfatlarını kazanarak, insanları irşat mevkiine yükseldiği bir mertebedir. Bu makam Hakk vergisi olup, buraya riyâzet ve mücâhede ile gelinmez. Bu menzilde mücâdele ve mücâhede biter. Bu mertebede artık sâlik en yüce makama ulaşmış, "kâmil" sıfatını kazanmış, bütün güzel sıfatları kendinde toplamış ve adeta cisimleşmiş bir melek haline gelmiştir. Bu makamdaki kişinin hareketleri ve davranışları hasenât ve ibadetten ibarettir. Sözleri hikmettir. Bu makamdaki kişi bütün bu özellikleriyle "mürşid-i kâmil" sıfatıyla insanları irşad etme yetkisini eline almıştır.<sup>56</sup>

Sünbül Sinan'a göre nefs-i kâmilenin yıldızı Zuhal (Satürn) olup "Ahmedî" meretebe olarak isimlendirilir. Bu makamın Satürn yıldızına nispet edilmesinin sebebi Celâl yıldızı olarak da isimlendirilmesinden dolayıdır. Çünkü Celâl yıldızının özelliği hem başlangıçta hem de sonunda yakmak ve yok etmek vardır. Dolayısıyla bu makam ehli olanlarda da Celâl yıldızının tecellileri vardır. Bu yıldız Sâlike doğduğu zaman vücudunu mahveder ve onu öldürür. Onu öldürdüğü zaman fidesi Rahman'dır. Bu da fenâ içinde fenâ demek olup neticesi ise kendisinden sonra artık bir fenânın olmayacağı bir bekâ hâlidir.<sup>57</sup>

Müellifimize göre bu mertebenin "Ahmedî" olarak isimlendirilmesinin sebebi diğer yedi mertebenin tamamını toplayan bir özelliğe sahip olmasından dolayıdır. Tıpkı Hz. Ahmed'in ehâdiyet sırlarını kendisinde topladığı gibi. Çünkü Ahmed'teki "Mim" kaldırıldığı zaman mutlak nûr kalır. Dolayısıyla buradaki "Mim" onun için bir perde olmuştur. Mim kalkınca "Ahed" yani mutlak ve tek olan Allah kalır. Bu durum ise halka gönderilmiş olan Hakk'ın Resulünün "İsm-i Â'zam"ın tecellisine mazhar olduğuna delalet eder.<sup>58</sup>

Bâlî Efendi, nefsin bu mertebedeki günü, gezegeni ve nispet edildiği peygamber hakkında herhangi bir bilgi vermez. Ona göre bu makam "cemu'l-cem" mertebesidir. Zira sâlik nefsinde fânî olup Hakk'ta bakî olma hâlini bu makamda yaşar. İnsanın beşerî sıfatları bu makamda ilahî sıfatlarla bekâ bulur. Sâlik bu makama ulaştıktan sonra Hakk'ın emri ile irşâda memur olur. Sâlikin irşâda memur olması iki cihetyledir. Birincisi nefsânî isteklerini irşâd etmesi, ikincisi ise halkı irşâd etmesidir. Birincisi kendisine farz, ikincisi nafilidir. Sâlik bu makama ulaştıkça Hakk'ın emri ile

<sup>56</sup> Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri*, 229; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 139; el-Hanî, *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*, 203-206.

<sup>57</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 22a.

<sup>58</sup> Sünbül Sinan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 22a.



irşâda memur olunca halkı irşâd kendisine farz olur. Bu makamda bulunan kişide bazen kesret, bazen vahdet, bazen vuslat, bazen de firkat gibi birçok mânevî hâl iç içe zuhur eder. Bu makama ulaşan kişi İsm-i A'zan sırrına nail olduğu için kendisine Gavs-ı Â'zam denilir.<sup>59</sup>

Sünbül Sinan'a göre bu mertebenin Satürn yıldızına nispet edilmesinin sebebi, bu gezegenin aynı zamanda Celâl yıldızı olarak isimlendirilmesinden dolayıdır. Celâl yıldızının özelliği bir şeyi yakmak ve yok etmektir. Sâlik de bu makama ulaştığında nefsinde fâni olup Rabbinde bekâ hâline ulaşır ve irşâda ehil hale gelir.

Yine Sünbül Sinan'a göre bu mertebenin "Ahmedî" olarak isimlendirilmesinin sebebi, diğer yedi mertebenin tamamını toplayan bir özelliğe sahip olmasından dolayıdır. Zira Hz. Peygamber, İsm-i Â'zam'ın tecellisine mazhar olmuştu ve bütün ehâdiyet sırları kendisinde toplanmıştı. Bu mertebeye gelen sâlik de nefsin yedi mertebesindeki sırların tamamına mazhar olur ve irşâda ehil hale gelir.

Bâlî Efendi, nefsin bu mertebedeki günü, gezegeni ve nispet edildiği peygamber hakkında herhangi bir bilgi vermez. Ona göre bu makam "cemu'l-cem" mertebesidir. Sâlik bu mertebede nefsinde fânî olup Hakk'ta bakî olmuş ve Hakk'ın emri ile irşâda memur hale gelmiştir.

Tablo 1. Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâlî Efendi'de nefis mertebelerinin astrolojik şeması

Nefis Mertebeleri	Emmâre	Levvâme	Mülhime	Mutmâinne	Raziyye	Marziyye	Kâmile
Sünbül Sinan Gezenen ismi	Ay	Merkür	Venüs	Güneş	Mars	Jüpiter	Satürn
Sünbül Sinan Peygamber ismi	Hz. Âdem	Hz. Nuh	Hz. Yahya	Hz. İdris	Hz. İsa	Hz. Musa	Hz. Ahmed
Sofyalı Bâlî Gezenen ismi	Ay	Merkür	Venüs	Güneş	Mars	Jüpiter	
Sofyalı Bâlî Peygamber ismi	Hz. Âdem	Hz. Nuh	Hz. Yahya	Hz. İdris	Hz. İsa	Hz. Musa	
Sofyalı Bâlî Haftanın Günleri	Cumartesi	Pazar	Pazartesi	Salı	Çarşamba	Perşembe	

## Sonuç

Tasavvuf düşüncesinde birer manevî eğitim kurumu olarak da kabul edilen tarikat anlayışının ortaya çıkması ile beraber birçok tarikat mürid ve sâliklerinin nefis terbiyesine önem vermiş, temel gayesi aynı ama usul ve esasları birbirinden farklı olan birçok nefis terbiye metodu ortaya konmuş, nefis mertebeleri dörtlü ya da yedili şekilde çeşitli tasniflere tabi tutulmuş ve bu alanda pek çok eser kaleme alınmıştır.

Halvetiyye tarikatı mensupları da Kur'an ayetlerinden hareketle nefsi;

<sup>59</sup> Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, vrk. 136b-137a.

emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, raziye, marziyye ve kâmile şeklinde yedi mertebede ele almış, her bir mertebede sâlikin uyması gereken kurallar ve dikkat etmesi gereken hususlarla ilgili usul ve esasları zikretmiş, konunun daha iyi anlaşılması için bu yedi mertebeyi farklı teşbih, temsil ve metaforlarla izah etmeye çalışmışlardır.

Halvetiyye tarikatına mensup Sünbül Sinan ve Sofyalı Bâli Efendi de atvar-ı seb'a ismi ile nefis mertebelerini ele alan eserler yazmış, eserlerinde nefsin her bir mertebesini seyr u sülûkün bir aşaması olarak kabul etmiş, söz konusu mertebelerin zikredilecek esması, hâli, âlemi, varidi, şahidi gibi seyr u sülûk yolunda sâlike lazım olacak önemli bilgilere yer vermişlerdir.

Her iki müellif, bu alanda eser yazan diğer müelliflerden farklı olarak yazmış oldukları eserlerinde nefsin her bir mertebesini astroloji ilminin de alanına giren haftanın bir gününe, bir peygamber ve bir gezegen ismine nispet ederek konuya farklı bir bakış açısı getirmiş ve yapmış oldukları yorum ve izahlarla seyr u sülûk yapmak isteyen sâliklere bu konuda rehberlik etmiş ve yol gösterici bilgiler vermişlerdir. Ancak bu yorum ve izahlarını klasik astrolojinin gök cisimlerine yaklaşımı şeklinde değil de Allah'ın varlığına ve birliğine aykırı olmayan, İslam inancında da makul ve meşru olarak kabul edilen bir bakış açısı ile ortaya koymuşlardır.

Müelliflerimiz, nefsi emmâre mertebesini, gezegenlerden Ay'a, peygamberlerden Hz. Âdem'e nispet ederek tevbe ve istiğfar ile yeni bir başlangıç yapma, nefsi levvame mertebesini, gezegenlerden Merkür'e, peygamberlerden Hz. Nuh'a nispet ederek zorluk ve sıkıntılara katlandıktan sonra ilim ve kemâlat yolunda mesafe kat etme, nefsi mülhime mertebesini, gezegenlerden Venüs'e, peygamberlerden Hz. Yahya'ya nispet ederek aşk, sevgi ve muhabbete ulaşmak için fedakârlık yapma, nefsi mutmainne mertebesini, gezegenlerden Güneş'e, peygamberlerden Hz. İdris'e nispet ederek nefsin karanlıklarından kurtulması ve kalbin nurlanması için yolculuğa devam etme, nefsi râziyye mertebesini, gezegenlerden Mars'a, peygamberlerden Hz. İsa'ya nispet ederek nefsanî ve bedenî bütün arzu ve isteklerinden kurtularak Allah'a tam bir teslimiyet ile teslim olma, nefsi marziyye mertebesini, gezegenlerden Jüpiter'e, peygamberlerden Hz. Musa'ya nispet ederek benliğini tamamen öldürüp, Allah'ın rahmetinde yeniden dirilme şeklinde izah etmişlerdir.

Bâli Efendi, nefsi kâmile mertebesinin günü, gezegeni ve nispet edildiği peygamber hakkında herhangi bir bilgi vermezken, Sünbül Sinan bu mertebeyi, gezegenlerden Satürn'e, peygamberlerden Hz. Ahmed'e nispet etmiş, her iki müellif de nefsin bu mertebedeki durumunu; bütün beşerî sıfatlardan kurtulup, nefsinde fânî olup Hakk'ta bakî olma şeklinde izah etmiş ve bu konuda salike önemli tavsiyelerde bulunmuş ve hatırlatıcı bilgiler vermişlerdir.

Bâli Efendi, ayrıca nefsi emmâre mertebesini cumartesi gününe nisbet ederek, insanın, iman ve salih amel ile nefsini tezkiye, kalbini tasfiye ve ruhunu tahliye edip ancak bu şekilde bu mertebedeki nefsin şerrinden ve tehlikelerinden korunabileceği, nefsi levvame mertebesini pazar gününe nispet ederek Allah'ın yeri ve göğü bu günde yaratmasından hareketle sâlik için de manevî keşiflerin bu mertebede başlayacağı, nefsi mülhime mertebesini pazartesi gününe nispet ederek Allah'ın, Güneş'i ve Ay'ı bu günde yaratmış ve ortaya çıkarmış olmasından hareketle

sâlikin kalp ve ruhunun, manevî âlemin yıldızları arasında bu mertebede ortaya çıkacağı, nefs-i mutmâinne mertebesini salı gününe nispet ederek Hz. Yahyâ'nın bu günde şehit edilmesinden hareketle sâlikin de yolculuğuna devam edebilmesi ve hedefine ulaşabilmesi için bu mertebede benliğini öldürüp ondan kurtulması gerektiği, nefs-i râziyye mertebesini çarşamba gününe nispet ederek Allah'ın suyu bu günde yaratmış olması ve Firavun ve kavminin bu günde suda boğularak helâk olmasından hareketle sâlikin de sahip olduğu nefs-i emmâre kuvvetleriyle birlikte bu mertebede Allah'ın rahmet ve kudret denizinde boğulmadan Hakk'a vâsıl olamayacağı, nefs-i marziyye mertebesini perşembe gününe nispet ederek Hz. İbrahim ile Hz. Hacer'in bu günde evlenmesi ve bu evlilik sonucu İsmail'in dünyaya gelmesinden hareketle Hz. İbrahim'in rûhu, Hz. Hacer'in ise nefs-i raziyyeyi temsil ettiğini, rûh olan İbrâhim, nefs-i raziyye olan Hâcer ile birleşince İsmâil'in meydana geldiğini, İsmail'in ise nübüvvet nûrunu temsil ettiğini dolayısıyla sâlikin de ancak nübüvvet nûrunun elde edildiği bu mertebeye geldikten sonra irşâda ehil hale gelebileceği şeklinde izah etmiştir.

Tasavvuf ehlinin mutlak hakikat arayışının bir sonucu olarak eserlerinde ortaya koydukları bu bilgiler hem bu alanda yapılacak yeni araştırmalara hem tasavvuf yolunun yolcularına hem de hakikat arayışı içinde olanlara yol gösterme konusunda katkı sağlarsa çalışma gayesine ulaşmış olacaktır.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Ağbal, Davut. "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 250-273.
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Sümbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017).
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1991.
- Bâli Efendi, Sofyalı. *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*. Süleymaniye Kütüphanesi Akif Ersoy Nu: 1367, 96-139.
- Burckhardt, Titus. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Mistik Astrolojisi*. çev. Mehmed Temelli. İstanbul: Verka Yayınları, 2020.
- Celeb, Halil. *Sofyalı Balî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2014.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu. Beyrut: Daru's-Sadr, 2001.
- En-Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm*. ed. Muhammed Seyyid el-Bersici. Beyrut: Daru'l-Feth, 2014.
- Fârâbî, Ebû'n-Nasr. *İhsau'l-Ulum*. ed. Osman Muhammed Emîn. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1931.
- Fehd, Tevfik. "İlm-u Ahkâmî'n-Nücûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2000.
- Fehd, Tevfik. "İlmü'l-Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2000.
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh (Sûfi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum)*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u Ulûmî'd-Dîn*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012.
- Gündüz, İrfan. *Gümüshanevi Ahmed Ziyâuddin Hayatı, Eserleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Hacı Yusuf, Muhammed. *İbnu'l Arabî ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Hanî, Kasım b. Selahaddin el-. *es-Seyru ve's-Süluku ila Maliki'l-Mülûki*. Kahire: Mektebetu Sakafetu'd-Diniyye, 2008.
- İşıtan, İbrahim. "Halvetiyye Geleneine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâli Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi Atvâr-ı Seb'a". *Marife* 1 (2010), 91-106.
- İşıtan, İbrahim, İbrahim. *16. Asır Türk Halvetî Şeyhlerinden Sofyalı Balî Efendi'nin Düşüncesi, Dönemi, tarikatı, Hayatı ve Tasavvufî ve Kelamî Düşüncesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Uygulamalı İleri Araştırmalar Okulu, Din Bilimleri Bölümü Paris, 2006.
- İbnu'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Arabî. *İnşau'd-Devair*. çev. Ali Salahaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- İbnu'l-Arabî. *Tedbirat-ı İlahiyye*. çev. Ahmed Avni Konuk. İz Yayıncılık, 2018.
- İbnu'l-Arabî. *Ukletu'l-Müstevfiz*. çev. Ali Salahaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- İz, Mahir. *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014.
- Kâhtalı, Ramazan Fevzi. *Muzaffer Ozak'ın Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Te'sirleri*. Ankara: FCR Yayın Reklam Bilgisayar San. Ve Tic. Ltd. Şti., 2022.
- Koçak, Muhammet. "Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (2023).
- Kutluer, İlhan. "İslâm Literatüründe Burç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/422-424. TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 1996.
- Muslu, Ramazan. "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvar-ı Seb'a Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (2007), 44-46.
- Muslu, Ramazan. "Muhammed Sâdık Efendi ve Nefis Mertebeleri Çerçevesinde İnsana Bakışı". *Üsküdar Sempozyumu IV*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2007.
- Ögke, Ahmed. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2011.
- Özketen, Şerife. "Astroloji ve İnsan İradesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi*

*İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/8 (2021), 582-594.

Sünbül Sinan. *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Nu: 2835. Türer, Osman. *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2006.

Uyar, Mehmet. *Sufi Benliğin İnşasında Nefs*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Yücer, Hür Mahmut. "Sünbül Sinan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2010.

## Risâletü'l-Gufrân Bağlamında Fizikötesi Yolculuk ve İmru'ül-Kays\*

### *Metaphysical Journey and Imru' al-Qays in the Context of Risâlat al-Ghufrân*

Halis Dişci 

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Res. Assist., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Arabic Language  
and Rhetoric

Ankara / Türkiye

halis.disci@asbu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-0620-5870>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 17.07.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 23.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2024

DOI: 10.33420/marife.1517497

**Cite as / Atıf:** Dişci, Halis. "Risâletü'l-Gufrân Bağlamında Fizikötesi Yolculuk ve İmru'ül-Kays". *Mari-fe* 24/2 (2024) 408-425. <https://doi.org/10.33420/marife.1517497>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** \* This article is a partially modified and expanded version of the paper titled "Imru' al-Qays in a Metaphysical Journey: The Example of Risâlat al-Ghufrân", which was presented orally at the International Imru' al-Qays Symposium but was not published in full. / Bu makale Uluslararası İmru'ül-Kays Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Fizikötesi Bir Yolculukta İmru'ül-Kays: Risâletü'l-Gufrân Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

## | Risâletü'l-Gufrân Bağlamında Fizikötesi Yolculuk ve İmru'ül-Kays

### Özet

Klasik Arap edebiyatının en ilgi çekici edebî temalarından bir tanesi fizikötesi yolculuk temasıdır. Gerçeklik sınırlarının ötesinde bir seyahatin tasarlandığı bu temada yazar, yarattığı hayalî bir karakteri fizikötesi mekânlarda dolaştırarak sosyal hayatı, çevresi ve kültüründen mülhem bazı şahsiyetlerle konuşturur. Dolayısıyla bu tarz eserlerdeki olaylar ve şahıslar yazarın sosyal ve dinî hayatıyla yakından ilişkilidir. Bu kurgusal eserlerin telif amacı ise genellikle yazarın ele almak istediği felsefe, edebiyat ve dil konuları için uygun bir tartışma zemini oluşturmaktır. Yazar görüşlerini serdetmek üzere oluşturduğu bu kurgusal zeminde kendisine sonsuz bir ifade alanı yaratarak görüşlerini özgür bir biçimde aktarır.

Arap edebiyatının erken dönemlerinden itibaren fizikötesi yolculuk temalı birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin başlıcaları Bedüzzaman el-Hemedânî'nin el-Makâmetü'l-İblîsiyye adlı makâmesi, İbn Şüheyd'in Risâletü'l-tevâbî' ve 'z-zevâbî' adlı eseri ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Risâletü'l-gufrân adlı eseridir. Başkahramanlarının çeşitli hayalî mekânlara yolculuğa çıkarıldığı bu üç eserin birçok benzer yönü bulunmaktadır. Ancak Cahiliye şairi İmru'ül-Kays'ın şiirine odaklanan bu çalışmayı ilgilendiren en önemli ve yegâne benzerlik, üç eserin de İmru'ül-Kays'ın zikrine yer vermiş olmasıdır. Fakat bu eserlerin kiminde İmru'ül-Kays'ın ismine oldukça kısa bir bölümde yer verilirken kiminde ise onun şiiri üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Buradan anlaşılmaktadır ki İmru'ül-Kays ile ilgili bahsin uzun veya kısa olması bir yana, Arap dili ve edebiyatı üzerine yazılmış bir eserin İmru'ül-Kays'ın şiirinden söz etmeden tamamlanması mümkün görünmemektedir.

Mevzu bahis üç eserin ilk ikisinde başkahramanların gittikleri fizikötesi mekânlarda görüştükları şahıslar arasında İmru'ül-Kays bulunmamaktadır. Dolayısıyla yazarlar başkahramanları ile İmru'ül-Kays'ı doğrudan bir diyaloga sokmamıştır. Ancak üçüncü eser olan Risâletü'l-gufrân'da yazar Maarrî, başkahramanını İmru'ül-Kays ile doğrudan diyaloga sokarak şiirleri hakkında çeşitli sorular sordurmuştur. Bir diğer ifadeyle İmru'ül-Kays bu kurgusal eserin olay örgüsü içinde yer alan kahramanlardan biri olmuştur. Bu da eseri diğer benzerlerinden farklı kılan en önemli özelliktir.

Maarrî Risâletü'l-gufrân adlı eserinde, dostu İbnü'l-Kârih'i, kâfirlik ve zındıklıkla itham edilen birtakım şair ve edipler hakkındaki sorularını yanıtlamak ve merak ettiği kişilerin durumlarını göstermek için göklere çıkarır. Bu fizikötesi yolculukta İbnü'l-Kârih cennetten başlayarak cehennemde doğru itikâl etmiş ve pek çok şair, âlim ve ediple karşılaşarak onlara felsefe, dil ve edebiyatla alakalı hususlarda soru sorma fırsatı elde etmiştir. Onun cennetteki gezisini bitirdikten sonra cehennemde karşılaştığı ve doğrudan görüşüp çeşitli sorular yönelttiği kişilerden biri de İmru'ül-Kays olmuştur. Bu karşılaşmada İmru'ül-Kays'a sorulan sorular onun şiirinin lûgat, nahiv, kafiye, aruz ve rivayetle alakalı meselelerinden ibarettir. Öyle ki beyitlerde geçen bazı kelimelerin i'râb vecihleri ve sözlük anlamları ele alındığı gibi bazı şiirlerin aidiyetiyle ilgili değerlendirmelerde de bulunulmuştur. Ayrıca şiirlerde bulunan kafiye kusurları ve zihâflar da tartışmaya açılmıştır. Bu itibarla Maarrî kurgusal bir metin üzerinden İmru'ül-Kays'ın şiirine dair görüş ve değerlendirmelerini ortaya koymuş ve şiirini edebî tenkide tabi tutmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde fizikötesi yolculuk temasından ve Arap edebiyatındaki tarihsel serüveninden bahsedilmiş, bu konuda yazılmış başlıca eserler kısaca tanıtılmış ve kendilerinden sonraki eserler üzerindeki etkilerinden söz edilmiştir. Daha sonra bu eserlerin İmru'ül-Kays'a ne ölçüde yer verdikleri meselesi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise Maarrî'nin İmru'ül-Kays'ın şiiriyle ilgili değerlendirmeleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Edebî Tenkit, İmru'ül-Kays, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-Gufrân.

### Metaphysical Journey and Imru' al-Qays in the Context of Risâlat al-Ghufrân

#### Summary

One of the most interesting literary themes of classical Arabic literature is the theme of metaphysical journey. In this theme, where a journey beyond the boundaries of reality is designed, the author makes an imaginary character he created wander around in metaphysical spaces and talk to some figures inspired by his social life, environment and culture. Therefore, the events and people in such works are closely related to the religious and social life of the author. The purpose of writing these fictional works is generally to create a suitable discussion ground for the philosophy, literature and language issues that the author wants to address. The author expresses his views freely by creating an endless field of expression on this fictional basis he created to express his views.

Many works on the theme of metaphysical journey have been written since the early periods of Arabic

literature. The main ones of these works are Badî' al-Zamân al-Hamadânî's makâma called al-Makâma al-Iblisiyya, Ibn Suhayd's work called Risâlat al-Tavâbi' va'l-Zavâbi' and Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî's work called Risâlat al-Ghufrân. These three works, in which the protagonists are taken on a journey to various imaginary places, have many similarities. However, the most important and unique similarity that concerns this study, which focuses on the poetry of the Ignorant poet Imru' al-Qays, is that all three works include the mention of Imru' al-Qays. However, in some of these works, Imru' al-Qays's name is included in a very short section, while in others, his poetry is focused on at length. It is understood from here that the poem of Imru' al-Qays should be mentioned in a work written on language and literature, regardless of whether the discussion about Imru' al-Qays is long or short.

In the first two of the three works, Imru' al-Qays is not among the people the protagonists meet in the metaphysical places they go to. Therefore, the authors did not engage their protagonists and Imru' al-Qays in a direct dialogue. However, in the third work, Risâlat al-Ghufrân, the author al-Ma'arrî put his protagonist into a direct dialogue with Imru' al-Qays and made him ask various questions about his poems. In other words, Imru' al-Qays became one of the characters in the plot of this fictional work. This is the most important feature that distinguishes the work from other similar ones.

One of the most interesting literary themes of classical Arabic literature is the theme of metaphysical journey. Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî's Risâlat al-Ghufrân is one of the leading works with this theme, in which a journey where the boundaries of reality are exceeded is designed. In this work, al-Ma'arrî exalts his friend Ibn al-Kârih to the skies in order to answer his questions about some writers and poets who are considered heretics and infidels and to show the situation of the people he is curious about. In this metaphysical journey, starting from heaven and going to hell, Ibn al-Kârih encounters many scholars, writers and poets and has the opportunity to ask them questions about issues related to philosophy, language and literature. One of the people that he met in hell after completing his journey in heaven and whom he personally met and asked various questions was Imru' al-Qays. The questions asked to Imru' al-Qays in this fictional dialogue consist of the issues related to dictionary, syntax, kâfiya, 'arûd and rivâyat of his poetry. So much so that the i'râb aspects and dictionary meanings of some words in the verses were discussed, as well as evaluations were made regarding the belonging of some poems. In addition, kâfiya and 'arûd defects in the poems have also been discussed. In this respect, al-Ma'arrî revealed his views on Imru' al-Qays's poetry through a fiction and subjected his poetry to literary criticism.

In the first part of the study, the theme of metaphysical journey and its historical adventure in Arabic literature are mentioned, the main works written on this subject are briefly introduced and their effects on other works that follow them are mentioned. Then, the issue of to what extent these works included Imru' al-Qays was emphasized. In the second chapter, al-Ma'arrî's evaluations of Imru' al-Qays's poetry are discussed in detail.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Literary Criticism, Imru' al-Qays, Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî, Risâlat al-Ghufrân.

## Giriş

Arap şiirinin ilk dönemini teşkil eden Cahiliye devrinde klasik kaside yapısının ilk örneklerini veren İmru'ül-Kays b. Hucr'un (öl. 540 dolayları) hayatı, dinî ve edebî kişiliği üzerine birçok araştırma yapılmıştır. İmru'ül-Kays'ın diğer yönlerinden ziyade şiirini merkeze almayı hedefleyen bu çalışmada, kendisinden yaklaşık beş asır sonra yaşayan Ebû'l-Alâ el-Maarrî'nin (öl. 449/1057), onun şiiriyle alakalı değerlendirmeleri ele alınmıştır. Maarrî'nin *Risâletü'l-gufrân* adlı eserinde İmru'ül-Kays'ın şiirine yönelttiği edebî eleştiriler, fizikötesi yolculuk temasıyla yani gerçekliğin sınırlarını aşan bir kurgu üzerinden gerçekleştiğinden, bu çalışma şu üç temel unsurdan oluşmaktadır: Fizikötesi yolculuk teması, Maarrî'nin kurgusal eseri ve İmru'ül-Kays'ın şiiri. Dolayısıyla bu çalışma, edebî tenkidin, salt bir eleştiri üslubunun ötesine geçerek edebî bir metin içinde tezahür etmesine dair bir örnek sunmayı hedeflemektedir.

Fizikötesi yolculuk konulu edebî eserlere Maarrî'nin öncesinde ve sonrasında rastlansa da, kendinden önceki eserlerden etkilenmesi ve kendinden sonraki



eserleri etkilemesi açısından *Risâletü'l-gufrân* merkezi bir konumda yer almaktadır. Eserini edebî ve felsefî açıdan en olgun olduğu dönemde telif eden Maarrî'yi ön plana çıkaran en belirgin özellik ise toplumsal, dinî ve siyasî eleştirisidir. Nitekim Maarrî bu eserini her ne kadar dil, edebiyat ve felsefe ile ilgili hususlardaki görüşlerini dile getirmek için kaleme almış olsa da, arka planda tekdüze dinî otoritelere karşı zımni bir ideolojik başkaldırı söz konusudur.<sup>1</sup> Ayrıca eser, hayalî bir yolculukta dil ve edebiyatçılara eleştiriler yönelten ilk eser olduğu gibi kendi türü içinde İslâmî unsurlara ilk defa yer veren eser olarak kabul görmüştür.<sup>2</sup> Edebî ve felsefî derinliğinin yanı sıra tasvir edilen sahnelerin orijinalliğiyle temayüz eden *Risâletü'l-gufrân*'ın; *İlâhî Komedya*'da (*La Divina Commedia*) Dante'ye (öl. 1321), *Kayıp Cennet*'te (Paradise Lost) John Milton'a (öl. 1674) ve *Câvîdnâme*'de Muhammed İkbal'a (öl. 1938) ilham kaynağı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>3</sup>

Kapsamlı bir literatür taraması sonucunda, çalışmanın temel taşlarını teşkil eden üç başlıkla alakalı kitap, tez ve makale gibi birçok kaynağa erişilmiştir. Bu kaynaklardan yararlanılarak irdelenmesi hedeflenen konuyla alakalı bir sentez oluşturmak suretiyle çalışmanın ilk başlığı altında genel hatlarıyla fizikötesi yolculuk temasından bahsedilecek, Arap edebiyatında bu konuda kaleme alınmış ilk ve en önemli eserler kısaca tanıtılacak ve bu eserlerde İmru'ül-Kays'a ne ölçüde yer verildiği incelenecektir. Çalışmanın ikinci başlığı altında ise Maarrî'nin İmru'ül-Kays'ın şiiriyle ilgili görüşleri ele alınacaktır.

## 1. Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar

Yolculuk yapmak insanların iş, keşif, eğlence gibi çeşitli amaçlarla gerçekleştirdiği yaygın bir eylemdir. İnsanlar farklı gayelerle çıktıkları bu seyahatlerde gerek yolda gerek ulaştıkları yerlerde pek çok yeni tecrübe edinme imkânı yakalar ve doğal olarak bu tecrübelerini hem şifahi hem de yazılı olarak aktarmayı arzularlar. Nitekim dünyanın farklı kültürleri ve edebiyatları incelendiğinde onların gezi yazısı ve seyahatname gibi edebî eserlerle dolu olduğu görülmektedir. Dünya literatüründe, gerçek olay ve gözlemlere dayanan bu tarz seyahat konulu eserlerin dışında kurgusal ve hayalî olan seyahat temalı eserler de bulunmaktadır. Bu kurgusal eserlerin bazısında olaylar, fizikî ve algılanabilir sınırlar içinde gerçekleşirken bazısında ise gerçekliğin sınırlarını aşmakta ve beşer algısının ötesindeki mekânlarda cereyan etmektedir. İnsanın duyuları yoluyla idrak edemeyeceği âlemlere yapılan bu kurgusal yolculuklara da fizikötesi veya metafizik yolculuk denmektedir.

Hayal dünyasının bir yansımasından ibaret olan fizikötesi yolculuklarda yazar, gerçekliğin ötesine geçmenin bilinci içinde kendisine sonsuzlukla örülü bir ifade alanı yaratır. Ancak yazarın hayal gücünü besleyen unsurlar onun bizzat yasantı ve çevresinden bağımsız olmadığı için fizikötesi yolculuklarda yazarın sosyal

<sup>1</sup> Louis Awad, *Alâ hâmişi'l-Gufrân* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1966), 87.

<sup>2</sup> Yeliz Çiçek, *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 14-15.

<sup>3</sup> Ali Kürşat Turgut - Feyza Nur Çınar, "Ebu'l-Alâ el-Maarrî ve *Risâletü'l-Gufrân*'ı Çerçevesinde Bazı Felsefî Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2019), 30.

ve dinî yaşamına ait unsurlar belirgindir. Yine bu kurgusal metinlerin kahramanları da yazardan bağımsız değildirler. Esasında bu türün ortaya çıkışı da zaten yazarın etrafında olup bitenleri açıklayıp yorumlama arzusuyla doğrudan ilişkilidir.<sup>4</sup> Okuyucuyu yalnızca dış dünyada değil, bilinçaltında, metafizik düzlemlerde ve manevi alanlarda bir yolculuğa çıkaran fizikötesi eseler, daha somut olaylara ve gözlemlere odaklanan diğer edebi eserlerden ayrılmaktadır.

Fizikötesi yolculuk temalı eserlere hem Doğu hem de Batı edebiyatlarında rastlanmaktadır. Fakat genel kabule göre bu eserler Doğu kökenlidir.<sup>5</sup> Bu tür eserler kadim edebiyatın mitolojik, dinî ve felsefî unsurlarından büyük oranda etkilenmiştir. Yunan ve Arap mitolojileri, Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve miraç hadisesi, etkilenilen bu unsurların başlıcalarıdır. Fizikötesi eserler, Arap nesrinin daha çok toplumsal ve resmî yönleri ağır basan risâle ve makâme gibi ilk numunelerine nazaran daha derinlikli ve felsefî eserlerdir. Bu yönüyle fizikötesi eserler, kalemini eline aldığı zaman ve mekândan bağımsız hareket edebileceğini gösteren en önemli örneklerdir.

Fizikötesi yolculuk konusunda yazılan ilk Arapça eser Bedüzzaman el-Hemedânî (öl. 398/1008) tarafından kaleme alınan *el-Makâmetü'l-İblîsiyye* adlı makâmedir. Eser kaybolan devesini aramaya çıkan başkahraman ile hayalî bir mekânda karşılaştığı yaşlı bir adam arasındaki diyalogu konu edinmektedir.<sup>6</sup> İkili arasında cereyan eden diyalogun şiir ve şairlerle ilgili unsurlar barındırması, kendisi bizzat edebiyatçı olan Hemedânî'nin edebî yaklaşımlarını da yansıtmaktadır.

Arap edebiyatında fizikötesi yolculuğa dair kaleme alınan bir diğer önemli eser Endülüslü edip ve şair İbn Şüheyd'in (öl. 426/1035) *Şeceretü'l-fükâhe* olarak da bilinen *Risâletü't-tevâbi'* ve *'z-zevâbi'* isimli eseridir. Müellif bu eserinde şairlerin cinleriyle iletişime geçmek niyetiyle cinler âlemine bir seyahat kurgular.<sup>7</sup> Klasik dönemde her şairin bir cinle irtibatlı olduğuna inanıldığından, İbn Şüheyd de edebiyat, dil, şiir gibi konulardaki görüşlerini açığa çıkarmak için kadim inanışa uygun unsurlarla bezenmiş bir kurguya başvurur. İbn Şüheyd bu eserinde önceki eserlerden etkilendiği gibi kendisinden sonraki fizikötesi yolculuk temalı eserlerin ortaya çıkışına da tesir etmiştir.<sup>8</sup>

Arap edebiyatında fizikötesi yolculuk konusunda ele alınan belki de en tanınmış eser Ebü'l-Alâ el-Maarrî tarafından telif edilen *Risâletü'l-gufrân*'dır. Abbâsî döneminin önde gelen şair ve ediplerinden Maarrî, dostu İbnü'l-Kârih tarafından kendisine yöneltilen bazı sorulara cevap vermek üzere bu eserini telif etmiştir. Onun bir mektup aracılığıyla Maarrî'ye tevcih ettiği bu sorular, kâfirlik ve zındıklıkla itham edilen bazı şair ve edipler hakkında olmuştur. Çok sayıda garip ve nadir kelime içermesinden ötürü anlaşılması zor bir dil ve üslubun hâkim olduğu bu

<sup>4</sup> *Gufran Risalesi*, çev. Nevzat H. Yanık - Selami Bakırcı (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2017), 11.

<sup>5</sup> Çiçek, *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar*, 2.

<sup>6</sup> Çiçek, *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar*, 11-12.

<sup>7</sup> Çiçek, *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar*, 25-26.

<sup>8</sup> Mustafa Aydın, "İbn Şüheyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/382.

eserde Maarri, merak ettiği kişilerin durumunu göstermek ve sorularına cevap vermek için arkadaşını göğe çıkararak gezdirir. İbnü'l-Kârih bu fizikötesi yolculuğunda pek çok şair, âlim ve ediple karşılaşmış onlara felsefe, edebiyat ve dille alakalı hususlarda soru sorma fırsatı elde eder. Ayrıca cennet gezisi esnasında orada bulunmaması gerektiğini düşündüğü kişilerin dünya hayatında yaptıkları bazı iyi işler sebebiyle affedildiğini öğrenir ki bu kitaba bağışlanma risalesi manasında *Risâletü'l-gufrân* denmesi de bundan kaynaklanır.<sup>9</sup>

Maarri eserinde kendisinden önceki yazarlardan etkilendiği gibi sonrasındaki yazarları da etkilemiştir. Hatta bu etki sadece Arap edebiyatıyla sınırlı kalmamıştır. Sözelimi, Batı edebiyatının önemli ismi Dante'nin *İlâhî Komedya* adlı eserinde bu etki açıkça görülmektedir. Zira üslup ve amaç bakımından farklı olsalar da her ikisinde de uhrevî âleme bir yolculuk kurgulanması ve benzer sahneler yer verilmesi bu etkinin delillerinden bir tanesidir.<sup>10</sup>

Arap edebiyatının erken döneminde kaleme alınıp fizikötesi yolculuk adında yeni bir türün ortaya çıkmasını sağlayan bu üç önemli eser incelendiğinde, her birinde Cahiliye döneminin kuşkusuz en önemli şairi olan İmru'ül-Kays'a yer verildiği gözlemlenmiştir. Kimisinde onun sadece ismi zikredilip şiirine atıf yapılırken kimisinde ise eserlerin başkahramanlarıyla dolaylı ya da dolaysız diyaloga sokulmuştur. Bu durum, hayalî unsurlarla bezenmiş olsa da müelliflerin edebiyata ve şiire dair bir eser telif edeceğinde İmru'ül-Kays'ın zikrinden beri kalamayacakları gerçeğini gözler önüne sermektedir. Bu da İmru'ül-Kays'ın asırlar boyunca kendinden söz ettiren şairliğinden ve eşsiz şiirlerinden kaynaklanmaktadır.

Fizikötesi yolculuğa dair kaleme alınan ilk eser olan *el-Makâmetü'l-İblîsiyye*'de başkahraman, seyahat ettiği hayalî mekânda İmru'ül-Kays ya da başka herhangi bir şairle karşılaşmış diyaloga girmemiştir. Ancak karşılaştığı yaşlı adam kendisinden biraz şiir inşâd etmesini isteyince okuduğu ilk şiir doğal olarak İmru'ül-Kays'ın şiirlerinden biri olmuştur.<sup>11</sup>

Hayalî âlemlere seyahat temalı ikinci eser olan *Risâletü't-tevâbi'* ve *z-zevâbi'*de ise İmru'ül-Kays'ın ciniyle diyaloga girilmiştir. Eserinin hem müellifi hem de başkahramanı olan İbn Şüheyd, yanına kendi cinini alarak bazı şiirleri için icazet almak üzere şairlerin cinlerini ziyaret eder. Bu hususta ilk gittiği cin de bir otorite olarak kabul ettiği İmru'ül-Kays'ın cini olur ve ondan icazet alır.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere Arap edebiyatında fizikötesi yolculuğa dair kaleme alınan ilk iki eser İmru'ül-Kays'a dolaylı olarak yer vermiştir. Bu konudaki üçüncü eser olan *Risâletü'l-gufrân*'da ise başkahraman İbnü'l-Kârih ile İmru'ül-Kays arasında uzun ve vasıtasız bir diyalog gerçekleşmiştir. Diğer eserlere nazaran *Risâletü'l-gufrân*'da İmru'ül-Kays'a daha geniş yer verilmesi, Maarri'nin genelde şiire özelde

<sup>9</sup> *Gufran Risalesi*, 11-12.

<sup>10</sup> Anastasiya Uçar, *Risâletü'l-Gufrân ve İlâhî Komedya Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 185.

<sup>11</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. el-Huseyn Bedüzzaman el-Hemedânî, *Makâmâtü Bedî'i'z-Zamân el-Hemezânî*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1342/1923), 244.

<sup>12</sup> Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed el-Eşcaî el-Kurtubî İbn Şüheyd, *Risâletü't-tevâbi'* ve *z-zevâbi'*, thk. Butrus el-Bustânî (Lübnan: Dâru Sâdir, 1416/1996), 89.

ise Cahiliye şiirine yönelik beslediği ilgiden ve İmru'ül-Kays'ı şiir konusunda bir otorite olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İmru'ül-Kays'ın şiirlerine sık sık göndermelerde bulunması ve Cahiliye şairleriyle ilgili birçok bahse yer vermesi bu durumu pekiştirmektedir.

## 2. Risâletü'l-Gufrân'da İmru'ül-Kays ve Şiiri

İmru'ül-Kays *Risâletü'l-gufrân*'da cehennemde anılan Cahiliye şairleri arasındadır. İlk bakışta, İslam'ı idrak etmeden öldüğü için cehennem ehli arasında zikredilmesi tuhaf karşılanmasa da Nâbiga ez-Zübyânî (öl. 604 [?]), Züheyr b. Ebû Sülmâ (öl. 609 [?]) ve Meymûn b. Kays el-A'sâ (öl. 7/629 [?]) gibi kendisiyle aynı tabakadan olup İslam'a girmeden ölen şairlerin cennette anılması, İmru'ül-Kays'ın neden Maarrî nezdinde cennette bulunan şairlerden olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Maarrî'nin bu tavrı, kurgusal bir metnin doğası gereğince tamamen öznelidir. Nitekim aynı tabakada bulunup Müslüman olarak ölmeyen iki şairden birini cehennemde zikrederken diğerini cennette anması onun kişisel görüş ve tercihinden kaynaklanmaktadır. O kadar ki bazı Cahiliye şairlerinin affa mazhar olup cennete girmelerini, inşâd etmiş oldukları birtakım dinî ve hikemî içerikli şiirlere bağlamıştır. Örneğin, eserin başkahramanı İbnü'l-Kârih cennette Züheyr b. Ebû Sülmâ ile karşılaşır ve ona, Fetret döneminde yaşamış olmasına rağmen cennete nasıl girdiğini sorunca Züheyr, Cahiliye döneminde batıldan uzak durup Allah'a inanan biri olduğunu söylemiş ve azaptan kurtuluşunu sağlayan hikmet dolu şu sözlerini zikretmiştir:<sup>13</sup> [Tavîl]

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا بِي نَفُوسِكُمْ      لِيُخْفِيَ وَمَهْمَا يُكْتُمُ اللَّهُ يَعْلَمُ  
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ      لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلَ فَيُنْفَخَ

*Gizli kalsın diye gönlünüzden geçenleri Allah'tan saklamayın. Zira saklanan ne olursa olsun Allah onu bilir.*

*Bu saklanan şey ya ertelenerek bir kitaba yazılıp hesap gününe bırakılır ya da ertelenmeden hemen intikamı alınır.*

Maarrî'nin kişileri cennet ya da cehennemde zikretme hususundaki tercihlerinde etkili olan belirleyici etken, dönemindeki tekfirci yaklaşımlara karşı benimsemiştiği eleştirel tutumla doğrudan ilişkilidir. Çünkü görüldüğü üzere Maarrî, katı ve dışlayıcı dinî görüşlerin aksine, kişinin Allah'ın nezdinde bir tek beyitle bile affa mazhar olabileceği düşüncesine sahiptir. Fakat Maarrî'nin İmru'ül-Kays'ı cehennemde zikretmesi, elbette onun iyi bir hasletini bulamadığından değil, onun kişiliğine karşı taşıdığı bazı olumsuz duygulardan kaynaklanmaktadır. Onun bu duyguları eserde yer yer kendini göstermektedir. Sözgelimi, eserin başkahramanı İbnü'l-Kârih cennette dolaşırken karşılaştığı iki huriye İmru'ül-Kays'ın şiirlerinden bazıları okurken alaycı bir üslupla "Şüphe yok ki İmru'ül-Kays zavallının tekididir, onun kemikleri cehennemde yanarken ben de burada şiirlerinde bahsettiği şeyleri

<sup>13</sup> Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, thk. Derviş Cüveydî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2022), 82-83.

gerçekleştiriyorum.” demiştir.<sup>14</sup> Ayrıca İmru’ül-Kays hakkındaki yaygın bir hadis rivayetinin de Maarî’nin İmru’ül-Kays’ı cehennemde zikretmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber ilgili hadiste şöyle buyurmuştur: “O (İmru’ül-Kays) dünyada anılan fakat ahirette unutulmuş bir adamdır. Dünyada şerefli, ahirette ise önemsizdir. Kıyamet günü elinde şairlerin sancağıyla gelir ve ateşe giderken onlara öncülük eder.”<sup>15</sup> Öte yandan Halife Hz. Ömer’in, Züheyr b. Ebû Sülme’yı şairlerin şairi olarak nitelendirmesi ve şiirinden sitayişle bahsetmesi<sup>16</sup> ile Maarî’nin Züheyr’i cennette zikretmesi de bir tesadüften ibaret değildir. Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki Maarî, şairleri cennet ya da cehennemde anma hususunda kişisel tercihlerine dayandığı gibi şairler hakkındaki hâkim dinî kanaatten de etkilendiği görülmüştür.

Eserde her ne kadar cehennem ehli arasında azap gördüğü zikredilse de İmru’ül-Kays’ın Arap şiiri için ne denli önemli ve vazgeçilmez bir otorite olduğu pek çok kez vurgulanmaktadır. Özellikle şiir eleştirisiyle ilgili çeşitli yerlerde İmru’ül-Kays’ın beyitlerine atıflar yapılması bu gerçeği pekiştirmektedir. Ayrıca İbnü’l-Kârih ile ihtiyar bir cin arasında geçen diyalogda ihtiyarın insanlar ile cinlerin şiir yeteneklerini kıyaslarken insan şiirinin arketipi niteliğinde *قَفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَثْرَلٍ* ifadelerini zikretmesi<sup>17</sup> de İmru’ül-Kays’ın Maarî nezdindeki önemini gözler önüne sermektedir.

Maarî eserinde ara ara İmru’ül-Kays’a ve şiirlerine bazı göndermelerde bulunsa da onunla ilgili asıl bahsi cehennem kurgusunda açmaktadır. Nitekim o, İbnü’l-Kârih’i cehennemde Hansâ, İblîs ve Beşşâr b. Bürd ile görüşürdüktan sonra İmru’ül-Kays ile buluşturur. İbnü’l-Kârih bu karşılaşmada ona şiiriyle alakalı çeşitli sorular sorarak bazı değerlendirmelerde bulunur. Muhtelif konularda İmru’ül-Kays’a yönlendirilen soruları şu başlıklar altında kategorize etmek mümkündür:

### 1. Şiir Rivayeti ile İlgili Sorular

Maarî’nin, başkahramanı İbnü’l-Kârih vasıtasıyla İmru’ül-Kays’a soru sorduğu konulardan bir tanesi şiir rivayetidir. Bu bağlamda İmru’ül-Kays’ın şiirlerinin rivayetleriyle ilgili bazı hususlara temas edilmiştir. Bu hususta sorulan tek soru, şairin meşhur muallakasının son kısmındaki şu beyitlerin okunuşuyla ilgili olmuştur: [Tavîl]

كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ الْمُجَيْمِرِ غُدْوَةً      مِنْ السَّيْلِ وَالْعُنَاءِ فَلَكَّةُ مِغْرَلٌ  
كَأَنَّ مَكَائِيَّ الْجَوَاءِ غُدْيَةً      صُبْحَانَ سَلَاغًا مِنْ رَجِيْقٍ مُفْلَقَلٌ  
كَأَنَّ السَّبَاعَ فِيهِ عَرَقَى عَشِيَّةً      بِأَرْجَائِهِ الْمُصَوَى أَنَايِشُ عُنْصَلٌ

*Tıpkı bir iğ gibiymi, sabah vakti selin getirdiği çöplerle dolmuş olan Müceymir Tepe-*

<sup>14</sup> Ebü’l-Alâ el-Maarî, *Risâletü’l-gufrân*, 156.

<sup>15</sup> Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, el-Mu’cemü’l-kebîr, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.) "el-‘Ayn", 99 (No.179).

<sup>16</sup> Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi’l-Hitâb el-Kuraşî, Cemheratü eş’âri’l-‘Arab, thk. Ali Muhammed el-Becâdî (Nehdatu Mısır, ts.), 68-69.

<sup>17</sup> Ebü’l-Alâ el-Maarî, *Risâletü’l-gufrân*, 159.

*si'nin zirveleri.*

*Sanki içine acı katılmış şarap içmiş gibi ötüşüyordu erkenden, vadinin Çobanaldatan kuşları.*

*Tıpkı soğan köklerine benziyordu, akşamleyin vadinin en ücra köşelerindeki (çamura batmış) yırtıcı hayvanlar.*

İbnü'l-Kârih Bağdatlı bazı ravilerin bu üç beytin başına birer vâv harfi getirerek okuduğunu söyleyip İmru'ül-Kays'ın bu husustaki fikirlerini sormuştur. O da bunun vezin bilmeyen kişilerin işi olduğunu, nazım ile nesir arasındaki farkı yok ettiğini ve sonradan gelen kişilerin bunu şiirin aslından sanmasına neden olacağını ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Maarrî başlarına vâv harfi getirildiği takdirde vezni bozan bu okuyuşu Bağdatlı ravilerden kimin rivayet ettiğini zikretmemiştir. Ancak İbn Reşik (öl. 456/1064) Bağdatlı dil âlimlerinden İbn Keysân'ın (öl. 320/932 [?]) İmru'ül-Kays'ın bu beyitlerinin başına vâv harfi getirmek suretiyle atıf yaparak okuduğundan bahsetmiştir.<sup>19</sup> Bu bilgiden hareketle Maarrî'nin kastettiği kişinin İbn Keysân olması ihtimal dâhilindedir.

## 2. Nahiv ile İlgili Sorular

İbnü'l-Kârih'in İmru'ül-Kays'a sorular yönelttiği bir diğer alan nahiv olmuştur. Bu sorular genellikle beyitlerde geçen bazı kelimelerin i'râb vecihleri hakkında gelmiştir. Bu başlık altında çeşitli vecihlere muhtemel olan kelimeler hakkında detaylıca bilgi verilecektir.

### 2.1. Birinci Soru:

İmru'ül-Kays'a nahiv hususunda yönlendirilen ilk soru, muallakasında geçen şu beyit hakkında olmuştur: [Tavîl]

كِبْكُرِ الْمُقَانَاةِ الْبَيَاضِ بِصُفْرَةٍ عَدَاهَا تَمِيرُ الْمَاءِ عَيْرُ الْمُحَلَّلِ

*Tıpkı el değmemiş tatlı sulardaki sedeflerin içinde bulunan, sarımsı bir beyazlığı olan inci gibi.*

İbnü'l-Kârih önce beyitteki كِبْكُرِ kelimesinin manasını sonra da الْبَيَاض kelimesinin i'râbını sormuştur. O âlim ve ediplerin كِبْكُرِ kelimesine yumurta, inci, bahçe, çiçek ve papirüs gibi çeşitli anlamlar verdiğini söyleyip bunlardan hangisini kastettiğini sorunca İmru'ül-Kays hepsinin güzel ve uygun manalar olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca الْبَيَاض kelimesinin hangi mahal ve hareke üzere okunması gerektiği sorusuna cevaben kesra ile mecrûr okumayı tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>20</sup>

Maarrî الْبَيَاض kelimesinin i'râbıyla alakalı herhangi bir detaya girmemişse de bu beytin üç farklı i'râbla rivayet edildiği bilinmektedir. Muallakât şârihi Zevzenî (öl. 486/1093) meşhur şerhinde kelimenin yalnızca nasb ve cer halleriyle rivayet edildiğini ve bu iki okunuşun da makbul olduğunu ifade etmesine rağmen<sup>21</sup> Ebü'l-

<sup>18</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 175.

<sup>19</sup> Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-sî'r ve âdâbih* (Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/143.

<sup>20</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 176.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* (Kahire: Dâru't-Takvâ, 2017),

Abbâs Sa'leb (öl. 291/904) ref' halini de dahil ederek üç okuyuşun da doğru olduğunu söylemiştir.<sup>22</sup> Klasik kaynakların incelenmesi sonucunda kelimenin i'râbıyla alakalı görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- **Nâib-i fâil olarak merfû:** Beyitteki الْمُقَانَاةُ kelimesi ism-i mef'ûl olduğundan ve ism-i mef'ûl de meçhul fiil gibi amel ettiğiinden dolayı bir nâib-i fâili ref' eder. Sa'leb'e göre buradaki âmil, mahzûf bir fiil olup takdir şöyledir: كَبِكَرِ الْمُقَانَاةَ قُوِي بَيَاضُهَا بِصُغْرَةِ<sup>23</sup>
- **Mef'ûlun bihe ya da temyize benzediği için mansûb:** Âlimler kelimenin i'râbını izah etmek için diğer bazı i'râb durumlarıyla benzerlik ilişkisi kurmaya çalışmışlardır. Nitekim Zevzenî buradaki durumu زَيْدُ الصَّارِبِ الرَّجُلِ cümlesindeki duruma benzeterek kelimenin mef'ûlun bih olduğu kanaatine varmıştır.<sup>24</sup> Diğer yandan Sa'leb ise ifadeyi بِالرَّجُلِ الْحَسَنِ وَجْهًا وَّجْهًا ifadesine benzeterek kelimenin temyiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>25</sup>
- **Lafzî izafetle mecrûr:** Bu durumda kelime muzâfun ileyh olarak mecrûr olmaktadır. Burada söz konusu olan izafet lafzî olduğu için muzâf harf-i ta'rîf alabilmektedir. Sa'leb'e göre buradaki harf-i ta'rîf *infisâl*<sup>26</sup> anlamı ifade ettiği için bunda bir beis yoktur. Ancak o burada الْمُقَانَاةُ kelimesinin artık bir harf-i cere müteallik olmasının caiz olmadığını, bu yüzden بِصُغْرَةِ ifadesindeki harf-i cerin taalluk edeceği mahzûf bir fiil varsayılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre son kerede takdir şöyledir: كَبِكَرِ الْمُقَانَاةَ الْبَيَاضِ قُوِي بِصُغْرَةِ.<sup>27</sup>

## 2.2. İkinci Soru:

Nahiv ilmi kapsamında İmru'ül-Kays'a tevcih edilen ikinci soru, aşağıdaki beyitte geçen لَا سَيِّمًا يَوْمٌ ifadesinin i'râbı ve okunuşu hakkında olmuştur: [Tavîl]

أَلَا رَبُّ يَوْمٌ لَكَ مِنْهُمْ صَالِحٌ وَلَا سَيِّمًا يَوْمٌ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ

*Ah ne güzel günler geçirdin o kadınlarla. Bilhassa Dâretü'l-Cülcül'deki o gün...*

Öncelikle ifadenin içinde bulunan سَيِّمٍ kelimesinin şeddeli mi yoksa şeddesiz mi okunması gerektiği sorusuna cevaben İmru'ül-Kays, kelimenin şeddeli okunuşunun tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Ardından İbnü'l-Kârih buradaki يَوْمٌ kelimesinin merfû, mansûb ve mecrûr olmak üzere üç şekilde de i'râb edilebileceğini söyleyip her bir vecihle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. İmru'ül-Kays ise

→

22-23.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 70.

<sup>23</sup> İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât*, 70.

<sup>24</sup> ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*, 23.

<sup>25</sup> İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât*, 70.

<sup>26</sup> İzafet terkibi oluşturulurken iki ismin birbirine bağlanması, muzâfın başındaki harf-i ta'rîfin ya da sonundaki tenvinin düşürülmesiyle gerçekleşir. Bu sayede iki isim artık bağımsız birer isim olmaktan çıkarak birbirlerine bağlanırlar. Bu duruma da ittisâl adı verilir. Bunun zıttı olarak, bir ismin bir başka isme bağlı olmaması durumuna ise infisâl denir. Detaylı bilgi için bk. Mohamed Rızk el-Shahhat Abdelhamit Shoer, "el-İzâfetü'l-ma'nevîyye ve'l-lafziyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 74.

<sup>27</sup> İbnu'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-câhiliyyât*, 70.

kelimenin okunuşundaki vecihlerin birbirine benzer ve yakın olduğunu ifade etmiştir.<sup>28</sup> *Risâletü'l-gufrân* ve diğer klasik kaynaklardan hareketle bu vecihlerle ilgili değerlendirmeler şu şekilde özetlenebilir:

- **Merfû:** Bu durumda سَيِّمًا ifadesindeki مَا kelimesinin *kâffe*<sup>29</sup> ya da *mevsûliyyet* için geldiği söylenmektedir. Her iki ihtimalde de arkasından gizli bir هُو takdir edilir. Burada artık يَوْمٌ kelimesi gizli هُو zamirinin haberi olarak merfû olur. Bu durumda söz konusu olan iki takdiri ifade şu şekildedir: وَلَا سَيِّمًا هُوَ يَوْمٌ / وَلَا سَيِّمًا هُوَ يَوْمٌ.
- **Mansûb:** Bu durum zarfların mef'ûl olarak nasb edilmesi gereğince. Buradaki âmîl gizli bir fiildir. Celâlüddîn es-Süyûtî'ye (öl. 911/1505) göre zarf olması durumundaki takdir مِثْلَ الَّذِي اتَّفَقَ يَوْمًا şeklinde. Ayrıca temyiz olması sebebiyle mansûb olduğunu söyleyenler de olmuştur. Yine Süyûtî'ye göre temyiz olması durumunda مَا kelimesi, *gayr-ı mevsûf nekre-i tâmmе* (nitelendirilmemiş tam belirsiz bir kelime) olarak kabul edilir ki ardından gelen ifade onu tavih etsin. Bu durumda ortaya çıkan takdiri ifade şu şekildedir: لَا مِثْلَ شَيْءٍ يَوْمًا.<sup>30</sup>
- **Mecrûr:** Bu durumda مَا kelimesi zâid kabul edilir ve يَوْمٌ kelimesi izafetle mecrûr olur. Nihayetinde burada varsayılan ifade şu şekildedir: لَا سَيِّمًا يَوْمٌ.

### 3. Aruz ile İlgili Sorular

İmru'ül-Kays'ın şiirine yönelik soruların yöneltildiği bir diğer alan aruz ilmi olmuştur. Maarî bu alanda sorular sorarak, İmru'ül-Kays'ın şiiri özelinde Cahiliye dönemi şairlerinin, şiirin belkemiğini oluşturan aruza dair tasarruflarını ele almak istemiştir. Bu bağlamda en fazla yoğunlaştığı konu da zihaf olmuştur.<sup>31</sup> Bu başlık altında zihaf ile ilgili meseleler etraflıca ele alınacaktır.

#### 3.1. Birinci Soru:

İmru'ül-Kays'a aruz ilmine dair yöneltilen ilk soru, meşhur muallakasındaki şu beyit hakkındadır: [Tavîl]

كَأَنَّ دُرِّيَّ رَأْسَ الْحَجِيمِ عُدُوَّةً      مِنْ السَّيْلِ وَالْعُنَاءِ فَلَكُهُ مِعْزَلٌ

*Tıpkı bir iç gibiydi, sabah vakti selin getirdiği çöplerle dolmuş olan Müceymir Tepesi'nin zirveleri.*

<sup>28</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarî, *Risâletü'l-gufrân*, 179.

<sup>29</sup> Arapçada مَا edatı için söz konusu olan kâffe durumu; ilgili edatın, öncesindeki kelimenin amelinin sonrasındaki kelimeye tesirini bozmasıdır. Bu durum ُ ve kardeşlerinde sıklıkla görülmektedir. Öyle ki kâffe olarak adlandırılan مَا edatı, إِنَّ kelimesinden sonra gelip ismini nasb etmesine engel olmaktadır. Örneğin: إِنَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّبَاتِ

<sup>30</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'î'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 2/286-287.

<sup>31</sup> Zihaf, şiirlerin birer yapı taşı olan tef'ilelerinde meydana gelen hazif, teskîn vb. değişikliklere verilen genel bir isimdir. Bir diğer ifadeyle, bir tef'ile olması gerekenden farklı bir şekilde gelmişse o tef'ile zihafa uğramış demektir. Değişikliğin hangi tef'ilede ve tef'ilenin neresinde meydana geldiğine göre zihaf lar farklılık göstermektedir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Zihaf ve İlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).



İmru'ül-Kays'a bu beyitte geçen العُتَاءُ kelimesinin<sup>32</sup> farklı kişiler tarafından şeddeli okunması hakkında sorulunca bu kişilerin, daha süslü göstermek için kelimeyi bozduklarını, bunu da zihafı hoş görmedikleri için yaptıklarını söylemiştir. Ancak ona göre buradaki zihafı hoş karşılanmayacak bir durum yoktur. Dolayısıyla kelimenin şeddesiz okunması gerektiğini savunmuştur.<sup>33</sup> İmru'ül-Kays diyalogun devam eden kısmında muallakasındaki şu beyitte de aynı durumun geçerli olduğunu söylemektedir: [Tavîl]

فَجِئْتُ وَقَدْ نَضَّتْ لِنَوْمٍ نِيَابَهَا      لَدَى السِّتْرِ إِلَّا لَيْسَةَ الْمُتَفَصِّلِ

*Uyumak için soyunmuş ve perdenin yanında beni bekler haldeyken (sevgilinin) yanına geldim.*

İmru'ül-Kays'a göre beyitte geçen نَضَّتْ kelimesi şeddeli okunsa da okunmasa da "elbiseyi vb. çıkarmak" anlamına gelmektedir. Ancak şeddeli okunması durumunda nâkıs fiil yerine muzaaf fiil sanılıp farklı bir anlama gelmesinin önüne geçmek için şeddesiz okumayı tercih ettiğini ve buradaki zihafın da beytin estetiğine ve ahengine herhangi bir hâle getirmediğini ifade etmiştir.<sup>34</sup> Buradaki her iki beyitte meydana gelen zihaf da haşiv tefilesi olan مَفَاعِيلُنْ tefilesinin beşinci harfinin düşmesiyle meydana gelir ve tefile zihafı haliyle مَفَاعِيلُنْ olarak kalır.

Maarrî esasında bu diyalogda Cahiliye şiirindeki zihafı etrafında cereyan eden tartışmalara bir cevap vermek istemiştir. Nitekim o, Cahiliye şairlerinin zihafa başvurmalarını hoş görmeyen bazı kişilerin aksine onların şiirinde bulunan zihafıların normal karşılanması gerektiğini belirtmiştir.<sup>35</sup>

### 3.2. İkinci Soru:

Aruz ilmi kapsamında sorulan ikinci soruda İmru'ül-Kays'ın muallakasındaki şu beyitte meydana gelen zihaf üzerinde durulmuştur: [Tavîl]

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُمْ صَالِحٍ      وَلَا سِيَمًا يَوْمٍ بِدَارَةِ جُلْجُلِ

*Ah ne güzel günler geçirdin o kadınlarla. Bilhassa Dâretü'l-Cülcül'deki o gün...*

Beytin ilk şatırının ikinci haşvi olan مَفَاعِيلُنْ tefilesinde bir zihaf meydana gelmiştir. Tavîl bahrinin مَفَاعِيلُنْ tefilesinin yedinci harfine tekabül eden *sebebin* ikinci sakın harfinin hafzedildiği bu zihafa *keff* adı verilmektedir.<sup>36</sup> İmru'ül-Kays'a beyti bu şekilde zihaf yaparak mı yoksa başka bir rivayette geçtiği gibi mi okuduğu sorulunca bu sözü Cahiliye'de sadece zihafı söylediğini ifade etmiştir. Ancak diğer okunuşta da bir sakınca olmadığını belirtmiştir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> İlgili kelime şeddeli okunduğunda şatırın ikinci haşvi olan tefile, مفاعيلن olarak zihafsız bir şekilde gelirken şeddesiz okunduğunda ise beşinci sakın harfin düşmesi sonucunda مفاعيلن مفاعيلن olarak gelmektedir.

<sup>33</sup> Beytin bazı rivayetlerinde العتاء kelimesi yerine çoğulu olan الأعتاء kelimesi geçmektedir. Ancak bu durum bazı âlimlerce eleştirilmiş ve kelime memdûd bir isim olduğundan çoğulunun الأعتاء şeklinde geldiği, dolayısıyla da الأعتاء kullanımının doğru olmadığı ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-âşr* (İdâratu't-Tibâ'atu'l-Münîriyye, 1352), 53.

<sup>34</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 177.

<sup>35</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 177.

<sup>36</sup> Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 33.

<sup>37</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 179.

Maarrî ilgili kısımda İmru'ül-Kays'ın sakıncasız bulunduğu diğer okunuşu zikretmemiştir. Söz konusu beytin farklı rivayetleri incelendiğinde İmru'ül-Kays'ın sakınca görmediği bu okunuş için iki rivayet muhtemel gözükmektedir. Bunlardan birisi beytin diğer yaygın rivayeti olan şu halidir ki gerçekten beyit bu şekilde okunduğunda keff metoduyla yapılan zihaf giderilmektedir:<sup>38</sup> [Tavîl]

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ كَانَ مِنْهُمْ صَالِحٌ وَلَا سِيَّمَا يَوْمٍ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ

Bu beytin zihafsız bir şekilde okunduğu diğer rivayet ise birinciye göre daha az yaygınlıkta olup Maarrî tarafından kaleme alınan *el-Fusûl ve'l-gâyât* isimli eserde geçen şu rivayettir:<sup>39</sup> [Tavîl]

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ صَالِحٍ لَكَ مِنْهُمْ وَلَا سِيَّمَا يَوْمٍ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ

Maarrî'nin her ne kadar *Risâletü'l-gufrân*'da zikretmese de bir diğer eserinde varit olması hasebiyle bildiği anlaşılan bu rivayetin de İmru'ül-Kays'ın sakıncasız gördüğü rivayet olması muhtemeldir. Ancak bu rivayette tartışma götürür iki husus bulunmaktadır:

- **Zamirin müennes yerine müzekker olarak getirilmesi:** Beytin diğer iki rivayetinde مِنْهُمْ şeklinde müennes olarak gelen zamir bu beyitte مِنْهُمْ şeklinde müzekker olarak gelmiştir. Ancak Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109) bu durumu müzekkerin müennesi de kapsamı ilkesiyle izah etmeye çalışmıştır. Buna rağmen zihafı rivayetin daha iyi olduğunu ifade etmekten de imtina etmemiştir.<sup>40</sup>
- **Aruz tefilesinin mahzûf olarak gelmesi:** Tavîl bahrinde aruz tefilesi yalnızca مَمَّاعِلٌ şeklinde makbûz olarak gelmektedir. Fakat bu rivayette فَعُولٌ şeklinde mahzûf olarak gelmiştir. Aruz ilminin temelini atan Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) buna cevaz vermese de Ahfeş (öl. 215/830 [?]) Tavîl bahrinde darb tefilesine bakılmaksızın aruz tefilesinin فَعُولٌ şeklinde mahzûf olarak gelebileceğini söylemiştir.<sup>41</sup>

#### 4. Kafiye ile İlgili Sorular

İbnü'l-Kârih'in İmru'ül-Kays'a yönelttiği sorulardan bir tanesi de kafiye ilmi hakkındadır. Kendi içinde muhtelif konular barındıran kafiye ilminde Maarrî'nin odaklandığı konu kafiye kusurları olmuştur. Bu durum, tıpkı aruz bahsinde olduğu gibi Maarrî'nin Cahiliye şairlerinin kafiye dair tasarruflarını merakından ileri gelmektedir. İmru'ül-Kays'a yönlendirilen soru, şairin şu şiirindeki kafiye kusuruy-  
la ilgili olmuştur:<sup>42</sup> [Kâmil]

تَحْدِي عَلَى الْعَلَاتِ سَامٍ رَأْسَهَا رَوْعَاءَ مَنْسُمَهَا رَثِيمٍ دَامَ

<sup>38</sup> İmru'ül-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Divânu İmri'l-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 26.

<sup>39</sup> Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *el-Fusûl ve'l-gâyât fi temcîdi'l-lâh ve'l-mevâ'iz* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 136.

<sup>40</sup> el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-âşr*, 13.

<sup>41</sup> Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, 64.

<sup>42</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-gufrân*, 181.

جَالَتْ لِتَصْرَعَنِي فَقُلْتُ لَهَا أَقْصِرِي      إِنِّي إِمْرُؤٌ صَرْعِي عَيْنِكَ حَرَامٌ  
فَعُجْرِيَتْ حَيْرٌ جَزَاءُ نَاقَةٍ وَاحِدٍ      وَرَجَعْتُ سَالِمَةً الْقَرَا بِسَلَامٍ

(O dişi deve) meşakkatlere rağmen başı dik, aktif ve ayak tabanları çatlayıp kanamış bir şekilde hızla yürüyor.

Beni yere düşürmek için dönüp duruyor ama ben ona “sakin ol, ben yere düşürmen haram olan bir adamım” dedim.

Zira sen birinin devesi olmak gibi çok hayırlı bir şekilde mükâfatlandırıldın ve sırtı sağ salim olarak döndün.

Şiirde kafiye harfi olan revî harfinin harekesinin damme ve kesra şeklinde değişiklik göstermesine *ikvâ* denmektedir.<sup>43</sup> Edebiyat eleştirmenlerine göre bir kafiye kusuru sayılıp şiirin kalitesini düşüren bu durum İmru’ül-Kays’a ait mezkûr beyitlerde de gözlemlenmektedir. Görüldüğü üzere beyitlerin en sonunda yer alan revî harflerinin hareketleri damme ile kesra arasında değişmiştir. İbnü’l-Kârih, Abbâsî dönemi âlimlerinden bazılarının bir Cahiliye şairi olarak İmru’ül-Kays’ın böyle bir kafiye kusuru yapmasını uygun görmediklerini söyleyince İmru’ül-Kays bunda bir sakınca görmediğini ifade ederek aynı şiirinde geçen şu beyti de kesra yerine damme harekeyle okuduğunu ifade etmiştir: [Kâmil]

وَكَاثِمًا      بَدْرٌ      وَصَيْلٌ      كَثِيفَةٌ      وَكَاتِمًا      مِنْ      عَاقِلٍ      أَرْوَامًا

Tıpkı *Âkıl*’ın *Ermâm*’a bağlı olması gibi bağlıdır *Bedir Küteyfe*’ye.

İmru’ül-Kays’ın bu hususta haklı olduğunu ifade eden İbnü’l-Kârih *أَرْوَامًا* kelimesinin burada sıfat konumunda olmadığını, *كَاتِمًا* ifadesine hamledildiğini ve dolayısıyla da kesra yerine damme ile okunması gerektiğini söylemiştir.<sup>44</sup> Diyalogun tamamından Maarrî’nin başta İmru’ül-Kays olmak üzere Cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinde kafiye kusuru bulunmasını normal karşıladığı anlaşılmaktadır.

## 5. Diğer Sorular

İbnü’l-Kârih aruz, kafiye ve nahiv meseleleriyle ilgili derin sorularının ardından İmru’ül-Kays’a nispet edilen *musammât* (*muhammes*) tarzı şu şiirin gerçekten ona ait olup olmadığını sorunca böyle bir şiiri asla duymadığını, bu tarz bir üslubunun olmadığını ve bunun İslam şairlerinden birine ait olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca bunun şiirlerin en zayıfı olan recez şiirlerden daha zayıf bir üslup olduğunu da belirtmiştir:<sup>45</sup> [Basît]

يَا      صَحْبِنَا      عَرِّثُوا      تَقِفْ      بِكُمْ      أُسْحِجْ  
مَهْرِيَّةٌ      دُبَّجٌ      فِي      سِرِّهَا      مَعَجُجٌ  
طَالَتْ      بِحَا      الرَّحْلُ

<sup>43</sup> Abdülazîz Atîk, *‘İlmu’l-‘arûz ve’l-kâfiye* (Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, 1987), 167; Fatih Yavaş, *Şair Olarak Muhyiddin İbnü’l-Arabî* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 315.

<sup>44</sup> Ebü’l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü’l-gufrân*, 182.

<sup>45</sup> Ebü’l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü’l-gufrân*, 180-181.

فَعَرَّجُوا كُلُّهُمْ وَأَهْمُ يَسْعَلُهُمْ  
وَالْعَيْسُ تَحْمِلُهُمْ لَيْسَتْ تُعَلِّلُهُمْ  
وَعَاجَتِ الرَّفْلُ إِذَا أَصَابَ الْقَتَى  
يَا قَوْمُ إِنَّ أَهْوَى فِي الْقَلْبِ نَمَّ ارْتَقَى  
فَقَدْ هَوَى الرَّجُلُ فَهَدَّ بَعْضَ الْقَوَى

*Ey dostlarım! Çıkın gelin de dursun şu hızlı develer,  
Gece vakti yola düşen hızlı Mehriyye develeri,  
Uzun yoldan dolayı yorgun düşen develer.  
Kaygılanmakla meşgul haldeyken çıkıp geldi hepsi,  
Ak develer onları oyalamadan taşırken,  
Kumullar kıvrılmışken.  
Ey insanlar! Bir gencin kalbine aşk düşerse,  
Sonra artarak onu gücünden ederse,  
İşte o zaman er kişi yıkılmış olur.*

İlk örneklerinin Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]) tarafından verildiği düşünülen ve gelişerek özellikle Osmanlı dönemi şairleri arasında revaç bulan musammat tarzı şiirlerde şair, aynı kafiyedeki belli sayıda mısrayı (şatr) getirdikten sonra buna, farklı bir kafiyeye sahip tekli bir mısra ilave eder. Daha sonra, öncekilerden farklı kafiyede ama aynı sayıda olmak koşuluyla yeni mısralar getirir ve ardından önceki tekli mısrayla aynı kafiyede olan bir mısra daha zikreder. Şair bu mısralar silsilesini dilediği kadar devam ettirebilir. Örneğin şair aynı kafiyede olan altı mısra getirdikten sonra farklı bir kafiyeye sahip yedinci mısrayı getirdiğinde ortaya çıkan bu musammat *müsebba*<sup>46</sup> adını alır. Yukarıda İmru'ül-Kays'a nispet edilen musammatta ise önce aynı kafiyeye sahip dört mısra zikredilmiş ve ardından farklı kafiyede olan beşinci bir mısra getirilmiştir. Dört mısraya bir mısra ilave edildiğinden dolayı da bu musammata muhammes denmiştir ve kafiye düzeni aaaab / ccccb / dddd şeklinde.

Klasik kaynaklar arasında bu şiiri İmru'ül-Kays'a nispet eden herhangi bir eser tespit edilememiştir. Maarrî'nin, bu dizeleri günümüze ulaşmayan bir kaynaktan almış ya da bazı ravilerden işiterek aktarmış olması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca diyalogda İmru'ül-Kays'ın böyle bir şiir söylemediğini ifade etmesinden anlaşıldığı üzere, Maarrî esasında musammat tarzı şiirlerin Cahiliye döneminde var olmadığı düşüncesini taşımaktadır.

<sup>46</sup> Detaylı bilgi ve daha fazla örnek için bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi IV Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şam Bölgesi)*, ed. Sadık Armutlu (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015), 396-403; İzzettin Bilgehan, *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'âni Divanı* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 220-225.

İmru'ül-Kays'a ait bir musammatın varlığının tespiti, bu türün Cahiliye döneminde bilindiğinin ve kullanıldığının kanıtlanması açısından önem arz etmektedir. Klasik kaynaklarda yukarıda zikredilen musammat geçmese de hem İmru'ül-Kays'ın matbu divanında hem de *Kitâbu'l-'ayn* ve *Lisânu'l-'Arab* gibi eserlerde İmru'ül-Kays'a ait olduğu zikredilen bir musammat (muhammes) daha yer almaktadır:<sup>47</sup> [Tavîl]

وَمُسْتَلِيمٍ كَشَفْتُ بِالرُّمَحِ ذَيْلَهُ أَقَمْتُ بِعَضْبِ ذِي سَفَاسِقٍ مَيْلَهُ  
فَجَعْتُ بِهِ فِي مِلْتَقَى الْحَيِّ خَيْلَهُ تَرَكْتُ عِنَاقَ الطَّيْرِ تَحْجَلُ حَوْلَهُ  
كَأَنَّ عَلَى سِرْبَالِهِ نَضْحَ جُرْيَالٍ

*Zırh giymiş bir kişinin sırtına kadar soktum mızrağı, süslü bir kılıçla düzelttim eğriliğini.*

*Atının yılanla karşılaştığı yerde acı çektirdim ona, bıraktım yırtıcı kuşları seke seke dönsünler etrafında.*

*Sanki zırhının üstüne şarap dökülmüş gibi.*

Bir öncekine nazaran daha kısa olan bu musammat da muhammes tarzındadır ve aaaab şeklinde olmak üzere aynı kafiye düzenine sahiptir. Adı geçen kaynaklarda zikredilmesine rağmen Radyüddîn es-Sâgânî (öl. 650/1252) bu musammatın ne İmru'ül-Kays b. Hucr'a ne de aynı isimdeki başka birine ait olduğunu ifade etmiştir.<sup>48</sup> Sâgânî'nin bu değerlendirmesiyle birlikte âlimler arasında İmru'ül-Kays'a aidiyeti üzerinde uzlaşa sağlanan bir musammatın var olmadığı anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Erken dönemlerden itibaren Arap edebiyatında fizikötesi temalı edebî eserler gelişim göstermiştir. Ortak noktaları hayalî mekânlara seyahat yapmak olan bu kurgusal metinlerde müellifler kendi edebî ve felsefî görüşlerini ortaya çıkarmayı arzulamıştır. Bu eserlerin başında, mitolojik ve dinî unsurlardan ilham alan ve kendisinden sonra hem Doğu hem de Batı edebiyatına ciddi şekilde tesir eden *Risâletü'l-gufrân* gelmiştir. Eser Yunan mitolojisinden, Kur'ân-ı Kerim'den ve miraç hadisesinden beslenirken Dante, John Milton ve Muhammed İkbâl gibi isimlere de ilham kaynağı olmuştur. Bu yönüyle eserin müellifi Maarî, dinî ve mitolojik unsurların işlenmesinde ve özellikle Batı'ya tanıtılmasında merkezi bir rol oynamıştır. Ayrıca felsefî ve edebî görüşlerini aktarmak ve tekfirici otoritelere karşı zımnî bir eleştiride bulunmak için fizikötesi bir yolculuk kurgulaması, Maarî'nin eserini eşsiz kılan bir diğer husus olmuştur.

<sup>47</sup> İmru'ül-Kays, *Divânu İmri'i'l-Kays*, 150; Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâfî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 7/223; Ebû'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 2/7/323.

<sup>48</sup> Radyüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen el-Kureşî es-Sâgânî, *el-'Ubâbu'z-zâhir ve'l-lubâbu'l-fâhir*, thk. Muhammed Hasen Âl-i Yâsin (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1979), 92.

Maarrî, kurgusal ve hayalî bir yola başvurmak suretiyle dil ve edebiyata dair görüşlerini aktarmak istediği eserinde İmru'ül-Kays'ın şiirleriyle ilgili bazı hususlara temas etmiştir. Fakat İmru'ül-Kays, onun cehennem ehli arasında zikrettiği şairlerden olmuştur. Cahiliye döneminden bazı şairleri cehennemde zikretmezken İmru'ül-Kays'ı cehennemde anması, Maarrî'nin İmru'ül-Kays'ın şairliğine değil, kişiliğine dair taşıdığı olumsuz kanaatlerinden kaynaklanmıştır. Zira eserin birçok yerinde İmru'ül-Kays'ın şiirlerine atıfta bulunması, onu şiir alanında bir otorite olarak kabul ettiğinin en açık ifadesidir. Ayrıca Maarrî, İmru'ül-Kays'ı cehennemde anarken yaygın dinî kanaatlerden de etkilenmiş görünmektedir. Nitekim onun bu tasarrufu Hz. Peygamber'in İmru'ül-Kays hakkındaki ifadeleriyle koşutluk arz etmektedir.

*Risâletü'l-gufrân*'ın başkahramanı İbnü'l-Kârih ile İmru'ül-Kays arasında geçen diyalog tamamen Maarrî'nin edebî eleştiriye dair görüşlerinin kurgusal bir anlatımından ibarettir. Bu kurguda İmru'ül-Kays'ın şiirinin nahiv, lügat, aruz, kafiye ve rivayetle ilgili hususları tartışmaya açılarak müellifin kendi görüşlerini ifade edeceği bir mecra oluşturulmuştur. İmru'ül-Kays'ın şiirinin farklı boyutlarına bu denli yoğun bir şekilde odaklanması, Maarrî'nin Cahiliye şiirine duyduğu ilgiden ve Cahiliye şairlerinin tasarruflarına dair merakından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda nahiv ve lügat ile ilgili hususlarda genelde bir kelimenin muhtelif i'râb ve mana vecihleri üzerinde durularak bir tanesi tercih edilmiştir. Aruz ve kafiyeyle ilgili hususlarda, bir Cahiliye şairi olan İmru'ül-Kays'ın şiirinde kafiye kusuru ve zihaf bulunup bulunamayacağı tartışılarak bulunmasında herhangi bir beis olmadığı belirtilmiştir. Şiir rivayeti ile ilgili hususlarda ise bazı rivayetlerin sıhhat ve aidiyeti üzerinde durulmuştur. Ayrıca İmru'ül-Kays'a nispet edilen musammat tarzı bir şiir tartışmaya açılarak, İmru'ül-Kays'ın bu türden bir şiirinin olamayacağı gibi Cahiliye şiirinde de böylesi bir üslubun bulunmadığı ifade edilmek istenmiştir. Son olarak, edebî eleştirinin yalnızca tenkit kitaplarında yapılmadığının, bunun ötesinde edebî bir metin aracılığıyla da edebî eleştiri yapılabileceğinin bir örneği sunulmuştur.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Atık, Abdülazîz. *‘İlmu’l-‘arûz ve’l-kâfiye*. Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, 1987.
- Awad, Louis. *‘Alâ hâmişî’l-Gufrân*. Kahire: Dâru’l-Hilâl, 1966.
- Aydın, Mustafa. “İbn Şüheyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/381-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bedüzzaman el-Hemedânî, Ebü’l-Fazl Ahmed b. el-Huseyn. *Makâmâtü Bedî’iz-Zamân el-Hemezânî*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1342/1923.
- Bilgehan, İzzettin. *Yemen Arap Edebiyatı Emir San’âni Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Çiçek, Yeliz. *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi IV Osmanlı Dönemi-(Mısır ve Bilâdu’s-Şam Bölgesi)*. ed. Sadık Armutlu. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Durmuş, İsmail. “Zihaf ve İlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebü’l-Alâ el-Maarri, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *el-Fusûl ve’l-gâyât fî temcîdi’l-lâh ve’l-mevâ’iz*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.
- Ebü’l-Alâ el-Maarri, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Risâletü’l-gufrân*. thk. Dervîş Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2022.
- Halîl b. Ahmed, Ebü Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu’l-‘ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1988.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebü Zekerriyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *Şerhu’l-Kasâidi’l-‘aşr*. İdâratu’t-Tıbbâtu’l-Müniriyye, 1352.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebü Alî el-Hasen el-Ezdî. *el-‘Umde fî mehâsini’s-şî’r ve âdâbih*. 2 Cilt. Dâru’l-Cil, 5. Basım, 1401/1981.
- İbn Şüheyd, Ebü Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed el-Eşcaî el-Kurtubî. *Risâletü’t-tevâbi’ ve’z-zevâbi’*. thk. Butrus el-Bustânî. Lübnan: Dâru Sâdır, 1416/1996.
- İbnu’l-Enbârî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Şerhu’l-Kasâidi’s-seb’it-tvâli’l-câhiliyyât*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 5. Basım, ts.
- İmru’ül-Kays, İmru’ül-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *Dîvânu İmri’i’l-Kays*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2. Basım, 1425/2004.
- Kureşî, Ebü Zeyd Muhammed b. Ebî’l-Hitâb. *Cemheratü eş’âri’l-‘Arab*. thk. Ali Muhammed el-Becâdî. Nehdatu Mısır, ts.
- Sâgânî, Radiyuddîn b. Muhammed b. el-Hasen el-Kureşî. *el-‘Ubâbu’z-zâhir ve’l-lubâbu’l-fâhir*. thk. Muhammed Hasen Â-i Yâsîn. Bağdat: Dâru’r-Reşîd, 1979.
- Shoeir, Mohamed Rızk el-Shahhat Abdelhamit. “el-İzâfetü’l-ma’neviyye ve’l-lafziyye fi’l Kur’âni’l-Kerîm”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 67-95.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem’u’l-hevâmi’ fî şerhi Cem’i’l-cevâmi’*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.
- Taberânî, Ebü’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu’cemü’l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2011.
- Turgut, Ali Kürşat - Çınar, Feyza Nur. “Ebu’l-Alâ el-Maarri ve Risâletü’l-Gufrân’ı Çerçevesinde Bazı Felsefi Görüşleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2019), 24-40.
- Uçar, Anastasiya. *Risâletü’l-Gufrân ve İlahî Komedyâ Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Gufran Risalesi*. çev. Nevzat H. Yanık - Selami Bakırcı. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2017.
- Yavaş, Fatih. *Şair Olarak Muhyiddin İbnü’l-Arabî*. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Zevzenî, Ebü Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu’l-Mu’allakâti’s-seb’*. Kahire: Dâru’t-Takvâ, 2017.

## Ayetler Işığında İbâdât-ı Mersûme'ye Kamerî ve Şemsi Takvimler Perspektifinden Bakış

### *A View of al-Ibâdât al-Marsûma in the Light of the Verses from the Perspective of the Lunar and Gregorian Calendars*

Şemsettin IŞIK 

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Ankara / Türkiye  
semsettin.isik@hbv.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8872-801X>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1517358

**Cite as / Atıf:** Işık, Şemsettin. "Ayetler Işığında İbâdât-ı Mersûme'ye Kamerî ve Şemsi Takvimler Perspektifinden Bakış". *Marife* 24/2 (2024) 426-447. <https://doi.org/10.33420/marife.1517358>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."



## Ayetler Işığında İbâdât-ı Mersûme'ye Kamerî ve Şemsî Takvimler Perspektifinden Bakış

### Özet

İnsanın zaman ile olan irtibatı ilk insan ile başlamış ve her geçen gün artarak devam etmiştir. Bu yüzden her toplum, zaman ve ona dair ölçü birimi tayin etmeye ilgisiz kalmamıştır. Dolayısıyla zamanın ne olduğunu anlama ve ifade etme, gündeminde önemli bir yer tutmuştur. Zamanı, her ne kadar bir şeyin başlama ve bitiş noktası arasındaki süreyi belirleyen bir ölçü birimi olarak algılasalar da üzerinde ittifak ettikleri bir tanımda karar kılamamışlardır. Bu yüzden, tarihî seyir içinde farklı yaklaşımlar ve tanımlamalar hep söz konusu olmuştur. Bu da her milleti, kendisine has bir anlayış içinde zaman tayin etme sistemi geliştirmeye sevk etmiştir. Bundan dolayı dünyanın farklı yerlerinde yaşayan toplumlar, kendilerine göre vakti tayin etmek için zaman ölçütleri oluşturma gayreti içinde yer almışlardır. İstikrarlı bir şekilde yapılan bu çalışmalar, zamanla gelişerek küresel boyutlara ulaşmıştır. Bunlar arasında güneş, dünya ve ayın hareketlerini esas alanlar, daha isabetli bulgularıyla dikkat çekmeye mazhar olmuşlardır. Bu da takvim oluşturma aşamasına büyük bir hız kazandırmıştır. Bunun akabinde güneşin hareketlerine bağlı olarak Şemsî (Miladî); ayın hareketlerine bağlı olarak da Kamerî (Hicrî) takvim çalışmaları şekillenmeye başlamıştır. Zamanla üzerinde ciddi gayretler sarf edilerek, nihâi hâle kavuşturulmuş ve insanlar nazarında makbul ve meşru birer takvim olarak kabul görmüştür. Adı geçen takvimlerde esas alınan gök cisimleri ve kabul edilen başlangıç noktaları ayrı olduğu için aralarında farklılıklar meydana gelmiştir. Bu da farklı takvimlerin oluşmasına neden olmuştur. Hâliyle bunlardan bir kısmı güneşin, bir kısmı ayın, bir kısmı da başka varlıkların hareketleriyle ilişkilendirilmiştir. Bütün bu alanda sarf edilen gayret ve çalışmaların akabinde Şemsî (Miladî), Kamerî (Hicrî), Celâlî ve Rumî (Hicrî-Şemsî) gibi çeşitli takvimler hızla yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu takvimlerden bir kısmı, sahip oldukları ilmi özellikler itibarıyla evrensel boyutta, bir kısmı da bölgesel düzeyde kullanılır olmuştur. Küresel bir kabule sahip olan Kamerî ve Şemsî takvimler, yeryüzünde yaygın olarak kullanılan takvimler arasında yer almaya layık görülmüştür. Bu bağlamda insanların hizmetine sunulan ay ve güneşin ne kadar büyük bir nimet olduğunun dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir. Zira güneş, ısı ve ışığı ile ay da karanlık geceleri nuruyla aydınlatarak dünyayı yaşanır kılan unsurlar arasında önemli bir yer tutmuştur. Ayrıca bu gök cisimlerinin takdir edilen yörüngelerinde akıp gitmelerinden istifade edilerek, zamanı belirleme imkânı hâsıl olmuştur. Bu sayede bir taraftan geçmişin sayısı tutulmuş, diğer taraftan da günlük hayat ve gelecek planlanmıştır. Biz de bu anlayış çerçevesinde Hz. İsa'nın doğumunu sıfır noktası kabul eden ve dünyanın hareketleri üzerine temellendirilen Şemsî takvim ile başlangıç noktası olarak Muhammed'in (s.a.v) Mekke'den Medine'ye hicretini esas alarak ayın hareketlerine dayanan Kamerî takvimin verilerini esas aldık. Söz konusu bu iki takvim çerçevesinde, Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğünü göz önünde bulunduran bir anlayış ile ayetler ışığında ibâdât-ı mersûme'nin zamanla kayıtlı kılınma yönündeki evrensel ahenge daha yakından bakmaya gayret ettik. Bunun için çeşitli konular içine serpiştirilen kısmî bilgileri dikkate alarak, ibadetler ile takvimler arasındaki ilişkiyi sistematik bir şekilde ayetler eşliğinde ana ve ara başlıklar altında ele alan bir çalışma yapmaya koyulduk. Bunu da tümevarım ve tümdengelim başta olmak üzere, konunun durumuna uygun düşen metotlar yoluyla yapmaya özen gösterdik. Kavli ve kevnî ayetler çerçevesinde yapılan bu çalışma, ibâdât-ı mersûme'nin belli bir takvime bağlanmasındaki hikmetlere dikkat çekmektedir. Bu durum, elde edilen verilere dayalı olarak sonuç bölümünde vurgulanmıştır. Netice itibarıyla yapılan bu çalışma ile alanına bir nevi katkı sağlama hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Takvim, Namaz, Oruç, Hac.

### A View of al-İbâdât al-Marsûma in the Light of the Verses from the Perspective of the Lunar and Gregorian Calendars

#### Summary

Man's contact with time began with his adventure on earth, and his contact with it continues to increase day by day. That's why every society has always been able to determine time and its unit of measurement. Therefore, understanding and expressing what time is has occupied an important place in its agenda. Because although they perceived time as a unit of measurement that determines the time between the beginning and end point of something, they could not decide on a definition they agreed on. Therefore, there have always been different approaches and definitions throughout the historical course. This has led each nation to develop a time determination system within its own understanding. For this reason, societies living in different parts of the world have endeavoured to establish time criteria to determine time according to themselves. Among these, those based on the movements of the sun, earth and moon have

*attracted more attention. Following this, depending on the movements of the sun, al-Shamsî (Gregorian); depending on the movements of the moon, lunar (Hijri) calendar studies began to take shape. Over time, serious efforts were made on it, and it was finalized and accepted as an acceptable and legitimate calendar in the eyes of people. Since the celestial bodies and starting points accepted in the mentioned calendars are different, differences have occurred between them. This has led to the creation of different calendars. Following the efforts and studies made in this field, various calendars such as Şemsî (Gregorian), Kamerî (Hijri), Celâlî and Rumî began to become widespread. Some of these calendars have been used on a universal scale, while others have been used on a regional level. Lunar and Gregorian calendars, which have global acceptance, are among the most widely used in the world. In this context, it should not be overlooked how great blessing the moon and the sun are. Because the sun, its heat and light, and the moon have an important place among the elements that make the world liveable by illuminating the dark nights with its light. In addition, it was possible to determine the time by taking advantage of the flow of these celestial bodies in their prescribed orbits. In this way, on the one hand, the past was kept count, and on the other hand, daily life and the future were planned. Within the framework of this understanding, we took the basis of the data of the Gregorian calendar, which accepts the birth of Jesus as the zero point, and the Lunar calendar, which takes the migration of Muhammad (pbuh) from Mecca to Medina as its starting point. Within the framework of these two calendars, we have endeavoured to help take a closer look at the universal harmony in the direction of making al-ibâdât al-mâsûm registered in time in the light of verses with an understanding that takes into account the integrity of the Holy Qur'an. For this purpose, we wanted to make a study that systematically deals with the relationship between worship and calendars under main and sub-headings in the light of verses, taking into account the partial information interspersed in various subjects. We have taken care to do this through methods that are appropriate to the situation of the subject, especially induction and deduction. This study, which was conducted within the framework of literal and divine verses, draws attention to the wisdoms in the binding of al-ibâdât al-mersûma to a certain calendar. This situation is also emphasized in the result section in the light of the data obtained. As a result, this study aims to make a contribution to the field.*

**Keywords:** *Tafsir, Calendar, Prayer, Fasting, Hajj.*

## Giriş

İnsanın zaman ile olan ilişkisi, dünyaya ayak basmasıyla birlikte başlamıştır. Bu da beraberinde onu belirleme ve ona göre hayatı tanzim etme anlayışını getirmiştir. Bundan dolayı eski çağlardan itibaren, gökyüzü dikkatle gözlemlenmiş ve elde edilen veriler üzerinden zamanı ölçmeye yarayan unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların ortak paydasını da ay ve güneş gibi gök cisimlerinin düzenli ve periyodik hareketleri oluşturmuştur. Bunda Mısırlılar ve Mayalar gibi bazı milletlerin öncülük ettiği görülmüştür. Zamanla bu alanda yapılan çalışmalar, büyük bir gelişme kaydetmiş; akabinde her medeniyet zamanı belirlemek için kendine has takvim geliştirmiştir. Bunlar arasından bazıları hem zamanlarına hem de daha sonraki dönemlere temel teşkil edecek şekilde bir ilerleme kaydetmiştir. İlerleyen dönemlerde bazı takvimler üzerinde ittifak edilen başlangıç noktaları oluşturulmuş ve böylece gök cisimlerinin hareketlerinden yararlanarak elde edilen evrensel düzeyde takvimler meydana getirilmiştir.

Ayın, güneşin ve dünyanın hareketlerine göre şekillenen takvimler, sürekli geliştirilmiş ve güvenilirliği gittikçe artmıştır. Bu yüzden, diğer türlerine oranla daha yaygın bir kullanım alanına sahip olmuştur. Bu bağlamda Hz. İsa'nın doğumunu başlangıç noktası olarak alan Şemsî (Miladî) takvim ile Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretini başlangıç alan Kamerî (Hicrî) takvim, yaygın bir kullanım alanına sahip olarak tebarüz etmiştir. Elbette bunda, Müslümanların ibadet vakitlerinin güneş ve ayın hareketlerine göre belirlenmesinin büyük bir katkısı olmuştur. Bu da âlimleri vakit hesaplamada ileri bir seviyeye taşımış ve astrono-

mide önemli bir paya sahip olmalarına yol açmıştır. Zira İslam dini, günün planlanmasına ve zamanın değerlendirilmesine büyük bir önem vermiştir. Bundan dolayı yapılması gereken günlük, haftalık ve yıllık ibadetlerin belirli bir zamana bağlanarak muntazam bir şekilde edâ edilmesi istenmiştir. Bu da belirli bir sistem dâhilinde güneş ve ayın hareketlerine bağlanmıştır. Söz gelişi bunlardan bazıları, güneşin doğuşuyla sabah namazının vaktinin çıkması, batışı ile akşam namazının vaktinin girmesi ve Ramazan hilalinin görülmesiyle farz kılınan orucun başlaması gibi hususlardır. Bu ve benzeri bir takım unsurlar, dinin anlaşılması ve yaşanması için takvimi gerekli kılmıştır.

Aslında sadece ibâdât-ı mersûme diye ifade edilen zamanı ve yapılış şekli belirlenmiş ibadetlere Kamerî ve Şemsî takvimler perspektifinden bakmak bile İslam'ın, çöldeki bir bedevinin yaşayabileceği kadar sade ve aynı zamanda devasa bir medeniyetin bütün ihtiyaçlarını karşılayacak kadar mufassal bir yapıya sahip olduğunu görmek için kâfi gelmektedir. Bu da son din İslam'ın düne, bugüne ve yarına hitap etmek suretiyle zaman ve mekân üstü bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Durum böyle olmasına rağmen, zaman zaman bazı kimseler tarafından bazı hüküm ve uygulamalar sorgulanmaya tabi tutulmak istenmiştir. Özellikle de ibâdât-ı mersûme'nin Şemsî ve Kamerî takvime bağlanma hikmetleri gözden kaçırılmıştır. Bu yüzden bu konunun, anlaşılır bir şekilde canlı tutulması gerekmektedir.

Ayrı başlıklar altında takvimler<sup>1</sup> ve ibadetler konusu çok çalışılmıştır.<sup>2</sup> Fakat aynı başlık altında ayetler birlikte takvime dayanak teşkil eden varlıklar arasındaki muntazam ilişkiyi ortaya koyan müstakil çalışmalar, ihtiyacı karşılayacak derecede yapılmamıştır. Bu nedenle böyle bir çalışma yapmaya ihtiyaç duyulmuştur. Netice itibarıyla ayetler ışığında konuyu sistematik bir biçimde tümevarım, tümdengelim, örnekleme ve tahlil gibi çeşitli yöntemler eşliğinde ana ve ara başlıklar altında ele alan bir makale vücut bulmuştur. Yapılan bu çalışmayla da ibadetlerden bahseden ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlama ve onlar üzerinden İslam'ın inşa ettiği sınıfsız toplum uygulamasına dikkat çekme hedeflenmiştir.

## 1. Genel Bir Bakış Açısıyla Takvim Çeşitleri

Takvim kelimesi, yapı itibarıyla değerlendirme, kıymet biçme, doğrultma ve düzenleme gibi anlamlara gelmektedir. Terminolojik anlamda ise, belli bir başlama noktasına göre bir olayın zaman üzerindeki yerini gün, ay, yıl ve yüzyıl gibi ölçüler-

<sup>1</sup> Bk. Salim Aydüz, "İslam Medeniyetinde Takvimler", *Yedikata Dergisi* 60. sayı (Ağustos 2013); Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arka planı", çev. Kasım Şulul, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000); Mustafa Fayda, "Cahiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesi", *Hz. Peygamberin Veda Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğleri* 2-3, ed. M. Suat Mertoğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021); M. Talat Karacizmeli, "Hac Takvimi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/102-103 (Kasım-Aralık1970).

<sup>2</sup> Bk. Şemsettin Işık, "Ayetler Işığında İbadât-ı Mersûme'de Şekil ve Mânâ İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7, (Ocak 2015); İsmail Bilgili, "Divân-ı Hikmet'te Mersûm İbadet İlkeleri", *Kastamonu İlahiyat Fakültesi VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu - Yesavilik- 23-25 Kasım 2018*, ed. Cengiz Çuhadar vd (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi 2018).

le belirlemek için farklı şekillerde hazırlanan çizelgeler demektir.<sup>3</sup> Tarih boyunca zamanı belirleme ve ileriye yönelik planlama yapmak için birbirinden farklı unsurlar ve yöntemler kullanılmıştır. Bu da ilk planda göreceli bir duruma neden olmuştur. Daha sonraki dönemlerde, belli bir olay takvimlere başlangıç noktası kabul edilmiş ve ondan itibaren güneş veya diğer gök cisimlerinin muayyen durum ve hareketleri esas alınarak farklı biçimlerde zaman çizelgeleri hazırlanmıştır. Bunlar da genel olarak, zaman birimi yönünden güneşin görünen hareketini ve dönencesel seneyi esas alan güneş takvimleri; kamerin (ayın) aylık hareketini ve kavuşum ayına, yani hilalin peş peşe iki defa görülmesi arasındaki süreye dayalı olarak kamerî yılı esas alan ay takvimleri ve yıl hesapları güneşe, ayları da kamere bağlı olarak iki takvimin birleşiminden meydana gelen güneş-ay takvimleri olarak tebarüz etmiştir.

Takvim oluşturma çalışması, düzenli ve sarmal bir vaziyette akıp giden gece gündüzü, ayları ve mevsimleri dikkatle takip etme neticesinde teşekkül etmeye başlamıştır. Bu bulgular ışığında, dünyanın kendi eksenini etrafında dönüşü ile günlerin; ayın dünya çevresindeki dönüşüne bağlı olarak ayların; dünyanın güneş çevresindeki dönüşü ile yılların meydana gelmekte olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Yapılan bu tespit, neredeyse bütün takvimlerin temelini oluşturmuştur. Bundan mülahem olarak, her uygarlık kendisine has bir anlayış içinde çeşitli tarzlarda uygulamalarda bulunmuştur.

Eldeki verilere göre, ilk takvimlerin taşlar üzerine kazındığı ve en eskisinin de Antium takvimi olduğu söylenmiştir. Bunda her ay bir sütuna denk getirilmiş; üzerine günler ve bayram günleri yerleştirilmiştir. Galya döneminde de mevsimlere göre gece ve gündüzün süresini gösteren bronz kurs şeklinde takvimler yapılmıştır. Çivili takvimlerde ise, haftanın yedi gününü simgeleyen tanrıların tasvirleri, ayın günlerini belirten sayılar ve çivinin girebileceği şekilde delikler yer almıştır. Bu meyanda birinci yüzyıldan itibaren papirüs tomarlarına yazılmış takvimlerin kullanılmaya başlandığı verilere rastlanılmıştır. Sümerlerde ise, uzun dönemli takvimlerden önce her yıla ayrı bir ad verilen kısa dönemli takvimler kullanılmıştır. Aynı şekilde Mısır'da da MÖ 4000'li yıllarda takvim hazırlama denemeleri yapılmıştır. Bu bağlamda kullanılan takvimlerin en eskisi, Sirius yıldızı üzerinden yapılan türü olmuştur. Mısırlılar, gökyüzünün en parlak yıldızı olan Sirius'un iki doğuşu arasındaki 365 günlük süreyi 1 yıl kabul etmişlerdir. İbraniler de ayın dünya çevresindeki dönüşünü esas alan ve başlangıcı MÖ 3760 olan yaratılış takvimini kullanmıştır. Yunanlar ise, (MÖ 776)'de yapılan ilk olimpiyatlarını; Romalılar, (MÖ 753) Roma'nın kuruluşunu; Hristiyanlar, sıfır olarak kabul ettikleri Hz. İsa'nın doğumunu ve Müslümanlar da (MS 622) Mekke'den Medine'ye yapılan hicreti başlangıç tarihi olarak esas almışlardır. Hâliyle çeşitli başlangıç noktaları da takvimler arasında farklılıklar meydana getirmiştir.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Bk. A. Necati Akgür, "Takvim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. B. Topaloğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2010), 39/487.

<sup>4</sup> Yücel Dağlı-Cumhure Üçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 1/XVI-XVII; Belgin Tezcan Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", *Türkiye Uluslararası Türk Lehçe*

Cahiliye dönemi Arapları, ayın dünya etrafındaki hareketini esas alan 28 menzil (durak) ve 28 enva'ı birleştirmiş ve her biri 12 derece 50 dakikalık eşit yaylardan teşekkül eden 28 bölümlü burçlar kuşağı hâlinde bir takvim kullanmıştır. Buna göre kamerî sene, 354 gün ve 12 ay olarak teşekkül etmiştir. Aylarının isimleri de bugünküler ile hemen hemen aynı olmuştur. Muhtemelen hafta fikri de her birisi yedişer gün süren yeni ay, ilk dördün, dolunay ve son dördün şeklindeki ayın dünya etrafında dönerken geçirdiği merhalelerden hâsıl olmuştur. Bu sistem, daha sonra Müslüman astronom ve astrologlar tarafından benimsenerek geliştirilmiştir.<sup>5</sup>

Türkler de bu alanında aktif bir şekilde çalışmış ve kendileri için önemli olan olayların tarihlerini belirlemek için çeşitli takvimler kullanmıştır. Bunlar arasında her on iki yıla bir hayvan adı verilerek hazırladıkları on iki hayvanlı takvim, diğerlerine oranla daha fazla öne çıkmıştır. Daha sonra sırasıyla Hicri, Celâli, İlhanî, Rumî, Takvim-i garbî ve Miladî takvim sistemlerini kullanmışlardır.<sup>6</sup> Osmanlı döneminde ise, Münecimbaşı takvimleri, Selçuklu döneminde hazırlanan Celâlî takvim biçiminde hazırlanmıştır. Her ay, otuz günlük Celâlî aylarına ayrılmış ve on iki aydan artakalan beş ya da altı gün ise, son kısımda yer alan ayrı bir sayfaya yazılmıştır.<sup>7</sup>

Günümüzde kullanılan takvimlerin temelinde ise, MÖ 46 yılında Jül Sezar tarafından hazırlatılıp, MS 8 yüzyılda imparator Augustus döneminde son şeklini alan Jülyen takvimi ile Gregorius tarafından 1582'de Jülyen takvimi üzerinde yapılan değişikliklerden sonra Gregoryen adını alan takvimler yer almıştır. Aynı şekilde İslam ülkelerinde ibadet vakitlerini doğru bir biçimde tespit edilmesi için astronomi ilminin verileri kullanılarak namaz vakitlerini belirleyen takvimler hazırlanmıştır. Bu takvimlerde yıl içindeki önemli günlere, güneş ve ay tutulmalarına, burçlara, iklim ve tarım ile ilgili olaylara da yer verilmiştir.<sup>8</sup> Netice itibarıyla İslamiyet'in kısa sürede farklı coğrafyalarda yayılmasıyla birlikte, ay ve güneşe dayalı takvimler kullanılmaya başlamış olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bazı İslam devletleri, tarım işleri ve idarî konularda Şemsî; sosyal ve dinî hayatın tanzim etmede de Hicrî takvimi günümüze kadar kullanmaya devam etmiştir.

### 1.1. Şemsî (Miladî) Takvim

Şemsî (Miladî) takvimler, dünyanın güneşin etrafında bir defa dolanması üzerine temellendirilmiştir. Bu da dört mevsimin toplam süresi kadar olduğu için adına güneş yılı veya dönence yılı ya da mevsimler yılı denmesine imkân vermiştir.

→

*Araştırmaları Dergisi* 2/1, (Türkiye: 2018), 383-384.

<sup>5</sup> Kasım Şulul, "Hicri Takvimin ortaya Çıkışı", *Şanhurfa Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/4 (Temmuz-Aralık 2002), 148-150.

<sup>6</sup> Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 2/1, 382, 384.

<sup>7</sup> Gaye Danışman, "Osmanlı Takvimlerinin Analizinde Uygulanan Yöntemler ve Karşılaşılan Problemler Üzerine Bir Değerlendirme", ed. M. Cüneyt Kaya vd (İstanbul: İstanbul Üniversitesi 2. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2023), 179-180; Celali Takvimi ve Ömer Hayyam, <https://www.diyanehaber.com.tr/video/cell-takvim-ve-omer-hayyam> Erişim Tarihi, 30.12.2023.

<sup>8</sup> Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 2/1, 383-384.

Mısırlılar, bu anlayıştan hareket etmiş ve mevsimlerin sürelerini belirlemek için güneş takvimi kullanmışlardır.<sup>9</sup> Mısırlılardan itibaren kullanılmaya başlanan bu takvim, Yunan ve Romalılar tarafından geliştirilmiş; İyon ve Yunanlılar tarafından da batıya aktarılmıştır. Söz konusu takvim üzerinde MS II. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Batlamyus, ciddi çalışmalar yapmış ve bir senenin 365 gün 5 saat 55 dakika 12 saniye olduğu neticesine ulaşmıştır. Daha sonraki dönemlerde de bir İslam bilgini olan el-Bettanî, bir yılın 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olduğu sonucuna varmıştır. O şartlarda yapılan bu çalışmalar, neredeyse günümüzde elde edilen 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniye şeklindeki veriye mutabık düşmüştür. Hz. İsa'nın doğduğu yılı başlangıç noktası alan bu takvim, 1582 yılında Papa XIII. Gregorius tarafından günümüzdeki şeklini alması sağlanmıştır. Bundan dolayı Miladî veya Gregoryen takvimi olarak da tanınır olmuştur. Çok az hata içermesi nedeniyle yaygın olarak kullanılan takvimlerinden birisi olmuştur.<sup>10</sup>

Miladî takvim, Osmanlının son döneminde Takvîm-i Garbî olarak kısmen kullanılmaya başlanmıştır. Cumhuriyet dönemine geçiş yapılırca da 26 Aralık 1925 tarih ve 698 sayılı Takvimde Tarih Mebdefinin Tebdili adındaki kanun ile Miladî takvim resmen kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu kanun ile Hicrî 1342 Ocak ayının ilk günü, 1 Ocak 1926 olarak değiştirilmiş ve takvimin başlangıç noktası olarak Hz. İsa'nın doğumu esas alınmıştır.<sup>11</sup>

## 1.2. Kamerî (Hicrî) Takvim

Kamerî (Hicrî) takvimler, ayın gökyüzünde kolayca izlenebilmesi ve dünya etrafındaki dönüşü esnasında büyüyüp küçülme gibi merhalelerinin kolayca görülebilmesi üzerine oturtulmuş bir zaman ölçü birimidir. Hâliyle bunlar, ayın hareketine ve kavuşum durumuna bağlı olduğu için bir yılı 354 veya 355 gün olarak hesaplanmıştır. Bugünkü verilere çok yakın bir şekilde hazırlanan bu takvim üzerinde tam bir ittifak sağlanamamasına rağmen, Arapların cahiliye ve sonrası dönemlerde kullandıkları takvimler arasında yer almıştır. Yaygın olarak bilinen ve kullanılan bu takvimin üzerinde mutabakat sağlanan sabit bir noktanın olmaması, yapılan sözleşmelerde ihtilaflara neden olmuştur. Bundan dolayı herkes tarafından kabul gören bir düzenlenmenin yapılması zaruri bir hâl almıştır.

Hicri takvimin ihtiyacı karşılayacak bir biçimde yeniden düzenlenmesine, şu olaylar kapı aralamıştır: Yemen valisi Ya'la b. Ümeyye, Hz. Ömer'e günü, ayı ve yılı belirtilmeyen bir mektup göndermiştir. Yine aynı şekilde Basra valisi Ebu Musa el-Eşari'ye de vadesi Şaban ayı olarak belirtilip, yılı ifade edilmeyen bir senet getirilmiştir. Söz konusu senette bahsedilen Şaban ayının bu seneye mi, geçen seneye mi, yoksa gelecek seneye mi ait olduğu tam olarak anlaşılamayınca, tarihlendirme konusunun önemi ortaya çıkmıştır. Bu sıkıntının ortadan kaldırılabilmesi için yeni bir takvim sistemi zorunlu bir hâl almıştır. Bu durumu aralarında görüşen ashap, hic-

<sup>9</sup> Akgür, "Takvim", 39/487.

<sup>10</sup> Bk. Yavuz Unat, "Güneş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. B. Topaloğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1996), 14/293.

<sup>11</sup> Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 2/1, 397-399.

retin 17. yılında takvimin başlangıcı konusunda Hz. Ali'nin önerisiyle Peygamber'in (s.a.v) Mekke'den Medine'ye gelişi olan 16 Temmuz 622 tarihini takvim başlangıcı olarak kabul etmiş<sup>12</sup> ve senenin ilk ayı olarak da hicretin içinde yer aldığı rebiyülevvel ayı üzerinde karar kılmıştır. Daha sonra süregelen uygulama gereği, Muharrem ayı hicrî yılbaşı kabul edilmiş ve ayların isimlerinde de herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Böylece bu takvim, Hz. Ömer döneminde son şeklini alarak resmîyet kazanmış ve İslam âleminin ibadetlerini düzenlemede kullandığı takvimlerden birisi olmuştur. Bu bağlamda Hicrî takvim, Hicrî-Şemsî ve Hicrî-Kamerî takvim diye ikiye ayrılmışsa da ele alınan konuya fazla bir katkısı olmayacağı için bunun üzerinde durulmamıştır.

### 1.3. Rûmî Takvim

Osmanlı devleti, Celâlî takvimden sonra Hicrî takvimi de resmî işlerinde kullanmaya başlamıştır. Bu da farklı takvim kullanan Avrupa devletleriyle arasındaki ilişkilerde büyük bir zaman farkının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durumun ortadan kaldırılması için 13 Mart 1840 yılından itibaren hicreti başlangıç ve mart ayını birinci ay sayan güneş yılı esaslı Rûmî takvim adı altında bir uygulama ihdas edilmiştir. Bu uygulama ile Osmanlı devletinin iç işlerinde Hicrî, dış ülkelerle olan resmî işlerinde de Rumî takvim kullanılmaya başlamıştır.

İlerleyen zamanlarda ziraî gelir vergilerinin güneş takvimine göre alınması ve ücret ödenmesi gibi giderlerin Hicrî takvime göre yapılması, devletin gelir gider dengesinde uyumsuzluğa yol açmıştır. Bu durumun önlenmesi ve malî dengenin sarsılmaması için resmî işlerde Hicrî takvim üzerine temellendirilen güneş esasına dayalı takvim uygulamasına, yani Rumî takvime geçilmiştir. Böylece baş defterdar Hasan Paşa'nın önerisiyle 1677 yılından itibaren güneş yılına dayalı olarak sadece malî işlerde kullanılan Hicrî-Şemsî Takvim diye bilinen Rûmî takvim uygulaması, 13 Mart 1840 yılından itibaren resmen bütün devlet kurumlarında kullanılmaya başlanmıştır. Zamanla iki takvim arasındaki 11 günlük fark, senelere dönüşmüş ve her sene aradaki zaman dilimi büyümeye devam etmiştir. 1926 yılında Hicrî ve Rûmî takvim uygulamalarına son verilmiştir.<sup>13</sup>

### 1.4. Celâlî Takvim

Celâlî takvim, 1079 yılında büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın isteği üzerine ünlü matematik ve astronomi âlimi Ömer Hayyam başkanlığındaki bir heyet tarafından güneş yılı esasına göre hazırlanmıştır. Bu takvimde, Peygamber'in (s.a.v) hicreti başlangıç noktası ve yılbaşı olarak da 9 Ramazan 471 (miladi 15 Mart 1079) yılına rastlayan Nevruz esas alınmıştır. Bir yılı da 365 gün 6 saat olarak kabul edilmiştir. Matematiksel kurallar yerine astronomik hesaplar kullanıldığı için Gregoryen takviminden daha doğru sonuç vermiştir.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 2/1, 389.

<sup>13</sup> Dağlı-Üçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu*, Türk Tarih Kurumu, 1/XXIII; Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 2/1, 395.

<sup>14</sup> Dağlı-Üçer, "Tarih Çevirme Kılavuzu", 1/XXI.

Bu takvime, Sultan Melikşah'ın lakabı olan Celâlüddeve'den dolayı Celalî adı verilmiştir. Ay isimleri ise, Farsça olarak belirlenmiş ve yapılan dakik hesaplara göre üzerinde gerekli görülen güncellemeler yapılmıştır. Bundan dolayı Osmanlı devletinde müneccim başı tarafından hazırlanan takvimlere temel teşkil etmiştir.<sup>15</sup>

### 1.5. Diğer Takvimler

Gök cisimlerinin kolayca görülüp izlenmesi mümkün olanlarıyla başlayan zamanı tayin etme gayreti, eldeki verilere ve içinde bulunan şartlara göre milletler nezdinde ayrı takvimlerin vücuda gelmesine imkân sağlamıştır. Hâliyle bu da temelinde çeşitli noktaları esas almaya ve farklı varlıklar üzerinden senelerin hesabını yapmaya sevk etmiştir. Geline bu durumu, takvimlerin tarihî seyri içinde açıkça görmek mümkündür.

Söz konusu takvimlerin bir kısmı, bugün kullanılmamaktadır. Bunları genel hatlarıyla Mezopotamya Takvimi, Eski Çin Takvimi, Hitâ ve Uygur Takvimi, Yıldız ve Gezegen Takvimi, Müsevî Takvimi, Nesîli Takvim, On iki Hayvanlı Türk Takvimi, Kilise Takvimi,<sup>16</sup> İlhanlı Takvimi, Müneccimbaşı Takvimleri, Takvîm-i Dâimiler, Ruznameler, Saatli Maarif Takvimleri ve Halk Takvimleri<sup>17</sup> şeklinde hülasa etmek mümkündür.

## 2. İslâmî Bir Bakış Açısıyla Takvim ve Çeşitleri

Yüce Allah, zihinlerde zaman telakkisinin teşekkül etmesi ve ubûdiyet duygusu kapsamında yer alan bazı hususların düzenli bir şekilde fiiliyata dönüştürülmesi<sup>18</sup> için çeşitli ayetlerde yer ve göklerdeki varlıklara, onlarda yer alan hassas dengeye<sup>19</sup> dikkat çekmiş ve derin bir tefekkür eşliğinde üzerinde durulmasını istemiştir.<sup>20</sup> Akabinde bu gök cisimleri arasındaki ahenkten ileri gelen zaman boyutuna ve onun da bir çeşit nimet olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>21</sup> Söz konusu bu lütuf ve ihsanlar arasına, yılları ve ayları tayin etmeye yardımcı olması için dünya,<sup>22</sup> ay ve güneşi de koymuştur.<sup>23</sup> Bu cisimler, yörüngelerinde akıp giderken<sup>24</sup> bir taraftan mevsimleri, gece ve gündüzleri meydana getirmiş;<sup>25</sup> diğer taraftan da ısı ve ışık kaynağı olarak yeryüzünün yaşanır bir hâl almasına katkı sağlamıştır. Ayrıca günlerin, ayların ve yılların hesaplanmasında da vazgeçilemez birer unsur olmuştur.<sup>26</sup>

<sup>15</sup> Bk. A. Necati Akgür, "Celâlî Takvimi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. B. Topaloğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1993), 7/257-258.

<sup>16</sup> Bk. Akgür, "Takvim", 39/488-490; Mehmet Katar, "Hristiyanlıkta kilise Takvimi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (Eylül-Aralık, 2000), 36-37.

<sup>17</sup> Bk. Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 2/1, 402-407.

<sup>18</sup> Asr 103/1-3.

<sup>19</sup> er-Rahman 55/5-10.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>21</sup> en-Nebe 78/10-11.

<sup>22</sup> en-Neml 27/88.

<sup>23</sup> İbrahim 14/32-33; en-Nahl 16/12.

<sup>24</sup> el-Enbiya 21/33; Yasin 36/40.

<sup>25</sup> el-İsrâ 17/12.

<sup>26</sup> Yûnus 10/5.



Söz konusu hususlar, zamanın eşsiz bir ihsan olduğuna ve değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.<sup>27</sup> Bu da ondan en iyi şekilde yararlanmak için ayın, dünyanın ve güneşin hareketlerine bağlanan zamanın değerlendirilmesi ve ibâdât-ı mersûme'nin belirlenen vakitlerde usûlüne uygun bir şekilde edâ edilmesi için takvim hazırlamayı gerekli kılmıştır.<sup>28</sup> Bazı ayetler<sup>29</sup> ve “*Ramazan hilalini görünce oruca başlayın, Şevval hilalini görünce de bayram edin*”<sup>30</sup> şeklindeki hadisler, zaman çizelgelerinin hassas bir şekilde hazırlanmasını ve uygulanmasını gerektirmiştir. Söz gelişi Tevbe sûresi 37. ayette nesî, yani haram ayların yerlerini değiştirme işlemi yasaklanmış ve esasları tamamen kamerî sisteme dayalı bir takvim ortaya konmuştur. Bununla beraber bazı ibadetlerin vakitlerini tespit etmek için başka takvimlere müracaat etme de bu manada yasaklanmıştır.<sup>31</sup>

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan bu yönlendirmelerden sonra, namaz vakitlerinin, orucun imsak ve iftar zamanlarının tespitinde güneşin; Ramazan orucu, hac, fitre, zekât, kurban ve bayram namazları gibi ibadetlerin yanında, ilâ ve iddet gibi fikhî hususların vakit ve sürelerinin tayininde yine ayın hareketlerinin esas alınması zaruri bir hâl almıştır. Böylece bu durum, Şemsî ve Kamerî takvimlerin vücuda getirilmesini ve kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu da genel manada ihtiyaçları karşılayan takvim çeşitleri olarak tebarüz etmiştir.

## 2.1. Ayetlerde Ayların Sayısı

Yeryüzünün ısı ve ışık kaynağı olan güneş ve gecelerin nuru olan ay, eski çağlardan itibaren zaman tayin etmede ölçü birimi olarak kullanılmıştır. Emre amade kılınan bu tür gök cisimlerinden, ayetlerde çeşitli şekillerde bahsedilmiştir. Söz gelişi bunlardan bazıları şöyledir: “*Allah, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı da vakitleri tayin etmek için birer hesap ölçüsü kılmıştır*”.<sup>32</sup> Diğer bir ayette de “*Güneşi ısı ve ışık (kaynağı), ayı da nur (gibi parlak) kılan ve yılların sayısını tespit edip hesap yapasınız diye aya menziller tayin eden Allah'tır*”<sup>33</sup> diye buyrulmuştur. Yine gökyüzünde ayın düzenli bir şekilde deveran etmesinden zamanın ve hac vaktinin tayin edileceği,<sup>34</sup> yer ve göklerin yaratılışıyla birlikte seneyi oluşturan 12 ayın düzenli bir şekilde birbirini takip edeceği<sup>35</sup> beyan edilmiştir. Aynı şekilde hadislerde

<sup>27</sup> el-Asr 103/1-3.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/185, 197; en-Nisa 4/103.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/189; el-En'âm 6/96; et-Tevbe 9/36-37; Yûnus 10/5.

<sup>30</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. M. Zühayr b. Nasır (Dımaşk: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, H. 1422), Kitabı's-Savm, Babu Kavli'n-Nebi 30 (No. 1009), 3/27; Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîh*, thk. M. Fuad Adûlbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty), Kitabı's-Siyam, Babu Fadlî Şehri Ramadân 13 (No. 1081), 2/762.

<sup>31</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, H. 1420), 17/209; 16/45; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 4/334-336.

<sup>32</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), el-En'âm 6/96.

<sup>33</sup> Yûnus 10/5.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>35</sup> et-Tevbe 9/36.

"Allah, hilalleri insanlar için vakit ölçüleri kılmıştır"<sup>36</sup> diye buyrulması ve bir ayın 29 ya da 30 gün olduğu, Ramazan hilâli görüldüğünde oruç tutmaya başlanacağı, bir sonraki hilâl görüldüğünde de bayram yapılacağı; havanın kapalı olup da hilâlin görülemediği zamanlarda ayın 30 güne tamamlanacağı belirtilmek suretiyle Ramazan orucunun başlangıç ve bitiş günleri belli bir kurala bağlanmıştır.<sup>37</sup>

## 2.2. Ayetlerde Yılların Hesaplanmasında Ay ve Güneşin Emre Amade Kılın- dığıнын Beyan Edilmesi

Çeşitli ayetlerde gök cisimlerinden,<sup>38</sup> yörüngelerinden<sup>39</sup> ve onların hizmete sunulmasından bahsedilmiştir.<sup>40</sup> Özellikle bunlar arasında yer alan güneşin ısı ve ışık; ayın da karanlığı aydınlatan bir nur olduğundan ve zamanın tayin edilip senerlerin hesabının tutulması<sup>41</sup> konusunda emre amade kılınmasından bahsedilmiştir.

Fahreddin er-Râzî de Yunus sûresi 5. ayetin tefsirini yaparken şöyle demiştir: Güneşin gündüzü, ayın da geceyi aydınlatması büyük bir menfaat sağlamaktadır. Çünkü güneş gündüzün, ay da gecenin sultanıdır. Yıl, güneşin hareketiyle dört mevsime ayrılmakta ve bu sayede dünyanın işleyişi düzene girmektedir. Ayın hareketiyle de aylar hakkında bilgiler elde edilmektedir.<sup>42</sup>

Yine çağdaş müfessirlerden olan Muhammed Hilal de yılların sayısı ve hesaplanması hakkında şöyle söylemiştir: Ayın, dünya etrafındaki bir tam dönüşü bir ayı; 12 tam turu da bir ay yılını belirlemiş olmaktadır. Bu durumda ay yılı, güneş yılından 11 gün eksik bulunmaktadır. Dünyanın kendi eksen etrafındaki dönüşü de günleri meydana getirmektedir. Böylece hem güneş yılı hem de ay yılı birlikte hizmete amade kılınmıştır. Güneşin 12 burçtan birisinde olması ise, bir aya tekabül etmektedir.<sup>43</sup> Başka bir ifadeyle dünya kendi etrafında günde bir, güneş etrafında da yılda bir defa dönmektedir. Günlük dönüşü, gece-gündüzü; yıllık dönüş ve eğimi de mevsimleri meydana getirmektedir. Ay ise, yörünge düzlemine oranla 83 derece 30 dakika eğime sahip bir eksen etrafında döndüğü için dünya etrafındaki tur süresi, 27 gün 7 saat 43 dakika 25 saniyeyi bulmaktadır. Dünyanın güneşin çevresinde dönmesi de 29 gün 12 saat 44 dakika 3 saniyeye ulaşmaktadır. Hâliyle ay ve güneşin doğup batması, ayın menzil ve şekil değiştirerek görünmesi, insanların takvim yapmalarını, gün, ay ve yılları hesap edebilmelerini, işlerini plan ve bir

<sup>36</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, thk. Ş. el-Arnût vd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004), Kitabü's-Siyâm, 11 (No. 2175), 3/112.

<sup>37</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitabü's-Savm, 30 (No. 1900), 3/25; Müslim *el-Müsnedü's-Sahîh*, Kitabüs-Siyâm, 13 (No. 7-8, 17-20), 2/760, 762; ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, Kitabü's-Siyâm, 11 (No. 2175), 3/112.

<sup>38</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>39</sup> el-Enbiya 21/33; Yasin 36/38-40.

<sup>40</sup> el-Câsiye 45/13.

<sup>41</sup> Yunus 10/5; el-İsra 17/12.

<sup>42</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr*, 17/209; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, H. 1407), 2/329; Nasiruddîn Ebu Saîd Abdullah el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. M. Abdurrahman (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, H. 1418), 3/105.

<sup>43</sup> Muhammed Hilal, *Tefsîru'l-Kur'âni's-Serîyyi'l-Câmi' fi'l-I'câzi'l-Beyânî ve'l-Luğavî ve'l-İlmî*, (Kahire: Dimaşk Dâru'l-Mî'râc ve Kahire Dâru Cevâmiu'l-Kelim, 2022), 11/48, 15/12.

program çerçevesinde yapabilmelerini mümkün kılmıştır.<sup>44</sup>

Bu bağlamda diğer bir ayette de şöyle buyrulmuştur: “Gece ve gündüzü birer (kevnî) ayet kaldık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini araştırmanız ve yılların sayısı ile hesabını bilirsiniz diye gecenin karanlığını silip, (onun yerine her şeyi) aydınlatan gündüz aydınlığını getirdik. İşte her şeyi (böyle) açıkça anlattık”.<sup>45</sup> Bu ve benzeri ayetlerden, ay ve güneşin yaratılış hikmetlerinden birisinin de yılların hesaplanması ve işlerin bir plan dâhilinde takvime bağlanması olarak tezahür ettiğini görme mümkün olmaktadır.

### 3. İbâdât-ı Mersûme'nin Edasının Zamana Bağlanması

İbâdât-ı mersûme, icrası belirli şekillere ve esaslara dayanan namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi hususlardan oluşmaktadır. Bunlardan bazıları, ilahî hikmet gereği bir yönüyle zamana, diğer bir yönüyle de mekâna bağlanmıştır. Özellikle zaman yönünden ayın, dünyanın ve güneşin yörüngesel hareketleriyle irtibatlı olanlar, farklı coğrafyalarda tayin edilen vakitte aynı ibadetin tekrarlanmasıyla evrensel manada bir bütünlük ve ahenk meydana getirmiş olmaktadır. Bu da yeryüzünde birisinin bitirdiği yerden, diğerinin ondan habersiz bir şekilde aynı ibadete başlamasını sağlamaktadır. Böylece zamana bağlı olan ibadetler yoluyla bölgesel ve küresel manada fert ve toplum planında muntazam bir uyum birliği meydana gelmiş bulunmaktadır. Diğer taraftan farklı renklerde ve dillerde, aynı ibadete katılanlar tarafından sınıfsız bir toplum inşa edilerek yeryüzü genelinde temel hak ve hürriyetler bağlamında bir eşitlik sağlanmaktadır.

#### 3.1. Namaz Vakitlerinin Güneşin Hareketlerine Bağlanması

Namaz, günde beş vakit<sup>46</sup> her türlü makam ve mevki farklılığından uzaklaşarak kişinin Allah'ın huzuruna çıkıp arındığı<sup>47</sup> ve O'ndan başka hiçbir varlık karşısında eğilmeyen başını sadece onun huzurunda eğerek karşısında el pençe divan durmak suretiyle kulluğunu deruhte ettiği bedenî bir amelîyedir.<sup>48</sup> Taşıdığı engin mana nedeni<sup>49</sup> ile güneşin hareketlerine göre, günün belirli vakitlerinde beş kez edâ edilmesi gereken farz bir ibadet olmuştur. Öneminden dolayı çeşitli ayetlerde defalarca vurgulanmıştır.<sup>50</sup> Özellikle bunlar arasında “Şüphesiz namaz, inananlar üzerine belirlenen vakitlerde farz kılınmıştır”<sup>51</sup> şeklindeki emir ile günde beş vakit edâ edilmesi zorunlu bir hâl almıştır. Böylece mücmel bir şekilde yapılması emre-

<sup>44</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020), 3/84-85.

<sup>45</sup> el-İsrâ 17/12.

<sup>46</sup> Bk. en-Nisa 4/103.

<sup>47</sup> Bk. el-Ankebut 29/45.

<sup>48</sup> Bk. el-Cin 72/18; el-Fetih 48/29.

<sup>49</sup> Bk. Işık, “Ayetler Işığında İbâdât-ı Mersûme'de Şekil ve Mânâ İlişkisi”, 2-15.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/238; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78-79; Tâhâ 20/130; en-Nûr 24/58; er-Rûm 30/17-18; Kâf 50/39-40.

<sup>51</sup> en-Nisâ 4/103.

dilen bu ibadetin,<sup>52</sup> vakitlerinin ayrıntısı da başka ayetlerde şöyle beyan edilmiştir:

*“Gündüzün güneşin gün ortasını geçmesinden gecenin karanlığına kadar (belirlenen vakitlerde) namaz kıl. Ayrıca şahitli olan sabah namazını da kıl”.*<sup>53</sup> *“Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın kısmında namaz kıl”.*<sup>54</sup> *“Güneşin doğmasından ve batmasından önce, Rabbini hamt ile tesbih et. Gece vakitlerinde ve gündüzün kenar kısımlarında da tesbih et”.*<sup>55</sup> *“Yine akşam vaktine ulaştığınızda ve sabah kalktığınızda, Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin”.*<sup>56</sup>

İşte bu şekildeki ayetler yoluyla öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah olmak üzere, günlük beş vakit namaz, güneşin hareketlerine bağlı olarak tayin edilmiş bulunmaktadır. Bunların nasıl edâ edileceği de Peygamber'in (s.a.v), *“Benim namaz kılışımı gördüğünüz gibi namaz kılın”*<sup>57</sup> şeklindeki beyan ve uygulamaları<sup>58</sup> ile müşahhas bir hâle getirilmiştir. Böylece güneş sisteminden yola çıkarak hazırlanan takvimlerdeki vakitlere göre *“namazlara ve orta namaza devam edin”*<sup>59</sup> emri doğrultusunda yapılan ibadetler, arası hiç kesilmeden arka arkaya tekrarlanan evrensel düzeyde bütün sosyal katmanların yer aldığı bir törene dönüşmüş olmaktadır. Bu anlayışa sahip olarak kılınan namazlar, ruhları yükselterek fenalıklardan arınmaya<sup>60</sup> ve din kardeşliğini esas alan bir toplum tesis etmeye vesile olacaktır.<sup>61</sup>

### 3.2. Ramazan Orucunun Ayın Hareketlerine Bağlanması

Oruç, haramlardan kesin olarak kaçınmanın yanında, helâl dairesine giren bazı nimetlerden de belirli bir süre uzak durmayı gerekli kılan ve çeşitli arzuların tahrikine kapılmadan<sup>62</sup> emredildiği gibi dosdoğru olma yolunda yapılan bedenî bir ibadettir.<sup>63</sup> Kamerî aylarda olduğu gibi Ramazan'ın başlangıç ve bitişi de ayın ha-

<sup>52</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr*, 11/208-209; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/71.

<sup>53</sup> el-İsrâ 17/78.

<sup>54</sup> Hûd 11/114.

<sup>55</sup> Tâhâ 20/130.

<sup>56</sup> er-Rûm 30/17-18.

<sup>57</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbü'l-Edeb 78 (No. 6008), 8/9.

<sup>58</sup> Büreyde (r.a) babasından şöyle rivayet etmiştir: Birisi, Peygamber (s.a.v) gelip namaz vakitlerini sorunca, ona şöyle cevap vermiştir: *“İki gün bizimle beraber namaz kıl buyurdu. Güneş biraz batıya doğru meyledince, Bilal'e (r.a) ezan okumasını ve akabinde öğle namazı için kamet yapmasını söyledi. Daha sonra Peygamber (s.a.v), Bilal'e (ra) güneş yüksek, bembeyaz ve tertemiz bir hale gelince, ikindi ezanının okuyup arkasından namaz için kamet yapmasını söyledi. Güneş kaybolunca, Bilal'e (r.a) akşam namazı için ezan okumasını ve arkasından namaz için kamet yapmasını söyledi. Güneşin beyazlığı kaybolup kararınca, yine Bilal'e (r.a) yatsı ezanını okuyup arkasından namaz için kamet yapmasını söyledi. Daha sonra sabaha doğru tanyeri ağarmaya başlarken, yine Bilal'e (r.a) sabah ezanını okuyup arkasından namazı için kamet yapmasını söyledi. Ertesi gün Bilal'e (r.a) öğle namazını hava serinlemeye yüz tutuncaya kadar beklemesini söyledi”.* (Müslim *el-Müsnedü's-Sahîh*, Kitâbü'l-Mesâcid, Bâbu Evkâtî's-salavât, 176 (No. 613), 1/428; Ebu İshak Muhammed b. İsa et- Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Şakir vd (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1975), Ebvâbü's-Salah, 2 No. 152), 1/286).

<sup>59</sup> el-Bakara 2/238.

<sup>60</sup> en-Ankebut 29/45.

<sup>61</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>63</sup> Hûd 11/112.

reketlerine;<sup>64</sup> tutulan oruçların imsak ve iftarları da güneşin doğup batmasına göre belirlenmiştir.<sup>65</sup> Böylece bu farızanın ifâsında güneşin, ayın ve dünyanın yörünge-sindeki akışın mühim bir yeri bulunmaktadır. Nitekim bu hususun kamerî yönüne, bir ayette şöyle yer verilmiştir:

*“Ramazan ayı, insanlara yol gösterici ve yanlıştan doğru olanın ayrılması hususunda açık delilleri içeren Kur’an’ın indirildiği aydır. O hâlde Ramazan ayına ulaşanlarınız, o ayda oruç tutsun. O esnada hasta veya yolcu olanlar, (tutamadığı gün sayısınca) başka günlerde orucunu kaza etsin. Allah size kolaylık diler, zorluk istemez. Bütün bunlar, sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık olarak Allah’ı tazim edip şükretmeniz içindir”.*<sup>66</sup>

Bu ayette yer alan beyana göre, Kur’an ayı Ramazan’ın, Kamerî takvime göre hesaplanıp tayin edilmesi gerekmektedir. Bu durumda ayın başlangıç ve bitiş zamanının belirlenmesi, kamerin hareketlerine ve nasıl hareket edilmesi de sünnete bırakılmıştır. Bu bağlamda Peygamber (s.a.v), bütün zaman ve şartlarda uygulanabilir olan şu ölçüyü ortaya koymuştur. *“(Ramazan ayının) hilâlini görünce oruç tutun. (Şevvâl ayının) hilâlini görünce de bayram edin. Eğer hava bulutlu olur da hilâli göremezseniz, bayram yapmak için Ramazan ayını otuz güne tamamlayın”.*<sup>67</sup>

Namaz vakitleri için takvimler hazırlanırken teknik ve teknolojik verilerin kullanıldığı gibi Ramazan hilalinin görülmesine de azamî derecede önem verip, bundan sarf-ı nazar edilmemesi gerekir. Zira Peygamber’in (s.a.v), *“Biz yazı ve hesap bilmeyen ümmî bir milletiz; hilâl böyle, böyle böyledir”*<sup>68</sup> diye buyurması, Ramazan hilalinin görülmesiyle orucun başlayacağına açıklık kazandırmıştır. Bu da hilalin tespitinde, rasathane verilerinden yararlanmaya imkân vermiş bulunmaktadır. Dolayısıyla hilal görülmesi üzerindeki kaygıların giderilmesi için ufuk çizgisinden beş derece yukarıda görülecek şekilde olmasına dikkat edilmektedir. Eğer teleskop verileri esas alınmış olursa, hilal beş derecede değil; daha aşağıdayken de görmek mümkün olacaktır. Fakat hâl-i hazırdaki uygulama, bu tür verilere mesafeli durmakta ve bu tür gayretleri ikinci dereceye kaydırmaktadır. Oysaki dürbün ve gözlük gibi görme araç gereçleriyle bir olayı ya da bir cinayeti gören kişilerin şahitliği kabul edilmekte ve çıplak gözle görme şartı aranmamaktadır. Bu tür verilerden uzak durma, bir bakıma İslam’ı belli bir zamana ve mekâna hapsetme anlamına gelmektedir. Her halde teleskopla veya gözlükle hilali görmek, kesin bir netice verdiği için sünnete aykırı düşmeyecektir. Zira içinde birçok hikmeti barındıran bir ibadetin zamanında ifâsı söz konusu olmaktadır.

Ramazan orucu, Kamerî takvime göre emredilmektedir. Eğer Şemsî takvime

<sup>64</sup> Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Kitabü’s-Savm, 30 (No. 1900), 3/25; Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, Kitabü’s-Siyâm, 13, (No. 7-8, 17-20), 2/760, 762; ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, Kitabü’s-Siyâm, 11 (No. 2175), 3/112.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>67</sup> Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Kitabü’s-Savm, 30 (No. 1909), 3/27; Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, Kitâbü’s-Siyâm, 13 (No. 1081), 2/762.

<sup>68</sup> Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Kitabü’s-Savm, 30 (No. 1913), 3/27; Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, Kitâbü’s-Siyâm, 13 (No. 1080), 2/761.

göre farz kılınmış olsaydı, sürekli olarak yerinde sabit kalmış olacaktı. O zaman ekvatorun kuzeyindekiler ile güneyindekiler arasındaki mevsim farkından dolayı değişen oranlarda ısı farkları ve oruç tutma süreleri meydana gelecekti. Bu da bazı Müslümanların lehine, bazılarının da aleyhine adaletsiz bir uygulamaya dönüşmüş olacaktı. Böyle bir durumun meydana gelmemesi için Ramazan orucu, Kamerî takvime göre emredilmek suretiyle 360 derecelik bir hareket alanına sahip kılınmıştır. Bu sayede her 33 yılda bir defa olmak üzere, senenin her gününde herkes oruç tutmuş olmaktadır. Böylece herkes, adilane bir şekilde senenin en uzun, en kısa, en soğuk ve en sıcak günlerinde oruç tutmuş olmaktadır.

### 3.3. Zekâtın Zamana Bağlanması

Zekât, İslam iktisat sisteminin bir parçası olarak zengin malına fakirin belli oranda konulan hakkına dayanan bir çeşit sosyal güvence sistemidir. Bundan dolayı zekât, ayetlerde çeşitli vesilelerle 32 defa gündeme gelmiştir. Benzer anlamda kullanılan sadaka kelimesi de 13 defa tekrarlanmıştır.<sup>69</sup> Durum böyle olmasına rağmen, bu ayetlerin hiçbirinde şartlarına haiz olan bir malın zekâtının Kamerî ya da Şemsî takvime göre verilmesini belirten sarıh bir ifade yer almamıştır. Bu bağlamda Peygamber'in (s.a.v), "*Üzerinden bir yıl geçmeyen mal, zekâta tâbi değildir*"<sup>70</sup> şeklindeki sözü ve uygulaması, esas alınmıştır. Bu durumda bir kardeşlik hakkı olarak zengin malının içine konulmuş olan zekât, Kamerî takvime göre verildiğinde, Şemsî takvime nazaran her 33 yılda bir defa daha fazladan fakirleri sevindirmiş olmaktadır. Böylece kamerî takvimi göre hareket edenler, mallarını daha fazla arındırmış olmaktadır.

Zenginlerin fakirlere verdiği zekât, özü itibariyle bir insanlık vergisi niteliğindedir.<sup>71</sup> Bu sayede zengine, canı ve malının emniyette olduğu; fakire de sosyal dayanışma şemsiyesi altında yer aldığı hissi verilmiş bulunmaktadır. Böylece zenginden fakire doğru sevgi, fakirden de zengine doğru bir saygı akışı sağlanmış olmaktadır. Bu da ibadetlerin şuurlu bir şekilde yapılması sayesinde, dünyevî ve uhrevî birçok menfaatin gerçekleşmesine zemin teşkil etmektedir. Bunda da vergi kârdan verilirken, zekâtın ana maldan verilmesinin büyük bir katkısı bulunmaktadır.

### 3.4. Haccın Zamana Bağlanması

Hac, Kamerî takvime göre gücü yeten<sup>72</sup> ve belirli şartları haiz olan kişiler tarafından edâ edilmesi istenen<sup>73</sup> mâlî ve bedenî bir ibadettir. Bu da onun edâsını, belirli bir zaman ve mekâna bağlamaktadır. Bundan dolayı dünyanın her tarafın-

<sup>69</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, 1982), 331-332, 406.

<sup>70</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. M. F. Abdülbakî (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyeh, 1952), Kitâbü'z-Zekât, 8 (No. 1792), 1/571.

<sup>71</sup> Muhammed Abdullah Draz, *Nazarâtün fi'l-İslam*, thk. M. Müveffik Ebu'l-Leys (Haleb: Mektebetü'l-Hedy, 1972), 58.

<sup>72</sup> Bk. Âl-i İmran 3/97; el-Bakara 2/196; el-Hac 22/27.

<sup>73</sup> Bk. Vehbe ez-Zühaylî, *el-fikhu'l-İslamiyyu ve Edilletühü*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 3/19-37.

dan farklı ırk ve dillere mensup kişiler, Mekke'ye gelmekte ve ihrama girerek her türlü beşerî kazanıma yönelik olan sıfattan uzaklaşmış olmaktadır. Bu şekilde terviye günü diye isimlendirilen Zilhicce ayının sekizinde Arafat'a çıkılmakta, dokuzuncu günü akşamdan sonra Müzdelife'ye varılmakta ve Mina'da yapılması gereken işlerden sonra ziyaret tavafı için Kâbe'ye gelinmektedir. Böylece hem malî hem de bedenî bir ibadet meydana gelmiş olmaktadır.

İslam'ın şiarlarından birisi olan hac ibadetine, dünyanın her yerinden milyonlarca kişi katılmakta ve sınıfsız bir toplum örneği her sene somut bir şekilde tezahür etmektedir.<sup>74</sup> Kendisine has meşakkatleri olan bu ibadetten, birçok ayette söz edilmiştir.<sup>75</sup> Bunlardan bir kısmı, *"İnsanlar arasında hacçı ilan et; yürüyerek ve yorulmuş binekler üzerinde uzak yollardan sana gelsinler"*<sup>76</sup> şeklinde mekân boyutuna; diğer bir kısmı da *"Sana ayın hallerini soruyorlar; onlar insanlar ve hac için zaman ölçüleridir diye söyle"*<sup>77</sup> ve *"Hac bilinen aylardadır"*<sup>78</sup> şeklinde zaman yönüne yer vermektedir. Dolayısıyla burada söz edilen hac zamanı ifadesinden, kamerî senenin aylarından Şevval, Zilkade ve Zilhicce kastedilmiş olmaktadır. Hac mevsimi olarak da bilinen bu zaman diliminde, kutsal mekânlara doğru olan yolculuk başlamakta ve Zilhicce'nin ilk on gününde bütün hacı adayları aynı mekânlarda hazır bulunmaktadır.

#### 4. İbâdât-ı Mersûme'nin Zaman ve Mekâna Bağlanması Yoluyla Sınıfsız Bir Toplumun İnşa Edilmesi

Yüce Allah, insanların rahat bir şekilde yaşayabilmesi için yeryüzünü mükemmel bir şekilde yaratmış; semasını da yıldızlarla donatmıştır.<sup>79</sup> Bunlar arasında yer alan güneş ve aya da ısı ve ışık kaynağı olmaları yanında, zamanı tayin etmede birer vasıta olma görevi vermiştir. Bu nedenle onların menzillerinde akıp gitmeleri üzerinden Şemsî ve Kamerî takvimler teşekkül etmiştir. Böylece bir taraftan geçmişteki hadiseleri değerlendirme ve geleceği planlama, diğer taraftan da bazı ibadetleri hazırlanan çizelgeler eşliğinde ifâ etme imkânı doğmuştur.

İbâdât-ı mersûme'nin bir kısmının dünya ve güneşin; diğer bir kısmının da ayın hareketlerine bağlı olarak yapılmasının emredilmesi hem ferdî hem de sosyal planda ilahî adalet üzere bir toplum inşa etmiş olmaktadır. Böylece edebiyatı yapılan ve bir türlü gerçekleştirilemeyen sınıfsız toplum inşa etme vaatleri, istismardan kurtarılmakta ve örnek bir toplum oluşturulmaktadır. Üstelik bu da sadece namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin bir kısmının Şemsî, bir kısmının da Kamerî takvime bağlanmasıyla belirli zaman ve mekânlarda sürekli olarak gerçekleşmektedir. İslam'ın tamamı dikkate alındığında, bu durum daha rahat bir şekilde anlaşılabilir olacaktır.

<sup>74</sup> Said Havvâ, *İslam*, (Mısır: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 1421/2001), 191.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/158, 196, 200; Âl-i İmran 3/97; el-Mâide 5/ 2; el-Hac 22/26-28, 34-37.

<sup>76</sup> el- Hac 22/27.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/197.

<sup>79</sup> el-Mülk 67/3-5, 15.

İbadetler, her hâliyle kişilerin gönüllerine ve birbiriyle olan ilişkilerine etki eden bir özelliğe sahip bulunmaktadır. Bu yüzden her birisi, insanın düşüncesine ve ahlakî yapısına derin bir katkı yapmaktadır. Söz gelişi Cuma, bayram ve vakit namazlarının edâsında aynı anda aynı mekânlarda herhangi bir protokole mahal bırakmadan saf tutma ve bunun Kâbe merkezli olarak yeryüzü coğrafyasını kaplayacak bir şekilde genişleyen halkalar olduğunu idrak etme, kişiler üzerinde tarifi mümkün olmayan bir haz oluşturmaktadır. Buna ilaveten bir ibadetin bir yerde biterken, diğer bir yerde yeniden başlaması, bu coşkuyu daha da anlamlı kılmaktadır. Böylece arka arkaya kesintisiz bir şekilde okunan ezanlar ve hiç ara verilmeden devam eden namazlar, kıyamete kadar toplumun her katmanına ait kişiler tarafından aynı mekânlarda yan yana kardeşçe tekrarlanmış olacaktır. Bu da hem bölgesel hem de küresel anlamda yeryüzünde ezanın kesilmediği ve namazın süreli tekrarlanmakta olduğu anlamına gelmektedir.

Oruç ise, bir taraftan güneş ve dünyanın, diğer taraftan ayın hareketlerine göre yapılan bedenî bir ibadettir. Hâliyle Ramazan ayının tespiti, ayın hareketlerine; orucun imsak ve iftar vakitleri de güneşin doğmasına ve batmasına bağlanmıştır. Böylece yeryüzünde tutulan oruçlar arasında, adalet temelli bir uygulama meydana gelmiş olmaktadır. Yani bir yılı 354 veya 355 gün olan kamerî takvim esas alındığı için her 33 yılda bir defa Ramazan ayı 360 derecelik bir açı çizerek başladığı yere gelmiş olmaktadır. Bu sayede dünyanın çeşitli yerlerinde oruç tutanlar, her 33 yılda bir kez senenin her gününde oruç tutmak suretiyle eşitlenmiş bulunmaktadır. Diğer taraftan Ramazan ayında tutulan oruçlar, küresel düzeyde bir ibadete dönüşmekte ve yeryüzünde iftarın yapılmadığı ve imsakın başlamadığı hiçbir an bırakmamaktadır. Böylece her Müslüman, küresel düzeyde bu organizasyonun bir parçası olmaktadır.

Aynı zamanda farklı mevsim ve aylarda istikrar içinde tutulan oruçlar, bir taraftan imandaki kalitenin test edilmesini sağlamakta, diğer taraftan da başka hiçbir din ve sistemde eşî benzeri görülmeyen bir şekilde tarağın dişleri gibi uygulamada birbiriyle eşit, sınıfsız bir toplum meydana getirmiş olmaktadır.<sup>80</sup> Bu da bütün sosyal tabakalaşmaların aşıldığı, her yaş ve seviyedeki mükellefin icrasında eşitlendiği eşsiz bir ibadet olarak tezahür etmektedir. Eğer atmosferden sadece bu ibadetin ortaya koyduğu ahenge bakılmış olsa, yeryüzünde hiçbir anın ezansız ve oruçsuz kalmadığını görmek mümkün olacaktır.<sup>81</sup> Bu da neden ibadetlerin farklı takvimlere bağlanmış olduğunu ortaya koymaktadır.

Malî bir ibadet olan zekât ise, Şemsi ya da Kamerî takvime göre yeri getirilmesi mümkün olan bir yükümlülüktür. Eğer zekât Kamerî takvime göre verilecek olursa, fakirler her 33 yılda bir defa fazladan zekât almış; zenginler de mallarını daha fazla arındırmış olacaktır. Bu da toplumun iki ucu arasında samimiyet ve kaynaşma sağlayarak fakirden zengine saygı, zenginden de fakire sevgi akışına vesile olacaktır.

<sup>80</sup> Bk. Havvâ, *İslam*, 172-173.

<sup>81</sup> Işık, "Ayetler Işığında İbâdât-ı Mersûme'de Şekil ve Mânâ İlişkisi", 2-15.



Zekât, ana sermaye üzerinden ödenen malî bir ibadettir. Vergi gibi kârdan ödenmemektedir. Dolayısıyla kâr olmadığı zaman, vergi de ödenmemektedir. Fakat zekâtın kâr edilmese de anamal üzerinden fakirler için belirlenen oranın verilmesi gerekmektedir. Bu da ana sermaye üzerinde her yıl belirli bir miktarda azalmaya yol açacağı için mal sahiplerini zorunlu olarak yatırıma sevk etmektedir.<sup>82</sup> Böylece bir taraftan yatırıma sevk edilen para, piyasada dolaşarak nakit artışı sağlamakta, diğer taraftan mal sahibi yaptığı yatırım sayesinde meşru yoldan kazanç elde etmiş olmaktadır. Bu da zengininin sermayesini artırmasına, fakirin daha fazla miktarda zekât almasına, işsizinin de oluşan istihdam nedeniyle iş bulmasına imkân sağlamış olmaktadır. Dolayısıyla toplumda herkes kazanmakta ve bu sayede bir kaynaşma meydana gelmektedir.

Hac ibadeti de diğerleri gibi Kamerî takvim esas alınarak, belirli zaman ve mekâna bağlanmaktadır. Böylece dünyanın her yerinden hac yapmak isteyenler, Kamerî takvime göre belirlenen zaman içinde kutsal yerlere gitmektedir. Bu sayede hac zamanı, Şemsî takvime göre her 33 yılda bir defa senenin bütün günlerine denk gelmekte ve çeşitli coğrafyalardan gelenler arasında adalet sağlanmış olmaktadır. Dolayısıyla bu sayede hacılar arasında şekil ve mana yönünden ortak bir payda oluşturulmakta ve aralarında takvadan başka hiçbir üstünlük olmayan kardeş bir toplum inşa edilmiş bulunmaktadır. Bu da dünya çapında eşi ve benzeri olmayan, kendine has somut bir örnek oluşturmaktadır.

İbâdât-ı mersûme'nin zamana bağlanması hem ferdi hem de sosyal açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Bu sayede, aynı inanca sahip kişilerin kardeş oldukları ve aralarında herhangi bir üstünlük sağlayacak hususun bulunmadığı, bizzat yaşanarak ortaya konulmuş olmaktadır. Söz gelişi beş vakit namazda aynı safta durma, Ramazan orucunu aynı şartlar altında tutma, hacca yeryüzünün çeşitli yerlerinden aynı duygular içinde gelip bir bütünü oluşturma, farkların kaybolduğu anlara somut birer örnek teşkil etmektedir.

Temel hak ve hürriyetler esas alınarak sürekli eşitlik edebiyatı yapılmış fakat üzerinde ittifak sağlanan somut örnekler ortaya konulamamıştır. Gerçekleştirilemeyen bu durum, İslam'ın bir parçasını teşkil eden ibâdât-ı mersûme yoluyla hayata geçirilmektedir. Benzeri olmayan bu uygulama kıyamete kadar devam edecektir. Böylece gerçek manada din kardeşliğinin, her şeyden üstün ve önde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Bu durum, ensar ve muhacir kardeşliğinde olduğu gibi farklı zaman ve mekânlarda tekrarlanarak devam etmiş ve etmektedir.

## Sonuç

İnsanın zamanla olan irtibatı, dünyaya gelişiyle başlamış ve her geçen gün artarak devam etmiştir. Bu esnada onu yıla, aya, haftaya, güne ve saate bölerek beşerî ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Bu husus, zamanla medeniyetler arasında bir yarış hâlini almıştır. Dolayısıyla farklı coğrafyalarda yaşayan kimseler, kendilerine göre vakti tayin etmek için zaman ölçütleri oluşturmanın gayreti içinde

<sup>82</sup> Havvâ, *İslam*, 119-120.

olmuşlardır. İstikrarlı bir şekilde sürdürülen bu çalışmalar, gelişerek küresel boyutlara ulaşmıştır. Bunlar arasında güneş, dünya ve ayın hareketlerini esas alanlar, daha çok itibara mazhar olmuştur. Bu da takvim oluşturma aşamasına büyük bir hız kazandırmıştır. Akabinde güneşin hareketlerine bağlı olarak Şemsi (Miladî); ayın hareketlerine bağlı olarak da Kamerî (Hicrî) takvim çalışmaları şekillenmeye başlamıştır. Zamanla üzerinde ciddi gayretler sarf edilerek, nihâi hâle kavuşturulmuş ve insanlar nazarında makbul ve meşru kabul edilmiştir.

Söz konusu takvimler, esas aldıkları gök cisimleri ve kabul ettikleri başlangıç noktaları ayrı olduğu için farklılık arz etmiştir. Bu da bu takvimler arasında belli bir zaman farkı oluşturmuştur. Bu durum dikkate alınmak suretiyle dünyanın çeşitli yerlerinde kullanılır olmuştur. Bu bağlamda ay ve güneşin ne büyük bir nimet olduğunu ifade etmek gerekir. Zira güneş, ısı ve ışığı ile ay da karanlık geceleri nuruyla aydınlatarak dünyayı yaşanır kılan unsurlar arasında yer almıştır. Ayrıca takdir edilen yörüngelerinde akıp gitmelerinden istifade edilerek, zamanı belirleme imkânı hâsıl olmuştur. Bu sayede bir taraftan geçmişin sayısı tutulmuş, diğer taraftan da günlük hayat ve gelecek planlanmıştır.

İbâdât-ı mersûme olarak nitelenen zamana ve mekâna bağlı bulunan kulluk uygulamaları, güneş ve ayın hareketlerine bağlı kılınmıştır. Elbette bunun, kendisine has birçok hikmeti bulunmaktadır. Söz gelişi günlük olarak edâ edilen namazların vakitleri güneş yolu ile Ramazan ayının tespiti de ay yoluyla yapılmaktadır. Böylece yeryüzünde ezanın okunmadığı, namazın kılınmadığı, iftar ve imsakın yapılmadığı hiçbir an kalmamış olmaktadır. Yine Ramazan ayı, Kamerî takvime bağlandığı için her 33 yılda bir defa aynı noktaya gelmektedir. Bu da dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Müslümanların, senenin her mevsiminde, her ayında ve gününde oruç tutmalarını sağlamış olmaktadır. Bu sayede hem insanlar arasında yapılan ibadetler yoluyla bir eşitlik sağlanmakta hem de senenin bütün günlerinde oruç tutmadaki samimiyet test edilmiş bulunmaktadır.

Hac ibadeti de kamerî takvime ve kutsal mekânlara bağlanmış bedenî ve malî bir farizadır. Şartlarını haiz olan kimseler, dünyanın her yerinden edâsı için bir araya toplanmakta ve her sene tekrarlanan bu ibadet, aynen oruçta olduğu gibi 360 derecelik bir açı çizerek 33 yılda bir kez aynı noktaya gelmektedir. Bu da senenin her gününe haccın uğraması ve Müslümanlar arasında eşitliğin sağlanması anlamına gelmektedir. Böylece her yıl bir araya gelen hacı adayları dil, renk, ırk ve sosyal statü gibi farklılık oluşturan hususlardan giydikleri ihramlar vasıtasıyla uzaklaşmış ve sınıfsız bir toplum örneği sergilemiş olmaktadır. Aynı zamanda bu ibadet, bir taraftan Müslümanlar arasında yıllık bir kongre, diğer taraftan da üstünlüğün sadece takvada olduğunu ortaya koyan somut bir örnek olmaktadır.

Malî bir ibadet olan zekât ise, Şemsi ya da Kamerî takvime göre ifâ edilmesi mümkün olan ilahi bir emirdir. İslam uleması, zekâtın Kamerî takvime göre uygulanmasını tavsiye etmektedir. Böylece Şemsi takvime göre, her 33 yılda bir defa fakire fazladan zekât verilmiş olmaktadır. Zengin de malını daha fazla arındırmış olmanın ve paylaşmanın hazzını yaşamış bulunmaktadır. Diğer taraftan zekâtın ana maldan verilmesi, sermayesinin azalmaması için zengini yatırıma sevk etmiş ve piyasaya para akışına bağlı olarak istihdam imkânı hâsıl olmuştur. Bu sayede,

zengin kâr ederek ana sermayesini arttırmaktan dolayı daha fazla zekât vermeye yönelmiş; işsizler, rahat bir şekilde iş bulmuş; fakirler de daha çok zekât alma imkânı elde etmiştir.

Yüce Allah ibâdât-ı mersûme'yi Şemsî ve Kamerî takvime bağlarken, sosyal hayatta eşitlik adalet, yardımlaşma ve kardeşlik üzerine sınıfsız bir dünya sistemi uygulaması oluşturmuştur. Bu sayede hem kardeşlik bağları gelişmiş hem de yer-yüzünde ibadet yapılmayan hiçbir an bırakılmamıştır. Bu durum Cuma, bayram ve vakit namazı; senede bir ay tutulan Ramazan orucu ve yılda bir kez yapılan hac ile sürekli olarak tekrarlanma özelliğine sahip olmuştur. Elbette bunun arka planını, ayetlerde yer alan buyruklar oluşturmuştur. Aslında eşitlik ve ilahî adaleti anlamak için sadece ibâdât-ı mersûme'ye Şemsî ve Kamerî takvim perspektifinden bakmak bile yeterli olmaktadır. Zira bu din, çöldeki bir bedevinin anlayıp yaşayabileceği kadar sade ve devasa medeniyetlerin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar da mufassal bir yapıya sahip bulunmaktadır. Bu da onun düne, bugüne ve yarına hitap eden zaman ve mekân üstü bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Onu belirli bir zaman dilimine veya coğrafyaya hapsedmeye kalkışmak ya onu anlamamaktır ya da nurunu söndürmeye çalışmaktır. Zira o, eskimeyen ve kıyamete kadar da zinde kalma özelliğine sahip kılınan nihai bir rehberdir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, 1982.
- Akgür, A. Necati. "Takvim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. B. Topaloğlu. 39/487. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Akgür, A. Necati. "Celâlî Takvimi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. B. Topaloğlu. 7/257-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aksu, Belgin Tezcan. "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz". *Türkiye Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 383-384.
- Aydüz, Salim. "İslam Medeniyetinde Takvimler". *Yedikta Dergisi* 60. sayı (Ağustos 2013).
- Beydâvî, Nasiruddîn Ebu Saîd Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, H. 1418.
- Bilgili, İsmail. "Divân-ı Hikmet'te Mersûm İbadet İlkeleri". *İlahiyat Fakültesi VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Yesavilik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi 2018.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. M. Züheyr b. Nasır. Dimaşk: Dâru tavkî'n-necât, 1. Basım, H. 1422.
- Celali Takvimi ve Ömer Hayyam, <https://www.diyanehaber.com.tr/video/cell-takvim-ve-omer-hayyam> Erişim Tarihi, 30.12.2023.
- Dağlı, Yücel-Üçer, Cumhure. *Tarih Çevirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Danışman, Gaye. "Osmanlı Takvimlerinin Analizinde Uygulanan Yöntemler ve Karşılaşılan Problemler Üzerine Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi 2. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Cüneyd Kaya vd. 2023. 179-180.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü Dârekutnî*. thk. Ş. el-Arnût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Nazarâtün fi'l-İslam*. thk. M. Müveffik Ebu'l-Leys. Haleb: Mektebetü'l-hedy, 1972.
- Fayda, Mustafa. "Cahiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesi". *H. Peygamberin Veda Hacı Hutbeleri Sempozyum Tebliğleri 2-3 Kasım 2019*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2021.
- Hamidullah, Muhammed. "Hicri Takvim ve Tarihi Arka planı". çev. Kasım Şulul. Bursa: *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9, 2000.
- Havvâ, Saîd, *İslam*. Mısır: Dâru's-selâm, 4. Basım, 1421/2001.
- Hilâl, Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni's-seriyyi'l-câmi' fi'l-i'câzi'l-beyânî ve'l-luğavî ve'l-ilmî*. Kahire: Dimaşk Dâru'l-Mi'râc ve Dâru cevâmiu'l-kelim, 2022.
- Işık, Şemsettin. "Ayetler Işığında İbadât-ı Mersûme'de Şekil ve Mânâ İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7, (Ocak 2015), 2-5 .
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. thk. M. F. Abdülbaki. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyyeh, 1952.
- Karaçizmeli, M. Talat. "Hac Takvimi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 9/102-103, (Kasım-Aralık 1970).
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Katar, Mehmet. "Hristiyanlıkta Kilise Takvimi". *Dini Araştırmalar*, 3/8, (Eylül-Aralık 2000), 36-37.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

- Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. M. Fuad Adülbaki. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 3. Basım, H. 1420.
- Şulul, Kasım. "Hicri Takvimin ortaya Çıkışı". *Şanlıurfa Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/4 (Temmuz-Aralık 2002), 148-150.
- Tirmîzî, Ebu İshak Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Şakir vd. Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Unat, Yavuz. "Güneş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. B. Topaloğlu. 14/293. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekâvil fi vucuhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, H. 1407.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslamiyyu ve edilletühü*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1989.

## İbâziyye'nin Fıkıh ve Usûlüne İsnad Edilen Bazı Görüşlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi\*

### Identification and Evaluation of Some Views Attributed to Ibâziyya's Fiqh and Usûl

Yusuf Kağanarslan 

Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Res. Assist. PhD., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Van / Türkiye

yusufkaganarslan@yyu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2212-7665>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1460999

**Cite as / Atıf:** Kağanarslan, Yusuf. "İbâziyye'nin Fıkıh ve Usûlüne İsnad Edilen Bazı Görüşlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi". *Marife* 24/2 (2024) 448-465. <https://doi.org/10.33420/marife.1460999>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri-Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** \* This study was produced based on the PhD thesis named " Identification and Evaluation of Some Views Attributed to Ibâziyya's Fiqh and Usûl" (Van Yüzüncü Yıl University, Social Sciences Institute, 2024, Van). / Bu makale "İbâziyye'nin Fıkıh ve Usûlüne İsnad Edilen Bazı Görüşlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinden (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024, Van) yararlanılarak hazırlanmıştır.

## İbâziyye'nin Fıkıh ve Usûlüne İsnad Edilen Bazı Görüşlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi

### Özet

İbâziyye, hicrî 1. asırda Müslümanlar arasındaki Sıffin Savaşı'nda tahkîm olayına karşı çıkan ilk Hâricîlerin/Muhakkime'nin bir devamı olarak Basra'da ortaya çıkmıştır. İbâziyye, fikhî bir mezhep olarak kendi kaynaklarından ziyade başka kaynakların dilinden Hâricî çatısı altında ele alınmıştır. Mezhebin fikhî ve usûlü, ilk dönemde itikadî ve siyasî alanda yaşanan olumsuzlukların bıraktığı izlenimin gölgesinde kalmıştır. İbâziyye, tahkîme karşı çıkan ilk Hâricîler sonrasında oluşan hareketin içinde yer almıştır. Ancak bu oluşumun daha sonraki süreçte kendi içinde yaşadığı ayrışma, İbâzilere ait olmayan bazı kaynaklarda yeterince dikkate alınmamıştır. Bu kaynaklarda İbâziyye'nin fıkıh ve usûlüne birtakım görüşler isnad edilmiştir. Bunlardan bazıları doğrudan bazıları da Hâricî çatısı altında onlara nispet edilen görüşlerdir. Zira İslâm dünyasında yaygın olan anlayışa göre İbâzîler Hâricî gruplar arasında zikredilmektedir. Ayrıca Hâricî gruplar arasında kabul edilen İbâzîlerin dışında fıkıh ve usûl alanında kaynakları bize ulaşan veya bu alanlarda eser telif eden başka bir grubun varlığından da bahsedilmez. Öte yandan bu görüşler Hâricîlere nispet edilirken İbâzîler istisna edilmeksizin ileri sürülmektedir. Hatta ileri sürülen bazı görüşlerde bütün Hâricî grupların ittifak halinde olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla gerek doğrudan gerek Hâricî çatısı altında dolaylı olarak İbâzîleri de içine alacak şekilde kendilerine nispet edilen görüşlerin iyi araştırılması gerekir. Çünkü aynı çatı altında kabul edilseler de Hâricî gruplar arasında görüş farklılığının olabileceği unutulmamalıdır. Bu sebeple İbâzîlerin kaynaklarına inilmeden doğrudan İbâzilere nispet edilen ya da toptancı bir yaklaşımla Hâricîlere nispet edilen ve diğer bütün fırkalara özellikle İbâzilere şamil gelen görüşlerin ihtiyatla karşılanması gerekir. İbâziyye mezhebi, İslâm tarihi boyunca daha çok itikadî ve siyasî yönüyle ön plana çıkmıştır. Bu yönüyle ön plana çıkmış olsa da aynı zamanda amelî yönü de olan fikhî bir mezhep ve fikhî olan her mezhepte olduğu gibi bu mezhebin de dayandığı bir usûlü bulunmaktadır. Diğer İslâm mezhepleri mensupları itikatta ve amelde Mâtürîdî-Hanefî ya da Eş'arî-Şâfiî gibi farklı mezheplere mensup olmalarına karşın İbâzî mensubu hem itikatta hem de amelde İbâzî sayılmaktadır. Ancak mezhebin fikhî yönü ve bu fikhînin dayandığı usûl, itikadî ve siyasî boyutuna dair yapılan tartışma ve değerlendirmelerin gölgesinde kalmıştır. İbâzîler, tahkîme karşı çıkma, tahkimin sonucunu kabul etmeme ve Hz. Ali'nin ordusundan ayrılma manasına gelen ve aynı zamanda siyasî bir anlam içeren Hâricîlikle anılmaya karşı değillerdir. Ancak muhaliflerini müşrik, canlarını ve mallarını muhab gören ve kadınlarının esir edilmesini helal sayan, dinden çıkma anlamına gelen Mârîka ile özdeşleşen Hâricîlik mefhumuna ve Havâric zümresi altında anılmaya şiddetle karşıdurlar. İbâzilere ait olmayan kaynaklarda yer alan iddiaların ötesinde İbâziyye'nin gerek fıkıh gerekse usûl anlayışının yeterince bilindiği söylenemez. Bazı akademik çalışmaları ayrı tutarsak, genelde İbâziyye mezhebi, özelde mezhebin usûl anlayışı hakkında bilinenler ve kendilerine nispet edilen görüşler, onlara ait olmayan kaynaklarda yer alan bilgilerle sınırlıdır. İbâziyye'ye isnad edilen bazı usûlî, fikhî ve itikadî görüşlere ilk dönemlerden itibaren temel teşkil eden makâlât türü eserler günümüzde de referans kabul edilmektedir. İbâzilere ait olmayan kaynaklarda Hâricî adı altında ya da doğrudan İbâzilere nispet edilen birçok görüş yer almaktadır. Herhangi bir mezhebin görüşünü farklı mezhep kaynaklarından araştırmanın birtakım yararları olabilir. Fakat bunu sadece farklı mezhep kaynaklarına istinaden tespit etmeye çalışmak son derece mahzurlu bir yöntemdir. Bu sebeple, İbâziyye mezhebinin sahip olduğu anlayışın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, İbâzilere ait kaynakların referans alınmasıyla mümkündür. Kendilerine ait kaynaklar referans alınmadan bir sonuca varmaya çalışmak bilimsel açıdan doğru bir yöntem değildir. Bu çalışmada İbâzilere ait olmayan kaynaklarda fıkıh ve usûlüne dair doğrudan ya da dolaylı olarak bir şekilde kendilerine nispet edilen görüşlerin tespiti amaçlanmaktadır. Ayrıca söz konusu kaynaklarda tespit edilen görüşlerin yine İbâzî kaynaklarına inilerek doğru olup olmadığının tespiti hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hâricî, İbâziyye, Fıkıh Usûlü, Fıkıh.

### Identification and Evaluation of Some Views Attributed to İbâziyya's Fiqh and Usûl

#### Summary

İbâziyya emerged in Basra as a continuation of the early Khâricîs (Muhâqqimeen), who opposed the arbitration (tahkîm) during the Battle of Sıffin, a pivotal event in early Islamic history. As a jurisprudential sect, İbâziyya has often been discussed under the broader category of Khâricîs in sources not originating from the İbâzîs themselves. These sources, particularly those from later periods, often overshadow the sect's jurisprudence and methodology due to the political and theological controversies surrounding the early Khâricîs. However, it is crucial to distinguish İbâziyya from the broader Khâricî movement, as they

opposed certain theological stances and political extremism attributed to other Khâricî groups. Despite the historical and political prominence of Ibâziyya, which has often overshadowed its jurisprudential contributions, the sect is fundamentally a jurisprudential school with its own legal methodology. While other Islamic sects are typically classified based on both their theological beliefs and their legal schools (e.g., Maturîdî-Hanafî or Ash'arî-Shâfi'î), the Ibâzî identity is defined by both faith and legal practice. However, the jurisprudential side of Ibâziyya has largely been overshadowed by the emphasis on its theological and political aspects, especially in sources external to the sect. Ibâzîs have been historically and politically associated with the Khâricî label, particularly because of their opposition to arbitration and the separation from 'Ali's army during the Battle of Siffîn. Nevertheless, they strongly rejected the more radical elements of Khâricism, such as the extreme views held by the Hawârij, who deemed their opponents apostates, permissible to kill, and whose lives and property were considered lawful to seize. Ibâzîs firmly distanced themselves from such extreme interpretations, which are often erroneously associated with the Khâricî movement as a whole. The Ibâziyya's theological and jurisprudential principles are often derived from sources not directly from their own tradition. The majority of knowledge about the Ibâzî legal and theological views is based on works written by scholars outside the sect. These include maqâlât-type texts that have influenced how their views are understood, often attributing positions on *usul* (principles of jurisprudence) and *fiqh* (Islamic jurisprudence) to them. However, the accuracy of these views is questionable because they may misrepresent or distort the original positions of the Ibâzî sect. Researching these views solely through external sources is a problematic approach, as it may not accurately reflect the authentic Ibâzî stance. A correct understanding of Ibâziyya's *fiqh* and *usul* is best achieved by referring to sources written by Ibâzî scholars. Without consulting these original sources, any conclusions drawn about their views will remain incomplete and potentially flawed. Therefore, it is essential to approach the study of Ibâziyya from within its own textual and doctrinal framework. The goal of this study is to investigate the views attributed to the Ibâzî sect in non-Ibâzî sources, critically assess their accuracy, and correct any misattributions by consulting authentic Ibâzî texts. In conclusion, while the Ibâzî sect is often discussed within the context of Khâricî history, its jurisprudence and methodology deserve independent examination. Accurate understanding of their views on *fiqh* and *usul* requires careful study of Ibâzî sources, as relying solely on external, often biased, interpretations will fail to provide a true picture of their legal and theological positions.

**Keywords:** Islamic Law, Khârijî, Ibâziyya, Usûl of Fiqh, Fiqh.

## Giriş

Abdullah b. İbâz'a (öl. hicrî 1. asrın son çeyreği) nispetle İbâziyye, olarak anılan mezhebin asıl kurucusu tabiin âlimlerinden Cabir b. Zeyd (öl. 93/712) kabul edilmektedir.<sup>1</sup> İbâzî fıkıhı h. 1. asırda Cabir b. Zeyd öncülüğünde dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Basra'da ortaya çıkmıştır. Kendisinden sonra öğrencilerinden Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (öl. 145/762) yerine geçmiştir. Ebû 'Ubeyde, yetiştirdiği talebeleri (hameletü'l-ilm) İslâm dünyasının farklı bölgelerine göndererek mezhebin teşekkül ve yayılmasına katkı sunmuştur. Ondan sonra mezhebin başına gelen öğrencisi Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî (öl. 175-180/791-796) ile birlikte mezhepleşme süreci devam etmiştir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saïd Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-mağrib*, thk. İbrahim Tallây (b.y: y.y., 1394/1974), 2(205; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Saïd Abdulvahid Şemmâhî, *Kitabü's-Siyer*, thk. Seyyâbî (Maskat: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1407/1987), 1/67; Muhammed b. Musa Ammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-Ibâziyye* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1421/2000), 2/109; Muhammed Ali Debûz, *Tarihü'l-mağribi'l-kebir* (b.y.: Müessesetu Tawaltas-Sakâfiyye, ts.), 2/368-369; Sadi Ölmez, "Geçmişten Günümüze İbâzî Fıkıhına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları", *Ekonomi ve Sosyal* 6/11 (2019), 20; Yusuf Kağanarlan, *İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024), 44-48.

<sup>2</sup> Yusuf Kağanarlan, *İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024), İbâziyye mezhebinin kurucusu, fıkıh ve usûl gelişimi



İbâzî mezhebinde Hicrî 4. asırdan önce farklı alanlarda telif edilen eserlerde bazı usûl kurallarına değinilmekle beraber İbâzî mezhebinde sistematik usûl çalışmaları hicrî 4. Asırda Ebû Muhammed Abdullah b. Bereke'nin (öl. 361/972) yazmış olduğu el-Câmi' adlı eserle başlamıştır. Eser, usûl konularını içermekle birlikte müstakil bir usûl çalışması değildir. Çünkü eser hem usûl hem de fıkıh konularını kapsamaktadır. Hicrî 6. asra gelindiğinde ise İbâzîler tarafından usûl alanında kaynak kabul edilen müstakil eserler tedvin edilmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla İbâzîlerin usûl alanında diğer mezheplere nazaran geç bir dönemde usûl alanında eser tedvin ettiklerini söylemek mümkündür. İbâzîler usûl alanında geç bir dönemde eser telif etmiş olsalar da hüküm istinbâtında kullandıkları yöntemler diğer mezheplerin yöntemlerinden farklı değildir.

İbâziyye İslâm tarihinin en erken dönemlerinde tarih sahnesine çıkarak varlığını günümüze kadar sürdüren siyasi, itikadi ve fıkhi yönü olan bir mezheptir. Mezhep bugün başta Uman olmak üzere Libya, Tunus, Cezayir, Gana, Mali, Uganda, Burundi, Kongo, Tanzanya ve Kenya gibi Afrika'nın birçok ülkesinde varlığını sürdürmektedir. Uman'da farklı mezhep mensupları olmakla birlikte nüfusun büyük çoğunluğu İbâzî mezhebine mensuptur.<sup>4</sup> Geçmişî hicrî 1 asra kadar uzanan ve Hâricî fırkalar arasında inkıraza uğramadan varlığını günümüze kadar sürdüren İbâziyye'nin fıkıh ve usûlüne ilişkin bazı çalışmalar yeni yeni akademik araştırmalara konu olmaktadır. Bir mezhebin fıkıh ve usûlüne dair görüşlerini farklı mezhep kaynakları üzerinden okumak birtakım yararlar sağlayabilir. Ancak mezhebin kendi kaynakları dururken eskiden olduğu gibi sadece farklı mezhep kaynakları üzerinden okuma yapmak ilmi açıdan etik olmadığı gibi söz konusu mezhebin doğru bir şekilde anlaşılmasına da katkı sunmayacaktır.

İbâzîlere ait olmayan kaynaklarda daha çok Hâricî çatısı altında İbâziyye'nin siyasi ve itikadi yönüne dair tartışmalara ağırlık verilmiştir. Mezhebin usûlî ve fikhî boyutu ise ilgili alanlarda yapılan tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Ülkemizde özellikle fıkıh ve usûl alanında İbâziyye ile ilgili yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır.<sup>5</sup> Hicrî 1. asra kadar uzanan bu kaynaklarda İbâziyye'nin fıkıh ve usûlüne

→

hakkında geniş bilgi için bk. 44-61.

<sup>3</sup> Sadi Ölmez, *İbâzi Fıkıhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*, ed. Orhan Ateş (Ankara: Astana Yayınları, 2022), Bk., 27-28.

<sup>4</sup> Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye mezhebün İslâmiyyün mu'tedil* (London: Dâru'l-Hikme, ts.), 21-26; İsmail b. Salih b. Ahmed Eğberî, *el-Medhal ilâ fikhî'l-İbâziyye* (Saltanatu Uman: Mektebetu'd-Dâmirî, 1434/2013), 94-95; Abdullah b. Halife Hacî, *el-Mezhebü'l-İbâziyye* (Saltanatu Uman, Maskat: Mektebetu'l-Enfâl, 1439/20018), 106-107.

<sup>5</sup> Sadi Ölmez, *İbâziyye Mezhebinin Fıkıhtaki Farklı Görüşleri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021); Ölmez, *İbâzi Fıkıhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*; Ölmez, "Geçmişten Günümüze İbâzi Fıkıhına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları"; Kağanarslan, *İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*; M. İsmail Dönmez, *İbâdî Mezhebinin Usûlü'l-Fıkıh Kaynakları* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ahmed Faruk Gökşün, *İbâdî Fıkıhın Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ertuğrul Boyunakalın, "Usûlü Fikhî'l-İbâziyye Me'alimun ve Mesadirun", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (2021), 55-92; Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Haffâf ve Melşâtî Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17 Kasım 2023).

dair birtakım görüşler ileri sürülmüştür.<sup>6</sup> Söz konusu kaynaklarda fıkıh ve usûl alanında birçok görüş doğrudan ya da dolaylı olarak İbâzîlere nispet edilmiştir. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:

İbâzîlere göre Allah'ın emirleri özel değil, geneldir. Dolayısıyla ister kâfir ister mü'min herkes bu emirlere muhataptır. Onlara göre Kur'ân'da özel hüküm yoktur.<sup>7</sup> İbâzîlerin icmâdan kastettikleri kendi mezhep icmâlarıdır.<sup>8</sup> Dolayısıyla onların icmâi hatta kıyası delil görmedikleri, bunun yerine ictihada ve re'ye yer verdikleri şeklinde bazı görüşler kendilerine isnat edilmiştir.<sup>9</sup>

Hâricî çatısı altında ya da doğrudan fıkıh ve usûlü alanında İbâziyye'ye nispet edilen görüşler bunlarla sınırlı değildir. Hâricî fırkaların Hz. Peygamber'in uygulaması ve sahâbenin icmâi başta olmak üzere selef ve bütün âlimlerin ittifakına rağmen Kur'ân'a muhalif gördükleri için recmî inkâr ettikleri<sup>10</sup> ve bu hususta ittifak ettikleri mezkûr kaynaklarda yer almaktadır.<sup>11</sup>

Hâricîlerin âhâd haberin hücciyetine ve onunla amel etmeye karşı çıktıkları;<sup>12</sup> hırsızın el yerine kolunun omuzdan kesilmesi gerektiği<sup>13</sup> hırsızlıkta hırz<sup>14</sup> ve

<sup>6</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990), 183.

<sup>7</sup> Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitabü'l-Makâlât ve ma'ahu 'uyunu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 1439), 144; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1425), 108.

<sup>8</sup> Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fkr, 1405/1975), 46.

<sup>9</sup> Belhî, *Kitabü'l-Makâlât*, 500; Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 29-30; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi-usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazak Affî (Riyad: Dâru's-Sami'î, 2003), 1/266; Fuat Sezgin, *Târihu't-turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî (Suudi Arabitan: Vizâretü't-Talimî'l-Âlî, 1403/1983), 385; Komisyon, *Dâiretü'l-ma'ârifü'l-İslâmiyye* (Mısır: Merkezü's-Şârika li'l-İbdâ'i'l-Fıkrî, 1417/1998), 56; Abdulkadir Şener, *Kıyas İstisnas İstislah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 94; Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhirü'r-Rivâye Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 65; bk Salim b. Hammûd b. Şâmis es-Semâilî Seyyâbî, *Esdakü'l-menâhic fi temyizi'l-İbâziyye mine'l-Havâric*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî, 1979), 26.

<sup>10</sup> Ebü Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, thk. Ebü Usame Selim Hilâlî (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 1430), 365; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 6/393; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm - Abdurrezzak Galib el-Mehdî, *Fethü'l-kadir şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/211; Şehâbeddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 18/78-79; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46; İbrahim Çalışkan - Oğuzhan Tan, *İslam Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012), 84; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 101.

<sup>11</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 10/66; Nizâmeddin Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân* (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 2/397; İbnü'l-Hümâm - Abdurrezzak Galib el-Mehdî, *Fethü'l-kadir şerhü'l-Hidâye*, 5/211.

<sup>12</sup> Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 2/81; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, 18/79; Ebü Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 26-27; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1969), 262.

<sup>13</sup> Nâsirüddin Ebü Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/126; Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî*, 11/231; Nisâbü'rî,

nisab<sup>15</sup> şartı aramadıkları;<sup>16</sup> konuya dair gelen rivayetleri terk ettikleri; Hâricî fırkalarından Necedât dışında diğer fırkaların Kur'ân dışında sünnet ve icmâ hüccet kabul etmedikleri ileri sürülmektedir.<sup>17</sup>

İbâzîlerin Kur'ân'a aykırı gördükleri birçok rivayeti, inkâr ettikleri, kadının halası veya teyzesi ile birlikte aynı nikâh altında bulunmasına<sup>18</sup> ve vârise vasiyet yapılmasına izin verdikleri,<sup>19</sup> süt akrabalığının sütanne ve sütkardeşle sınırladıkları belirtilmektedir. Bu görüşler, İbâzîlere nispet edilen görüşlerdir.<sup>20</sup>

Hâricî adı altında bütün Hâricî gruplara teşmil edilen görüşler arasında ayrıca âhâd haberin Kur'ân'ın umûmunu tahsîs etmediği;<sup>21</sup> sadece kendi kanallarıyla gelen rivayetleri kabul ettikleri;<sup>22</sup> sahâbeyi genel olarak âdil görmedikleri, onların ileri gelenlerinden bazılarını ittifakla tekfir ettikleri;<sup>23</sup> istisnasız bütün Hâricî grupların onlardan teberrî etmeyenlerle (uzak durmayanlarla) nikahlanmayı caiz görmedikleri, büyük günah işleyenleri tekfir ettikleri iddia edilmektedir.<sup>24</sup> İbâzîlerin Ehl-i kitabın yiyeceklerini haram gördükleri, Ramazan ayında gündüz vakti uykuda ihtilam olan oruçlunun bugünü kaza etmesini vacip gördükleri, büyük çoğunluğunun su kuyularının yanı başında olsalar dahi abdest almayıp teyemmüm yaptıkları kendilerine nispet edilen görüşler arasında yer almaktadır.<sup>25</sup>

İbâzîlere atfedilen görüşlerin yer aldığı kaynakları referans alan birisi, onların sünneti tanımadıkları icmâ ve kıyası teşri kaynağı olarak görmedikleri, fihhi donanıma sahip olmadıkları ve bir usûle dayanmadıkları sonucuna kolayca varabilir. İbâzîlere ait olmayan kaynaklarda kendilerine isnad edilen görüşlerin doğruluğu veya yanlışlığı araştırılmadan ve İbâzî kaynaklarına başvurulmadan edilmeden

→

*Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 2/587.

<sup>14</sup> Hırz, bir malın adet üzere korunmasına mahsus yerdir. Başka bir ifadeyle genellikle İnsanların mallarını korumak için yaptıkları yerleri ifade eden bir kavramdır. Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, 193; Ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/384-356.

<sup>15</sup> Nisab, hırsızlık konusunda elin kesilmesini gerektiren malın miktarını ifade eden bir kavramdır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 457.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 313; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, 2/587; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/488,493; Hâricîlerin dışında Zahirilere göre de hırsızlıkla ilgili âyetin hükmü mutlak olduğundan çalınan malın nisaba ulaşması gerekli değildir. Bardakoğlu, "Hırsızlık", 17/384-386.

<sup>17</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 34; ayrıca bk. Abdulkâfi Ebû Ammâr, *Ârau'l-Havâric el-keîmiyye el-Mucez*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir, 2013), 1/160.

<sup>18</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 369; Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî*, 10/43; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/223; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46.

<sup>19</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 367; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46.

<sup>20</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 369; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 101.

<sup>21</sup> Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî*, 10/43.

<sup>22</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 41.

<sup>23</sup> Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman Huşt (Kahire: Mektebetu İbn Sina, 1409), 72.

<sup>24</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/92.

<sup>25</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/51; zikredilen iddialar ve bunlara karşılık verilen cevaplar hakkında detaylı bilgi için bk. Muammer, *el-İbâziyye mezhebün İslâmiyyün mu'tedil*, 292-302.

eskiden olduğu gibi günümüzde de yer yer tekrar edilmektedir.<sup>26</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, doğrudan ya da dolaylı olarak İbâzîlerin fıkıh ve usûlüne dair ileri sürülen görüşler bunlarla sınırlı değildir. Ancak çalışmanın, sınırlı olması, ilgili görüşlerin tek tek ele alınmasını imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle çalışmada doğrudan ya da dolaylı olarak İbâzîlere isnad edilen görüşlerden özellikle gönümüzde yazılan bazı eserlerde dahi sıkça tekrar edilen, ve Kur'ân'da hükmü açıkça yer almayan ve sünnetle teşrî edilen meseleler arasında yer bulan görüşleri ele almayı ve değerlendirmeyi uygun gördük.<sup>27</sup> Bu sayede, konunun sınırlandırılmasının yanı sıra ilgili görüşler üzerinden hem mezhebin sahip olduğu fıkıh ve usûl hakkındaki görüşleri kendi kaynaklarından hareketle ortaya konulacak hem de mezhebe nispet edilen görüşlerin doğru olup olmadığı ilmi açıdan açıklığa kavuşacaktır.

## 1. Kur'ân'da Hükmü Açıkça Yer Almayan ve Sünnetle Teşrî Edilen Meseleler

İbâzîlere göre sünnet, Kur'ân'a göre yerine bakıldığında, Kur'ân âyetlerini teyit, tebyin, ve nesh etmenin yanı sıra Kur'ân'da açıkça bulunmayan meseleler hakkında da hüküm getiren bir teşri kaynağıdır.<sup>28</sup> Kur'ân nassı dışında Hz. Peygamber'in söz, fiil ve terki şeklindeki beyanı, sünnetin bu nevine karşılık gelmektedir.<sup>29</sup> Örneğin muhsan zâninin recm edilmesi, mü'min erkeklerin iftiraya uğramasının cezası, ezan, kamet,<sup>30</sup> erkekler için ipek ve altın kullanımının yasaklanması,<sup>31</sup> kadının teyzesi veya halası ile aynı nikâh altında bulundurulmasının yasaklanması<sup>32</sup> gibi birçok mesele sünnetle meşruiyet kazanmıştır.<sup>33</sup> Burada özellikle meşruiyeti sünnete dayanan kadının teyzesi veya halası ile aynı nikâh altında bulundurulmasının yasaklanması, süte dayalı bütün mahremiyetlerin oluşması, muhsan zâninin recm edilmesi, hırsızlıkta el kesme nisabı gibi meseleleri ele almak uygun olacaktır. Zira İbâzîlere ait olmayan bazı kaynaklarda genelde Hâricî özelde ise İbâzîlerin bu meselelerde farklı düşündükleri ileri sürülmektedir. İbâzîlere isnad edilen bu görüşlere rastlayan birisi ilk etapta onların sünneti bilmedikleri, dolayısıyla fıkıh birikimlerinin olmadığı, hatta herhangi bir usûle dayanmadıkları sonucuna da varabilir. Söz konusu meseleler fikhî olduğu kadar usûlü de yakından ilgi-

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, 369; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 101.

<sup>27</sup> Doğrudan İbâzîlere isnad edilen ya da Hâricî çatısı altında dolaylı olarak bir şekilde İbâzîleri de kapsayan bu görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Kağanarslan, *İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, 2-5.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah b. Musa Kindî, *el-Musannef*, thk. Mustafa Salih Bâcû (Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1437/2016), 2/19; detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Hamd Halîlî, *el-Hakikatu'd-dâmiğa* (Maskat-Saltanatu Uman: Mektebetu Maskat, 1436/2015), 29-34.

<sup>29</sup> Tîbğürin b. İsa b. Davud Melşûti, *Kitabü'l-Edille ve'l-beyân*, thk. Hacı Süleyman b. İbrahim Bâbzîl Vercelânî (Maskat: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1430/2009), 48.

<sup>30</sup> Kindî, *el-Musannef*, 2/19-20.

<sup>31</sup> Ebû İshak İbrahim b. Abdullah Hadremî, *Kitabü'd-Delâil ve'l-hicec* (Saltanatu Uman-Maskat: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1433/2012), 154.

<sup>32</sup> Melşûti, *Kitabü'l-Edille ve'l-beyân*, 49.

<sup>33</sup> Geniş bilgi için bk. Kindî Ebû Bekr, *el-Musannef*, 2/120.

lendiren hususlardır.

### 1.1. Kadının Halası veya Teyzesi ile Birlikte Aynı Nikâh Altında Bulundurulması

İbâzîlere ait olmayan bazı kaynaklarda gerek Hâricî çatısı altında gerekse doğrudan İbâzîlerin kadının halası ya da teyzesi ile aynı nikâh altında bulundurulmasına cevaz verdikleri ileri sürülmektedir. Bu mesele, İbâzîlerin Ehl-i Sünnet'ten ayrıştığı konular arasında zikredilmektedir. Bu iddianın temelinde onların Kur'ân'a muâriz olan hadislerle amel etmedikleri söylentisi yatmaktadır.<sup>34</sup> Bu ve daha sonra zikredilen meselelerde görüleceği üzere doğrudan veya dolaylı olarak kendilerine isnad edilen her bir meselede her ne kadar zâhiren tek bir iddia varmış gibi görünse de gerçekte birden çok iddia söz konusudur.

İbâzîlere isnad edilen mezkûr görüşe göre, “*Kadın halası veya teyzesi ile birlikte aynı nikâh altında bulundurulmaz.*”<sup>35</sup> anlamına gelen hadis, “*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikah ortadan kalktığı anda) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı.....Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helal kılındı.*”<sup>36</sup> âyetine aykırı görülmektedir. Buna göre ilgili âyette kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar arasında mezkûr hadiste ifade edilen durum geçmediğinden ilgili hadislerle amel edilmemiştir.<sup>37</sup>

İbâzîlere ait en erken kaynaklarda kadının halası veya teyzesi ile aynı nikâh altında bulundurulmayacağı meselesi yer almaktadır. Mezhebin ana hadis kaynağı *el-Müsned*'de; “*Ne kadınla halası ne de kadınla teyzesi aynı nikâh altında bulundurulamaz.*”<sup>38</sup> rivayeti yer almaktadır. Söz konusu birlikteliğin ne nikâhla ne de farklı bir yolla gerçekleşmeyeceği, hadisteki yasak hükmünün kadınla yakın hala ve teyzesini kapsadığı gibi onun anne ve babasının hala ve teyzeleri gibi uzak kadınları da kapsadığı ifade edilmektedir.<sup>39</sup>

İbâzîlerin gerek erken dönem gerekse son dönemde telif edilen eserlerinde iki kız kardeşin aynı nikâh altında bulunması yasak olduğu gibi kadının halası ya da teyzesi ile aynı nikâh altında bulunmasının da yasak olduğu açıkça yer almakta-

<sup>34</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 369; Râzî, *Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî*, 10/43; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/223; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46.

<sup>35</sup> Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'u's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî* (Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1432/2011), 116.

<sup>36</sup> *Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), en-Nisâ 4/23-24.

<sup>37</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 369.

<sup>38</sup> Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'u's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 116.

<sup>39</sup> Nureddin Abdullah b. Hümejd Sâlimî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb* (Saltanatu Uman: Mektebetu Maskat, 1440/2019), 3/24-25.

dır.<sup>40</sup> İbâzîlerin meseleye dair görüşü günümüze ulaşmasına rağmen kendi kaynakları üzerinden yeterince araştırılmadığı ve görüşlerinin ilmi olarak tahkik edilmediği, bunun da İbâzîlerin Hâricî çatısı altında toptancı bir yaklaşımla ele alınmasının bir sonucu olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla meseleye İbâzî kaynakları üzerinden bakıldığında söz konusu iddiayı doğrulayacak herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün görünmemektedir.

### 1.2. Süt Bazlı Mahremiyet

İbâzîlere ait olmayan bazı eserlerde hatta son zamanlarda Türkiye’de yazılan bazı kitaplarda onların süt akrabalığını yalnızca sütanne ve birlikte süt emilen kardeşle sınırladıkları iddia edilmektedir.<sup>41</sup> Buna göre “*Nesep ile haram olanlar süt yoluyla da haram olurlar.*”<sup>42</sup> hadisi “*Sizi emziren analarınız ve süt kardeşleriniz size haram kılındı.*”<sup>43</sup> mealindeki âyete aykırı görüldüğünden onunla amel edilmemiştir. Dolayısıyla sütanne ve sütkardeş dışında kalanlarla evlilik caiz görülmüştür.<sup>44</sup>

Süte dayalı mahremiyet meselesiyle ilgili İbâzî kaynaklarına bakıldığında “*Süt, (mahremiyetin oluşmasında) nesep gibidir.*” ve “*Nesep ile haram olanlar sütle de haram olurlar.*”<sup>45</sup> rivayetleri yer almaktadır. İbâzîler, ilgili rivayetlerden hareketle sütanne ve sütkardeşin yanı sıra nesep ve evlilik sebebiyle haram olanların süt sebebiyle de haram olacakları görüşündedirler. Onlara göre kadınla kız kardeşini veya kadınla süt teyzesini ya da süt halasını aynı nikâh altında bulundurmak yasaktır. Dolayısıyla İbâzîler, bu meselede de diğer Sünnî mezheplerle aynı görüştedirler.<sup>46</sup>

İbâzîlerin süte dayalı mahremiyet meselesiyle ilgili hem erken dönem hem de son dönem eserlerine bakıldığında dört mezhepten farklı düşünmedikleri görülmür.<sup>47</sup> Onlara göre süttan kaynaklı mahremiyetin oluşması için içilen süttün az ve çok olması arasında bir fark yoktur.<sup>48</sup> Dolayısıyla söz konusu iddianın İbâziyye görüşünü doğru bir şekilde yansıttığını söylemek zordur.

### 1.3. Muhsan Zâninin Recmedilmesi

İbâzîlere ait olmayan kaynaklarda kendilerine nispet edilen görüşlerden biri de onların recm cezasını kabul etmedikleri yönündedir.<sup>49</sup> Bu husus, İbâziyye'nin,

<sup>40</sup> Râhîlî, *Ebvâb min sünne muhtasar*, 254; Kindî, *el-Musannef*, 2/19, 19/213; Ayrıca bk. Eттаfeyyiş, *Şâmilü'l-asıl ve'l-fer'*, 6/31, 33.

<sup>41</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 369; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 101; Ölmez, *İbâzi Fıkıhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*, 3; Göksün, *İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*, 82-83.

<sup>42</sup> Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'ü's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 117-118.

<sup>43</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>44</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 369.

<sup>45</sup> Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'ü's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 117-118.

<sup>46</sup> Sâlimî, *Şerhu'l-Câmi'ü's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb*, 3/45-46.

<sup>47</sup> Ebû Gânim, *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*, 2/202-203; Râhîlî, *Ebvâb min sünne muhtasar*, 254; Ebû Zekeriyâ Yahya b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr Cennâvenî, *Kitabü'n-Nikâh* (Saltanatu Uman: Matba'atu'n-Nehde, 1396/1976), 25; Kindî, *el-Musannef*, 19/545-546; Eттаfeyyiş, *Şâmilü'l-asıl ve'l-fer'*, 6/25-26.

<sup>48</sup> Kindî, *el-Musannef*, 19/612, 616.

<sup>49</sup> Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 101; Ölmez, *İbâzi Fıkıhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*, 3;

İslâm dünyasında yaygın olan Ehl-i Sünnet anlayışından ayrıldığı noktalar arasında zikredilir. Söz konusu iddia, onların Kur'ân'a aykırı rivayetleri terk ettikleri<sup>50</sup> veya genel olarak Hâricîlerin âhâd haberlerle amel etmedikleri görüşüne dayanır.<sup>51</sup> Bu iddia, bazen genelleştirilerek İbâziyye dâhil bütün Hâricî fırkalara teşmil edilmektedir. Bazen de özelleştirilerek İbâzîlere göre recim cezasının olmadığı veya recmi kabul etmeyenlerin Ezârika olduğu ifade edilmektedir.<sup>52</sup>

İbâzî kaynakları üzerinden konuya bakıldığında, mezhebin hicrî. 1. asır gibi erken dönem kaynaklarında recm cezasının kabul edildiği ve Hz. Peygamber tarafından uygulanan bir sünnet olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim mezhebin müessisi kabul edilen Ebû Şa'sâ' Câbir b. Zeyd'e (öl. 93/711-12) yöneltilen bir soru üzerine muhsân zâninin recmedileceğine dair açıkça görüş belirttiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>53</sup> Keza Câbir b. Zeyd'in çağdaşı ve İbâziyye'nin erken dönem bilgilerinden kabul edilen Sâlim b. Zekvân (öl. 99/717), Ezârika fırkasının recme karşı çıktığını ancak Allah Resulünün, Eslem kabilesinden bir kişiyi recmettiğini ve bu uygulamanın bu hususta sünnet haline geldiğini vurgulamaktadır.<sup>54</sup> İbâzîlerin erken dönem kaynaklarında yer alan bilgiler, onların recm uygulamasını Hz. Peygamber'den gelen bir sünnet olarak telakki ettiklerini göstermektedir.

İbâzîlerin ana hadis kaynağı *el-Müsned*'de Hz. Peygamber'in recm cezasını uyguladığına dair birçok rivayet bulunmaktadır.<sup>55</sup> Onlara göre zina edenler hakkında sırasıyla şu âyetler inmiştir: "İçinizde bu çirkin fiili işleyen ikiliye eziyet edin. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok esirgeyendir."<sup>56</sup> Sonra bu âyeti nesh eden ve hapis âyeti olarak bilinen "Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun." âyeti inmiştir. Daha sonra bekârlar için celde hükmünü getiren, "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun."<sup>57</sup> âyeti nazil olmuştur. İbâzîlere göre muhsan olup zina edenler hakkındaki hüküm olan recim cezası âyetlerle değil sünnetle sabittir.<sup>58</sup>

İbâzî kaynaklarına bakıldığında, onların recm cezasını klasik fikhî anlayışta olduğu gibi kabul ettikleri görülmektedir.<sup>59</sup> Onlara göre recim hükmünün dayandığı delil, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun benimsediği lafzı mensuh, hükmü baki ola-

→

Göksün, *İbâzî Fıkhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*, 83.

<sup>50</sup> Bk. Zuhayfî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46.

<sup>51</sup> İbnü'l Hümmâm - Abdurrezzak Galib el-Mehdî, *Fethü'l-kadir şerhü'l-Hidâye*, 5/211.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 79; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 101; Ebû Zehra, *Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 78.

<sup>53</sup> Zeyd, *Resâilu Câbir b. Zeyd*, 86.

<sup>54</sup> Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 30.

<sup>55</sup> Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'u's-sâhîh müsnedü'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 134 ayrıca bk. 135-137.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/16.

<sup>57</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>58</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Behlevî el-Umanî İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi'*, thk. İsa Yahya Bârûnî (Saltanatu Uman, 1428/2007), 2/524-525.

<sup>59</sup> Bk. Ebû Cânîm, *el-Müdevenetu'l-kübrâ*, 3/192, 203-205; Kindî, *el-Musannef*, 22/252-256, 258, 263; Sâlimî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sâhîh müsnedü'l-İmam Rebî' b. Habîb*, 3/255-256, 277, - 279.

rak kabul edilen “Yaşlı erkek ve kadın, zina ettiklerinde her ikisini de mutlaka recmedin.” mealindeki âyet değildir.<sup>60</sup> Bazı rivayetlerde recim âyeti olarak zikredilen bu metin İbâzîler tarafından birçok yönden problemlili görülmekte ve reddedilmektedir. Onlara göre recim cezasının meşruiyeti, Hz. Peygamber'in kavli ve fiilî sünnetinin yanı sıra icmâya dayanmaktadır.<sup>61</sup> Dolayısıyla onlara göre “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.”<sup>62</sup> âyetinin umumu bir nevi sünnet ile tahsis edilmektedir.<sup>63</sup> İbâzîler, bu konudaki hassasiyetleri nedeniyle akaid eserlerinde dahi recmin sünnetle sabit olduğunu ve inkâr edilemeyeceğini belirtirler. Bütün dini hükümlerin kaynağını Kitap, sünnet ve re'y gören İbâzîler, recmin sübutunu sünnete dayandırmaktadırlar.<sup>64</sup> Özetle, doğrudan ya da dolaylı olarak İbâziyye'ye nispet edilen recmi inkâr ettikleri iddiası, İbâziyye ile Hâricîler arasındaki ayrışmaya yeterince dikkat edilmeden toptancı bir yaklaşım ve değerlendirmenin neticesi olarak görülmektedir.

İbâzîlere ait olmayan bazı kaynaklarda, genel olarak Hâricîlerin recmi inkâr ettikleri ve bunu da mütevâtir haberler dışında kalan âhâd haberleri kabul etmediklerine dayandırılmaktadır. Keza söz konusu kaynaklarda Mâiz hadisinin ilk dönemden itibaren şöhret kazandığı ve ümmet tarafından kabule mazhar olduğu da belirtilmektedir.<sup>65</sup> Ümmet tarafından kabule mazhar olan bir hadisin Hâricîler tarafından kabul edilmemesi, Hâricîlerin yoldan saptıkları, bu durumun onları sahâbeden, Müslüman âlimlerden ve râvilerden uzaklaştırdığı ve beraberinde birçok konuda bilgisiz bıraktığı şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>66</sup> Bu ifadeler, ilk dönemden itibaren Müslümanlara savaş açan ve onlarla bir arada yaşamayı kabul etmeyen Ezarikâ gibi aşırı yanlısı Hâricî gruplar için kabul edilebilir. Ancak İbâzîlerin kendilerine imam kabul ettikleri Cabir b. Zeyd, başta olmak üzere öğrencisi ve kendisinden sonra mezhepte ikinci imam kabul ettikleri Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (öl. 145/762) ve diğer birçok İbâzî, sahâbenin ileri gelenlerinden ders almış ve rivayetle uğraşmış kişilerdir. Ayrıca, İbâzîlerin kendilerine imam olarak seçtikleri şahsiyetler, ilk üç asır boyunca dönemin ilim merkezlerinden sayılan Basra'da ikamet etmişlerdir.

#### 1.4. Hırsızlıkta El Kesme Cezası, Hırz ve Nisab Şartı

Hâricîlerin el kesme cezası hususunda çalınan malın az veya çok olmasına (nisaba) bakmadıkları,<sup>67</sup> onların hırsızlıkla ilgili âyetin zahirinden hareketle hırsız kapsamına giren herkese hükmün uygulanması gerektiği görüşünde oldukları ifade edilmektedir. Ayrıca Hâricîlerin muhaliflerini müşrik gördükleri için kendi imam-

<sup>60</sup> Muhsin Demirci, “Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 113-114.

<sup>61</sup> Halîlî, *el-Hakikatü'd-dâmiğa*, 79; Ayrıca bk. Kindî, *el-Musanef*, 1/331, 2/19.

<sup>62</sup> Nûr 24 /3.

<sup>63</sup> Halîlî, *el-Hakikatü'd-dâmiğa*, 78.

<sup>64</sup> Ebû Gânim, *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*, 3/204; Ebû Hafs vd. *Mukaddimetü't-tevhîd ve şurûhuhâ*, 61-63.

<sup>65</sup> İbnü'l Hümmâm - Abdurrezzak Galib el-Mehdî, *Fethü'l-kadîr şerhü'l-Hidâye*, 5/211.

<sup>66</sup> Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî (Şerhu Fethü'l-kadîr ile beraber)* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/211.

<sup>67</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 313.



ları dışında Hz. Peygamber'den başka râviler yoluyla gelen rivayetleri kabul etmedikleri belirtilmektedir.<sup>68</sup>

İbâzî kaynaklarına bakıldığında, onların bu husustaki yaklaşımının aynı çatı altında zikredildikleri diğer Hâricî grupların yaklaşımından farklı olduğu görülmektedir. Mezhep kaynaklarında, hırsızın elinin kesilmesi için dört şartın gerektiği yer almaktadır. Bu şartlar şunlardır:

- a. Malın korunduğu yerden (hırsızdan) çalınması.
- b. Malın el kesmeyi gerektiren meblağa (nisaba) ulaşması.
- c. Malı çalan kişinin reşit olması.
- d. Davanın yetkililere intikal etmiş olması.

İbâzîler, bu hususta “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin*”<sup>69</sup> âyetinin yanı sıra Hz. Peygamber'den gelen sünnetine dayanmaktadırlar. Onlara göre hırsızlık cezasının beyyine ya da kişinin kendi aleyhine yaptığı ikrarla sabit olmakta ve bu hususta ümmetin icmâi bulunmaktadır. İbâzîlere göre akıl hastasına, çocuğa, efendisinin malını alan köleye ve birbirlerinin malını alan eşlere hırsızlık cezası uygulanmaz.<sup>70</sup> Ayrıca İbâzî kaynaklarında “yed” (el) ifadesinin ilk akla gelen anlamının el olduğu ve hırsızın elinin bilekten kesilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Çalınan malın nisap miktarı, mezhep fakihlerine göre dinarın dörtte biri kadardır.<sup>71</sup> İbâzîlerin hadis kaynağı *el-Müsned*'de hırsızlıktaki nisab miktarıyla ilgili “*Dinarın dörtte biri ve üstünde el kesilir.*”<sup>72</sup> rivayeti mevcuttur. Dolayısıyla İbâzîlerin gerek erken dönem eserleri gerekse son dönemde yazılan eserleri onların bu meselelerde diğer Hâricî gruplarla aynı görüşte olmadıklarını ortaya koymaktadır.

### 1.5. Anne ve Babaya Vasiyet

İbâzîlere nispet edilen görüşlerden biri de onların vârise vasiyeti caiz gördükleridir.<sup>73</sup> Bu görüş, doğrudan İbâzîlere nispet edilmektedir. Bu iddiaya göre onlar, “*Vârise vasiyet yoktur.*”<sup>74</sup> hadisini, “*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakacaksa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.*”<sup>75</sup> mealindeki âyete muhalif görmüşlerdir.<sup>76</sup>

İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre anne, baba ve yakın akrabaya vasiyeti emreden âyetler miras âyetleriyle neshedilmiştir. Bazı fakihlere göre ise vasiyetin vacip oluşu mirasçı olanlar için mensuh olsa da mirasçı olamayan akrabalar için

<sup>68</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi*, 2/478.

<sup>69</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>70</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi*, 2/472-473.

<sup>71</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi*, 2/475,478; Ayrıca bk. en-Nefûsî, *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiye*, 127-128; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf fi usûli'l-fikhi ve'l-ihtilâf*, 1/121.

<sup>72</sup> Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'u's-sâhîh musnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 137.

<sup>73</sup> Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 101; Ölmez, *İbâzî Fikhi Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*, 3.

<sup>74</sup> Rebî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-sâhîh musnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî* (Saltanatu Uman: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'd-Diniyye, 1432), 150.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 367; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46.

hüküm aynen devam etmektedir. Bazılarına göre ise vasiyet âyetleri, "Vârise vasiyet yoktur." hadisiyle neshedilmiştir.<sup>77</sup>

Vârise vasiyet meselesi, İbâzîlerin Ehl-i Sünnet'ten ayrıştığı hususlar arasında zikredilir. İbâzîlere isnad edilen bu görüşün temelinde yine bir başka iddia olan "İbâzîler, Kur'ân'a aykırı olan sünnetle amel etmezler." tezi yatar.<sup>78</sup>

Vârise vasiyet meselesiyle ilgili, İbâzî kaynaklarında, "*Vârise vasiyet yoktur.*"<sup>79</sup> hadisi yer almaktadır. Bazı İbâzîler, vasiyete dair âyetin, ilgili hadisle neshedildiği görüşündedir.<sup>80</sup> Yine İbâzîlerin erken dönem fıkıh eserlerinde, vasiyetle ilgili âyetin hükmünün, mirasçı olmayan akrabalar için hâlâ geçerli olduğu, yalnız mirastan paylarını aldıkları için mirasçı olan anne ve baba ile ilgili vasiyet âyetinin ilgili kısmının miras âyetleriyle mensuh olduğu bilgisine ve "*mirasçı vâris olmaz*" hadisine yer verilir.<sup>81</sup>

İlk dönem İbâzî usûlcü ve fakihlerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Bereke (öl. 361/971), vasiyet konusunu *el-Câmi'* adlı eserinde birçok yerde ele almaktadır. İbn Bereke, konuya dair görüşlere yer verirken görüş sahiplerini isimleriyle zikretmez. Bunun yerine, bazılarına göre vasiyet âyeti gereği anne-baba ve akrabaya vasiyetin caiz veya gerekli olduğunu, bazılarına göre ise Nisâ Sûresi'ndeki miras âyetleriyle vasiyetin mensuh olduğunu nakleder. Ayrıca Kur'ân'ın sünnetle neshini caiz görenlere göre vasiyet âyetinin, Hz. Peygamber'in vasiyetle ilgili hadisiyle nesh edildiği bilgisine yer verir.<sup>82</sup>

İbn Bereke, vasiyet<sup>83</sup> ve miras âyetleri<sup>84</sup> arasında nâsih-mensûh ilişkisi olmadığını savunur. Hz. Peygamber'in hadisi ile vasiyet âyeti arasında da nesh ilişkisi yoktur. Hadis, vasiyetin hükmünü beyan eder. İbn Bereke, vâris olamayan anne babaya ve akrabaya vasiyetin gerekli olduğunu savunurken, bazıları vasiyetin caiz olduğunu söyler. Ona göre ilgili hadis, mirasçıya vasiyet yapılamayacağını açıklar.<sup>85</sup>

İbn Bereke'ye göre anne, baba ve akrabaya vasiyetin mensuh olduğunu iddia eden, iddiasını ispat etmekle yükümlüdür. O, vasiyet âyetinin, miras âyetleriyle nesh edildiğini savunan bazı mezhep fakihlerinin aksine neshin bir önceki âyetin kapsamına giren hükmün tamamen ortadan kaldırmak olduğu görüşündedir. Ona göre bazı İbâzîler, mensûh olduğu iddia edilen vasiyet âyetinde akrabaya vasiyet

<sup>77</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdillâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1467/2006), 3/99-100; Abdüsselam Arı, "Vasiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/552-555.

<sup>78</sup> Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/46.

<sup>79</sup> Bk. Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'u's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 150, 151.

<sup>80</sup> Kindî, *el-Musannef*, 2/19; Sâlimî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb*, 3/405; Halîlî, *el-Hakikatü'd-dâmiğa*, 29.

<sup>81</sup> Ebû Câbir Muhammed b. Ca'fer el-İzkevi, *el-Câmi' li-İbn Ca'fer*, thk. Cebir Mahmud (Saltanatu Uman: Vizâretu't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1439/2018), 5/452-453; Kindî, *el-Musannef*, 15/246-247; el-İzâh'ta, "Kimlere vasiyet edilir?" başlığı altında, vasiyet mirasçı köle, katil ve tevhit ehli olan herkese yapılabileceği kaydedilmekte ve vârisin mirasçı olamayacağı varise vasiyet yoktur hadisine dayandırılmaktadır. Şemmâhî, *Kitabu'l-İzâh*, 4/472-473.

<sup>82</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi'*, 1/31.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/11-12.

<sup>85</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi'*, 1/44-45 ayrıca bk. 2/583.

kısımının mensûh olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı kanaattedirler. İbn Bereke'ye göre vasiyet hadisi ile sadece mirasçı olanlara vasiyet yasaklanmış, mirasçı olmayan yakın akrabaya ise vasiyet hala geçerliliğini korumaktadır.<sup>86</sup> Yine ona göre "...Vasiyet muttakiler üzerinde bir haktır/farzdır."<sup>87</sup> âyeti, mirasçı olamayan anne, baba ve akrabaya vasiyet yapmayı gerekli kılmaktadır. İbn Bereke'ye göre nesih, mensuh âyetin kapsamına giren her bir şeyin hükmünü ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla mensuh olan herhangi bir âyet kapsamına girip de hükmü devam eden bir şey varsa orada nesih değil, tahsîs söz konusudur. Ona göre vasiyet âyeti, âmmdır. Vâris olan ve olmayan herkesi kapsamaktadır. Hz. Peygamber'den gelen vasiyet hadisi ise bu alanı sınırlandırarak vârise vasiyetin yapılamayacağını izah etmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Bereke, vâris olmayanlara vasiyetin gerekli olduğu bunun ne miras âyetleriyle ne de ilgili hadislerle neshedilmediği görüşündedir.<sup>88</sup> Ona göre nesih, bir önceki hükmün tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Nesih söz konusu olduğunda mensuh olan âyetin kapsamına giren her şeyin geçersiz olması gerekir. Fakat mensuh olduğu söylenen vasiyet âyetinde akrabaya vasiyet kısmının mensûh olmadığı hususunda ittifak vardır. Onun bu yaklaşımı, sonradan gelen nassın -nihai bir düzenleme getiren durumlar dışında- öncekini neshettiğini kabul etmek yerine her iki nassı kendi şartlarında yürürlükte kabul eden bir yaklaşımdır.

İbn Bereke'nin bu görüşünü çağdaş İbâzî âlimlerinden ve Uman müftüsü olan Ahmed b. Hamed el-Halîlî de savunmaktadır. Ona göre vârise vasiyetle ilgili yasak, farklı dine mensup olduklarından dolayı mirasçı olamayan ebeveynlere yapılacak vasiyete engel teşkil etmez. Halîlî, anne ve baba müşrik olsa da kendilerine vasiyetin yapılabileceği ve şirkin buna engel teşkil etmeyeceği görüşündedir. O bu hususta, "*Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu durumda onlara uyma; ama yine de dünyada onlara iyi davran.*"<sup>89</sup> âyetini delil olarak zikretmektedir. Halîlî ayrıca köle olduklarından dolayı mirasçı olamayan ebeveynlere de vasiyetin yapılabileceği kanaatindedir. O, vasiyet hadisinin nâsîh değil, ilgili âyetin mutlak ifadesini takyid ettiğini savunur. Halîlî, Dahhak b. Müzâhim (öl. 105/723), Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi tâbiûn ulemâsı ile İbâzîlerden İbn Bereke'nin yanı sıra Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Besyevî (öl. 364/974) ve Ebû İshâk Eттаfeyyîş'in (öl. 1384/1965) de bu görüşte olduklarını zikretmektedir.<sup>90</sup>

Özetle İbâzî kaynaklarındaki vasiyetle ilgili bilgiler, vasiyet ve miras âyetleri ile Hz. Peygamber'in vasiyet hadisi etrafında şekillenmektedir. Bu konuda mezhep içinde farklı yaklaşımların bulunduğu ve bunun naslar arasındaki ilişkinin farklı yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İbâzîlere ait kaynaklar üzerinde yaptığımız araştırmada gerek Hâricî adı altında gerek doğrudan İbâziyye'ye nispet edilen vârise ya da ebeveynlere vasiyeti caiz gördükleri iddialarını doğrula-

<sup>86</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi'*, 2/562.

<sup>87</sup> Bakara 2/180.

<sup>88</sup> İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi'*, 2/596.

<sup>89</sup> Lokmân 31/15.

<sup>90</sup> Bk. Halîlî, *el-Hakikatu'd-dâmiğe*, 30 (dip.).

yan bir bilgiye rastlayamadık. İbâzîler, ebeveynler de dâhil olmak üzere mirasçı olan vârislere vasiyetin yapılmayacağı görüşündedirler. İbn Bereke gibi bazı âlimler ise din farklılığından dolayı ya da başka bir miras engelinden dolayı mirasçı olamayan ebeveynlere vasiyetin yapılabileceğini söylemektedirler. Dolayısıyla İbâzîlerin sahih kabul ettikleri “*Vâris mirasçı olmaz*” hadisine rağmen mirasçı olan anne ve babaya vasiyeti caiz gördüklerini söylemek pek de mümkün görünmemektedir.

## Sonuç

İbâziyye'nin kökeni hicrî. 1. asırda ortaya çıkan Muhakkime'ye (İlk Hâricîler) kadar uzanmaktadır. İbâziyye, Hâricî gruplar arasında günümüze kadar varlığını sürdüren siyâsi, kelâmî ve fıkhi yönü olan bir mezheptir. Günümüze ulaşan kaynakları bulunmasına rağmen İbâziyye'nin kendi kaynakları üzerinden yeterince araştırıldığı söylenemez. Mezhep kendi kaynakları üzerinden araştırılmak yerine Hâricîlik ve başka mezheplere ait kaynaklar üzerinden incelenmektedir. Nitekim bazı kaynaklarda hakkında ileri sürülen birtakım görüşler de bu düşüncüyü doğrulamaktadır. Mezhebin kendi kaynakları yerine Hâricîlik ve diğer mezhep kaynakları üzerinden tanınması hakkında ileri sürülen birçok görüşe ve mezhebe yönelik oluşan önyargılara zemin hazırlamıştır. Bu da Ehl-i Sünnet tarafından da ılımlı olduğu ifade edilen mezhebin, entelektüel gelişime katkı sunması beklenen birçok olumlu özelliğini gölgelemiştir.

İbâziyye ile diğer Hâricî gruplar arasında önemli farklar olmasına rağmen İbâziyye toptancı bir yaklaşımla diğer gruplarla birlikte Hâricî çatısı altında ele alınmaktan kurtulamamıştır. Bunun neticesinde bazı kaynaklarda bazen Hâricîlik adı altında bazen doğrudan İbâziyye'nin fıkıh ve usûlüne dair birtakım görüşler nispet edilmiştir.

İbâzîlere ait olmayan bazı kaynaklarda doğrudan veya dolaylı olarak kendilerine isnad edilen; “recmi inkâr ettikleri, hırsızın elin kesilmesi için nisâb ve hırs şartı aramadıkları, kadının halası veya teyzesiyle aynı nikâh altında bulunmasına cevaz verdikleri; süt akrabalığının sadece sûtanne ve sûtkardeşle sınırlı gördükleri ve bu hususta varid olan hadisleri Kur'ân'a muhalif gördükleri gerekçesiyle terk ettikleri” şeklindeki iddialar, İbâzî kaynaklarınca doğrulanmamıştır. Aksine İbâzîlerin söz konusu meselelerde Ehl-i Sünnetle aynı çizgide oldukları görülmüştür. Ayrıca söz konusu meselelerde varid olan hadislerin Kur'ân'a ters düştüğü gerekçesiyle terk edildiği iddiası, mezhebin benimsediği Kur'ân'a arz yönteminin kapsamı dışındadır. Çünkü İbâzîler, ümmet tarafından kabul görmüş bu konulardaki hadisleri, Kur'ân'a arz yöntemi kapsamında değerlendirmemişlerdir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud. Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Amidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed el-. el-İhkâm fi-usûli'l-ahkâm. thk. Abdurrazak Affî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sami'î, 2003.
- Ammî, Muhammed b. Musa vd. Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421/2000.
- Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/252-255. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. el-Fark beyne'l-fırak. thk. Muhammed Osman Huşt. Kahire: Mektebetu İbn Sina, 1409.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. Usûlü'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Belhî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-. Kitabü'l-Makâlât ve ma'ahu 'uyunu'l-mesâil ve'l-cevâbât. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 1439.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Usûlü Fikhi'l-İbaziyye Me'alimun ve Mesadirun". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 61 (2021), 55-92.
- Cabir b. Zeyd. Resâilu Cabir b. Zeyd. thk. Amr Halife Nâmî. Libya: Dâru'd-Da've, ts.
- Cennâvenî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr. Kitabü'n-Nikâh. Saltanatu Uman: Matba'atu'n-Nehde, 1396/1976.
- Çalışkan, İbrahim - Tan, Oğuzhan. İslam Hukuku. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012.
- Debûz, Muhammed Ali. Tarihü'l-mağribi'l-kebir. b.y.: Müessesetu Tawaltes-Sakâfiyye, ts.
- Demirci, Muhsin. "Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu". M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (2000), 101-119.
- Dercîni, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd. Tabakâtü'l-meşâih bi'l-mağrib. thk. İbrahim Tallây. b.y. y.y., 1394/1974.
- Dönmez, M. İsmail. "İbâdî Mezhebinin Usûlü'l-Fıkıh Kaynakları". Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ebû Ammâr, Abdulkâfi. Ârâu'l-Havâric el-kelebiyye el-mucez. thk. Ammâr Tâlibî. 2 Cilt. Cezayir: y.y, 2013.
- Ebû Ğânim, Bişir b. Ğânim. el-Müdevvenetu'l-kübrâ. thk. Mustafa Salih Bâcû. Saltanatu Uman, Maskat: Vizâretu't-Turâsî ve's-Sekâfe, 1428/2007.
- Ebû Hafs, Amr b. Cume'î vd. Mukaddimetu't-tevhîd ve şurûhuhâ. thk. İbrahim el-Cezâirî Etfeyyîş. Londın: Dâru'l-Hikme, 2. Basım, 1436/2016.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf. el-Bahru'l-muhît. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Zehra, Muhammed. Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye. çev. Sibğatullah Kaya. Ankara: Anka Yayıncılık, ts.
- Eğberî, İsmail b. Salih b. Ahmed. el-Medhal ilâ fıkhi'l-İbâziyye. Saltanatu Uman: Mektebetu'd-Dâmirî, 1434/2013.
- Emin, Ahmed. Fecrû'l-İslâm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 10. Basım, 1969.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990.
- Eşit, Davut. "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Haffâf ve Melşûfî Örneği". Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1321351>

- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. Şâmilü'l-asıl ve'l-fer'. thk. İbrahim el-Cezâirî Ettafeyyîş. Mısır: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1348.
- Göksün, Ahmed Faruk. "İbâdî Fıkhnın Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)". İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Habîb, Rebî' b. el-Câmi' u's-sâhîh musnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî. Saltanatu Uman: Vezaretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'd-Diniyye, 1432.
- Hacî, Abdullah b. Halîfe. el-Mezhebü'l-İbâziyye. Saltanatu Uman, Maskat: Mektebetu'l-Enfâl, 1439/20018.
- Hadremî, Ebû İshak İbrahim b. Abdullah. Kitabü'd-Delâil ve'l-hicec. Saltanatu Uman-Maskat: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1433/2012.
- Halîfî, Ahmed b. Hamd. el-Hakikatu'd-dâmiğa. Maskat-Saltanatu Uman: Mektebetu Maskat, 1436/2015.
- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Behlevî el-Umanî. Kitabü'l-Câmi'. thk. İsa Yahya Bârûnî. 2 Cilt. Saltanatu Uman, 1428/2007.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî. et-Teshîl li 'ulûmî't-Tenzîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. el-Fasl. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2. Basım, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. Merâtibü'l-icmâ. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. Te'vîlu muhtelifi'l-hadis. thk. Ebû Usame Selim Hilâlî. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 2. Basım, 1430.
- İbnü'l Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî - Abdurrezzak Galib el-Mehdî. Fethü'l-kadîr şerhü'l-Hidâye. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İzkevî, Ebû Câbir Muhammed b. Ca'fer. el-Câmi' li İbn Ca'fer. thk. Cebir Mahmud. 10 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 3., 1439/2018.
- Kağanarşlan, Yusuf. "İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı". Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024.
- Kur'ân Yolu Meâlî. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Kindî, Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah b. Musa. el-Musanef. thk. Mustafa Salih Bâcû. 24 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1437/2016.
- Komasyon. Dâiretü'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye. Mısır: Merkezü's-Şârîka li'l-İbdâ'î'l-Fıkrî, 1417/1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1467/2006.
- Melşûtî, Tîbğûrîn b. İsa b. Davud. Kitabü'l-Edille ve'l-beyân. thk. Hacı Süleyman b. İbrahim Bâbzîz Vercelânî. Maskat: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1430/2009.
- Mergînânî, Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr. el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî (Şerhu Fethü'l-kadîr ile beraber). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Muammer, Ali Yahya. el-İbâziyye mezhebün İslâmiyyün mu'tedil. Londın: Dâru'l-Hikme, ts.
- Nefûsî, Ebû Hafs 'Amrûs b. Feth. Usûlü'd-deynûneti's-sâfiye. thk. Hacı Ahmed Hemûkrûm. Maskat: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1420/1999.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddîn. Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Orum, Fatih. "Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zahirü'r-Rivâye Örneği)". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Ölmez, Sadî. "Geçmişten Günümüze İbâzî Fıkhnına Yöneltilen Bazı Eleştiriler ve Cevapları". Ekonomi ve Sosyal 6/11 (2019), 20-32.
- Ölmez, Sadî. "İbâziyye Mezhebinin Fıkıhtaki Farklı Görüşleri". Van: Van Yüzüncü Yıl Üniver-

- sitesi Sosya Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Ölmez, Sadi. İbâzi Fıkhı Dört Mezheple Mukayese (İbâdât). ed. Orhan Ateş. Ankara: Astana Yayınları, 2022.
- Rahîlî, Muhammed b. Mahbûb. Ebvâb min sünne muhtasar. thk. Hacı Süleyman b. İbrahim Bâbzîz Vercelânî. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turasi ve's-Sekâfe, 1430/2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Tefsiru'l-Fahri'r-Râzî. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî. el-Câmi'ü's-sâhîh müsnedü'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1432/2011.
- Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Hümejd. Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh müsnedü'l-İmam Rebî' b. Habîb. Saltanatu Uman: Mektebetu Maskat, 1440/2019.
- Seyyâbî, Salim b. Hammûd b. Şâmîs es-Semâilî. Esdakü'l-menâhic fi temyîzi'l-İbâdiyye mine'l-Havâric. thk. Seyide İsmail Kâşif. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî, 1979.
- Sezgin, Fuat. Târihu't-turâsi'l-Arabî. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. Suudi Arabitan: Vizâretü't-Talimi'l-Âlf, 1403/1983.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. el-Milel ve'n-nihel. thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1425.
- Şemmâhî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said Abdulvahid. Kitabu'l-İdâh. 4 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 6. Basım, 1439/2018.
- Şemmâhî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said Abdulvahid. Kitabu's-Siyer. thk. Seyyâbî. 2 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1407/1987.
- Şener, Abdulkadir. Kıyas İstihsan İstislah. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim. el-Adl ve'l-insâf fi usûli'l-fıkhî ve'l-ihtilâf. 3 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî, 1404/1984.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. İslâm Hukukuna Giriş. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2017.
- Zekvân, Sâlim b. es-Sîre. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Zuhaylî, Vehbe. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu. Dımaşk: Dâru'l-Fkr, 2. Basım, 1405/1975.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2024

## Bir Urcûze Örneği Olarak Ebü'l-Abbâs el-Hilâlî'nin Nasihatnamesi

### *Advice of Abu 'l-Abbâs al-Hilâlî as an Example of Urjûza*

Fatih Yavaş 

Öğretim Görevlisi Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Lecturer PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric

Konya / Türkiye

fatih.yavas@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1298-4532>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1461969

**Cite as / Atıf:** Yavaş, Fatih. "Bir Urcûze Örneği Olarak Ebü'l-Abbâs el-Hilâlî'nin Nasihatnamesi". *Marife* 24/2 (2024) 466-493. <https://doi.org/10.33420/marife.1461969>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>



## Bir Urcûze Örneği Olarak Ebü'l-Abbâs el-Hilâlî'nin Nasihatnamesi

### Özet

Arap şiirinin en eski şiir formlarından biri olan recez, Câhiliye Dönemi'nde daha çok halk ezgileri ve çocuk şarkılarında kullanılan, çalgıyla söylenen, ritimli, basit kısa şiirlerden meydana gelmiştir. Başlangıçta sanatsal değeri kasideye göre daha alt düzeyde olan recez, Emevîler Dönemi ile edebî değer açısından yüksek bir seviyeye ulaşmış; kasideye benzer muhteva planı ve beyit sayısının uzunluğuyla tebarüz etmiştir. Abbâsîler Dönemi'nde görülen şiirin muhteva ve üslup açısından yaşadığı değişimin etkileri urcûzelerde de görülmüştür. Bu dönemde söylenen recez örneklerinde ilmi meseleler, didaktik manzumeler şeklinde ele alınmaya başlamış; talimi şiir denen bu gelenek modern döneme kadar sürmüştür. Şiirin ezberlenmeye ve hatırdâ tutmaya müsait yapısından istifade etmek isteyen özellikle ilim sahibi şairler, recez türü şiirlerin kaftiye bulma kolaylığı sağlaması ve bu sayede uzun izahlar yapmaya imkân tanınması nedeniyle bu şiir türüne sıkça başvurmuştur. Bu şairlerden biri de urcûzesi çalışmanın konusunu oluşturan Ahmed b. Abdülazîz el-Hilâlî'dir. Mağrib bölgesinin tanınmış âlimlerinden biri olan Hilâlî ilmi kişiliği, yazmış olduğu eserleri ve yetiştirdiği talebeleri ile yaşamış olduğu 18. yüzyılda Mağrib bölgesinde önemli izler bırakmış bir âlimdir. Tefsir, hadis, fıkıh, akaid, mantık ve tasavvuf ilimlerinde zamanının zirve şahsiyetlerinden biri olarak, hayatını talebe yetiştirmeye adanmış olan Hilâlî'nin, sonrasında bölgede ismini duyurmuş birçok talebesi olmuştur. Bunlar içinde tarihçi Muhammed b. Tayyib el-Kâdiri, İbn Süde gibi önemli âlimler vardır. İlim adamlığının yanı sıra aynı zamanda bir şair olan Hilâlî, urcûze formunu halkı irşat etmek üzere yazmış olduğu söz konusu şiirinde olduğu gibi ilmi meselelerin izahında da kullanmıştır. Onun en-Nasîhatü'l-Hilâlîyye adıyla bilinen urcûzesi, sūfî meşrebinin etkilerinin görüldüğü, genel halk kitlesini muhatap alan bir nasihatname tarzında kaleme alınmış; şiirde muhatap aldığı kitleye uygun olarak son derece yalın ve samimi bir üslup tercih edilmiştir. Bu nedenle Hilâlî'nin urcûzesi bölgede çok tutulmuş, üzerine birçok şerh yazılmış ve etkileri günümüze kadar sürmüştür. Hilâlî söz konusu şiirine hamdele, salve ve Hz. Peygamber'in ailesi ve ashabına dua ederek başladıktan sonra gafletten uyanmaya, ölümü ve ahiret gününün çetin hallerini akıldan çıkarmamaya çağrı yapmakta, ilim ve amelîn önemini vurgulayarak takva, verâ, züht, kanaat gibi kavramlara değinmekte ve yine salat ve selam ile şiirini bitirmektedir. Şiir, her beytin altı tefileden meydana geldiği recezin tam bahriyle yazılmış olup beyitleri meydana getiren şatırlar kendi içinde kaftiyelidir ki bu tür recezlere müzdevce denmektedir. 130 beyitlik şiirinin yaklaşık üçte birini tokluğun sebep olduğu afetler ve bundan kaçınma yollarına ayıran Hilâlî özellikle bu bölümün telifinde Gazzâlî'nin İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eserinden fazlaca esinlenmiş, hatta kimi dizelerini olduğu gibi İhyâ'dan alarak şiir kalıbına aktarmıştır. Urcûzesinde birçok ayet-i kerimeye ve hadis-i şerîfe göndermelerde bulunan şair hadis ilmindeki vukûfiyetine rağmen bazı mevzû hadisleri eserine derç etmiştir. Telif amacına uygun olarak öncelikle mesajını en yalın bir şekilde iletmeyi benimsemiş olan Hilâlî bu nedenle şiirde sanatsal ve edebî yönü ikinci plana itmiştir. Bununla birlikte özellikle hissiyatını daha etkili bir şekilde aktarmak için kullandığı te'accub, istifham, nidâ gibi inşâî cümlelerin ağırlıkta olduğu me'ânî üsluplarıyla, teşbih, istiare, tıbâk, lüzûm-ı mâ lâ yelzem gibi beyân ve bedî' sanatlarıyla şiir, belagat açısından zengin bir anlatıma sahiptir. Buna rağmen şiirin özellikle Mağrib bölgesinde bugün dahi sahip olduğu şöhretinin, onun edebî yönünden ziyade kalplere tesir eden samimi üslubuna bağlı olarak yaygınlık kazandığını düşünmek daha doğru bir yaklaşımdır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Şiir, Urcûze, Ebü'l-Abbâs el-Hilâlî, en-Nasîhatü'l-Hilâlîyye.

### Advice of Abu 'l-Abbâs al-Hilâlî as an Example of Urjûza

#### Summary

Rajaz, one of the oldest poetry forms of Arabic poetry, consists of rhythmic, simple, and short poems that were sung with instruments, mostly used in folk melodies and children's songs during the Jahiliyyah period. Rajaz, whose artistic value was initially lower than the *kaşîda*, reached a high level in terms of literary value during the Umayyad Period, and was distinguished by its content plan and the length of the number of couplets similar to the *kaşîda*. The effects of the change that poetry experienced in terms of content and style during the Abbasid Period were also seen in the urjûzas, scientific issues began to be discussed in the form of didactic poems in the examples of rajaz sung during this period, and this tradition called 'ta'limî poetry' continued until the modern period. Particularly scholarly poets, who wanted to benefit from the structure of poetry that can be memorized and remembered, have frequently resorted to this type of poetry because rajaz type poems provide ease in finding rhymes and thus allow for long explanations. One of these poets is Aḥmad b. 'Abd al-'Aziz al-Hilâlî, whose verses are the subject of the study. al-Hilâlî, one of the well-known scholars of the Maghreb region, is a scholar who left significant traces in the region in the 18th

century with his scholarly personality, the works he wrote and the students he educated. As one of the leading figures of his time in the sciences of Tafsîr, Hâdîth, Fîkh, 'Aqâ'id, Logic and Sufism, al-Hilâlî devoted his life to raising students and had many students who made a name for themselves in the region. Among these are historian Muḥammad b. Ṭayyib al-Kâdirî and Ibn Sude. In addition to being a scholar, al-Hilâlî, who was also a poet, used the urjûza form to explain scientific issues, as in the poem in question, which he wrote to guide the people. His urjûza, known as an-Naṣîḥat al-Hilâlîyyah, was written in the style of an advice book addressed to the general public, in which the influences of the Sufi disposition are visible. An extremely simple and sincere style was preferred in accordance with the audience he addressed in the poem. For this reason, al-Hilâlî's urjûza was very popular in the region, many commentaries were written on it and its effects have continued to this day. After starting his poem by praising and praying for the Prophet's family and companions, al-Hilâlî calls on people to wake up from heedlessness, not to forget death and the difficult situations of the afterlife, emphasizes the importance of knowledge and deeds, touches upon concepts such as piety, vera, asceticism, contentment, and again salat and prayer. He ends his poem with a greeting. The poem is written in the full rhyme of the rajaz, where each couplet consists of six tafîlas, and the lines that make up the couplets rhyme within themselves, and this type of rajaz is called muzdawija. al-Hilâlî, who devotes approximately one third of his 130-couplet poem to disasters caused by satiety and ways to avoid them, was particularly inspired by al-Ġazzâlî's work called Iḥyâ' 'ulûm al-dîn in the composition of this section, and even transferred some of his lines from Iḥyâ' to the poetic form. The poet, who made references to many verses of the Quran and hadiths in his verses, included some fabricated hadiths in his work, despite his knowledge in the science of hadith. al-Hilâlî, who adopted the principle of conveying his message in the simplest way in accordance with the purpose of writing, therefore pushed the artistic and literary aspects of poetry to the background. In addition, poetry has a rich expression in terms of eloquence, especially with its metaphorical styles in which constructional sentences such as ta'acub, istiḥmâm, nidâ (exclamation), which it uses to convey its feelings more effectively, and expressive and badî' arts such as similes, metaphors, ṭibâk, luzûm mâ lâ yalzam. Despite this, it is a more accurate approach to think that the fame of poetry, especially in the Maghreb region, has gained popularity even today due to its sincere style that affects hearts rather than its literary aspect.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Urjûza, Abu 'l-'Abbâs al-Hilâlî, an-Naṣîḥat al-Hilâlîyyah.

## Giriş

Sözlükte develerin ayağa kalkarken ayaklarının titremesi ve kuyruk soku- munda beliren bir hastalık anlamına gelen *urcûze*,<sup>1</sup> aynı zamanda bir bahir ismi olan *recezden* dönüşmüş Arap şiirinin en eski formlarından biri belki de en eskisi- dir.<sup>2</sup> Câhiliye Dönemi'nde daha çok halk ezgilerinde, mâni, ninni, savaş öncesindeki atışmalarda kullanılan ve kısa şiirlerden oluşan *recezler* ileriki dönemlerde hem yapı hem de muhteva bakımından büyük bir değişime uğramıştır. Câhiliye Döne- mi'nde irticalen söylenen kısa şiirlerde kullanılan ve yüksek sanat şekli sayılmayan

1 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2003), 2/100-101; Ebu'l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alf b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/349-350. Develerin yaşadığı rahatsızlık nedeniyle bir ayağını çekip üç ayağı üzerine durmasından hareketle bu tür şiirlere *recez* denilmiştir ki ilk dönem *recez* örneklerinin daha çok üç tef'ileden meydana gelen meştûr türüne ait olması bu savı destekler niteliktedir. Celâl el-Hanefî, *el-'Arûd tehzîbih ve i'adetü tedvînih* (Bağdat: Maṭba'atü'l-'Ânî, 1978), 568.

2 Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977), 1/51. Araplarda ilk sanatsal ifadelerin secili sözler olduğunu düşünen Brockelmann'a göre *recez* secinin gelişmiş halidir. *Recezin* ortaya çıkışı ve konu hakkındaki tartışmalara dair bk. Kemal Tuzcu, "Arap Şiirinde *Recezin* Ortaya Çıkışı", *Nüsha* 12/34 (2012), 31-44.

*recezler* sonrasında kasidede olduğu gibi kendi içinde bir plana sahip uzun şiirlerden meydana gelmeye başlamış, bu yeni tip *recezlere urcûze*, bu tip şiir söyleyenlere de *râciz*, *reccâz* denilmiştir.<sup>3</sup> Emevîler Dönemi'nde meydana gelen siyasi, toplumsal ve kültürel alanlarda görülmeye başlanan değişimin etkileri *urcûzeler*e de yansımış; ve bu tür şiirlerde gazel, medih, hiciv, fahr gibi Arap şiirinin klasik temaları konu edinilmeye başlanmıştır. Bu dönemin önemli *râcizleri* arasında Ağleb el-İclî (öl. 21/642), Ebû'n-Necm el-İclî (öl. 125/743'ten önce), 'Accâc (öl. 97/715-16) ve 'Accâc'ın oğlu Rü'be (öl. 145/762) gibi önemli isimler bulunmaktadır. Arapçanın öğretiminde şiirin kullanımı ilk defa bu dönemde görülmüş, Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup dil âlimleri için mezkûr şairlerin yazdığı *recezler* mesel ve şevahit bakımından birincil kaynak niteliği taşımıştır.<sup>4</sup> Abbâsiler Dönemi'nden modern döneme kadar yaygın bir şekilde kullanılmış *urcûzeler* sarf, nahiv, belagat, hadis, akaid, fıkıh vb. ilimlerin teorik kurallarının didaktik öğretiminin yanı sıra tarihi olayların aktarımında sıkça tercih edilen bir şiir türü haline gelmiştir.<sup>5</sup>

*Urcûzeler*, zihaf ve illetlere müsait yapısı nedeniyle şairler tarafından sıkça kullanıldığı için bu bahre şairlerin eşeği, bineği denilmiştir. Bazı dil ve aruz alimleri *urcûzeleri* secîli söz olarak değerlendirip şiirden saymamıştır.<sup>6</sup> İbn Reşîk'a göre şair kelimesinin hem kaside hem recez söyleyebilen kişi şeklinde ifade edilebilecek bir anlamı olmasına rağmen bir kimseye salt *râciz* denildiğinde sanki şair olmadığı ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Bununla birlikte Rü'be'nin cenazesine katılan Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) onun hakkında "Bugün şiiri, lügati ve fesahati gömdük" demesi *urcûzenin* şiir olduğunun delili sayılmıştır.<sup>8</sup>

Ebû'l-Abbas el-Hilâlî (öl. 1175/1761) de gerek kendisine sorulan sorulara verdiği manzum fetvalarda gerekse halkı irşad için yazmış olduğu aşağıdaki meşhur şiirinde olduğu gibi *urcûze* formuna sıkça başvurmuş bir şairdir. Onun *urcûzesi* yapı bakımından incelendiğinde göze çarpan ilk şey, her beytin *musarra'lı*, kafiye birliğinin sadece beyti meydana getiren iki şatır arasında gerçekleştiği *müzdevic* formunda yazılmış olmasıdır. Ayrıca şairin iki şatır arasında birden fazla harf üzerinden kafiye birliği sağlamak suretiyle *lüzûm-ı mâ lâ yelzem* sanatını başarılı bir şekilde icra ettiği görülmektedir.

3 Brockelmann, *Târîhu'l-edebl-'arabî*, 1/51; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 54-59; İzzettin Bilgehan, *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'âni Divanı* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 225-226; İsmail Ekinci, "Arap Şiirinde Urcûze Geleneği ve Râciz Halîl Mutrân'ın Erâciz'i", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1167-1169; Tefvik Rüstü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510.

4 Şevki Dayf, *et-Te'avvur ve't-Tecdîd fi's-şi'ri'l-ümevî* (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1952), 278-282.

5 Buna dair *urcûze* örnekleri için bk. Ya'kûb Emîl Bedî', *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğati'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/354; Kadri Yıldırım, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 171-207.

6 Ya'kûb Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'elmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve fûnûnu's-şi'r* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 87.

7 Ebû Ali el-Hasen el-Çayrevânî İbn Raşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/186.

8 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 20/227.

Hilâlî'nin nasihatnamesi şeklinde maruf isminin işaret ettiği üzere şiir, genel halk kitlesini muhatap alan, onları irşat etmeyi amaçlayan bir manzume olarak telif edilmiştir. Bu yüzden şiirde süslü ve tumturaklı cümlelerden uzak, son derece yalın ve anlaşılır bir dil tercih edildiğini söylemek mümkündür. Hilâlî, salat ve selamdan sonra gaflet halinden uyanışa çağrı yaparak başladığı şiirinde ölüm anında, kabirde ve haşır gününde yaşanacak olası korkunç durumlara dikkat çekmiş, ilim öğrenmenin önemini vurgulamış, şehvetlere tabi olmanın neden olduğu felaketleri zikrederek doymanın neden olduğu afetleri uzunca izah etmiş, uzlet hayatı, zikir, şükür, tövbe, gece ibadeti vb. konuları ele almıştır.

Hilâlî'nin, kasidesinin yalınlığına benzer bir şekilde, hayatında da tasavvufu bütün sadeliğiyle yaşamış züht ehli bir âlim olduğu nakledilmektedir. Bu nedenle söz konusu şiire geçmeden önce müellifi hakkında birtakım bilgilerin verilmesi yerinde olacaktır.

## 1. Ebü'l-Abbas el-Hilâlî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam ismi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdilazîz. b. Reşîd'tir. Fas'ın Sicilmâse şehrindeki uzun süreli ikameti nedeniyle Sicilmâsî ve daha çok el-Hilâlî mahlaslarıyla tanınmıştır. 1113/1701 yılında Fas'ın Tâfilâlet bölgesinde doğmuştur. Köklü bir aileye mensup olan Hilâlî, küçük yaşlardan itibaren Ahmed el-Habîb b. Muhammed el-Lematî (öl. 1165/1752), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Mübarek el-Lematî (öl. 1156/1744) ve Muhammed b. Abdisselâm el-Bennânî (öl. 1163/1749) gibi Mağrib bölgesinin tanınmış hocalarından ders almıştır. Ömründe iki defa hac ziyaretinde bulunan el-Hilâlî yolculukları esnasında Meşrık'ta birçok hocadan istifade etmiştir.<sup>9</sup> Meşhur talebelerinden biri olan tarihçi Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî (öl. 1187/1773) onun tefsir, hadis, fıkıh, lügat, mantık ve beyan ilimlerinde devrinin imamı olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> O ve hocası Ebü'l-Abbas için "İki Ahmed olmasaydı akli ilimler Mağrib'ten silinirdi" denmiştir.<sup>11</sup>

Hilâlî'nin hayatında öne çıkan en önemli özelliği ömrünü ilim tedrisine ve öğrenci yetiştirmeye adanmış olmasıdır. Öğrencisi Filâlî'den (ö. 1241/1825) rivayetle sabah namazından sonra başlayıp yatsı namazından sonra devam eden günlük programı tefsir, hadis, fıkıh, akaid, mantık, tasavvuf ilimlerinde takip edilen 15 farklı kitabın tedrisini içermektedir. Yetiştirmiş olduğu talebeleri arasında Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî, Fas kadılığı yapmış olan Ebü Muhammed b. Abdilkâdir b. el-Arabî Buhri (öl. 1188/1774), Ebü Abdullah Muhammed b. el-Hasen Bennânî

9 Abdurrahmân İbn Zeydân, *Mu'cemü şabakâti'l-müellifîn 'alâ 'ahdi devleti'l-Aleviyyîn*, thk. Hasan el-Vezzânî (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2009), 2/62; Muhammed b. Ahmed el-Huğaykî, *Şabakâtü'l-Huğaykî*, thk. Ahmed Bümezgü (Dârülbeyzâ: Matba'atü'n-Necâhi'l-Cedîde, 2006), 1/116.

10 Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî, *Neşru'l-mesânî*, thk. Muhammed Hicî - Ahmed et-Tevfik (Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1986), 4/144.

11 Muhammed b. Ca'fer b. İdris el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdesetü'l-ekyâs*, thk. Abdullah el-Kâmil el-Kettânî vd, (Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekafe, 2004), 1/175.

(öl. 1196/1781), Medgare kadısı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed es-Seyyid el-'Alevî es-Sicilmâsî (öl. 1197/1782), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm el-Fâsî (öl. 1214/1800), Ebû Abdillâh Muhammed b. Salih el-Filâlî İbn Sûde (öl. 1209/1795) gibi daha bir çok önemli isim zikredilebilir.<sup>12</sup>

Hilâlî zahir ilimlerin yanı sıra tasavvuf ilminde de meleke sahibi bir alimdir. Talebelerinin veli, kutup diye kendisinden bahsettiği Hilâlî için Hudaykî tabakatında onun ilim, takva, züht, sünnete ittibâ, dini ikame etme gibi konularda zamanının zirve şahsiyeti olduğunu ifade etmektedir.<sup>13</sup> Bağlı olduğu tarikatın, hocalarından Ahmed el-Habîb, Muhammed b. Abdisselâm el-Bennânî'nin mensubu olduğu Şâzeviyye tarikatının Zerrûkiyye kolu olduğu düşünülmektedir.<sup>14</sup>

Hilâlî'nin ilimdeki çok yönlülüğü yazmış olduğu eserlerde de görülmektedir. Başlıca eserleri şu şekilde zikredilebilir: *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Fehârisü'l-Hilâlî, 'Arfu'n-ned fî hükmi hazfî harfî'l-med, Nûrû'l-başar fî şerhi'l-Muhtaşar, Fethu'l-kuddûs fî şerhi hutbeti'l-Kâmûs, el-Yâkûtetü'l-ferîde fî nazmi lübbi vâcibi'l-'akîde, er-Rihletü'l-mekkiyye, ez-Zevâhirü'l-ufuqiyye 'ale'l-Cevâhiri'l-mantıkiyye, el-Fehâris, er-Rahme fi't-tıbb ve'l-hikme.*<sup>15</sup>

Hilâlî şairlik yönü de bulunan bir alimdir. Yazmış olduğu şiirleri büyük ve küçük divanı ile kitaplarında yer almaktadır. Süleyman b. Muhammed b. Abdillâh el-Havvât el-Hasenî büyük divanını konularına göre 10 bapta bir araya getirmiştir. Ziriklî divana ait küçük derleme nüshanın kendisinde olduğunu belirtmektedir.<sup>16</sup> Hilâlî'nin şiirleri uzun, kısa ve orta hacimli olup dil açısından bazıları ağır bulunmuştur. Manzumelerinin çoğu tevessül, nasihat, dua ile ilgili olup onları meseller, hikemi sözler, kulakların duymaya alışık olmadığı dil terkipleri ve nadir kullanımlarla bezemiştir. Şiirlerinin kalitesi hakkında birbirine zıt görüşler ileri sürülmüştür. Kimine göre Hilâlî, Sahbân (öl. ?/? ) ile Müslim b. Velîd'i (öl. 208/823) gölgede bırakacak derecede iyi bir şairdir, bazılarına göre şiirlerinin çoğu kendisi gibi olan fakihlerin söylemiş olduğu şiirlerin genel özelliği olarak ebedî zevk ve kaliteden uzaktır.<sup>17</sup>

Hilâlî'nin çalışmaya konu olan nasihatname tarzında yazmış olduğu *urcûzesi* özellikle Mağrib bölgesinde büyük bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuş, üzerine birçok şerh yazılmıştır. Mağrip'te Ka'b b. Zühayr'in (öl. 24/645 [?]) *Bânê Su'âd* adlı kasidesi kadar şöhret bulduğu ifade edilen<sup>18</sup> manzumeye dair yapılan bazı şerhler

12 Hilâlî'nin haftalık ders programı çizelgesi ve öğrencilerine dair ayrıntılı bilgi için bk Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilazîz el-Hilâlî, *'Arfu'n-ned fî hükmi hazfî harfî'l-med*, thk. İbrahim Âyit Veğârî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 38-47.

13 el-Hudaykî, *Tabakâtü'l-Hudaykî*, 1/116.

14 el-Hilâlî, *'Arfu'n-ned fî hükmi hazfî harfî'l-med*, 36-37.

15 Eserlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribi'l-'arabî* (Rabat: el-Matba'atü'l-Milkiyye, 1998), 6/350-354; el-Hilâlî, *'Arfu'n-ned fî hükmi hazfî harfî'l-med*, 53-60; Nail Okuyucu, "Hilâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/559-560.

16 Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1/151.

17 Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribi'l-'arabî*, 6/349-350.

18 Muhammed el-Ahşar, *el-Hayâtü'l-edebiyeye fi'l-Mağrib 'alâ 'ahdi'd-Devleti'l-'Aleviyye* (Dârülbeyzâ: Dâru'r-Raşâdî'l-Ĥadîse, 1977), 284. Söz konusu kasideye dair bk. İbrahim Fidan, *Arap Şiirinde Hz.*



şunlardır: *'İkdü'd-dürer ve'l-le'âlî 'alâ Naşîhati's-Şeyh Ebi'l-'Abbâs el-Hilâlî* (Ahmed b. Ca'fer el-Kettânî), *en-Neseku'l-ğâlî ve'n-nefesü'l-'âlî fi şerhi Naşîhati Ebi'l-'Abbâs el-Hilâlî* (Abdüssamed Kennûn), *Fethu'l-'alîyyi'l-müte'âlî bi-şerhi Naşîhati'l-Hilâlî* (Reşid el-Musallût).<sup>19</sup>

## 2. Hilâlî'nin Urcûzesi

Urcûzenin her iki şatırın üç tefileden oluştuğu tam beyit, her iki şatırda birer tefilenin düştüğü *mezcû*, bir şatırın eksildiği *meştûr*, her şatırda birer tefilenin olduğu *menhûk* şeklinde dört türü vardır.<sup>20</sup> Hilâlî'nin *urcûzesi* ise tam beyitlerden müteşekkil olup toplam beyit sayısı 130'dur.

### 2.1. Muhteva Özellikleri

Hilâlî özlü sözler, vaaz, hikmet ve nasihatlerle dolu *urcûzesine* adet olduğu üzere hamdele ve salvele ile başlamıştır. 1-4 beyitlerde Allah'ı hamdi, 5-8 arası beyitlerde Hz. Peygamber'e salat ve selamı konu edinmektedir. 9-12 arası beyitler ise şairin Hz. Peygamber'in al ve ashabına yaptığı duayı içermektedir.<sup>21</sup>[Recez]

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1  | حَمْدًا لِمَنْ يُوقِظُ مِنْ حَالِ الْوَسْنِ | بِفَضْلِهِ الْجَمِّ وَصُنْعِهِ الْحَسَنِ         |
| 2  | وَيُوزِعُ الشُّكْرَ عَلَى نُعْمَاهُ         | الْمُقْتَضَى لِلزَّيْدِ مِنْ رَحْمَاهُ           |
| 3  | وَيَهَبُ التَّوْفِيقَ لِلْمَتَابِ           | الْحَالِصِ الْمُنْجِي مِنَ الْعِتَابِ            |
| 4  | وَيُلْهِمُ الرَّضَى بِمَا قَضَاهُ           | مَعَ التَّوَكُّلِ الَّذِي يَرْضَاهُ              |
| 5  | ثُمَّ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ سَرْمَدًا     | عَلَى النَّبِيِّ الْعَرَبِيِّ أَحْمَدًا          |
| 6  | شَمْسِ الْقُلُوبِ وَغُرَّةِ الْوُجُودِ      | بَدْرِ الْهُدَايَةِ وَيَحْرِ الْوُجُودِ          |
| 7  | قُدُوةَ كُلِّ صَالِحٍ مَرَّبٍ               | عُمْدَةَ كُلِّ سَالِكٍ لِلرَّبِّ                 |
| 8  | أَجَلٍ مَنْ دَاوَى الْقُلُوبَ فَشَفَى       | مَنْ كَانَ فِي هَلَاقِهِ عَلَى شَفَا             |
| 9  | وَالِهِ الْمُبَوِّينَ مِنْ شَرِّ            | نَسَبَتِهِ الشَّمَا أَعْلَى الْعُرْفِ            |
| 10 | سُبَّاقِ حَلْبَةِ السَّبَّاقِ فِي الْكَرَمِ | وَالْفُضْلِ وَالْمَجْدِ الصَّيِّمِ الْمُحْتَرَمِ |

→

*Peygamber Kasidetü'l-Bürde (Bânet Suâd) ve Muârazalarında Hz. Peygamber İmgesi* (Ankara: İlahiyat, 2021).

<sup>19</sup> Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribi'l-'arabî*, 6/352-353.

<sup>20</sup> Abdülazîz 'Atîk, *'İlmu'l-'arûd ve'l-ka'fiye* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1987), 72. Tefile sayısına bağlı olarak türlerinin farklı şekillerde isimlendirilmesi de söz konusudur. Bk. İbrahim Yılmaz, "Recez Bahrinin Aruz Şekilleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 131-181.

<sup>21</sup> Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Abdilazîz el-Hilâlî, *en-Naşîhatü'l-hilâlîyye*, thk. Yasin Ezikkâg el-Miknâsî (Tanca: Dâru'l-Ĥadisî'l-Kettâniyye, 2017), 113.

11	وَصَحْبِهِ	شُهِبِ	الدُّجَا	الْوَقَادَةَ	قَادَةَ	الْأَبْرَارِ	وَيَنْعَمُ	الْقَادَةَ
12	الْبَادِلِ	تُفَوِّسِهِمْ	فِي	ذَاتِ	مَوْلَاهُمْ	وَالْهَاجِرِ	اللَّدَاتِ	

1. Bol fazlı ve hüsn-ü tasarrufuyla uyku hâlinden uyandıran (Allah'a) hamd olsun.
2. O (Allah'a) ki rahmetinden dolayı nimetlerine gereken şükürü, (o nimetleri) arttırmak için (kuluna) ilham eden.
3. O (Allah'a) ki azaptan kurtaracak halis tövbeye (kulunu) muvaffak kılmayı ihsan eden.
4. O (Allah'a) ki razı olacağı tevekkül ile hükmettiğine rıza göstermeyi (kuluna) ilham eden.
5. Sonra sonsuz salat ve selam Arabî peygamber Ahmed'e olsun.
6. Kalplerin güneşine, mevcudatın efendisine, hidayet ayına, varlık denizine,
7. İslah edici her salihin önderine, rabbine yolculuk yapan her salikin dayanağına,
8. Yok olmanın eşliğinde olup şifa bulanların kalplerini tedavi ederek sıkıntılarını giderenlerin en büyüğüne.
9. Ona mensubiyeti dolayısıyla izzetin yüksek makamlarında oturan ailesine
10. Cömertlik, fazilet, saygı duyulması mahza şerefın arenasında başı çekenlere.
11. Yıldızlar (gibi), zifiri karanlıkta ışıltılı parlayan, sadıklara önder olan ashabına ki ne güzel önderdir onlar.
12. Mevlasının zatı için kendilerinden geçenlere, lezzetleri terk edenlere.

Şair bu beyitlerden sonra şiirinin telif sebebine geçmiştir. Bu bölümde Hilâlî gaflet içinde olanlara sekerat halinin acı veren dehşetinden, kabir ve ahiret hayatının hesabının çetin oluşundan bahsederek gaflet halinden uyanmaya çağırda bulunmakta, ölümün en büyük nasihat oluşuna vurgu yapmaktadır.<sup>22</sup>

13	هَدِي	نَصِيحَتَهُ	لِنَفْسِي	وَلَكُنْ	فِي	عَقْلَةٍ	مِثْلِي	مِنْ	أَبْنَاءِ	الرَّمَنِ		
14	يَا	أَيُّهَا	الْإِنْسَانُ	هُبْ	مِنْ	كَرَاكُ	وَاصْحُ	مِنْ	السُّكْرِ	الَّذِي	قَدِ	اعْتَرَاكَ
15	إِنَّ	الرَّحِيلَ	يَا	أَحْيِ	قَرِيبُ	وَكُلْنَا	مُسَاوِرُ	غَرِيبُ				
16	وَالْمَوْتُ	لَا	يَفُوتُهُ	عَرِيبُ	فَكَيْفَ	لَا	يُرَوِّدُ	الْأَرِيبُ				
17	فَيَا	لَهُ	مِنْ	سَفَرٍ	مَا	أَطْوَلُهُ	وَيَا	لَهُ	مِنْ	هَائِلٍ	مَا	أَهْوَلُهُ
18	كَفَى	الْجَهَامُ	وَاعْظَا	لَيْنَ	عَقْلُ	فَانظُرْ	فَكَمْ	مِنْ	قَاطِنٍ	قَدِ	انْتَقَلَ	
19	يَا	عَجَبًا	لِغَافِلٍ	بَطَّالٍ	مِثْلِي	حَلِيفِ	هُوَ	الْمَطَّالِ				
20	لَوْ	ظَلَّ	يُخْشَى	ضَرْبَ	صَاحِبِ	أَمِيرٍ	كَدِرَ	عَيْشُهُ	وَعَصَّ	بِالنَّمِيرِ		

<sup>22</sup> Hilâlî, en-Naşıhatü'l-hilâliyye, 113.

وَلَمْ يَكُنْ عَنْ حُزْنِهِ بِلَاهِي	وَلَا بِمُصْغِي الْأَذْنِ لِلْمَلَاهِي	21
فَكَيْفَ يَلْهُو وَهُوَ كُلُّ حَالٍ	مُنْتَظِرُ الْمَوْتِ وَالْإِرْتِحَالِ	22
وَفِتْنَةُ الْقَبْرِ وَهَوْلُهُ الشَّدِيدُ	وَمَوْقِفِ الْحُسْرِ وَيَوْمِهِ الْمِيدُ	23
وَكُلُّ هَوْلٍ بَعْدَهُ مِمَّا يَذُوبُ	لَهُ الصَّفَا الصَّمُّ فَكَيْفَ بِالْقُلُوبِ	24
يَنْسَى سَكَرَاتِ الْمَوْتِ	وَهَوْلُهُ وَحَسَرَاتِ الْفَوْتِ	25
يَلْهُو وَيَلْدُ مَطْعَمًا	مَعَ عِلْمٍ ذَلِكَ إِنَّ ذَا مِنَ الْعَمَى	26
لِلرَّحِيلِ الزَّادَا	وَأَفْتَقِدَ الْمُرُودَ وَالْمَزَادَا	27

13. Bu, kendime ve benim gibi gaflet içinde olan zamane adamlarına yaptığım bir nasihattir.

14. Ey insan! Uykundan kalk ve seni kaplamış sarhoşluk halinden ayıl.

15. Ahirete göç yakındır ey kardeşim. Hepimiz (bu dünyada) bir garip yolcuyuz.

16. Ölüme kimsenin gücü yetmez. Hal böyle iken akıllı kimse nasıl (ahiret) azığı hazırlamaz.

17. (O ahirete göç) ne uzun bir yolculuk ne korkunç bir seferdir.

18. Akleden kimse için ölüm öğüt verici olarak yeter. Dön de bir bak nice sakinler göçüp gitmişler.

19. İşi gücü bırakmış, benim gibi sonu gelmeyen geçici isteklerini dost edinmiş gafil kimseye şaşarım.

20. Eğer hüküm sahibinin sillesinden korksaydı hayatı zehir olur, o lezzetler boğazında takılıp kalırdı.

21. Ondan başka üzüntüsü olmaz, müzik dinlemezdi.

22. Ölümü ve ahiret yolculuğunu her daim beklerken nasıl boşa vakit geçirir?

23. Kabir imtihanını ve onun büyük korkusunu, haşır sahnesini ve onun uzun gününü (beklerken)

24. Sonrasında her türlü sert kayanın eridiği o dehşeti (beklerken) kalplerin (hali nice olur).

25. Nasıl olur da unuttur ölüm baygınlığını ve onun dehşetini, geçip giden şeylere duyacağı üzüntüleri?

26. Bunu bilmesine rağmen nasıl oyalanır ve lezzet alır yediğinden? Şüphesiz bu durum körlüktür.

27. Öyleyse ahiret yolculuğu için erzak hazırla, sana azık ve erzak olacak (salih amel-lerin) peşine düş.

Müellif muhatabın içinde bulunduğu uyuşukluk ve gaflet halinden uyanmasına vesile olacak yukarıdaki mezkûr durumları sıraladıktan sonra neler yapması gerektiğine dair hususlara değinmekte, bu meyanda tavsiyelerini sıralamaktadır.



Şairin kurtuluşa ermek için yapılmasını gerekli gördüğü ilk şey ilme sarılmaktır. Ömür bütün ilimleri öğrenmeye yetmeyeceği için ilimler içinde fayda bakımından en önemli olanları öncelenmelidir. Bunlar da akaid, kelim, fıkıh, tasavvuf ve sarf, nahiv gibi dil ilimleridir.<sup>23</sup>

28	وَالزَّمُّ	طَلَابَ	العِلْمِ	بِالإِخْلَاصِ	لِكَيْ	تَرَى	مَنَهِجَ	الْحَقْلِاصِ
29	فَالْعِلْمُ	نُورٌ	وَالْجَهَالَةُ	حَلَاكٌ	وَمَنْ	سَرَى	فِي	ظُلْمَةِ
30	وَقَدَّمَ	الْأَهَمَّ	إِنَّ	العِلْمَ	جَمَّ	فَالْعُمُرُ	صَيْفٌ	زَارَ
31	أَهْمُهُ	عَقَائِدٌ	نَمَّ	فُرُوعٌ	تَصَوَّفُ	وَأَلَّةٌ	بِهَا	الشُّرُوعُ

28. Kurtuluş yollarını görmeyen için ihlasla ilim talebine sarıl.

29. İlim nur, cehalet karanlıktır. Kim cehalet karanlığında yürürse helak olur.

30. (İlimlerin) en önemli olanlarına öncelik ver. İlimler çoktur. Ömür ise ziyarete gelen bir misafir veya uykuda gelen bir hayalet (gibi kısadır).

31. En önemlisi Akaid ilmidir, sonra furu ilmi (Fıkıh), Tasavvuf ve (Sarf, Nahiv gibi) alet ilimleri gelir.

Müellif ilmin önemine vurgu yaptıktan sonra “ilimle amaçlanan nedir?” sorusuna cevap olacak şekilde, ilmi malumat sahibi olmaktan öte Allah’tan gereğiyle korkmayı sağlayacak bilgiye ulaşmak olarak tanımlamakta, bunu hedef belirlememiş bir bilışı ise cehalet olarak görmektedir. Müellifin “Allah’tan kulları içinde yalnız alimler korkar” ayetini delil getirerek Allah’tan sakınmayı sağlayacak şeyin sadece ilim olduğuna dair yaptığı vurgu da burada önemlidir. Ancak bu bilgi beraberinde o ilmin gereği olan ameli getirmeli, ilimden faydalanmaya engel oluşturacak günahlardan da uzak durulmalıdır. Çünkü ilim peygamberlerin bir mirası olarak Allah’ın kulunun kalbine ihsan ettiği bir nur olup kişinin işlediği günahlar sebebiyle kalpte oluşan kir, bu nurun berrak bir şekilde kalbe yansımaya engel oluşturmaktadır.<sup>24</sup>

32	وَالْعِلْمُ	مَا	أَكْسَبَ	خَشِيَّةَ	العَلِيمِ	فَمَنْ	خَلَا	مِنْهَا
33	لِأَنَّهُ	مِيرَاثٌ	الْأَنْبِيَاءِ	فَلَمْ	يَنْلُهُ	غَيْرٌ	الْأَتْقِيَاءِ	
34	دَلِيلٌ	ذَلِكَ	إِنَّمَا	يُخَشَى	إِلَى	العُلَمَاءِ	لِعُمُومِ	انْجِلَا
35	لِذَلِكَ	قِيلَ	العِلْمُ	يَدْعُو	العَمَلَا	إِنْ	يَلْقَهُ	قَرَّ
36	فَاعْمَلْ	بِمَا	عَلِمْتَ	تُورَثُ	عِلْمَ	مَا	تَعْلَمُ	وَتُنْتَجَحُ
37	وَأَعْلَمْ	بِأَنَّ	كَدَرَ	الدُّنُوبِ	يَكْسِفُ	نُورَ	العِلْمِ	فِي

<sup>23</sup> Hilâlî, *en-Naşıhatü'l-hilâliyye*, 114.

<sup>24</sup> Hilâlî, *en-Naşıhatü'l-hilâliyye*, 114.

38	أَلَا تَرَى الدُّبَالَ فِي المِصْبَاحِ	إِذَا صَفَا أَرْضَاكَ فِي اصْطِبَاحِ
39	وَإِنْ يَكُنْ يَوْسَجٌ مُلْطَّحًا	كُئِيفَ نُورُهُ لِدَاكَ لَطَّحًا
40	فَاخْذَرْ عَلَى النُّورِ الَّذِي وَهَبْتَ	وَإِنْ تَصَّعَ نُورَ الإِلهِ خَبْتِ

32. İlim her şeyi bilen Allah'tan korkmayı sağlayan şeydir. Kim bundan uzaksa o azarını hak etmiş bir cahildir.

33. Çünkü o peygamberlerin mirasıdır. O mirasa ise Allah'tan ancak sakınanlar nail olmuştur.

34. Bunun delili "Allah'tan ancak alimler korkar" ayetinin umum içinde ancak alimlere teşmil edilmiş olmasıyla ortaya çıkmıştır.

35. Bundan dolayı "ilim ameli talep eder" denilmiştir. Eğer onunla buluşursa yerleşir, yoksa gider.

36. Öyleyse bildiğinle amel et ki bilmediğine miras kılınasın ve sana o ganimetten bir (pay) verilsin.

37. Bil ki günahların isi kalplerdeki ilmin nurunu perdeler.

38. Lambanın fitili temiz olduğunda aydınlatma konusunda seni memnun ettiğini hiç görmez misin?

39. Eğer (günahlarla) kire bulanmış olursa o (kalp), kirleten o pislikler nedeniyle (o kalbin) nuru perdelenir.

40. Öyleyse sana bahşedilen o nur konusunda dikkatli ol. Eğer Allah'ın o nurunu kaybedersen umutların boşa çıkar.

Şair ilmin önemini, mahiyetini, istifade yollarını açıkladıktan sonra aşağıdaki beyitlerle kişide bulunması gereken diğer hasletleri sıralamıştır. Bunlar vera', kanaat gibi sıfatlar olup tamahkarlık ve boş arzular peşinde koşmak gibi kötü özellikler ise bu sıfatların zemme layık karşıtları olarak ifade edilmiştir. Talep edilen helal şeylerin sadece Allah'tan istenmesi gerektiği salık verilmiş, nefsi bu konuda belirleyici kılmanın işleri zorlaştırdığı belirtilmiştir.<sup>25</sup>

41	وَزَيْنَ العِلْمِ بَرِيْنَةَ الوَرَعِ	وَاقْتَعَ فَخْدُنُ الجُرْصِ فِي الذَّلِّ كَرَعِ
42	إِنَّ القَنَاعَةَ أَعْرُ مُلْكِ	وَجِرْفَةَ الطُّمُوعِ شَرُّ هُلْكِ
43	وَاطْلُبْ شِفَاءَ قَلْبِكَ المَرِيضِ	مِنْ قَبْلِ أَنْ تُعْصَ بِالجَرِيضِ
44	وَلَا تَطْنَنَّ البُرءَ مِنْ دَوَاكَ	إِلَّا بِقَطْمِ النَّفْسِ عَنِ هَوَاكَ
45	فَاجْهَدْ أَحْيَى وَاجْتَهِدْ وَجَاهِدْ	عَسَى بِفَضْلِ اللهِ أَنْ تُشَاهِدْ

<sup>25</sup> Hilâlî, en-Nasîhatü'l-hilâliyye, 115.

46 وَأَسْتَجِدُّنَ مَوْلَاكَ فِي جَمِيعِ مَا تَرَوْنَهُ فَلَنْ يَزَالَ مُنْعِمًا  
47 فَمَا بِهِ تَطْلُبُهُ نَيْسِرًا وَمَا بِنَفْسِكَ فَقَدْ نَعَسَرَا

41. İlmi vera' süsüyle (şüpheli şeyler konusunda dikkatli olmak) ile tezyin et, kanaat-kâr ol. Çünkü hırs sahibi zilleti yudumlamıştır.
42. Kanaat, sahip olunan en kıymetli şey; tamahkarın (istemekle) edindiği meslek ise çürümüşlüğü en kötüsüdür.
43. Nefessiz bırakan tükürüğü yutmadan (Can boğaza gelip dayanmadan) önce hasta kalbinin şifasını ara.
44. Nefsi heva ve boş isteklerinden kesip alkoymadıkça iyileşmenin hasıl olacağını (hastalıktan şifa bulacağını) sakın zannetme.
45. Çalış canım kardeşim gayret et, çabala; umulur ki Allah'ın fazlıyla görürsün (çabanın karşılığını).
46. İstediyin her şeyde rabbinden yardım iste, çünkü o dur nimet veren.
47. Onunla istediğin her şey kolaylaşır, kendinle istediğin ise zorlaşır.

Bundan sonraki dizeler nefsi hevadan uzaklaştırmada başvurulacak yöntemler ile ilgilidir. Zira nefsin inatçı, zorluktan nefret eden, idaresi güç bir tabiatı vardır. Bu nedenle onu eğitmenin yollarını bilmek, onu tanımak gerekir. Bu bağlamda aşamalı olarak onu sevmediği şeylere alıştırmak takip edilmesi gereken yöntemlerin başında yer alır. Emanet olarak verilen azalar ve bunların Allah'ın rızasına muvafık bir şekilde kullanımı şairin dikkat çektiği bir başka husustur. Dil, tenasül uzvu, karın, el, ayak, göz, kulak olarak sıralanan yedi organ, yedi kapısı olan cehenneme denk düşmekte, her bir uzvun ifsadı cehennemın bir kapısını aralamaktadır. Bütün bu uzuvlar kalp denilen bir merkezden yönetilmekte, hadiste de geçtiği üzere onun düzgün oluşu diğer uzuvların düzgünlüğünü sağlamaktadır.<sup>26</sup> Müellifin uzuvların zikrinde takip ettiği sıralama bu uzuvların sebep olduğu afetlerin büyüklüğü itibariyle son derece manidardır.<sup>27</sup>

48 وَأَخْتَلَّ عَلَى نَفْسِكَ بِالتَّدرِجِ فَإِنَّهُ أَذْهَبَ لِلتَّخْرِيجِ  
49 وَخَالَفَتْهَا وَلَا تُطْعَمَهَا وَارَعَ الْوَدَائِعَ وَلَا تُضْعَمَهَا  
50 وَهِيَ الْجَوَارِحُ الَّتِي بِهَا اكْتِسَابُ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَخَفَّ يَوْمَ الْحِسَابِ  
51 وَهِيَ لِسَانٌ ثُمَّ فَرَجٌ بَطْنٌ يَدٌ وَرَجُلٌ ثُمَّ عَيْنٌ أُذُنٌ  
52 سَعٌ كَأَبْوَابِ الْجَحِيمِ فِي الْعَدَدِ فَارَعَ جَمِيعَهَا وَأَلْزَمَهَا السَّدَدَ

<sup>26</sup> "Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o düzgün olursa bütün vücut düzgün, bozuk olursa bütün vücut bozuk olur. Biliniz ki bu et parçası kalptir." Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2003), "İman", 39 (No.52).

<sup>27</sup> Hilâlî, *en-Naşıhatü'l-hilâlîyye*, 115.

53	فَإِنَّهَا	مَسْئُولَةٌ	فِي	الْأَجْلِ	شَاهِدَةٌ	بِمَا	جَنَّتْ	فِي	الْعَاجِلِ
54	فَمَنْ	عَصَى	بِرَاحِدٍ	مِنْهَا	فَقَدْ	فَتَحَ	بَابًا	لِلْجَحِيمِ	قَدْ
55	وَأَصْلُهَا	الْقَلْبُ	فَعَالِجٌ	دَاءٌ	وَاحْشُ	بِمَرَّهِمِ	التَّقَى	سَوْدَاءٌ	هَـ
56	صَلَاحُهُ	صَلَاحُهَا	لِمَنْ	خَبِرَ	وَالضُّدُّ	بِالضُّدِّ	كَمَا	جَاءَ	فِي
57	وَأَصْلُ	دَاءِ	الْقَلْبِ	حُبُّ	الْعَاجِلَةِ	فَأَنْبِذُهُ	وَاحْتَفِلْ	بِأَمْرِ	الْأَجَلَةِ

48. *Nefsine tedricilik (yöntemiyle) hâkim ol, çünkü bu yöntem zorluğu daha giderici (hafifleticidir).*

49. *Onu sakın dinleme, ona uyma, sana emanet olarak verilen şeyleri gözet (onları yerli yerince kullan), onları zayi etme.*

50. *Onlar hayır ve şerrin kendisiyle kazanıldığı azalardır. Hesap gününden de kork.*

51. *Dil, sonra tenasül uzvu, karın, el, ayak, sonra göz, kulak.*

52. *Bunlar cehennemın kapıları gibi sayıca yedi tanedir. Bunlara riayet et, onların istikamet üzere olmasını sağla.*

53. *Onlar gelecekte (ahirette) hesaba çekilecek, dünyada işlediği günahlara şahitlik edecektir.*

54. *Her kim o uzuvlardan biriyle Allah'a asi olursa alevlenmiş cehennemın bir kapısını açar.*

55. *O azaların aslı kalptir, öyleyse onun hastalığını tedavi et, takva merhemiyile içini doldur.*

56. *Hadiste geçtiği gibi kalbin düzgün oluşu diğer organların düzgün olması, bozuk oluşu diğerlerinin de bozuk olması demektir.*

57. *Kalbin asıl hastalığı dünya sevgisidir, öyleyse onu kalbinden söküp at ve ahiret işlerine dikkatini ver.*

Hilâlî şiirinin bundan sonraki 40 kûsür beytini yeme içme ile ilgili yaptığı uzunca tavsiyelerine tahsis etmiştir. Hadise işaretle az yemenin önemini vurgulayan şair yeme içmeyi dert edinmenin ancak kıymetsiz insanların meşgalesi olduğunu, yüce kişiliklerin ise bunu bir gaye edinmediğini, çünkü tokluğun çeşitli zararları olduğunu vurgulamakta ve bu marazları tek tek saymaktadır. Müellif çok yeme içmenin zararlarını anlatırken Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ'*sından oldukça istifade etmiştir. Kimi zaman konuyla ilgili *İhyâ'*da zikredilen hadisleri kullanmış, bazen de Gazzâlî'nin bu konudaki yorumlarını şiirsel kalıba dökerek olduğu gibi aktarmıştır. Örneğin 80-82 beyitler *İhyâ'*da açlığın faydalarıyla ilgili yapılan açıklamaların içerik olarak birebir alıntılanmasından ibarettir.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> "Açlığın faydalarından biri de ibadete devamı kolaylaştırmasıdır. Çünkü yemek yemekle meşgul olunacak bir zamana ihtiyaç duyulması, malzemenin alınması, pişirilmesi, ellerin yıkanması, dişlerin temizlenmesi, midenin dolması nedeniyle tuvalete gidilmesi gibi zaruretler dolayısıyla harcanan

- 58 وَلَا يَكُنْ هُبَّكَ فِي الطَّعَامِ وَالشُّرْبِ تِلْكَ شِبْمَةُ الطَّعَامِ
- 59 لَا تَأْكُلُنْ فِي الْيَوْمِ إِلَّا مَرَّةً مُحَمَّدٌ طَعَامَكَ وَتَكْفٌ صَرَّةٌ
- 60 وَلَيْتُكَ قَدْرُهُ كَمَا الْحَدِيثُ قَدْ أَرْشَدَنَا لَهُ لُقَيَاتٌ فَقَدْ
- 61 مَا مَلَأَ الْمُرءُ وَعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنِهِ فَاحْذَرُ وَفَيْتَ الشَّرًّا
- 62 فِي شَيْعِ الْمُرءِ مِنَ الْحَلَالِ عَشْرَةٌ مِنْ أَفْبَحِ الْخِصَالِ
- 63 مِنْ ذَلِكَ فَسَوْهُ الْقُلُوبِ وَهِيَ دَاهِيَةٌ لِلنَّاسِكِينَ دَهْيَا
- 64 إِذْ قِيلَ إِنَّ الْقَلْبَ كَالزَّرْعِ مَتَى دَامَ عَلَيْهِ الْمَاءُ مَاتَ يَا فَتَى
- 65 وَالْقَلْبُ إِنْ يَمُتْ فَأَيُّ ذِكْرَى تَنْفَعُهُ وَإِنْ أَدَمْتَ الذُّكْرَا
- 66 وَمِنَهُ إِسْرَاعُ الْجَوَارِحِ إِلَى مَعَاصِي رَبِّ النَّاسِ وَهَابِ الْإِلَى
- 67 إِذْ قِيلَ إِنَّ الْبَطْنَ إِنْ جَاعَ شَبِعَ سَائِرُ الْأَعْضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اتَّبِعْ
- 68 وَأَيُّ دَاءٍ لِفَتَى أَضُرُّ مِمَّا إِلَى مَعْصِيَةِ يَجْرُ
- 69 وَمِنَهُ صَعْفُ الْفَهْمِ إِنْ الْبِطْنَةُ كَمَا أَتَى مُذْهِبُهُ لِلْفِطْنَةِ
- 70 إِنْ الْحِجَا مِنْ نَعْمِ الرَّحْمَنِ فَمَنْ يُضْعُهُ بَاءً بِالْجُرْمَانِ
- 71 وَمَنْ يَبِيعُ فَهْمَهُ بِلِقْمَةٍ قَدْ اشْتَرَى خَسَارَةً وَنِقْمَةً
- 72 وَمِنَهُ إِغْرَاءُ النَّفُوسِ بِالْكَسَلِ حَتَّى تَرَى النَّعَاسَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ
- 73 وَذَلِكَ مُفْضٍ لِضِيَاعِ الْعُمْرِ وَلَيْسَ يَرْضِيهِ غَيْرُ الْعُمْرِ
- 74 فَالْعُمُرُ رَأْسُ الْمَالِ مَنْ أَصَاعَهُ كَرَاهِمِ التَّجْرِ بِلَا بِضَاعَهُ
- 75 وَمِنَهُ فَقْدُ لَذَّةِ الْعِبَادَةِ وَذَلِكَ دَاءٌ مَنْ يُصِبُ أَبَادَهُ
- 76 أَيُّ مَحَبَّةٍ لِمَنْ يُنَاجِي وَلَمْ يَجِدْ حَلَاوَةَ التَّنَاجِي
- 77 وَأَيُّ خَيْرٍ يَرْجِي لِمَنْ خَلَا مِنْ حُبِّ ذِي الْإِكْرَامِ جَلَّ وَعَلَا
- 78 وَمِنَهُ أَنَّهُ يَرَى ذَرِيعَهُ لِأَكْلِ مَا حَرَمَتْ الشَّرِيعَةُ
- 79 إِذِ الْحَلَالُ نَادِرٌ وَالرَّائِعُ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُرَافِعَ

→

vakit çok ibadet yapmaya engel olur." Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 971-972.

- 80 وَذُو الْحِجَابِ لَيْسَ يُضِيعُ الْحَزْمَا بَلْ يَقْتَنِي مَا كَانَ جِلًّا جَزْمَا
- 81 وَأَكُلُ الْحِلِّ يُطِيعُ رَبَّهُ أَحَبُّ أَمْ كَرِهَ نِعْمَ الْقُرْبَهُ
- 82 الْحَرَامِ بَعْضِي خَالِقَهُ وَأَكُلُ أَحَبُّ أَمْ كَرِهَ بِئْسَ الْحَالِقَهُ
- 83 وَكُلُّ حَمٍّ مِنْ حَرَامٍ قَدْ نَبَتْ فَالنَّارُ قُلُّ أَوْىٰ بِهِ كَمَا نَبَتْ
- 84 وَمَنْهُ شُغْلُ الْقَلْبِ وَالْأَبْدَانِ بِجَمْعِهِ مِنْ شَاسِعٍ وَدَانِ
- 85 ثُمَّ بَتَّهِتَهُ وَأَكَلَهُ ثُمَّ يَأْفِرُ الْخَشَا مِنْ نَفْلِهِ
- 86 وَكَمْ يَفُوتُهُ مِنَ الطَّاعَاتِ فِيمَا يُضِيعُهُ مِنَ السَّاعَاتِ
- 87 وَمَنْهُ فَاعْلَمْ اسْتِدَادُ السَّكَرَاتِ عِنْدَ الْمَاتِ وَحُلُولُ الْعَمَرَاتِ
- 88 إِذْ قِيلَ أَنَّ لَذَّةَ الْحَيَاةِ تَزِيدُ فِي مَرَارَةِ الْمَاتِ
- 89 وَذَاكَ مِنْ عَظَائِمِ الْمَصَائِبِ وَمُذْهَلَاتِ النَّوْبِ وَالنَّوَائِبِ
- 90 وَمَنْهُ نُقْصَانُ ثَوَابِ الْبَاقِي فَيَتَخَلَّفُ عَنِ السُّبَّاقِ
- 91 لِأَنَّ كُلَّ لَذَّةٍ فِي الْعَاجِلِ بِقَدْرِهَا يَنْقُصُ أَجْرُ الْأَجَلِ
- 92 وَمَنْ يَبِيعُ بِلِقَمَةٍ مَشُومَةٍ ذَاكَ النَّعِيمِ مَا أَضَرَ شُومَهُ
- 93 وَمَنْهُ طُولُ الْحَسْبِ وَالْوُقُوفِ يَوْمَ الْحِسَابِ الْهَائِلِ الْمُخُوفِ
- 94 لِأَنَّهَا الدُّنْيَا خَالِقُهَا حِسَابُ يَوْمَ الْجَزَا وَحَرَائِمُهَا عِقَابُ
- 95 وَقَدْ أَتَىٰ فِي مُحْكَمِ الْحَكِيمِ نَصُّ سُؤَالِنَا عَنِ النَّعِيمِ
- 96 فَهَذِهِ عَشْرَةٌ تَكْفِيهِ الْمُرِيدِ وَاحِدَةً مِنْهَا فَكَيْفَ بِالْمُرِيدِ
- 97 قُلْتُ وَمَنْهُ أَنَّهُ مِنَ السَّقَامِ فِي بَدَنِ يُفْضِي وَلِلدَّاءِ الْعَقَامِ
- 98 فَإِنَّمَا الْمِعْدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ فَاحْذَرِ مِنَ الْعَسَاءِ وَالْعَدَاءِ
- 99 وَفِي الْقُرْآنِ جَاءَنَا لَا تُسْرِفُوا وَسِرُّهُ يَشْهَدُهُ مَنْ يَعْرِفُ
- 100 وَمَنْ يُرِدُ بِدِينِهِ وَالْبَدَنِ سَفْمًا بِأَكْلِهِ فَأَحَقُّ دِينِي

58. Derdin yemek, içmek olmasın. Çünkü o rezil insanların niteliğidir.

59. Günde ancak bir kez yemek ye ki yemeğine şükredip zararını defedebilesin.

60. Onun ölçüsü, hadisin bize gösterdiği üzere birkaç lokma olsun.

61. Kişi midesinden daha şerli bir kap doldurmamıştır. Allah seni korusun, öyleyse dikkat et onun şerrine.

62. Kişinin helal şeylerden karnını (tıka basa) doyurmasında en kötü hasletlerden olan 10 husus vardır.
63. Bunlardan biri kalp katılığıdır ki o mütedeyyin insanların başına gelebilecek büyük bir musibettir.
64. Öyle ki ey delikanlı! "Kalp ekine benzer ne zaman onu fazla sulasan ölür"<sup>29</sup> denmiştir.
65. Sen öğüt vermeyi sürdürsen de kalp eğer ölmüşse hangi öğüt ona fayda verir?
66. Doymak; nimeti karşılıksız veren, insanların rabbine karşı azaların günahlara dalmasına sebep olduğu afetlerdendir.
67. Zira karın aç olduğunda diğer azalar (günaha) tok olur denmiştir. Sen tersine tabi ol (diğer azaları doyurmaya bak).
68. Bir delikanlı için hangi hastalık isyana sevk eden şeyden daha zararlı olabilir ki?
69. (Aşırı doymanın afetlerinden) biri de kavrayış gücünün zayıflamasıdır. (Hadiste) geçtiği üzere oburluk basireti öldürür.<sup>30</sup>
70. Basiret, Rahman'ın nimetlerindedir, kim onu zayi ederse mahrumiyet yaşar.
71. Kim idrakini bir lokmaya satarsa karşılığında zarar ve öfke satın alır.
72. Doygunlukta nefisleri tembelliğe sevk etme durumu vardır. Öyle ki o nefisler uykuyu baldan tatlı görürler.
73. Bu, ömrün zayi olmasına sebep olur. Akılsız, toy biri dışında kimse bu durumdan hoşnut olmaz.
74. Ömür sermayedir. Kim onu kaybederse, malı olmadan kazanç sağlamak isteyen biri gibi olur.
75. (karnı tıka basa doldurmakta) ibadetten alınan lezzetin kaybolması vardır. O öyle bir hastalıktır ki kim buna yakalanırsa bu durum onu helak eder.
76. (İbadetleriyle) Allah ile konuşmak isteyip de ile konuşmanın (ibadetin) lezzetini bulamamış biri için hangi muhabbetten bahsedilebilir?
77. Kerem sahibi yüce Allah'ın sevgisinden uzak olan biri hangi hayrı umabilir?
78. Doymanın (afetlerinden) biri de kişinin şeriatın haram kıldığı şeyleri yemeyi mazur görmesidir.
79. (ona göre) helal yiyecekler azdır. Korunaklı arazinin (haramların) etrafında otlananın içine düşmesi yakındır.
80. Akıllı kimse sağduyuyu kaybetmez, aksine kesin helal olana uyar.
81. Helalinden yiyen sevse de sevmese de rabbine tabi olur. O ne güzel yakınlıktır.
82. Haram yiyen sevse de sevmese de yaratana isyan eder. O ne kötü bir kökten kazımdır (dini).

<sup>29</sup> Beyit, hadis münekkitlerinin mevzu olarak nitelendirdiği şu hadise işaret etmektedir: "Kalplerinizi çok yeme ve içme ile öldürmeyin. Çünkü kalp ekine benzer ki çok sulayınca ölür." Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *el-Ehâdîsu'â-â'ife ve'l-mevdû'a* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 1992), 2/153.

<sup>30</sup> Mevzu olduğu söylenen söz konusu hadis şöyledir: "Kim midesini aç bırakırsa düşüncesi gelişir ve kalp görüşü keskinleşir" Ebü'l-Fağl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr* (Riyad: Mektebetü'l-Taberiyye, 1995), 2/753.

83. Haramla büyüyen her et (beden) cehenneme daha layıktır de (haberde) geçtiği gibi.<sup>31</sup>
84. Tıka basa yemenin afetlerinden bir diğeri kalbin ve bedeninin uzak yakın demeden o yemeğin tedariği ile meşgul olmasıdır.
85. Sonra o yemeği hazırlamakla, yemekle, sonra da bağırsaklardaki fazlalığı boşaltmakla meşgul olmasıdır.
86. Zayi ettiği vakitlerde nice niyaz ve ibadeti kaçıır.
87. Son nefesi verirken bil ki ızdırabın artması, zorlukların yaşanması onun afetlerindendir.
88. Zira "hayattan alınan lezzet ölümün ızdırabını arttırır" denilmiştir.
89. Bu durum musibetlerin en büyüklerinden, en ürkütücü belalardan ve felaketlerden biridir.
90. Baki olan Allah'ın vereceği mükafatın eksilmesi de aşırı yemenin afetlerindendir. Böylece Allah'ın rızasını kazananlardan geri kalır.
91. Çünkü, dünyada hayattan alınan keyif ölçüsünce ahiretin ecri azalır.
92. Kim bu ahiret nimetlerini birkaç uğursuz lokmaya satarsa onun talihsizliği ne büyük bir hüsrandır.
93. O dehşet verici hesap gününde uzun süre alikonularak beklemek de onun afetlerindendir.
94. Çünkü dünyada helalinden yemek, kıyamet günü hesaba çekilmeye; haram yemek, cezaya neden olur.
95. Her işi hikmet üzere olan Allah'ın muhkem kitabında nimetlerden hesaba çekileceğimize dair nas vardır.<sup>32</sup>
96. Bu on şeyden biri müridin felaketi için yeterli gelirken daha fazlası olursa hali nice olur?
97. Buna dair derim ki o (aşırı yemede) vücudun zayıf düşmesine ve amansız hastalıklara yakalanmasına neden olmak da vardır.
98. Mide, ancak hastalıkların meskenidir. Bu yüzden akşam ve öğle yemeğinden uzak dur.
99. Kur'an'da bize "israf etmeyin" emri gelmiştir. Onun sırrını arif olan anlar.
100. Kim yemek yiyeceğim diye dininde ve bedeninde hastalık isterse o (boğaz) düşününü ahmağın biridir.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Şair rivayetin sıhhati ile ilgili farklı rivayetlerin olduğu şu hadise işaret etmektedir: لا يدخل الجنة من نبت لحمه من سحت النار أولى به "Haramdan beslenen vücuda Cehenneme daha layıktır." Ebi'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, thk. Târik b. 'Avaḍillâh b. Muhammed Ebû Mu'âz - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî Ebü'l-Faḍl (Dâru'l-Haremeyn, 1995), 3/211.

<sup>32</sup> Şair "Sonra o nimetlerden muhakkak sorguya çekileceksiniz" (et-Tekâsür,102/8) ayetine işaret etmektedir.

<sup>33</sup> 93-96 arası beyitler yine Gazzâlî'nin ilgili bahisteki yorumlarını içermektedir. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 972.



Sonraki beyitler genel olarak şehvetin meydana getirdiği afetler, şehvet düşkününün dünyada ve ahirette uğrayacağı zararlarla ilgilidir.<sup>34</sup>

101 هَذَا وَقَدْ قَالُوا اتَّبَاعُ الشَّهَوَاتِ مِنْ أَكْثَرِ الْحُجْبِ وَأَزْدَى الْهَفْوَاتِ

102 وَمَنْ يَبِيعَ رِضَى الْمَلِيكِ الْحَقِّ بِشَهْوَةٍ تَفْنَى فَأَشَقَى الْخَلْقِ

103 فَافْطَمِ عَنِ الشَّهْوَةِ نَفْسَكَ تُصِيبُ وَتَغْنَمُ النَّجَاةَ فِي الْيَوْمِ الْعَصَبِ

101. Şunu (unutma)! Şehvete uymak (rızaaya ulaşmak konusunda) en büyük engellerden, (sahibini) helake götüren en büyük kusurlardan biridir demişlerdir.

102. Kim her şeyin sahibi olan Hakk'ın rızasını, tükenip gidecek bir şehvete satarsa o mahlukatın en bedbahtıdır.

103. Nefsini şehvetten kes ki o zor günde kurtuluşu elde edesin.

Devamındaki beyit sünnete sarılma ve bidatlerden uzak durma ile ilgili tavsiyeleri içermektedir.<sup>35</sup>

104 وَلَا زِمَ السُّنَّةَ وَاهْجِرِ الْبِدْعَ فَالطُّرُقُ قَدْ سُدَّتْ عَلَى مَنْ ابْتَدَعَ

104. Sünnete sarıl, bidatleri terk et, çünkü bidat çıkarana (Allah'a) giden yollar kapanmıştır.

Şair devam eden beyitlerde susmanın faydalarını anlatmaktadır.

105 الصَّمْتُ الْحَمِيدُ إِلَّا وَلَا زِمَ عَنْ ذِكْرِ مَوْلَاكَ الْكَرِيمِ جَلَا

106 أَوْ مَا جَرَى مَجْرَاهُ مِمَّا تَنْتَفِعُ بِهِ لِيَوْمِ هَائِلٍ وَ تَرْتَفِعُ

107 فَكُلُّ مَا يَخْصُدُهُ اللِّسَانُ يَحِدُهُ يَوْمَ الْجَزَا الْإِنْسَانُ

105. Yüce ve kerim olan rabbinin zikri dışında o övülen sükuta sarıl.

106. Yahut o korkunç günde faydalanacağın, senin derecenin yükseltecek o meyanda cereyan eden söz dışında

107. Çünkü dilin hasat ettiği her şeyin karşılığını ceza (kıyamet) günü bulur insan.

Şairin sonraki beyti güzel ahlaka vurgu yapmaktadır.

108 وَلَتَأْتِكَ مُعِينًا بِحُسْنِ الْخُلُقِ تَحْزَنُ رِضَى الْحَقِّ بِهِ وَالْخُلُقِ

108. Güzel ahlakla zihnini meşgul et ki Hakk'ın ve halkın hoşnutluğunu kazanasın.

Hilâlî şiirin devamında insanlarla çok içli dışlı olmanın lüzumsuz konuşma-

<sup>34</sup> Hilâlî, en-Naşîhatü'l-hilâliyye, 118.

<sup>35</sup> Hilâlî, en-Naşîhatü'l-hilâliyye, 118.

ları beraberinde getirdiğini belirtmekte, bu durumun Allah'a vasıl olmak hususunda salikin yolunda engel teşkil ettiğini ifade etmektedir.

- 109 وَآخِرِضْ عَلَى الْعَزَلَةِ مَا اسْتَطَعْتَ وَإِنْ تَسِرْ مِنْ دُونِهَا انْقَطَعَتْ  
110 فَخِلْطَةُ النَّاسِ أَحْيَى عِقَالُ وَالْقَيْلُ لَأَزِمُّ لَهُمْ وَالْقَالَ  
111 فَدَعُهُمْ تُرْحُهُمْ وَ تَسْرَحُ فَقَلَّ مَنْ خَالَطَهُمْ ثُمَّ رِيحُ  
112 وَأَقْطَعُ إِذَا رُمْتَ الْعَلَاءُ الْعَلَائِقُ وَادْفَعُ بِجَنَّةِ التَّقَى الْعَوَائِقُ

109. Gücün yettiğince uzlete sarıl, eğer (Allah yolunda) onsuz yürürsen yoldan saparsın.

110. Ey kardeşim! İnsanlarla düşüp kalkmak ayak bağı olur insana. O ne dedi bu ne dedi onlar için gereklidir.

111. Onları kendi hallerine bırak ki böylece hem sen onları sevindirmiş olursun hem de kendin huzur bulursun. Zira insanlarla çokça düşüp kalkıp da bundan karlı çıkan pek azdır.

112. Eğer yüceliğe erişmek istiyorsan o ayak bağlarını kes, engelleri takva kalkanyla defet.

Devamındaki dizeler gece yapılan ibadetlere, zikir, şükür, tövbe ve ölümü hatırdan çıkarmamanın önemine dikkat çekmektedir.<sup>36</sup>

- 113 وَاهْجُرْ لَزِيدَ النَّوْمِ وَاهْتَجُدِ وَآذَابُ عَلَى الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ  
114 فَالَلِيلُ نِعْمَ الْعَوْنُ وَالْمُطِيبَةُ لِرَاغِبٍ فِي أَشْرَفِ الْعَطِيَّةِ  
115 كَيْفَ يَلِدُ النَّوْمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ يَسْلَمُ فِي عَقْبَاهُ أَوْ لَا يَسْلَمُ  
116 وَآذُكُرُ بِقَلْبٍ حَاضِرٍ مَجْمُوعِ وَمُقَلَّةٍ تَفِيضُ بِالِدُّمُوعِ  
117 وَلَازِمُ الشُّكْرِ عَلَى الْآيَادِي لِتَجْتَنِي الظَّفَرَ بِالزُّدْيَادِ  
118 مِنْ رَبَّنَا بِفَضْلِهِ الْجَزِيلِ كَمَا أَنَّى فِي مُحْكَمِ التَّنْزِيلِ  
119 وَافْرَعُ إِلَى الْمَتَابِ قَوْرًا عِنْدَمَا تَجْنِي وَلَا تُمِهِّلْ بِهِ قَتْدَمَا  
120 إِذْ كُلُّ لِحْظَةٍ تَمُرُّ يُحْتَمَلُ فِيهَا حَامُكُ بِقَضْرِ الْأَمَلِ  
121 وَاعْنِ بِذِكْرِ الْمَوْتِ وَالْفِكْرَةِ فِي مَا بَعْدَهُ مِنْ كُلِّ هَوْلٍ يَقْتَنِي  
122 وَآذَابُ دُؤُوبٍ مَنْ رَأَى كُلَّ نَفْسٍ خَاتِمَةٌ وَآزْدَادَ جِدًّا وَآخِرَسَ

<sup>36</sup> Hilâlî, en-Nasîhatü'l-hilâliyye, 118-119.

123	وَأَكْثَرَ	الدُّعَاءَ	بِالضُّطْرَارِ	لِرَبَّنَا	فِي	الْجَهْرِ	وَالْإِسْرَارِ
124	فَهُوَ	الْمُجِيبُ	دَعْوَةَ	الْمُضْطَّرِّ	وَالْمُتَقَصِّلُ	عَلَى	الْمُعْتَرِّ

113. Tatlı uykuları ve rahatı terk et, kendini rükûa ve secdeye ver.
114. Çünkü gece, en muteber hediyeleri arzu eden için ne iyi yardımcı ve vasıtaadır.
115. Ahirette kurtulup kurtulamayacağını bilmeyen bir kişi nasıl olur da uyumaktan lezzet alır?
116. Hakk'ı, huzurunda onunla cem olmuş bir kalp ve taşan gözyaşlarıyla zikret.
117. Muvaffakiyeti daha fazla devşirmek için nimetlerin şükrüne sarıl.
118. Muhkem olarak indirilmiş o kitapta geçtiği gibi rabbimizin bolca ihsanıyla nimetlerinin şükrüne (sarıl).
119. Günah işlediğinde hemen tövbeye koş, onu geciktirme, yoksa pişman olursun.
120. Öyle ki emeline ulaşmak konusunda ihmalkâr davranırken geçen her an içinde senin ölümün mümkündür.
121. Zihnini, ölümü hatırlayıp onu takiben gelen korkutucu hadiseleri düşünmekle meşgul et.
122. Her nefesi ölüm gören, gayret edip sakınan kişilerin azmiyle sebatkar ol.
123. Gizli ve açık, yalvararak rabbimize çokça dua et.
124. Çünkü o dur dualara icabet eden, el açıp isteyene nimetini ihsan eden.

Hilâlî şiirin hatime bölümünde Allah'tan affını niyaz ederek, Hz. Peygamber'in şefaatinin ummakta, ashabına ve yolundan gidenlere salat ve selam ile şiirini bitirmektedir.<sup>37</sup>

125	وَيَسْأَلُ	اللُّطْفَ	بِكُلِّ	حَالٍ	وَالْحَقْمَ	بِالْحُسْنَى	لَدَى	ارْتِحَالٍ		
126	وَيَرْعَبُ	الرَّحْمَنَ	ذَا	الْجَلَالِ	فِي	الْعَمْرِ	عَنْهُ	أَحْمَدُ	الْهَلَالِ	
127	مُسْتَنْفِيًا	بِالْمُصْطَفَى	الشَّفِيعِ	مُحَمَّدِ	ذِي	الْمُنْصَبِ	الرَّفِيعِ			
128	صَلَّى	عَلَيْهِ	اللَّهُ	طَوْلَ	الْأَبَدِ	مُسْلِمًا	أَزْكَى	سَرْمِدِ		
129	وَأَلِهِ	وَصَحْبِهِ	الْأَبْرَارِ	وَالتَّابِعِينَ	العَبْدِ	الأَحْرَارِ				
130	أَزْكَى	صَلَاةٍ	يُنْجِلِي	بِهَا	الْقَتَامَ	عَنَّا	وَتَقْتَضِي	لَنَا	حُسْنَ	الْحِتَامِ

125. Her durumda lütfunu, ölüm anında güzel bir son diler.
126. Azamet sahibi rahman olan Allah'tan bağışlanmayı ister Ahmed el-Hilâlî.
127. Yüce konum (Makam-ı Mahmûd) sahibi, şefaatchi Muhammed Mustafa'dan şefaet dileyerek.

<sup>37</sup> Hilâlî, en-Naşıhatü'l-hilâliyye, 119.

128. Allah'ın selamı en temiz ve makbul bir şekilde ebedi olarak onun üzerine olsun.  
 129. Ve onun âline, sadık ahashına, (Allah'a kul olarak) özgürleşmiş takipçilerine.  
 130. Bizi karanlıktan aydınlığa çıkartacak ve mutlu sonu getirecek salat ve selamların en güzeliyle.

## 2. 2. Dil ve Üslup Özellikleri

Üslup bir yazarın duygu ve düşüncelerini ifade ediş biçimi olarak dili kendine özgü bir şekilde kullanmasıdır. Bir metindeki cümlelerin uzunluğu ve kısalığı, kelimelerin seçimindeki eda ve ahenkteki farklılıklar gibi hususiyetleriyle üslubun esere kıymet kazandıran veya kıymetini artıran belirleyici bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>38</sup> Zira bir edebî ürünün ana malzemesini dil oluştururken bu malzemenin işleniş biçimi yazarın üslubunu meydana getirmekte, malzemenin kullanımındaki ustalık eserin benzerleri arasında ayrıcalıklı bir konuma erişmesine vesile olmaktadır.<sup>39</sup> Bu noktada kelimelerin bağlam içerisinde kazandığı değer olan üslubun sözün bağlama uygunluğunu denetleyen belagat ilmiyle ilişkisi kaçınılmaz olmaktadır.<sup>40</sup> Çalışmanın bu bölümünde Hilâlî'nin *urcûzesinin* dil ve üslup özellikleri belagat ilmi açısından incelemeye tabi tutulacaktır.

### 2.2.1. Kelime ve Cümle Tercihleri

Kelime ve cümle tercihleri belagat ilminin alt disiplinlerinden biri olan *me'ânî* ilminin konusunu oluşturmaktadır. Lafzın muktezayı hale uygunluğunu denetleyen *me'ânî* ilmi, muhatabın durumu dikkate alınarak sözün mevcut bağlama uygun olup olmadığıyla ilgilenir.<sup>41</sup> Bu bağlamda Hilâlî'nin şiirini telif amacına uygun olarak kelimelerini işlenen konunun ruhuna uygun olarak seçtiğini, telaffuzları kolay, manası herkesçe bilinen ifadeleri kullandığını söylemek mümkündür. Hilâlî nasihatname olarak kaleme aldığı şiirinde sözün bağlama uygunluğu açısından muhatabın uyanışına vesile olacak şekilde inşâî yapıdaki te'acub (فَيَا لَهُ مِنْ سَفَرٍ), te'acub manasında istifham (وَكَيْفَ يَلْهُو) , temenni (لَوْ ظَلَّ يَحْشَى) gibi sıkça kullandığı cümlelerin yansira emir (وَقَدِّمِ الْأَهَمَّ) , nehiy (وَلَا يَكُنْ هَمَّكَ فِي الطَّعَامِ) , uyarma manasında nida (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ هُبَّ مِنْ كَرَائِكِ) , kasr (فَاتِمَا الْمُعْدَّةُ بَيْنَ الدَّاءِ) üsluplarına da başvurmuştur.

Hilâlî şiirinde ihbârî cümlelere de yer vermiştir. Tasdik veya tekzip ihtimali

<sup>38</sup> Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001), 446-447.

<sup>39</sup> İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnü'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016), 216.

<sup>40</sup> Muhammed Ali Söylemez - Mücahit Küçüksarı, "Arap Şiirinde Şairin Kendisine Mersiyeye Söylemesi: Mâlik b. er-Rayb'ın el-Şaşıdetu'l-Yâ'iyeye'si Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 1079.

<sup>41</sup> Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulumi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 23; Mehmet Zahid Çokyürür, "İbn Haldûn'un Belâgat Kuramı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 523.

taşıyan ihbârî cümlelerde amaç muhatabı bir şey hakkında bilgilendirmek olduğu gibi bu tür cümleler kimi zaman acıma, kınama, uyarı, sakındırma, teşvik etme gibi amaçlarla inşâî bir anlam kazanır.<sup>42</sup> Örneğin 29. beyitteki “ilim nurdur, cehalet karanlıktır” ifadesinde ilme teşvik, cehaletten de sakındırma anlamı vardır. Yine aynı şekilde 15. beyitteki “Ahirete göç yakındır ey kardeşim, Hepimiz (bu dünyada) bir garip yolcuyuz” cümlesinde ölümü hiç akıldan çıkarmamaya dair bir uyarı anlamı vardır. Bu noktadan hareketle yazılış amacı ve muhtevaya uygun olarak şiirde inşâî yapı ve anlamda kullanılan cümlelerin daha çok tercih edildiği söylenebilir.

### 2.2.2. Edebî Sanatlar

Bu bölümde şiirde beyan ve bedî’ türündeki edebî sanatlardan öne çıkanlar ele alınacaktır. Hilâlî’nin *urcûzesi* incelediğinde dikkat çekici ilk şey lafzı güzelleştirici bedî’ sanatlarından olan *lüzum-ı mâ lâ yelzem* sanatının şiirde sıkça kullanılmış olmasıdır. Gerekmeyenin gerekliliği olarak ifade edilen bu sanatta şair lafzın ahenkli olması adına kafiye harfi olan *revîde* kendini tek harfle sınırlamaz.<sup>43</sup> Beyti meydana getiren iki şatırın son kelimelerinde ortaya çıkan bu sanata dair örnekler aynı zamanda nakıs cinas olmakta ve bu kullanım ifadeye acıcılık katmaktadır. Örneğin aşağıdaki beyitte ayn ve ra harflerinin her ikisi kafiye harfi olmuş, *كَرَعٌ* ve *كَرَعٌ* kelimeleri arasında da nakıs cinas gerçekleşmiştir.

وَزَيْنَ الْعِلْمِ بَرِيَّةَ الْوَرَعِ وَاقَعٌ فَخِذُنُ الْجُرْحِ فِي الذَّلِّ كَرَعٌ

*İlmi vera’ süsüyle (şüpheli şeyler konusunda dikkatli olmak) ile tezyin et, kanaatkar ol. Çünkü hırs sahibi zilleti yudumlamıştır.*

Şiirde beyan ilmi açısından dikkat çeken en önemli sanat teşbihlerdir. Neredeyse bütün edebî ürünlerin ayrılmaz bir beyan üslubu olan teşbihte genelde, bir vasıfta ortak olan iki şeyden nitelik olarak güçlü olana zayıf olan benzetilerek muhatabın zihninde benzetilenin vurgulanmak istenen niteliği daha güçlü bir şekilde ifade edilir.<sup>44</sup> Hilâlî de bu beyan üslubuna şiirinde oldukça sık başvurmuş, özellikle müşebbeh bihin müşebbehe muzaf olarak geldiği belîğ teşbihlerle meramını daha vurgulu bir şekilde dile getirmiştir. Örneğin *ظَلَمَةَ الْجُهْلِ* ifadesinde cehalet zulmete benzetilmiş, müşebbeh bih olan karanlık, müşebbeh olan cehaletin muzafı olarak gelmiştir. Aynı şekilde *مَرَّهْمُ التَّقَى* ifadesi de müşebbeh bih merhem’in müşebbeh olan takvaya muzaf olduğu, takvanın merheme benzetildiği bir belîğ teşbih örneğidir. Bu tür teşbihlerde teşbihin iki tarafı yer değiştirirse mana bozulmaz. Müellifin ayrıca *كَرَعٌ* ve *كَرَعٌ* şeklinde isim cümlesi olarak kullandığı terkipler de teşbih-i belîğ örneği olarak zikredilebilir.

Hilâlî’nin kullandığı beyan üsluplarından bir diğeri de istiaredir. Aslı teşbih

<sup>42</sup> İsmail Durmuş, “İhbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/528.

<sup>43</sup> Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-‘arabiyye* (Dımaşk: Dârul-Kalem, 1996), 2/532.

<sup>44</sup> İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 1/286; Orhan İyşenyürek, *Abdurrahman el-Mevsilî ve Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 261.

olan bu mecaz sanatında teşbihin taraflarından sadece biri zikredilip lafzın hakiki anlamda kullanılmasına engel teşkil edecek bir karine bulunur.<sup>45</sup> Örneğin 38. Beyitte durum böyledir:

أَلَا تَرَى الذُّبَابَ فِي الْمُصْبَاحِ إِذَا صَفَا أَرْضَاكَ فِي اضْطِبَاحِ

*Lambanın fitili temiz olduğunda aydınlatma konusunda seni memnun ettiğini hiç görmez misin?*

Burada temsili istiâre kullanılmış, kalbin günahların kirinden ilmin nuruyla arınarak aydınlanması lambanın ışığını iyi yansıtması için fitilin temiz olmasının gerekliliği üzerinden örneklendirilmiştir. Lamba müşebbeh bih olarak zikredilmiş, benzetilen konumundaki kalp ise müşebbeh olarak zikredilmemiştir. İki arasında ödünç alınan benzerlik yönü ise fitilin kirli olması dolayısıyla lambanın yeteri kadar ışık vermemesinde olduğu gibi günahlar sebebiyle kalpte ilim nurunun yansımamış olmasıdır. Teşbih edatının hazfedildiği, teşbihin rükünlerinden müşebbeh bih dışında bir şey kalmadığı teşbih türüne istiâre-i temsiliyye denmektedir ki bu örnekte karine, haliyye olup kelamın siyakından anlaşılmaktadır.<sup>46</sup>

Başka bir istiâre örneği olan شمس القلوب ifadesinde ise şairin istiâre-i tasrihiyyeyi kullandığı görülmektedir. Şair güneş kelimesiyle Hz. Peygamber'i kasdederek mecâz-ı Mürsel sanatını icra ederken aynı zamanda Hz. Peygamber sayesinde kalpte hasil olan nuru güneşe benzeterek açık istiâre yapmıştır. İstiârenin bu çeşidinde nitelik olarak zayıf varlık güçlüye teşbih edilerek yalnızca benzetilen unsur zikredilir.<sup>47</sup>

Hilâlî'nin şiirinde en sık kullandığı bedî' sanatlarından biri *tıbâktır*. Örneğin aşağıdaki beyitteki تعسرا - تعسرا kelimeleri arasında *tıbak* sanatı vardır:

فَمَا يَه تَطْلُبُهُ تَيْسَرًا وَمَا يَنْقَسِبُكَ فَقَدْ تَعَسَّرًا

*Onunla istediğin her şey kolaylaşır, kendinle istediğin ise zorlaşır.*

Anlam bakımından iki zıt kelimenin bir beyitte kullanılmasıyla ortaya çıkan bu sanatta aynı sraya göre bu zıt kelimelerin karşıt anlamları da getirilirse bu sanat *mukâbele* adını alır.<sup>48</sup> Örneğin فَالْعِلْمُ نُورٌ - وَالْجَهَالَةُ حَلَكٌ ifadesinde ilme karşılık cehalet, nura karşılık karanlık karşıt anlamda zikredilmiş ve *mukâbele* sanatı başarılı bir şekilde icra edilmiştir.

Hilâlî'nin şiirinde *murâ'atü'n-nazîr* sanatına da sıkça başvurmuştur. Aralarında zıtlık dışında anlam yönünden ilgili olan iki veya daha fazla kelimenin bir

<sup>45</sup> Ebü Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1991), 30; Abdullah Esat Bağcı, *Ebu'l-Bahr el-Hattî ve Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2024), 209.

<sup>46</sup> Sedat Sağdıç, "Arap Dili ve Belâgati Açısından Teşbih- Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil", *AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 150.

<sup>47</sup> Mustafa Emîn - Ali el-Cârim, *el-Belâgatü'l-vâdîha* (İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2020), 143.

<sup>48</sup> el-Haţîb el-Kâzvinî, *el-İdâh ft Ulumi'l-Belâğa*, 259; Ali Eminoglu, *Moritanya Arap Edebiyatı İbn Râzike ve Şiirleri*, (Konya: Yediveren Kitap, 2023), 152.

arada kullanıldığı bu sanat için<sup>49</sup> aşağıdaki beyitler örnek gösterilebilir:

لَا تَمَّا الدُّنْيَا حَلَاثًا حَسَابُ يَوْمَ الْجَزَا وَحَرَامُهَا عِقَابُ

*Çünkü dünyada helalinden yemek kıyamet günü hesaba çekilmeye, haram yemek cezaya neden olur.*

Beyitte kıyamet günü, hesaba çekilme ve ceza kelimeleri arasında anlam yönünden açık bir ilgi söz konudur.

وَأَصْلُهَا الْقَلْبُ فَعَالَجَ دَاءَهُ وَاحْشُ بِمِرْهِمِ التَّقَى سَوْدَاءَهُ

*O azaların aslı kalptir, öyleyse onun hastalığını tedavi et, takva merhemiyile içini doldur.*

Aynı şekilde bu beyitteki tedavi etmek, hastalık, merhem lafızları birbirleriyle anlamca irtibatlı olan kelimelerdir.

Şiirin sanatsal yönü yüksek edebî bir ürün olarak temeyyüz ettiğini söylemek zor olmakla birlikte yukarıdaki örnekleri verilen bazı edebî sanatlardan yola çıkarak beyan üsluplarını ve bazı bedî' sanatlarını başarılı bir şekilde icra ettiğini söylemek mümkündür.

## Sonuç

Arap şiirinde Câhiliye Dönemi'nden bu yana kullanılagelen *urcûzeler* Emevîler Dönemi'nde şekil ve muhteva açısından büyük bir dönüşüme uğramıştır. Urcûzelerin özellikle Abbasîler Dönemi'nde sarf-nahiv, belagat, siyer, hadis, fıkıh gibi ilimlerin didaktik manzumelerde kullanıldığı görülmektedir. Şairi tek bir kafiye harfine bağlı kalmaktan kurtaran, bu yönüyle kafiye bulmanın kolay olduğu şiirlerden oluşan bu tür şiirlerin kullanıldığı alanlardan biri de tasavvufi öğretilerle dolu nasihatname tarzında yazılan metinlerdir. 18. asırda Mağrib bölgesinin önemli alimlerinden biri olan Hilâlî'nin çalışmaya konu olan urcûzesi de bu türden bir manzumedir. *en-Naşıhatü'l-Hilâliyye* ismiyle şöhret bulan ve üzerine birçok şerh yazılmış olan bu nasihatnamede Hilâlî tasavvufun nazari öğretilerinden ziyade sade bir züht hayatı sürmenin yollarını samimi ve son derece anlaşılır bir üslupla kaleme almıştır. Şiirin genelinde telaffuzu kolay, gramer ve sarf kullarına uygun kelimeler tercih edilmiş, fesahati bozan kullanımlardan uzak durulmuştur. Şiirinin telifinde bazı bölümlerde özellikle Gazzâlî'nin *İhyâ'sından* esinlendiği görülen Hilâlî, dizelerinde ayet-i kerime ve hadis-i şeriflere de göndermelerde bulunmuştur. Hilâlî gafletten uyanmaya çağrı yaparak başladığı şiirinin ana temasında ölümü ve ahireti akıldan çıkarmamayı salık vermiş, ilim, amel ve takvanın önemini vurgulamış, tokluğun tehlikelerine dikkat çekmiş, hevaya tabi olmanın getirdiği felaketleri ve bunlardan kaçınma yollarını açıklamıştır.

Hilâlî'nin şiirinde her beyitte en az bir bedî' sanatının kullanıldığı bedîyyât

<sup>49</sup> es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa* (Kahire: Mektebetü'l-Îmân bi'l-Mansûra, 1999), 287; Mohammad Mohammadi, *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Bir Portre İbn Matuk ve Şiirleri*, (Konya: Palet Yayınları, 2024), 363.

türü kasidelerde olduğu gibi edebî sanatların yoğun bir şekilde kullanımı birinci öncelik olmasa da müellifin meramını ifade sadedinde teşbih başta olmak üzere bir takım sanatlara başvurduğu görülmüştür. Şiirin telif gayesinin sanat yönü yüksek edebî bir ürün ortaya koymaktan öte genel halk kitlesini irşada matuf olduğu dikkate alındığında şiirde sanatsal yönünün ikinci plana itildiği tespitini yapmak gayet mümkündür. Nitekim şiirin Mağrib'te bugün dahi sahip olduğu şöhretinin, estetik yönünden ziyade üslubunun samimiliği ile herkesin kolaylıkla anlayabileceği özlü nasihatleri barındırması olmasından kaynaklandığı düşünölmektedir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



## Kaynakça

- Ahđar, Muhammed. *el-Hayâtü'l-edebiyye fi'l-Mağrib 'alâ 'ahdi'd-Devleti'l-'Aleviyye*. Dârülbeyzâ: Dâru'r-Raşâdi'l-Ĥadîse, 1977.
- 'Atîk, Abdülazîz. *'İlmu'l-'arûğ ve'l-kâfiye*. Beyrut: Dâru'n-Nahđa el-'Arabiyye, 1987.
- Bağcı, Abdullah Esat. *Ebu'l-Bahr el-Hattî ve Şiirleri* Konya: Palet Yayınları, 2024.
- Bilgehan, İzzettin. *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'âni Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 5. Basım, 1977.
- Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *Şaĥîhu'l-Buhârî*. Dımaşq: Dâru İbn Kesîr, 2003.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman el-. *Esrâru'l-Belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1991.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Çokyürür, Mehmet Zahid. "İbn Haldûn'un Belâgat Kuramı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 521-543.
- Đayf, Şevki. *et-Te'avvur ve't-Tecdîd fi's-şi'ri'l-ümevî*. Kahire: Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1952.
- Durmuş, İsmail. "İhbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ekinci, İsmail. "Arap Şiirinde Urcûze Geleneği ve Râciz Halîl Mutrân'ın Erâciz'i". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2020), 1166-1182.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin el-. *el-Eĥâdîsu'd-đa'ife ve'l-mevđû'a*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, 1992.
- Emîl Bedî', Ya'kûb. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ilmi'l-'arûğ ve'l-kâfiye ve fününu's-şi'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.
- Emîl Bedî', Ya'kûb. *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğati'l-'arabiyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006.
- Emîn, Mustafa - Cârim, Ali. *el-Belâğatü'l-vâđiĥa*. İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2020.
- Eminoğlu, Ali. *Moritanya Arap Edebiyatı İbn Râzike ve Şiirleri*, Konya: Yediveren Kitap, 2023.
- Ferâĥîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Fidan, İbrahim. *Arap Şiirinde Hz. Peygamber Kasîdetü'l-Bürde (Bânet Suâd) ve Muârazalarında Hz. Peygamber İmgesi*. Ankara: İlahiyat, 2021.
- Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatü'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşq: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Haneffî, Celâl. *el-'Arûğ tehzîbuh ve i'adetü tedvînih*. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1978.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed el. *Cevâhiru'l-Belâğa*. Kahire: Mektebetü'l-İmân bi'l-

- Mansûra, 1999.
- Hilâlî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilazîz. *'Arfu'n-ned fi hükmi hazfi harfi'l-med.* thk. İbrahim Âyit Veğûrî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Hilâlî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilazîz. *en-Naşıhatü'l-hilâliyye.* thk. Yasin Ezikkâg el-Miknâsî. Tanca: Dâru'l-Ĥadîsi'l-Kettâniyye, 2017.
- Ĥudaykî, Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü'l-Hudaykî.* thk. Ahmed Bûmezgû. 2 Cilt. Dârülbeyzâ: Matba'atü'n-Necâhi'l-Cedîde, 2006.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *el-Muğnî 'an ĥamli'l-esfâr fi'l-esfâr.* 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Ĥaberîyye, 1995.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Raşîk, Ebü Ali el-Hasen el-Ķayrevânî. *el-'Umde fi meĥâsini's-şî'r ve âdâbih.* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İbn Zeydân, Abdurrahmân. *Mu'cemü ĥabaĥâti'l-müellifin 'alâ 'ahdi Devleti'l-'Aleviyyîn.* thk. Hasan el-Vezzânî. 2 Cilt. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2009.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *el-Eğânî.* thk. İhsan Abbâs. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- İyişenyürek, Orhan. *Abdurrahman el-Mevsilî ve Şiirleri.* Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Kâdirî, Muhammed b. Tayyib. *Neşru'l-mesânî.* thk. Muhammed Hiccî - Ahmed et-Tevfik. 4 Cilt. Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1986.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001.
- Ķazvînî, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Ĥaĥîb. *el-İĥâh fi 'ulumî'l-Belâġa.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer b. İdris. *Selvetü'l-enfâs ve müĥâdesetü'l-ekyâs.* thk. Abdullah el-Kâmil el-Kettânî. 3 Cilt. Dârülbeyzâ: Dâru's-Seĥafe, 2004.
- Mansûr, Abdülvehhâb. *A'lâmü'l-Maġribi'l-'arabî.* 6 Cilt. Rabat: el-Maĥba'atü'l-Milkiyye, 1998.
- Mohammadı, Mohammad. *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Bir Portre İbn Matuk ve Şiirleri,* Konya: Palet Yayınları, 2024.
- Okuyucu, Nail. "Hilâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* Ek-1/558-560. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sağdıç, Sedat. "Arap Dili ve Belâġatı Açısından Teşbih- Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil". *AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 139-153.
- Söylemez, Muhammed Ali - Küçüksarı, Mücahit. "Arap Şiirinde Şairin Kendisine Merşiye Söylemesi: Mâlik b. er-Rayb'ın el-Ķaşîdetü'l-Yâ'îyye'si Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 1063-1095.
- Ĥaberânî, Ebi'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed-. *el-Mu'cemu'l-evsaĥ.* thk. Târik b. 'Avadillâh b. Muhammed Ebû Mu'âz - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî Ebu'l-Faĥl. 10 Cilt. Dâru'l-Haremeyn, 1995.

- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tuzcu, Kemal. "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı". *Nüsha* 12/34 (2012), 31-44.
- Yıldırım, Kadri. "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 171-207.
- Yılmaz, İbrahim. "Recez Bahrinin Aruz Şekilleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 129-185.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2024

## İmam Hatip Lisesi Müdürlerinin Ders Denetimi ile İlgili Görüşleri

### *Opinions of Imam Hatip High School Principals Regarding Classroom Supervision*

Ali Gül 

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Samsun University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Samsun / Türkiye

ali.gul@samsun.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1016-5832>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1452007

**Cite as / Atıf:** Gül, Ali. "İmam Hatip Lisesi Müdürlerinin Ders Denetimi ile İlgili Görüşleri". *Marife* 24/2 (2024) 494-518. <https://doi.org/10.33420/marife.1452007>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri-Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** \* This study was conducted in accordance with the permission dated 25.08.2022 and numbered 2022/83 given by Samsun University Ethics Committee. / Bu çalışma, Samsun Üniversitesi Etik Kurulu tarafından verilen 25.08.2022 tarih ve 2022/83 sayılı izin doğrultusunda yürütülmüştür.

e-ISSN: 2630-5550

<https://marife.org/tr/>

## İmam Hatip Lisesi Müdürlerinin Ders Denetimi ile İlgili Görüşleri

### Özet

Eğitim sürecinin sağlıklı şekilde işleyişini kontrol etmek üzere okullarda ders denetimi yapılmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı ders denetiminde yerindelik ilkesinin benimsenmesi amacıyla 2014 yılından itibaren ders denetimi görevini okul müdürlerine devretmiştir. Böylece mesleki gelişime ve rehberliğe öncelik veren denetim anlayışı ön plana çıkmış, okul müdürlerinin eğitim lideri ve personelin değerlendirmesi görevleri daha da önem kazanmıştır. Bu çalışmada imam hatip lisesi müdürlerinin ders denetimine ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Araştırma sorusu "İmam hatip lisesi müdürleri tarafından yapılan ders denetimlerinin eğitim-öğretim sürecine katkısı nasıldır?" şeklinde belirlenmiştir. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşım temel alınarak tasarlanmış olup araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış mülakat formu aracılığıyla Samsun İlinde görev yapan 10 okul müdürü ile görüşme yapılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcılardan bazıları okul müdürü ve öğretmen arasındaki görüş ayrılıklarının (siyasi, dini, mezhepsel ya da ırk) ders denetimi sürecine olumsuz etkisinin olmadığını belirtse de zaman zaman münferit olumsuz örneklerle rastlanabildiğini ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar ders denetimini okul müdürlerinin yapmasını desteklemektedir. Ders denetiminin okul müdürlerince yapılmasını savunan katılımcıların dayanak noktası öğretmen ile okul müdürünün aynı ortamda bulunmaları, aynı mesaiyi paylaşmalarından dolayı öğretmenleri daha iyi tanımaları, sürece etkin olarak müdahil olabilmeleri şeklinde ifade ederken uygulayıcıların yaptırım yetkisinin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Okul müdürlerinin ders denetimi konusundaki genel yaklaşımı, denetim sürecinde ve denetim sonrasında tüm aşamaların sağlıklı yürütülmesi, faydalı sonuçlara ulaşılması amacıyla Millî Eğitim Bakanlığı tarafından gerekli yasal düzenlemelerin yapılarak okul müdürlerine verilen sorumluluk oranında onların bu süreçte yetkilendirilmesidir. Ders denetimlerinin okul müdürlerince yapılmasının olumsuz olduğunu düşünen katılımcılar ise profesyonelliğin kaybolması, objektif olunamaması, okul müdürlerinin denetim yetkinliğinin olmaması, okul müdürlerinin iş yoğunluğu ve denetim takibi yapma imkanının olmaması, okul müdürlerinin denetim görevi için yeterli bilgi birikimi ve donanımına sahip olmamaları, öğretmen ile aynı çalışma ortamında bulunmaktan dolayı denetim sonucunda tespit edilen eksikliklerin ifade edilmesi, eksikliklerin giderilmesi, yaptırım uygulamanın zorluğu olarak belirlenmiştir. Bazı katılımcılar ise denetim görevinde müfettiş gibi gerekli ciddiyeti oluşturamaması, sadece denetim amaçlı gelen ve esas görevi bu olan birinin denetleyecek olmasının öğretmen üzerindeki etkisinin büyük olması, bu alanda eğitimi olması, okul müdürüne göre daha fazla yetkiyle donanımlı olması gibi nedenlerle denetimin müfettişlerce yürütülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Araştırmaya katılan okul müdürleri, denetim konusunda okul müdürlerine eğitim verilmesinin gerekli olduğunu, denetim sonucunda uygulama yetkisinin verilmesini, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından materyal, matbu evrak, yıllık ders denetimi takvimi hazırlanmasının faydalı olacağını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan bazıları, ders denetiminde esas olanın idarecilik tecrübesinin ders denetimi sürecine başarıyla aktarılması olduğundan kendi ders branşının dışında bir dersi denetlemenin sorun olmayacağını belirtirken bazı katılımcılar özellikle imam hatip lisesi meslek derslerinde, zorluk yaşadıklarını, imkân varsa aynı branştan birinin dersi denetlemesinin daha verimli olacağını ayrıca başarılı bir denetimin öğretmenlerin mesleki gelişimine, okul başarısına, öğrencilerin ders başarısına olumlu yönde etkisinin olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcılar alternatif yöntemler de sunmuşlardır. Bunlar; Okul müdürünün ve müfettişlerin ortak yürüteceği hibrit yöntem; öğretmene rehberlik edecek destekleyici yöntem; öğrencilerin başarılarının da dahil edildiği kapsayıcı ders denetimi yöntemidir. Araştırma sonucunda; Denetim görevinin okul müdürlerince daha etkili yapılabilmesi için mevzuat düzenlemesi yapılması, okul müdürlerine denetim konusunda teorik ve uygulamalı hizmetiçi eğitim verilmesi, üniversitelerle işbirliği içerisinde okul müdürlerine ders denetimi konusunda sertifika programları düzenlenmesi, uygulamada birliğin sağlanması için Millî Eğitim Bakanlığı tarafından usul ve esasları ihtiva eden matbu evrak hazırlanması, ders denetim takvimi hazırlanması önerileri getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ders Denetimi, Okul Müdürü, İmam Hatip Lisesi, İhl Meslek Dersleri

### Opinions of Imam Hatip High School Principals Regarding Classroom Supervision

#### Summary

Classroom supervision is conducted in schools to monitor the proper functioning of the educational process. The Ministry of National Education has delegated classroom supervision duties to school principals since 2014 to adopt the principle of subsidiarity in classroom supervision. Thus, a supervision approach prioritizing professional development and guidance has come to the forefront, and the roles of school principals as educational leaders and staff evaluators have gained more importance. This study examines the views of Imam Hatip high school principals regarding classroom supervision. The research question was determined as "How does classroom supervision conducted by Imam Hatip high school

principals contribute to the education-teaching process?" The research was designed based on the phenomenological approach, one of the qualitative research methods, and interviews were conducted with 10 school principals working in Samsun Province through a semi-structured interview form prepared by the researcher. Although some participants stated that differences in opinion between school principals and teachers (political, religious, sectarian, or racial) did not negatively affect the classroom supervision process, they expressed that occasional individual negative examples could be encountered. Some participants support principals conducting classroom supervision. Participants who advocate for principals conducting classroom supervision base their argument on principals' better understanding of teachers due to sharing the same environment and working hours, their ability to actively intervene in the process, and note that implementers should have sanctioning authority. The general approach of school principals regarding classroom supervision is that the Ministry of National Education should make necessary legal arrangements to authorize school principals in proportion to their responsibilities to ensure all stages proceed effectively during and after the supervision process and achieve beneficial results. Participants who think principals conducting classroom supervision is negative cited issues such as loss of professionalism, lack of objectivity, principals' lack of supervision competency, principals' workload and inability to follow up on supervision, principals' insufficient knowledge and equipment for supervision duties, difficulty in expressing and addressing deficiencies and implementing sanctions due to sharing the same work environment with teachers. Some participants argued that supervision should be conducted by inspectors due to reasons such as principals' inability to establish necessary seriousness like inspectors, the greater impact on teachers of being supervised by someone whose primary duty is supervision and who is trained in this field, and inspectors being equipped with more authority than principals. The participating school principals expressed that training for principals in supervision is necessary, implementation authority should be granted following supervision, and it would be beneficial for the Ministry of National Education to prepare materials, printed documents, and annual classroom supervision calendars. While some participants stated that supervising a course outside their own subject area would not be problematic since the essence of classroom supervision is successfully transferring administrative experience to the supervision process, some participants indicated that they experience difficulties particularly in Imam Hatip high school vocational courses and that supervision by someone from the same branch would be more efficient if possible, and also noted that successful supervision positively affects teachers' professional development, school success, and students' academic achievement. Participants also presented alternative methods. These include: A hybrid method jointly conducted by school principals and inspectors; a supportive method to guide teachers; and a comprehensive classroom supervision method that includes student achievement. As a result of the research, recommendations were made for legislative arrangements to enable school principals to conduct supervision more effectively, providing theoretical and practical in-service training to school principals regarding supervision, organizing certification programs for school principals on classroom supervision in cooperation with universities, preparing standardized documents containing procedures and principles by the Ministry of National Education to ensure unity in implementation, and preparing classroom supervision calendars.

**Keywords:** Religious Education, Classroom Supervision, School Principal, Imam Hatip High School, Imam Hatip High School Vocational Courses

## Giriş

Günümüz ihtiyaçlarına uygun olarak çok çeşitli yelpazede kurgulanan okullar insanlığın dün olduğu gibi bugün de çağın özelliklerine cevap verecek vasıfta yetişmesini sağlamaktadır. İmam hatip okulları, Millî Eğitim Bakanlığına bağlı olarak 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanuna dayalı olarak kurulmuştur. İmam Hatip okullarında fen, sosyal, dil, spor, sanat ve kültür derslerinin yanında Temel İslam Bilimlerine ait dersler verilmektedir (Cebeci, 2015). Bu okullarda görev yapan okul müdürleri "MEB Yönetici Seçme ve Görevlendirme Yönetmeliği"nde belirlenen kriterler çerçevesinde görevlendirilmektedir. Okulların örgütsel yapısını muhafaza etme ve varlıklarını devam ettirmenin en temel sağlayıcısı olan dene-

tim tüm yapılarda gerekli olduğu gibi eğitim öğretim kurumları olan okullarda da önemli yere sahiptir.

Kamunun ve kurumun yararı gözetilerek insanların davranışlarını kontrol etme (Taymaz, 1997), örgütsel eylemlerin kabul edilen amaçlar doğrultusunda, saptanan ilke ve kurallara uygun olup olmadığının anlaşılması süreci (Aydın, 1986) olarak tanımlanan denetim, örgütün amaçlarına en verimli şekilde, hedeflediği sürede ve hukuksal olarak bağlı olduğu düzene uygun olarak erişme durumunu, amaca ulaşmak için kullanılan araçların uygunluğunu ve bu araçların örgütsel amaçlara ulaşmak için etkililik durumlarını değerlendirmek ve örgütsel hizmetlerin örgütün amacına en uygun tarzda yürütülmesine yardımcı olmak (Taymaz, 1997) görevleri bulunmaktadır.

Dünden bugüne eğitimin her kademesi denetim sayesinde kendini yenilemekte ve güncelliğini korumaktadır. Çağdaş eğitim sistemlerinde sürekli gelişme ve yenileşme yoluyla, öğrenciler için en iyi eğitim ortamlarının sağlanmasına çaba harcanmaktadır. Bu gelişmenin sağlanması için öğretmenlerden de sürekli olarak mesleki yenilikleri takip etmeleri, kariyer gelişim olanaklarından faydalanmaları ve kendilerini geliştirmeleri beklenmektedir (Taşdan, 2008).

Okullardaki ders denetimi Millî Eğitim Bakanlığı merkez teşkilatı tarafından görevlendirilen Bakanlık Müfettişlerince yapılmaktaydı. Daha sonra Millî Eğitim Bakanlığı denetim sürecinin daha aktif sürdürülmesi, yerindelik ilkesinin benimsenmesi amacıyla denetim sisteminde düzenlemeye gitmiştir. 24.05.2014 tarihinde Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren yönetmelik değişikliğiyle Maarif Müfettişlerinin ders/sınıf denetim yetkileri okul müdürlerine bırakılmıştır (Resmi Gazete, 2014). Böylece mesleki gelişime ve rehberliğe öncelik veren denetim anlayışı ön plana çıkmış (Memduhoğlu - Zengin, 2012), okul müdürlerinin eğitim lideri ve personelin değerlendirmesi görevleri daha da önem kazanmıştır (Dönmez, 2002). Eğitim öğretimdeki denetim önceki yıllarda “teftiş etme” amaçlı yürütülürken günümüzde bu süreç “rehberlik etme” anlayışına evrilmiştir. MEB, denetim ve rehberlik konusunda standardizasyonu sağlamak amacıyla 01.03.2022 tarih ve 31765 sayılı Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Müfettişleri Yönetmeliğinin 65. Maddesi her ildeki eğitim müfettişi başkanlarının yıl içerisinde toplantı yaparak, denetim ve rehberlik hizmetlerindeki süreç ve sonuç hakkında değerlendirmelerini hüküm altına almıştır (Resmi Gazete, 2022).

Alanyazın incelendiğinde Özdemir vd. (2017), “Öğretmen Görüşleriyle Değerler Eğitimi Odaklı Eğitim Denetimi” adlı çalışmasında eğitim denetimi etkinliklerini değerler eğitimi bağlamında değerlendirilmiştir. Yazar, çalışmasında değerler eğitimi odaklı bir eğitim denetimi yapılmasının imkanını ve yollarını araştırmıştır. Bu kazanımın eğitim ve paydaşları üzerinde önemli faydasının olacağı, aksi durumda ise örgütsel hedeflerden uzaklaşacağı bunun ise değer odaklı denetim eğitimleriyle sağlanabileceğini vurgulamıştır.

Güngör - Akyürek (2021) "DKAB Öğretmenlerinin Denetim, Rehberlik ve Mesleki Gelişime Bakışı: DKAB Öğretmenleri ve Okul Müdürlerinin Görüşleri" adlı çalışmasında okul müdürlerinin denetim motivasyonlarının yüksek olduğu fakat öğretmenlerin çekinceli oldukları, sonuç odaklı ve şekli yönü ağır basan bir

denetimin söz konusu olduğu, denetimin planlı sürdürülemediği, uygulamaya başarılı olarak aktarılmadığından etkili denetim yapılamadığı, denetimin okul müdürlerince yapılmasına genel olarak olumlu bakıldığı, mevzuat düzenlenmesinin ve hizmetiçi eğitim ihtiyacının bulunduğunu tespit etmiştir.

Belirtilen araştırmaların yanında mevzuat değişikliğinden sonra okul müdürlerinin denetim görevini araştırın çalışmalar da bulunmaktadır. (Altunay, 2020; Aydazer, 2020; Ateşoğlu - Akbaşlı, 2020; Atay, 2023; Birel ve Erçek, 2019; Ceylan - Sevcan, 2019; Deniz ve Saylık, 2018; Demirtaş - Akarsu, 2016; Demirci, 2017; Dikmen - Göksoy, 2021; Dönmez ve Demirtaş, 2018; Ergen ve Eşiyok, 2017; Kazak - Yüksel, 2022; Koç, 2018; Koç - Akın, 2020; Koşar - Buran, 2019; Uzun, 2019; Özdemir, 2020; Sabancı ve Akcan, 2019; Yeşil, 2018).

Denetimin eğitimin amaçlarına ulaşmada ve eğitimsel sorunları büyük ölçüde azaltmada önemli rol oynadığı (U-Sayee - Adomako, 2021) göz önünde bulundurularak güncel gelişmeler çerçevesinde okulun problemlerini çözmeye, okulların ve derslerin çağa uyarlanma ve öğretmenlere rehberlik etme sorumluluğu yüklenen okul müdürlerinin imam hatip liselerindeki denetim faaliyetinin incelenmesi gereklidir. Bu çalışmada, diğer örgün eğitim kurumlarından farklı türde eğitim-öğretim faaliyeti yürüten imam hatip liselerinin ders denetimlerinin kendine özgü durumlarının olup olmadığının sorgulanması üzerine okul müdürlerinin deneyimlerinden hareketle imam hatip liselerindeki ders denetimleri ele alınmıştır. Bu çerçevede çalışmanın problemi şu şekilde netleştirilebilir. "İmam hatip liselerinde okul müdürleri tarafından yürütülen ders denetimleri okul müdürlerinin görüşleri çerçevesinde nasıl değerlendirilmektedir?"

## 1. Yöntem

Bu çalışma, imam hatip liselerindeki okul müdürleri tarafından yürütülen ders denetimi sürecinde yaşanan sorunları belirlemek ve derinlemesine sonuçlara varmak amacıyla nitel araştırma yöntemi temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen birkaç kişinin bir fenomen veya kavramla ilgili deneyimlerini belirlemeyi ve yorumlamayı amaçlar (Creswell, 2018). Bu çalışmada imam hatip liselerinde görev yapan okul müdürlerinin tecrübelerinden yola çıkarak ders denetim sürecini ele almak amacıyla fenomenolojik yaklaşıma uygun olarak yapılmıştır.

### 1.1. Çalışma Grubu

Bu çalışma grubu Samsun ilindeki imam hatip liselerinde görev yapan 10 okul müdüründen oluşmaktadır. Çalışma grubuna ilişkin bilgiler tabloda özellikleri verilen okul müdürlerinden seçilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Özellikleri

Sıra No	Branşı	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Kıdem Yılı	Yöneticilik Süresi	Okul Mevcudu	Okuldaki Öğretmen Sayısı
K-1	İHL Meslek Dersleri	Erkek	Lisans	32	19	320	35



K-2	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Erkek	Yüksek Lisans (EYTP*)	27	20	496	34
K-3	Türk Dili ve Edebiyatı	Erkek	Lisans	23	10	260	26
K-4	Felsefe	Erkek	Lisans	21	17	250	30
K-5	Biyoloji	Erkek	Yüksek Lisans (EYTP*)	15	12	175	34
K-6	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Erkek	Lisans	33	22	520	41
K-7	İHL Meslek Dersleri	Erkek	Lisans	28	20	350	36
K-8	Tarih	Erkek	Lisans	19	14	296	33
K-9	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Erkek	Lisans	22	18	125	28
K-10	Türk Dili ve Edebiyatı	Erkek	Lisans	18	12	136	29

\*Eğitim Yönetim Teftiş ve Planlaması

### 1.1.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Uygulama için 25.08.2022 tarihli 2022-85 sayılı etik kurul izni alınmıştır. Görüşme formunun oluşturulmasında öncelikle literatür taranmış, uzman görüşü alınmış, araştırma problemi temelinde sorular oluşturulmuş, pilot uygulama sonucunda son hali verilmiştir. Görüşme öncesi İHL yöneticisi katılımcılara çalışma hakkında genel bilgi verilmiştir. Görüşmeler 27.08.2022- 15.09.2022 tarihleri arasında online ya da yüz yüze yapılmış, her bir görüşme ortalama 45 dakika sürmüştür, katılımcıların bilgisi dâhilinde ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Görüşme kayıtları araştırmacı tarafından kelime işlemci programı aracılığıyla yazılı hale getirilmiştir. Katılımcıların isimlerine yer verilmiş bunun yerine katılımcıları tanımlamak için "K" kodu tercih edilmiştir. Araştırmada nitel verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Konuşmalar-daki anlatıma dokunulmamıştır. Ardından araştırmada elde edilen veriler kodlanmıştır. Ortaya çıkan kodlar "İmam hatip liselerindeki okul müdürleri tarafından yürütülen ders denetimi sürecinin değerlendirilmesi" ana teması altında alt temalara ayrılmıştır.

Araştırmada aşamalar ayrıntısıyla açıklanmış ve bulguların verilerle bağlantılı olduğu belirlenmiş böylece araştırmanın iç ve dış geçerliliği sağlanmaya çalışılmıştır. Verilerin analizinde katılımcılardan alınan yanıtlar alıntı olarak aktarılmış, yorumlama için alanyazındaki araştırmaların bulguları karşılaştırılmış bu sa-yede çalışmanın iç geçerliliği sağlanmaya çalışılmıştır.

## 2. Bulgular

### 2.1.Okul Müdürü ve Öğretmen Arasındaki Muhtemel Görüş Ayrılıklarının Ders Denetimi Sürecine Etkisine İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu ders denetimlerinin öğretmenlerle olan görüş ayrılıklarının (siyasi, dini, mezhepsel ya da ırk) ders denetimi sürecine olumsuz etkisinin olmadığını belirtmişlerdir: "Daha çok dersine bakı-

yorsun ya öğretmenlerin yani mezhebine sendikasına, pek onları göz önünde bulundurmuyorsunuz yani önemli olan orada öğrenciye faydalı oluyor mu olmuyor mu, dersi nasıl işliyor ben ona bakıyorum. Dikkate almadım onları” (K-1).

Araştırma dahilindeki bazı okul müdürleri kişilerin sahip oldukları görüş farklarının ders denetimi sürecine etki edebileceğini belirtmişlerdir: “Biz onu 28 Şubat döneminde yaşadık. Yani insanların idarecilerin öğretmenlere bakış açısında, davranışlarında, onları yaşadık” (K-5). “İnsanın olduğu yerde bunun olmama ihtimali yok maalesef. Ne kadar olmuyor desek de bu oluyor. Okulumda şu ana kadar yaşamadım ancak çevremizde şahit oluyoruz maalesef. Öğretmen üzerinde çok fazla ders denetimi ile ilgili baskı oluşturmasını istemem istemiyorum ama farklı bir düşünce sendika işte hemşerilik bile çok ön plana çıktığı zamanları gördük” (K-9).

## 2.2. Ders Denetimlerinin Okul Müdürlerince Yapılmasının Olumlu Olduğunu Düşünen Katılımcı Görüşleri

### 2.2.1. Süreç Değerlendirmeye İmkân Vermesi

Katılımcıların bazıları ders denetimlerinin okul müdürlerince yapılmasının uygun bir gelişme olduğunu ve devam etmesi gerektiğini desteklemektedirler. Bir okul müdürü şunları söylemektedir: “Ders denetimlerinin okul müdürlerince yapılması bence isabet oldu. Müfettişlerin senede ya da işte üç beş saatlik bir değerlendirmeyle öğretmenin tanınması mümkün değil o açıdan isabet oldu” (K-5).

Diğer okul müdürleri ise sürecin devam etmesini destekleyerek şöyle söylemektedir: “Eksiklerini birebir tespit edip öğrenciler ile iletişimini gözlemleme şansınız var. Ders dışında öğretmeni tanıdığınız için eksikliklerini biliyorsunuz. Ona göre yönlendirme yapabilirsiniz. Okul müdürünün ders denetiminin pek çok açıdan avantajı var aslında” (K-4). “Öğretmen nesnel olarak değerlendirilemez gibi bir yorum yapılabilir ama ben o kanaatte değilim çünkü matbu bir çizelgemiz var zaten o çizelge üzerinden yapıyorum onun sonrasında zaten görüşme yapıyoruz. O açıdan bence devam edebilir bu şekilde” (K-6). “Müfettiş bir gün görür öğretmeni. Orada da zaten bir gün gördüğü için kişi bir günlüğüne rol yapabiliyor. Dosyalar hazırlanıyor, konuşuyor dolaba, müfettişin geleceği zaman öğretmen dikkatli, öğrencilere de girmeden önce müfettiş var diye tembih ediyor, öğrenciler ona göre davranıyor, öğretmen de ona göre davranıyor ve işte oraya gidiyor onu görüyor. Ama okul müdürü 180 iş gününde bu işin içinde. Öğretmeni müdür daha iyi görüyor” (K-2).

Başka bir katılımcı ise okul müdürünün ders denetleme görevini desteklemekle birlikte bir şarta bağlamaktadır: “Ders denetimini okul müdürü yapmalı ama yetkilerinin olması lazım” (K-8).

Ders denetiminin okul müdürlerince yapılmasını savunan katılımcıların dayanak noktası öğretmen ile okul müdürünün aynı ortamda bulunmaları, aynı mesaiyi paylaşımlarından dolayı öğretmenleri daha iyi tanımaları, sürece etkin olarak müdahil olabilmeleridir.

## 2.3. Ders Denetimlerinin Okul Müdürlerince Yapılmasının Olumsuz Olduğunu Düşünen Katılımcı Görüşleri

### 2.3.1. Profesyonelliğin Kaybolması, Objektif Olunamaması

Katılımcıların bir kısmı ders denetimlerinin okul müdürlerince yapılmasının

bazı sakıncalı yanlarını şu şekilde dile getirmektedir: “Yani müfettişler tarafından yürütüldüğünde daha kısa sürede değerlendirmek için eksi tarafıydı belki ama işin ciddiyeti farklıydı şimdi sürekli beraber olduğumuz öyle böyle biraz daha küçük ortamda bir okuldaysa işte sürekli beraber olduğumuz bir arkadaşla işte şu eksik şöyle yaparsak daha güzel olur gibi yönlendirmeler çok uygun olmuyor. Çok bir değişikliğe yol veremiyoruz. Bunlar hemen hemen eksik olan eksik kalmaya devam ediyor. Biraz etkisiz gibi görüyorum şu anda süreci ve çok fazla ders denetimleri yapmak için derslere de giremiyoruz” (K-3).

Diğer bir katılımcı ise ders denetiminin okul müdürlerince yürütülmesine ilişkin sorunlu yönleri şöyle ifade etmiştir: “Bence ders denetiminin okul müdürleri tarafından yürütülmesi iyi olmadı. Bir denetim gerekli, okul müdürleri tarafından değil de dışarıdan biri tarafından olmasının daha doğru olacağını düşünüyorum. Biz bile mesela şu anda ders denetimi yaptığımızda öğretmenlere müfettişler bizlerden şunları istiyorlar diyoruz. Çünkü biz öğretmenlerle sürekli yüz yüzeyiz, otoriter bir yapı oluşturamıyoruz. Öğretmenin açıklarını görüyoruz mesela ama her açığını sürekli söyleyemiyoruz. Sürekli hocam bunu yapmamışsın yap getir, hocam bu eksik hemen bunu tamamla denildiği zaman çok resmileşiyor, resmileşme de haliyle okuldaki işleyişin yürütülmesinde tersi etkiler yaratabiliyor” (K-7).

### 2.3.2. Okul Müdürlerinin Denetim Yetkinliğinin Olmadığı Eleştirisi

Okul müdürlerinin ders denetimi görevini yürütmesinin sorunlu bir alan olduğunu ifade eden katılımcıların temel dayanak noktası müfettiş gibi denetim konusunda eğitilmiş olmamaları, sürekli aynı ortamda olmanın getirdiği samimiyet dolayısıyla sürecin ciddiyetle yürütülememesi olarak ifade edilmiştir.

Ders denetimi görevinin okul müdürü tarafından yapılmasını olumsuz gören katılımcılar ders denetiminin müfettişlerce yapılması gerektiğini savunmaktadır: “Müfettiş denetiminin daha iyi olacağını düşünüyorum ben bu noktada. Müfettiş denetimiyle biraz daha ciddiyetin geleceğini düşünüyorum. Benim de yapmış olduğum bir eksiklik varsa müfettişler tarafından ben görmek isterim” (K-3), Rehberlik amaçlı yani not verme şeklinde değil de. Yani öyle müfettişin derse girip öğretmeni izlemesi, gördüğü eksiklikleri hatırlatması. Onların moralini bozmadan. Bazıları aşırıya kaçıyorlardı önceden. Ağlayarak öğretmenin dersten çıktığı günleri biliyoruz. Yani bunları yapmadan, sırf rehberlik amaçlı müfettişlerin derse girmesi daha uygun” (K-10).

### 2.3.3. Okul Müdürlerinin İş Yoğunluğu ve Denetim Takibi Yapma İmkânının Olmaması

Diğer okul müdürleri ise ders denetimi sürecinin müfettişlerce yürütülmesini savunarak şöyle söylemektedirler: “Bence müfettişlerinin rehberlik amaçlı denetlemeleri daha olumlu. Birçok arkadaş ders denetimi yapmıyor benim bildiğim gördüğüm” (K-1). “Benim yapacağım bir hareketlilik ile dışarıdan birinin geldiğinde yapacağı hareketlilik arasında çok büyük farklar olacağını düşünüyorum. Çünkü benim uğraştığım yüz tane farklı kalem işi var, yani sadece işim ders denetimi değil maalesef, ama sadece işi bu olan biri bizi de yönlendir. (K-7). “Öğretmenler müfettişi daha çok ciddiye alıyorlar, yani onlardan daha çekiniyorlar. Onların söylediklerini mutlaka yapılması gerekir gibi düşünüyorlar. Ama okul müdürü geldiği zaman eksiği olsa da tamam diyor geçiştiriyor. (K-3). “Öğretmen ile 3 yıldır 4 yıldır beraber çalışı-

yoruz burada. Yanlışını belki kanıksadım artık bana normal gelmeye başladı. Bazı arkadaşların artık değişmeyeceğine bende inanmışım. Bazı konularda ona göre gidiyorum ama dışarıdan bir göz böyle görmeyecek. Denetimin daha etkili olması dışarıdan bir gözle daha mümkün gibi geliyor bana” (K-7).

Ders denetimlerinin müfettişlerce yürütülmesi gerektiğini savunan okul müdürlerinin ortak kanaati, okul müdürlerinin denetim görevi için yeterli bilgi birikimi ve donanımına sahip olmamaları, öğretmen ile aynı çalışma ortamında bulunmaktan dolayı denetim sonucunda tespit edilen eksikliklerin ifade edilmesi, eksikliklerin giderilmesi, yaptırım uygulamanın zorluğu olarak belirlenmiştir.

## 2.4. Okul Müdürlerinin Ders Denetimindeki Yetkilerine İlişkin Görüşler

### 2.4.1. Okul Müdürünün Yaptırım Yetkisinin Yetersiz Kalması

Katılımcılardan bazıları okul müdürlerinin ders denetimi sonrasında öğretmene yaptırım ve müeyyide uygulayacak yetkilerinin olmamasını söyle ifade etmektedir: “Sürecin şu anda bizim tarafımızdan çok sağlıklı götürülemediği kanaatindeyim. Çünkü okul müdürü daha iyi görüyor vaziyeti belki ama yaptırım uygulamakta bir şey yapmakta sıkıntımız var” (K-3). “Ders denetimlerimizi yapıyoruz sınıflarda öğretmen derse hazırlıklı gelmemiş, planı yanında değil, zümresi yanında değil konuşuyorsunuz söylüyorsunuz ama sonuçta bu öğretmene yaptırımımız yok ki. Okul müdürü olarak şu anda çok yetkisiziz. Sorumluluk çok yetki az veya hiç yok gibi bir şey. O zaman da bu denetimlerin çok büyük etkisi olmuyor öğretmen üzerinde” (K-2). “Müdürün yetkisi var mı yok mu tartışmalı bir konu yani eksiği gördün ne yapacaksın. Soruşturma açıyorsun soruşturma açtıktan sonra da orada zaten denge bozuluyor. Yaptırımı olmayan bir şeyin denetiminde olmaz diye düşünüyorum ben şahsen” (K-8). “Ders denetimi yapıyorsunuz ama çok fazla yaptırımın yok öğretmen üzerinde. İşte ders anlatımını veya ders anlatımı değiştirme, derse hazırlıklı gelme noktasında. Sadece söylüyoruz yani sözlü olarak diğer türlü yetki olarak da böyle bir yetkimiz yok” (K-1). “Dersine girerken öğretmenin durumuna bakıyorsun, öğrenci ile iletişimine bakıyorsun, evraklarını tamamlamış mı? hazırlıklı gelmiş mi? hangi örnekleri çözecek bunları yapmış mı? Yani onları eğer yapmadıysa şimdi öğretmeni ne yapacaksın? eksi koydum ama sonuç yok yani, ne yapılabilir” (K-2). “Düzgün yaptırıma kalkacak bir yetkimiz yok. En fazla soruşturma açarsın, muhakkik gelir, bir sürü şey sorar gider, İl Millî Eğitim Müdürlüğüne gider, İlçe Millî Eğitim Müdürlüğünde bir alt ceza verirler, uyarı ya da kınama alır veya hiç ceza almaz. Öğretmen ondan ne olacak deyip kaldığı yerden devam eder. Ondandır daha kötü daha farklı olarak karşımıza çıkar. Denetimde genel olarak okul müdürleri yetkilendirilmeli. Bunu da çok kötüye kullanan insanlar olabilir, olacaktır da. Ancak sürecin hakkaniyetli olarak yapılması gerekli” (K-9).

### 2.4.2. Müfettiş Denetiminin Takibinin Yapılamamış Olması

Bir katılımcı müfettişlerin denetimleri döneminde de aynı sorunun olduğunu ifade etmektedir: “Müfettişler için de aynısı geçerli. Onlar da hoşuna gidiyorsa 90-100 veriyor, hoşuna gitmiyorsa 70 veriyor. Sonrasında bu öğretmen niye 70 aldı veya 95 aldı bir değerlendirmesi bir geri dönütü yok. Böyle bir şey veriyorsa arkasından bir denetiminin niye onu verdim, ne eksiğini gördüm, niye tamamlanmadı, nasıl tamamlanır, bu adamın eksiklerini belirleyip ona göre ona eğitimi verilecek. Böyle

*bir şey olmadıktan sonra denetim yapmanın bana bir mantığı yok gibi geliyor. Eğer bunun sonunda bana bir dönütü olmayacaksa, benim bilgi birikime bir şey katmayacaksa o zaman bu denetiminde bir anlamı olmadığını düşünüyorum” (K-7).*

#### 2.4.3. Ders Denetim Yetkilendirmesinde Özel Okul Örneği

Diğer bir katılımcı ise yetki konusunda özel okul sisteminden örnek vermektedir: *“Mesela özel okullarda öğretmen yönetimin dediği şeyi yapmadan okuldan çıkamıyor. Neden? Karşılığı var çünkü. Ben bunu yapmazsam yarın müdür çağırır benim işime son verir endişesini taşıyor. Ama bizde öyle bir şey yok ki mesela biz ceza veriyoruz adam mahkemeye gidiyor, mahkeme masrafları da sana kalıyor” (K-5).*

Okul müdürlerinin ders denetimi konusundaki genel yaklaşımı, denetim sürecinde ve denetim sonrasında tüm aşamaların sağlıklı yürümesi, faydalı sonuçlara ulaşılması amacıyla MEB tarafından gerekli yasal düzenlemelerin yapılarak okul müdürlerine verilen sorumluluk oranında onların bu süreçte yetkilendirilmesidir.

#### 2.5. Okul Müdürlerinin Ders Denetimi Konusundaki Eğitim İhtiyaçlarına Dair Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin tümü okul müdürlerinin ders denetimi konusunda herhangi bir hizmet içi eğitim almadıklarını belirtmişlerdir. Ders denetimi sürecinin daha faydalı yürütülebilmesi için okul müdürlerinin eğitim almaları gerektiğini ifade etmektedirler: *“Bu işin müfettişler eliyle yapıldığında bir politikasının yukarıdan belirlendiğini ve bunlara bu ders denetimi yapılacak kişilerin bu işin belli eğitimleri verildiğini düşünüyorum. Ama bizdeki yürümede şu anda hiç böyle bir şey yok. Ders denetimiyle ilgili hemen hemen hiçbir şey yok. Okul müdürünün böyle bir yükümlülüğü var evet bizdeki algısı da bu şunun. Biz bunu yürütecek yeterli personele sahip değiliz. Bu işi siz yürütün bu yükümlülüğü bizden kaldırın gibi bir algı var. Bunun yerine daha böyle hem bize bunun eğitimi verilerek okul müdürlerine bu işin nasıl yapılacağı ile ilgili bilgi aktarımı deneyim aktarımı sağlanarak bu işe başlanırsa ve bu işteki amaçlarının neler olduğu da aktarılsa niye yapacağız biz bunun hangi sonuçlara varmak için yapacağız nasıl bir yöntem izleyerek yapılacak bunlar belirlenirse ortak hareket sağlanmış olur, daha faydalı olur diye düşünüyorum” (K-3).* *“Eğer bu okul müdürleri devam ederse, okul müdürlerine ders denetimi eğitimi verilmeli. Her dönem birer sefer yapmalı ya da yılda en az bir defa yapmalı şeklinde. Bir de şu şu kriterlere bakmalı işte gibi böyle bir kriterlerle yaptınsa belki daha etkili olabiliyor” (K-1).* *“Ders denetimi ile ilgili hizmetçi eğitim olsa bilmediğimiz çok şey ortaya çıkacak. Yeni olaylarla karşılaşıyoruz. Öğrenci değişiyor, öğretmen değişiyor, her şey değişiyor değişimde bazen insan uzun süre idarecilik yaptığı için körleşiyor” (K-2).* *“Derse girip de öğretmeni rencide eden beğenmeyen ders anlatmasını beğenmediğinden dolayı bir şeyler söyleyenler de oluyor duyuyoruz. Müdahale etmemek gerekir tabii, yani bunun içinde müdahale etmemesi gerektiğini bilmeli bence müdür. Bunun için de bence bir eğitim mutlaka şart” (K-10).* *“Ben meslekte 21. yılımı çalışıyorum. Belli şeyleri zaman içerisinde el yordamıyla öğreniyorsunuz. Kendi tarzınızı yönteminizi geliştirme şansınız var ama diyelim ki mesleğin beşinci yılındaki bir okul müdürü tecrübe eksiği var, deneyim eksiği var. Hizmetçi eğitim o açıdan avantajlı olabilir” (K-4).* *“Bir form var elimde o forma göre kendimce bir değerlendirme yapmaya çalışıyorum ama işte bu iş aslında daha profesyonel olarak nasıl ya-*

*pımalı karşıdaki insana daha yardımcı olmak buradaki esas mevzu bir eksiklik varsa onu giderip doğruya çevirmek güzele çevirmek bu konuda nasıl yöntemler izlenmeli, biz kendi tecrübelerimizden, gördüklerimizden onları uygulamaya çalışıyoruz ama bir eğitim almadım” (K-7).*

Okul müdürlerinin geneli ders denetimi sürecinin nasıl yapılacağı ile ilgili gerekli bilgiye sahip olmadıklarını, uygulama birliği olmadığını bundan dolayı belli aralıklarla yapılacak hizmetçi eğitim faaliyetleri ile bu sorunun çözülmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

## 2.6. Ders Denetiminde Kullanılan Materyallere İlişkin Görüşler

Okul müdürleri ders denetiminde kırtasiyeden ders denetim defteri ya da online ortamda paylaşılan formlar aracılığıyla ders denetimi sürecini işlettiklerini belirtmektedirler: *“Birçok şey var onlara bakarak yani yapmış oluyoruz. Var ya da yok şeklinde yani işte derse hazırlıklı girmiş mi, planı var mı, ondan sonra işte kulüp çalışması var mı, gibi yani böyle öğrenciyi tanıyor mu, benim mesela elimdeki kriterler onlar. 20-30 tane var” (K-1).*

Bunun yanında bazı okul müdürleri ders denetimlerinin yapılmasında yardımcı olacak matbu evrak ve yönlendirici materyal ihtiyacı olduğunu belirtmiştir: *“Matbu bir şeyde yok işte Millî Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı ya da İl Millî Eğitim Müdürlüğü'ndeki Teftiş Kurulu'nun hazırladığı şu şu kriterlere bakılır diye.... Bunlar matbu olsa daha etkili olur diye düşünüyorum (K-8). Genelde kırtasiyelerden edindiğimiz ders denetimi defterini kullanıyoruz” (K-7).*

## 2.7. Ders Denetimi Periyoduna İlişkin Görüşler

Okul müdürlerinin ders denetimini yılda en az bir ya da iki defa yapmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir: *“Her dönem her öğretmenin dersine 1-2 defa girmeye çalışıyorum. Bir değerlendirme formu var o forma göre değerlendirmeyi yapıyorum (K-2). Yılda en az 1 defa bazılarında 2 defa da girdiğim oluyor” (K-1). “Ben senenin başında öğretmenlerin ders programına göre takvimde hazırlıyorum. Ona göre öğretmenlere önceden haber vererek giriyorum derslerine. Öğretmenlerin hangi gün hangi saat dersleri var bir saat ayarlamamı yaparım onu da sene başında duyurur o şekilde hallederim” (K-4). “Program dahilinde yapıyorum ama ihtiyaç olduğunda da ders denetimi yapıyorum. Şimdi ihtiyaç hasıl olduğunda yapıyorum bir sıradan ama bir program dahilinde yapıyoruz. Sene başı öğretmenler kurulunda bunu dile getirdim ikinci dönemde ara tatil döneminden sonra ders denetimine gireceğimi duyurdum. Çağırıyorum öğretmenlerimi bugün işte beşinci altıncı saatte ya da yarın şu saatte dersinize gireceğim diye. Dosyanız yanınızda olsun diye söylüyorum. Derse gitmeden bana haber verin diyorum. Öğretmenle birlikte bir derse giriyorum. Normalde öğretmenle bir ders boyunca durmam gerekir ama dersin ilk yarısında öğrencilere söyleyerek öğretmenden de müsaade isteyerek, dersin yarısında çıkıyorum” (K-3).*

Ders denetiminin MEB tarafından belirlenecek bir plan çerçevesinde yapılmasının gerektiğini belirten okul müdürleri de bulunmaktadır: *“Mevzuatta okul müdürü denetler diyor yani yılda 1 defa 2 defa fakat onu bize soran olmadı yani şu ana kadar. Öğretmenleri denetlediniz mi diye. Yaklaşık 4-5 yıldır okullara gelen müfettiş de olmadı. İlk zamanlar oluyordu ama onlar da daha çok bu hesap kitap işleri-*

ne bakıyorlardı. Okulun eğitim öğretim ile ilgili işlemlerine pek bakmadılar” (K-6)., “Genelde bir plan yapıyoruz tabi o gün diyelim ki bu hafta derslere girmek istiyorum diyorsun ama işte yarın için dersine giremiyorsun öğretmene de söylüyorum o anda toplantı olmazsa giriyorsun giriyoruz, denetliyoruz. Bir planlama yapıyorum ya haftalık en azından ya da 2-3 günlük bir planlamayla diye bir toplantımız oluyor veya işimiz çıkıyor kalıyor o zaman. Bir başka gün gelirim diyorsun bakalım o şekilde yani” (K-8).” Program yok bu çok doğru hani ne zaman nasıl bir şey yapacağız öyle değil daha çok böyle yoğunluğun az olduğu dönemlerde evet bir fırsat ben bir derslere gireyim ne oluyor bakayım gibi veya işte bu yapmam gereken bir vazife bunu da bu aradan çıkaralım, bir yükümlülüğü ortadan kaldırmak anlamında görülüyor” (K-7).

Okul müdürlerinin çoğunluğu yılda 1-2 defa ders denetimi yapmaya özen gösterdiğini belirtmiştir. Bazı okul müdürleri ise bu sürecin MEB tarafından uygulama takviminin oluşturulması gerektiğini, bu haliyle aradan çıkarılması gereken bir iş gibi görüldüğü sonucu ortaya çıkmıştır.

## 2.8. Branş Dışı Okul Müdürünce Yürütülen Ders Denetimine İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu kendi branşı dışında bir dersi denetlemenin sorun teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir: “Takdir edersiniz ki 16-17 çeşitlilikte ders grubu var. Okul müdürünün bu derslere hâkim olması mümkün değil ama öğretmenin sınıfa hâkimiyeti, ders işleme tarzı, derse hazırlıklı gelip gelmeme süreci, dersin sonunda yaptığı değerlendirmeler, o öğretmen ile ilgili, yaptığı işin kalitesi ile ilgili bir fikir veriyor. İllaki fizikte hareket konusunu bilmeme gerek yok ama öğretmen konuyu sınıfta nasıl aktarıyor, nasıl anlatıyor, sınıftaki dönüşler nasıl onu tecrübeli bir idareci, tecrübeli bir okul müdürü, oradaki eksiklikleri görür” (K-4). “Okul idarecisi bir okulda kapıdan girdiği zaman okulun, sınıfın fotoğrafı çeker. Dış kapıdan girdiğin zaman bu okulda bir düzen var, bir tertip var, bir çalışma var, koridora girdiğiniz zaman görürsünüz, bakarsınız bir öğretmenin çalışıp çalışmadığını, işini güzel yapıp yapmadığını, zaten sınıfa girdiğin zaman veya işte dosyasına baktığında veya ders anlatışına baktığın zaman zaten belli oluyor, yani senin çok bir şeyi bilmene gerek yok, her şeyi bilecek diye bir şey yok baktığın zaman. Onu değerlendirecek meziyete sahip olduğunu düşünüyorum yani onun öğrenci ile iletişimi ben şu anda çok alan bilgisayarın önemli olmadığını düşünüyorum” (K-2). “Öğretmenin zaten derse, konuya hâkim oluşu öğrenciye, ders sunumu, öğrenciyi sınıfta tanıtması, bunları derse girdiğiniz zaman fark ediyorsunuz yani anlıyorsunuz... hangi derse girersem gireyim orada onu fark ediyorsun. Öğretmenin etkinliğini ön yargılı olmadan hatta bazen bir daha giriyorsun derse. Hocam diyorsun işte yani ben tekrar dersinize girmek istiyorum falan. Sonra sınıf hâkimiyeti kuramıyor öğretmen, dersi çok iyi verimli anlatamadığını görüyorsun, işte tekrar dinlemek istiyorum şeklinde de söylüyoruz” (K-1).

Araştırmaya katılan bazı okul müdürleri ise ders denetiminde ders bazlı branşlaşmaya gidilmesinin faydalı olabileceğini belirtmektedirler: “O branşı iyi bilen birinin geçip de öğretmeni denetlemesi daha doğru, daha iyi, daha yerinde olurdu. Yıllık planında bile ne yazdığını anlamıyoruz ki biz. Yıllık planından sadece günlük planını sınıf defteri ile karşılaştırırız en fazla başka yapabileceğimiz bir şey

yok ki. İngilizce öğretmenini alanı İngilizce olan birinin denetlemesiyle sadece benim denetlemem kesinlikle bir olmaz. Branşlaşma gerekir ama mesela bu çok tartışılır. Ama İHL meslek dersleri ile ilgili kısımda sorun yaşanabiliyor yani ne kadar yaşamıyorum desem de zorluk yaşıyoruz. (K-6). Tabii ki kendi alanındaki durumu değerlendirmekte diğer alanlardaki durumu değerlendirmek tam olarak aynı olmayabilir” (K-10). “Ders denetiminde zorlanabileceğimiz Arapça dersi oluyor. Bilmiyorum ki yani düzgün mü öğretmiş veya öğretememiş mi onu bilmiyorum yani bunun içinde bir branşlaşma tabii ki iyi olur” (K-9).

## 2.9. Ders Denetiminin Öğretmenlerin Mesleki Gelişimine Katkısı Olup Olmadığına İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu ders denetiminin öğretmenlerin mesleki gelişimine katkısı olduğunu belirtmektedirler: “Bizim ders denetiminden sonra öğretmenlerimizle birebir görüşmemiz oluyor. Ben 40 dakika ders dinliyorum, notlarımı alıyorum yapacağım eleştirileri, düzeltmeleri, katkıları not alıyorum. Ondan sonra odamda öğretmenle görüşüyoruz o kırk dakikayı” (K-4). “Öğretmenlerin mesleki gelişimlerine katkısı olduğuna inanıyorum. Ders denetimi öğretmenin bir kusurunu bir eksiğini bulma anlamında değil. Biz öğretmenlerden şeyler öğreniyoruz aslında. Dersine girdiğinizde öğretmen de bize bir şey katıyor. Biz de kendi bilgimizi, görgümüzü, mesleki tecrübemizi o öğretmene anlatıyoruz” (K-8). “Ders denetiminin etkisinin olduğu öğretmenler oluyor. Mesela öğretmenlerin eksikliklerini söyleyip bununla ilgili dönüş istiyorum. Mesela biraz daha akıllı tahtayı kullanması gerektiğini ya da o derste internet üzerinden sorular olduğunu daha önce bununla birkaç defa söyledim öğretmen olmuştur. Bunun üzerinden işlemesi gerektiğini falan da söylüyorum. Evrak üzerinde eksiklerin de onları dile getiriyorum onlara tamamlayıp bana getirin. Yani bir farkındalık, iyileşme hareketi oluyor” (K-5).

## 2.10. Ders Denetiminin Okul ve Öğrenci Başarısına Etkisi Olup Olmadığına İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu ders denetimlerinin öğrenci başarısına etki ettiğini belirtmiştir: “Öğretmenin daha aktif daha verimli ders anlatmasını sağlayarak oluyor. Öğretmen kendine ister istemez biraz daha çeki düzen veriyor. İşte okul müdürü denetliyor ben hazırlıklı gireyim derse şeklinde öğretmeni motive eder diye düşünüyorum” (K-1). “Öğrenci başarısına etki ediyor tabii ki. Ama devamlı gidemiyorsun ki. Her dönem 2 denetimle neye etki edebiliriz. Bir ara deneme sınavları, testleri yapıp onlara bakıyordum, öğretmenlerle bunları değerlendirmesini yapıyordum. Öğretmen kendine biraz daha fazla çeki düzen veriyordu. İster istemez o utanmamak için biraz daha fazla gayret gösteriyor gibiydi. Ders denetimleri planlı olsa, eksiklikler giderilmiş olsa sanki başarısına etki edecek, olumlu anlamda etkisi olacak (K-2). “Öğrencilerde en azından kendi isteklerini görme, öğrenmeyi öğrenim sürecine katması gerektiğini, öğretmen bu noktada bir anlayış oluştursa bu anlamda ders denetiminin katkı sunacağına inanıyorum” (K-4).

Okul müdürlerinin bir kısmı ise ders denetiminin ders başarısına da etki ettiğini belirtmişlerdir: “Biraz olmuştur yani ben mutlaka etkili olacağını düşünüyorum. Öğretmenlerin hani biraz daha derli toplu oluyor öğretmenler. Görülen eksiklikleri düzeltme yoluna gidiyor en azından ve kendisi diyor hocam kusura bakma işte



bugün moralim bozduktu diyor veya biraz rahatsızdım onun için tam istediğim gibi anlatamadım hani tekrar bekliyorum diyen arkadaşların oluyor. Yani bu şekilde bu da başarıyı etkiliyor tabii ki. Neticede bir kontrol mekanizması var olmadığı yerde başarı da olmaz” (K-6). “Öğretmenlerimiz, Okul müdürü dersime girecek, beni denetleyecek kaygısı hiç yaşamadı. Çünkü bir müfettiş gibi girmiyorsunuz sonuçta. Öğretmen arkadaşlarımla konuşuyorum, bizim buradaki amacımız sizin burada yetersiz olduğunuzu kanıtlamak, ortaya çıkarmak, eksikliklerinizi tespit etmek değil. Farklı bir gözle dersinizi yoklamak, birbirimize katkı sunmak aslında. Dolayısıyla müfettiş mantığıyla girmediğiniz için öğretmenlerde kendini daha iyi ifade edebiliyor. Daha az gergin olabiliyor vs. yani o anlamda ben katkısını gördüm ders denetimiminin. Olumsuz bir tabloyla karşılaşmadık” (K-9).

### 2.11. Ders Denetimlerinin İmam Hatip Lisesinin Genel Başarısına Katkısı Olup Olmadığına İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu ders denetimlerinin imam hatip lisesinin genel başarısına katkısının olumlu olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hususta idareci ve öğretmenin mesleki yeterliliğine göre şekillenen bir durumdan söz edilmektedir. “Öğretmen işini düzgün yaparsa, idareci işini iyi yaparsa, onu çocuk da görüyor yani gelirken görüyor, biliyor yani öğretmenin tavrına göre değişiyor, konuşması değişiyor, davranışları değişiyor. Rol de yapsa öğretmene karşı davranışları değişiyor. Dışarıda belki başka davranıyor ama çocuk ister istemez okulun durumuna göre davranmak zorunda hisseden öğrenciler de oluyor yani” (K-2). Denetim sürecinin öğretmenlerin tek düze düşüncelerini değiştirme gücü, öğrenciye karşı eğitim sürecini daha olumluya çevirecek tutum ve davranışlarda değişime katkısı da ifade edilmektedir. “Yani bazı öğretmenlerin kalıplaşmış düşünceleri fikirleri değişiyor. Öğrenciye bakış açısı, not verme şekli, en azından şunu sağladık burada öğretmenlerle ders denetimleri ve diğer yaptığımız toplantılarla yani 15-20 sene önceki öğrenci profiliyle, öğrenciye yaklaşımla şu andaki meslek dersleri öğretmenlerinin öğrenciye yaklaşımı farklı” (K-1). İmam hatip liselerinin toplumdaki algısı ve yüklendiği misyon da bu süreçte etkin görünmektedir. “Mümkün olduğunca denetimlerde ve genel olarak çocuklara burası imam hatip lisesi, ona göre hareket edebilirsiniz dışardan herhangi bir öğrenci ne yaparsa yapsın, yaptığı olumsuzluklar geri okula dönmez ama imam hatip lisesinden bir öğrenci yanlış bir davranış gerçekleştirdiğinde imam hatip lisesi öğrencisi şunu yaptı derler diye bunları hep söylüyorum” (K-6). “Ben mesela meslek derslerine girdiğim zaman tabii bir fizik bir kimya gibi olmuyor. Biraz daha çocukları o imam hatiplilik ruhunu, bilincini, farklılığı hissettirmeye çalışıyoruz. Ders denetimlerinde o vurguyu kısmen bende yapıyorum zaten” (K-10). “Faydalı yapılan ders denetiminin. Meslek derslerinin mesela olumsuz bir algısı var öğrenci üzerinde. Bunları kırmak üzerine taktikler geliştirilebilir, dersi daha sevdirici etkinlikler olabilir” (K-8). “Yaptığımız toplantılarda öğrencilerle olan ilişkilerini ben şu zeminde yürütmelerini istiyorum aslında. Yani öğretmen öğrenci ilişkisinden ziyade iki müslümanın ilişkisi yani biz bu çocuklara emri bil-maruf nehy-i anilmünker yapmakla yükümlüyüz. Sadece bizim dersimiz değil dersin dışı da buna hitap etmeli, ders denetimi bu anlayışın bir devamı sadece. Bunun ders dışı var, pansiyonu var, farklı etkinlikler boyutu var... dolayısıyla bu anlayışın bir uzantısı sadece ders

denetimi. İki müslüman arasındaki ilişki gibi ben hocalarımdan görmek istiyorum bu ilişkiyi" (K-7).

## 2.12. Ders Denetiminin Formaliteleşmesine İlişkin Görüşler

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin bazıları mevcut ders denetiminin şecikliliğe dönüşerek, gösterişçi denetim anlayışına kaymakta olduğunu belirtmektedirler: "Müfettişin geleceğini bildiğiniz zamanlar oluyor veya işte onların geleceği dönemler oluyor dosyanızı hazırlıyorsunuz işte baş tarafa Gençliğe Hitabe, İstikbal Marşı, ders planı dolapta duruyor zaten. Müfettiş geldiği zaman hemen alıyor müfettişe gösteriyor, müfettiş sadece kâğıt üzerinden bakıyor, değerlendiriyor" (K-2). "Biraz böyle zoru savmak, mecburiyeti kaldırmak babında gidiyor. Öğretmen de de biraz bu algı var hadi gelsin ve gitsin. İşte görev yaptı. Verimli bir süreç programlı bir süreç yok" (K-6). "Ders denetimi ciddiyet isteyen, dikkat edilmesi gereken bir iş. Yani zamanlamasının iyi ayarlanması gereken bir iş, bir adet yerini bulsun diye yaptığımız zaman belki sadece, adet yerini buluyor ama, gerçekten tam anlamıyla hasıl oluyor mu, uygulamalar var ama uygulayıcının niteliği burada çok önemli. Yapılan işi ciddiye almak çok önemli, yani siz hangi sistemi getirirseniz getirin en nihayetinde o sistemi uygulayacak olan benim. Yani bendeki nitelikler arttıktan sonra ben kendimi nitelikli olmadıktan sonra fazla şey yapacak bir şey olmadığını düşünüyorum. Yani biraz okul müdürünü desteklemek, yetiştirmek lazım diye düşünüyorum" (K-4)

## 2.13. Ders Denetiminde Alternatif Çözüm Önerileri

### 2.13.1. Ders Denetiminde Hibrit Sistem

Araştırmaya katılan bazı okul müdürleri derse denetimine alternatif çözümler sunmuşlardır. Bu önerilerden biri de okul müdürlerinin ders denetiminin asli unsuru olarak kalmaları, müfettişlerin ise üst denetim organı olarak sürece mentorluk yapmaları şeklinde uygulamanın ilerlemesini önermişlerdir: "Ders denetimini okul müdürleri yapmalı yılda en az 1 defa 2 defa ayrıca Bakanlıkça şu şu kriterlere bakılmalı şeklinde yani elimizde somut öğretmenlerden isteyeceğimiz kriterler olmalı. Bir yaptırımımız olmalı. Müfettişler de rehberlik amaçlı gelmeli yani okula yılda bir sefer de olsa yani sadece okul müdürlerine bırakılmamalı diye düşünüyorum. Çift kanatlı bir denetim sistemi olmalı, hem müfettişler, hem de okul müdürlerinin sürdüreceği. Denetim rehberlik amaçlı olmalı, yani bu özellikle müfettişlerin yaptığı denetim" (K-1). "Bizim donanımlı olmamız lazım. Hibrit sistem daha verimli olur. Belki şöyle de olabilir hani müfettişleri okul müdürleriyle birlikte entegre bir çalışma nasıl olur bilemiyorum ama dışarıdan bir göz okulu geldiği zamanki etki farklı ister istemez. Müfettiş okula gelecek bakacak denildiği zaman ister istemez şöyle bir çalışmalarımızı derleyip toparlıyoruz yani belli bir hizaya sokmaya çalışıyoruz. Bu daha böyle bilinmedik birisi tanımadığımız birisi olduğunda daha farklı oluyor. O yüzden dışarıdan bir gözün görmesi her zaman daha farklı" (K-3). "Okul müdürüne ders denetimi yine yaptırılması, ihtiyaç duyduğunda okulun önceliğidir. Okul müdürü öğretmenin dersini denetleyebilmeli ama dışarıdan birinin ders denetiminin ben daha doğru, daha yerinde olacağını, öğretmenlerin bu noktada kendilerine biraz da bu konuyla ilgili çekidüzen verecektir" (K-7).

### 2.13.2. Rehberlik Eksenli, Eğitici, Destekleyici Ders Denetimi

Araştırmaya katılan bazı okul müdürleri ise denetimin öğretmenin eksik

yönlerini telafi etmeye, onu yetiştirmeye, eğitmeye yönelik bir sürecin olmasını savunmaktadırlar: “Eksik görünen konuda okul müdürünün yönlendirmesi ile eksik görülen arkadaşların bir eğitimden geçirilmesi lazım en azından bunu becerebilirsek öğretmenle bu sefer yani eksik bulacaklar beni kursa gideceğim bak ekşiğim görülecek diye bence o eksiklerini tamamlayacağını düşünüyorum” (K-2). “Öğretmeni geliştirmeye yönelik olması lazım diyorum. Mesela ölçme değerlendirme sıkıntısı varsa onu bir günlük iki günlük kursa alıp, ölçme değerlendirme nasıl yapılır nelere dikkat edilmesi gerekir şeklinde eğitim verilmeli. Yani o kötü niyetli değil ki iyi niyetli olan bir şey. İletişim ile ilgili bir seminer okulda düzenlenebilir. Bununla ilgili yapılacak çok şey olduğunu düşünüyorum. Ama bunun organizasyonu önemli. Burada da bizde organizasyon sıkıntısı var. Seminer oluyor seminer dönemlerinde okulda boş boş oturuyoruz. Bazen insanların tıkaandığı noktalar oluyor. Onun için bunun dış gözden birisi mesela hocam şöyle olursa daha iyi olur derse bence insanlar kendini geliştirmek isterler diye düşünüyorum” (K-6). “Mesela içinde öğretmen ölçme değerlendirme ile ilgili bir sıkıntısı varsa bunu belirledikten sonra onu anlamlı bir kursa yönlendirme yetkisi olması lazım. Bu kursu açacak İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü’nün veya İl Millî Eğitim Müdürlüğü’nün ilin bir biriminin olması lazım. Ölçme değerlendirme olabilir, hazırlık konusunda olabilir, yönetmelikler veya yönergeler konusunda eksikliği olabilir, dersin anlatımı ile ilgili sıkıntılar olabilir, iletişimle ilgili sıkıntılar olabilir... Bunları belirledikten sonra ben belirledim farz-ı misal öğretmenin iletişim sıkıntısı var. Öğretmeni yönlendirip gerekli donanıma kavuşturulması gerekir” (K-8).

### 2.13.3. Başarı Odaklı Ders Denetimi

Araştırmaya katılan bazı okul müdürleri öğrencilerin ölçülebilen başarılarından yola çıkarak ders denetim sürecinin kapsamının genişletilmesi ve işlerliğinin artırılması fikrini benimsemişlerdir: “Yani bir saatlik dersine girerek öğretmenin orada başarı ders başarısının artmasını da beklemek mantıklı bir durumda değil. Müfettiş geldiğinde ders denetim formunu benden istiyor. Ders denetimi yaptım diyorum evrakları istiyor. Süreç bu şekilde. Daha çok şekilcilik ders denetimi formunun doldurulması ve şekilden ibaret yani onun dışında bu ders başarısını arttırmak için daha farklı argümanlar var. İşte TYT denemeleri AYT denemeleri var. Onlar üzerinden destekleme yetiştirme kursları var mesela oralarda yapılan incelemeler oralardaki işte öğrencilerin yapmış oldukları gibi ders denetiminden başarıyı arttırmada daha çok etkindir” (K-7). “Deneme sonuçlarını alıp da deneme sonuçlarından bu derse giren öğretmenleri çağırıp o derste niye bunların ortalamaları neden bu neden şu, öğrenci bu kadar yapmış demem ders denetiminden daha çok etki edecek bir durum ve bunu uyguluyoruz. Ders denetiminden daha fazla etki ediyor” (K-4). “Ders denetiminin mevcut haliyle çok fazla etkili olduğunu düşünmüyorum. Şu anda yaptığımız için ama gerçekten bir şeyleri değiştirici olsa muhakkak olur. Şimdi bizim matematik dersinde mesela ciddi sıkıntımız var. Destekleme Yetiştirme Kurslarıyla birlikte çocuklara ciddi bir matematik dersi veriyoruz. Sene başında yaptığımız denemelerle sene sonundaki denemelerde matematik net sayılarında çok bir değişim yakalayamıyoruz. Aynısını edebiyatta olmuyor mesela edebiyatta çocuk on net ile başlıyorsa 30 nete-35 nete kadar çıkıyor. Matematikte bir ile başlıyor iki ile bitiriyor. Oluşu da zayıf devamını da zayıf. Bunu da sorguluyoruz aslında, DYK’ları incelerken de sorguluyo-

ruz, derslerde de sorguluyoruz. Dönem sonlarında sene sonlarında da sorguluyoruz. Tamam % 100 olmasa da %1'lik başarı % 2 olsun % 3 olsun % 5 olsun niye gidemiyoruz. Bunu irdeliyoruz, işte çok temelden başlanması gerektiğini falan gibi bir şeyleri tavsiye ediyoruz. Öğretmenimiz de diyor ki zaten öyle yapıyorum ama bir aksaklık var onu tespit edemiyoruz. Derslerde bunu tespit edebilecek ve değiştirebilecek bir şekilde dönüşebilirse evet çok faydalı olur. Şu andaki durum çocuk 6+6=12 saati boşa gidiyor gibi bir şey var. Haftada 12 saat boş uğraşılacak mücadele edilen bir şey de bu, sonucu yok, ürün yok ortada. Burada bir yanlışlık olması lazım. O yanlışlığı tespit edip değiştiremiyoruz. Bu çok da yapamıyorlar ile açıklayabileceğimiz bir vaziyet değil." (K-9).

Araştırmaya katılan okul müdürleri ders denetimi sürecinin aksayan yönlerini kendi tecrübeleri çerçevesinde ifade etmiş bu uygulamanın daha sağlıklı ilerleyebilmesi için alternatif öneriler sunmuştur. Bunlar şu şekildedir: Birincisi, okul müdürünün temel denetim sorumlusu olarak görevini yerine getireceği ancak yıllık belli periyodlarla müfettişlerin de bağımsız bir bakış ile ders denetimi sürecine rehberlik edebileceği hibrit yöntem. İkincisi, öğretmene rehberlik edildiği, eksiklerinin giderildiği rehberlik eksenli, eğitici, destekleyici ders denetimi yöntemi. Üçüncüsü, öğrencilerin başarısının da ders denetimi sürecine dahil edildiği başarı odaklı ders denetimi yöntemidir.

### Tartışma ve Sonuç

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin bir kısmı okul müdürlerinin öğretmenleri daha iyi tanınması, uzun süreli mesai beraberliğinin olması, aynı ortamda bulunmanın ulaşılabilirliği, yönlendirmenin kolay olması gibi nedenlerle ders denetiminin okul müdürlerince yapılmasını desteklemekte ve sürdürülmesi gerektiğini belirtmektedirler.

Bulgular ve alanyazın beraber değerlendirildiğinde Altun (2014); Altun ve Memişoğlu (2008); Argon (2010); Aslanargun ve Göksoy (2013); Başol - Kaya (2009); Bozkuş vd. (2015); Demir ve Tok (2016); Ekleme (2001); Güngör (2020); Güngör ve Akyürek (2021); Topcu ve Aslan (2010); Yeşil ve Ali (2015) araştırmalarında ders denetiminin okul müdürlerince yapılmasının olumlu olduğunu tespit eden sonuçlara ulaşmışlardır.

Başar'a (1981) göre öğretmenlerle bir arada olma, onları tanıyabilme şansı ve sorumluluğuna sahip olan yönetici, bu olanaklardan yoksun olan denetmenlere göre, öğretmenlerle ilişki kurmada, bu ilişkileri amaçlara yöneltmede çok daha fazla etkin olabileceğini denetim elemanlarından daha etkin denetim yaptığını, diğer bir çalışmada ise okul müdürünün öğretmen ve diğer personelin tüm etkinliklerini gözleyerek gerçek durumu ortaya koyabildiği ve çevreyi iyi tanıma şansına sahip olduğu için denetim sonucu belirlenen aksaklıkları düzeltbildiği tespit edilmiştir (Dumrul, 1987; Yılmaz, 2009). Kazak ve Yüksel (2022) ise okul müdürlerinin denetiminde öğretmenlerin kendilerini daha rahat hissettiklerini, eğitim ve öğretimin hedeflerinin gerçekleşmesinde, öğretmenin performansının iyileştirilmesini sağlayarak katkıda bulunduğunu belirlemiştir. Lian (2020), okul müdürünün denetiminin öğretmenlerde bir sorumluluk ve gözetim duygusu yarattığını ifade etmektedir.

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin diğer bir kısmı ise ders denetimi konusunda okul müdürünün müfettiş gibi gerekli ciddiyeti oluşturamaması, 180 iş günü aynı eğitim-öğretim ortamında bulunmanın getirdiği samimiyet dolayısıyla eksikliklerin kolaylıkla ifade edilememesi, bunun karşılıklı husumete dönüşebilme riskinin bulunması, ders denetimi sonucunda yaptırım uygulayacak bir yetkisinin bulunmaması, okul müdürünün denetim konusunda gerekli eğitimi almamış olmasından dolayı donanım eksikliğinin olması gibi nedenlerle ders denetiminin okul müdürünce yapılmasını uygun görmemektedirler. Katılımcıların bu ifadelerini destekleyen bazı araştırmalarda da benzer kaygılardan kaynaklı olarak okul müdürlerinin denetim yapması konusunda çekinceli sonuçlar elde edilmiştir (Bozak, 2017; Ergen ve Eşiyok, 2017; Tonbul ve Baysülen, 2017; Özcan ve Nanto, 2018; Birel ve Erçek, 2019). Ünal (2023) araştırmasında, okul müdürlerinin denetim becerilerini geliştirebilmeleri için hizmetçi eğitim sürecinden geçmeleri gerektiğini belirtmiştir. Diğer taraftan Altun vd. (2015) araştırmasında okul müdürlerinin, öğretmenler ile informal bir ortamda çalışıyor olmalarının onların sağlıklı denetim yapmasını engelleyeceği sonucuna varmıştır. Deniz - Saylık (2018) ise müdürlerin farklı branşlarda alan bilgisinin yetersizliği, objektif olamamaları ve denetimi planlama konusunda sorunları olduğunu belirlemişlerdir.

Araştırmaya katılan okul müdürlerinden bir kısmı müfettiş denetiminin yapısı gereği ciddiyetinin olması, sadece denetim amaçlı gelen ve esas görevi bu olan birinin denetleyecek olmasının öğretmen üzerindeki etkisinin büyük olması, bu alanda eğitilmiş olması, okul müdürüne göre daha fazla yetkiyle donanımlı olması gibi nedenlerle ders denetiminin müfettişler eliyle yapılmasını savunmaktadırlar (Dönmez ve Demirtaş, 2018; Özcan ve Nanto, 2018; Birel ve Erçek, 2019). Müfettişlerin denetim sürecini dikkatli ve özenli yaptığı, yetkinlik ve objektif hareket etme konusunda daha kontrollü olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Ancak katılımcıların bazıları okul müdürüne denetim konusunda gerekli eğitimin verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Okul müdürü denetim konusunda yeterli bilgi ve tecrübeye sahip olmalıdır. Bunun mümkün olması için okul müdürlerine denetim konusunda iyi planlanmış, uygulamalı eğitimler verilmelidir. Bazı araştırmalarda okul müdürlerinin denetleme ve rehberlik konularında tüm süreçlerde ihtiyaç duyacakları bilgi ve becerileri kazandırmaya yönelik, süreklilik temelinde, teorik ve uygulamalı eğitimlerle desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir (Yılmaz, 2009; Ekinci - Karakuş, 2011 ; Yeşil ve Ali, 2015; Tonbul ve Baysülen, 2017; Dönmez ve Demirtaş, 2018; Deniz ve Saylık, 2018; Özcan ve Nanto, 2018; Sabancı ve Akcan, 2019; Güngör, 2020; Ağaoğlu - Ağaoğlu, 2020).

Araştırmaya katılan okul müdürleri bu alanda önerilen sorumluluk oranında okul müdürünün yetkilendirilmesi şartıyla ders denetiminin okul müdürünce yürütülmesinin daha yerinde olacağını belirtmişlerdir. Tyagi (2010) okul müdürlerinin denetim için yetki ve uzmanlık eksikliği olduğunu belirterek okul temelli denetimin güçlendirilmesi için okul müdürlerinin yetkisinin artırılmasını önermiştir.

Ders denetiminde uygulamada birliği sağlayacak ve denetimin niteliğini arttıracak özellikle materyalin MEB ya da İl Millî Eğitim Müdürlüklerince hazırlan-

mamış olması bir eksiklik olarak görülmüştür. Okul müdürleri, ders denetiminde kullanacakları materyali (ders denetimi defteri, form vs.) genellikle kırtasiyelerde edindikleri ya da webde bulunan ortak paylaşım portallarından edindiklerini belirtmişlerdir.

Okul müdürlerinin her ders öğretmeninin dersine yılda en az bir defa imkân olduğunda iki defa girmeye çalıştıkları tespit edilmiştir. Ancak ders denetim sürecinin Millî Eğitim Bakanlığı tarafından takvime bağlanarak bir yıl içinde tarihleri belli bir program dahilinde yapılması için gerekli altyapının hazırlanmamış olmasından dolayı uygulamanın zaman zaman aksadığı ya da ciddiyetle sürdürülmesi gereken bir görev olmaktan uzaklaştığı görülmüştür. Ders denetiminin sıklığı ve takviminin okul müdürlerinin inisiyatifine bırakıldığından dolayı okul müdürünün sürece yaklaşımıyla doğru orantılı olarak planlı yürütüldüğü belirlenmiştir. Yapılan çalışmalarda da bu eksiklik görülmüştür (Özbaş, 2002; Kaya - Ülker, 2011; Ünal - Şentürk, 2011; Ergen ve Eşiyok, 2017).

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu kendi ders branşının dışında bir dersi denetlemenin sorun olmayacağını belirtmişlerdir. Onlara göre ders denetiminde esas olan idarecilik tecrübesinin ders denetimi sürecine başarıyla aktarılmasıdır. Ancak bazı katılımcılar özellikle İHL meslek derslerinde, Arapça ve İngilizce gibi derslerin denetiminde zorluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar ise imkân varsa aynı branştan birinin dersi denetlemesinin daha verimli olacağını belirtmişlerdir. Topçu (2011); Özcan ve Nanto (2018) çalışmalarında bu araştırmanın bulgusuyla benzer şekilde okul yöneticilerinin mesleki olarak, tüm branşlarla ilgili alan bilgisine sahip olmasalar da, denetim ve değerlendirme yaparken, bir bütünsellik yaklaşımı ile gerekli durumlarda diğer yönetici ve öğretmenlerle işbirliği yaparak, bu görevlerini daha iyi yerine getirebileceklerini belirtmişlerdir.

Araştırmaya katılanların bazıları usul ve esaslarına riayet edilerek, sonuçları değerlendirilerek yerine getirilen ders denetimlerinin öğretmelerin mesleki gelişimine, okul başarısına ve öğrenci başarısına katkıda bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bazı çalışmalarda denetim faaliyetlerinin eğitim öğretimin gelişimine katkıda bulunduğu ve eğitim örgütleri için gerekli olduğu ifade edilmiştir (Özmen - Batmaz, 2006; Yılmaz, 2009; Topcu ve Aslan, 2010; Aslanargun ve Göksoy, 2013; Demir ve Tok, 2016; Özdemir vd., 2017; Özcan ve Nanto, 2018).

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğu ders denetimlerinin öğretmenlerle olan görüş ayrılıklarının (siyasi, dini, mezhepsel ya da ırk) ders denetimi sürecine olumsuz etkisinin olmadığını belirtmişlerdir. Ancak katılımcılardan bazıları doğrudan muhatap olmamakla birlikte insanın doğası itibarıyla ders denetimi sürecinde bu tarz hadiselerle karşılaşılacağını söylemişlerdir. Archibong (2012) toplam kalite yönetimi açısından okullardaki denetimin tüm paydaşların iş birliğiyle uzlaşma zemini sağlanarak yürütülmesinin önemli olduğunu ifade etmektedir.

Okulda işleyen önemli bir mekanizma olan ders denetimi sürecinde karşılaşılan en büyük risk bu uygulamanın aslından uzaklaşarak formaliteye dönüşmesidir. Araştırmaya katılan okul müdürlerinin bazıları bu sürecin günümüzde uygu-

landığı haliyle formların doldurularak hazırlandığı, esas uygulamanın ruhundan uzak, kağıt üzerinde şeklen yürütülen bir görev olduğunu belirtmişlerdir. Eğitim sisteminde mevcut denetim modelinin kendisinden beklenen işlevi yerine getiremediği ve okul yöneticileri ve öğretmenlerin mesleki gelişimlerinde arzu edilen düzeyde bir katkı sağlamadığı ve mevcut haliyle denetimin daha çok bürokratik bir işleve sahip olduğu yönünde sonuçlara ulaşılan çalışmalar bulunmaktadır (Kapusuzoğlu, 2002; Memişoğlu, 2001; Özcan ve Nanto, 2018; Atay, 2023).

Araştırmaya katılan okul müdürlerinin ders denetimi uygulamasının daha sağlıklı yürütülmesi, sürecin daha iyiye evrilmesi ve alternatif denetim şekillerinin geliştirilmesi üzerine fikirleri bulunmaktadır.

Alternatif denetim yöntemlerinin neler olabileceğine ilişkin okul müdürleri ve öğretmenlerin ortak fikri olarak müfettiş ve okul müdürünün birlikte denetim görevini yapabilecekleri düşüncesi oluşmuştur (Can, 2004; Tonbul ve Baysülen, 2017; Dönmez ve Demirtaş, 2018).

Ders denetiminin öğretmeni desteklemek, ona yardımda bulunmak böylece öğrenme ortamı olan okulu geliştirme ve daha verimli olmasına yardım etmenin önemli bir görev olduğu düşünülürse (Ay - Pingov, 2022) denetimin bu yönüyle geliştirilmesinin mühim olduğu söylenebilir. Burton - Brueckner (1955) araştırmasında ders denetimi sonucunda öğretmenin eksik kaldığı yönleri tamamlayıcı, tespit edilen sorunları giderme amaçlı hizmetiçi eğitimi düzenlenmesini mümkün kılan rehberlik eksenli, eğitici, destekleyici ders denetiminin uygulamaya konulmasını önermişlerdir. Ayrıca okul müdürleri tarafından gerçekleştirilen denetimlerin ardından öğretmene geri bildirimler sunulmalı, tespit edilen yanlış uygulamalar öğretmenler ile paylaşılmalı, olması gereken uygulamalar belirlenerek, öğretmenin kendini geliştirmesi sağlanmalıdır. Bulgularımızı destekleyen sonuçlara ulaşan çalışmalar da bulunmaktadır. (Altun ve Memişoğlu, 2008; Deniz ve Saylık, 2018; Özcan ve Nanto, 2018; Ağaoğlu ve Ağaoğlu, 2020; Tosun - Ordu, 2020).

Çünkü bu yönetmelik ile her okul müdürünün yapması gereken bir iş konumuna getirilen denetim, aslında uzmanlık bilgisi gerektiren, belirli ilkeleri olan ve sistematik olarak yürütülmesi gereken bir uygulamadır. Bu açıdan ders denetimleri, ancak eğitim denetiminde uzman kişilerle gerçekleştirildiğinde etkili bir şekilde hizmet verebilir (Köybaşı Şemin, 2018).

Araştırmaya katılan bazı okul müdürlerinin günümüzde uygulanan ölçme ve değerlendirme enstrümanlarıyla öğrencilerin ölçülebilen değerlerinden yola çıkarak öğretmenlerin değerlendirilmesi, bu uygulamaların ders denetimi sürecine adapte edilmesiyle ilgili okul müdürlerinin görüşleri mevcuttur. Onlara göre öğrencinin TYT (Temel Yeterlilik Testi), AYT (Alan Yeterlilik Testi) sonuçları ve DYK (Destekleme Yetiştirme Kursu) performansına göre öğretmen değerlendirilmeli, ders denetimi bu sürece dahil edilmeli, eksik yönler bu sayede düzeltilmelidir. Dönmez ve Demirtaş (2018); Deniz ve Saylık (2018) çalışmalarında benzer tespit ile öğrenci başarısına göre değerlendirme yapılmalı ve denetim sonucunda somut geri dönüşler sağlanmalı tespitini elde etmişlerdir.

## Öneriler

Denetim görevinin okul müdürlerince daha etkili yapılabilmesi için gerekli mevzuat düzenlemesi yapılarak okul müdürleri yetkilendirilebilir.

Okul müdürleri denetim konusunda teorik ve uygulamalı hizmetiçi eğitimlere alınabilir.

Üniversiteler ile iş birliği yapılarak okul müdürlerinin ders denetimi konusunda eğitilmesi, sertifika programları düzenlenebilir.

Uygulamada birlik sağlanması ve sürecin sağlıklı ilerleyebilmesi için MEB Teftiş Kurulu Başkanlığınca ders denetimindeki usul ve esasların güncel haliyle bulunduğu matbu evrak hazırlanabilir.

MEB tarafından ders denetim takvimi hazırlanmalı ve süreç yıllık program dahilinde işlenebilir.

Bu araştırma imam hatip liselerindeki ders denetimini ele alan nitel araştırmadır. Nicel yöntem aracılığıyla daha geniş katımlı araştırma ile ders denetiminin İHL meslek dersleri ve Dkab dersleri üzerindeki etkisi araştırılabilir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.



## Kaynakça

- Ağaoğlu, Sevilay - Ağaoğlu, Yavuz Selim. "Okul Müdürlerinin Okul Denetim Sorumlulukları". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2020), 219-226.
- Altun, Burcu. *Denetime Eleştirel Yaklaşım: Öğretmen Denetimi Nasıl Olmalı?* Yayımlanmamış Doktora Tezi: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Altun, Mehmet vd. "Maarif Müfettişlerin, Okul Müdürlerinin Denetmenlik Görevleri Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi". *Electronic Turkish Studies* 10/3 (2015).
- Altun, Sadegül Akbaba - Memişoğlu, Salih Paşa. "Performans Değerlendirmesine İlişkin Öğretmen, Yönetici ve Müfettiş Görüşleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 53/53 (2008), 7-24.
- Altunay, Esen. "Okul Yöneticilerinin Ders Denetimlerine İlişkin Yönetici ve Öğretmen Görüşleri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 55 (2020), 95-127.
- Archibong, Florence Imaobong. "Instructional Supervision in The Administration of Secondary Education: A Panacea For Quality Assurance". *European Scientific Journal* 8/13 (2012).
- Argon, Türkan. "Okul Müdürlerinin Öğretmenleri Değerlendirmelerine Yönelik Nitel Bir Çalışma". *Uluslararası Katılımlı Ulusal Eğitim Denetimi kongresi, 23-25 Haziran*, 554-566.
- Aslanargun, Engin - Göksoy, Süleyman. "Öğretmen Denetimini Kim Yapmalıdır?" *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/ÖYGE Özel Sayısı (2013), 98-121.
- Atay, Çimen. "Liselerde Yöneticilerin ve Öğretmenlerin Görüşlerine Göre Denetim Uygulamaları". *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 57 (2023).
- Ateşoğlu, Yasemin - Akbaşlı, Sait. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimi Görevlerine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 1-18.
- Ay, Mustafa Fatih - Pingov, Nimet Züleyha. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 105-132.
- Aydazer, Bilge. *Okul Müdürlerinin Ders Denetimine İlişkin Öğretmen Görüşleri (Pamukkale İlçe Örneği)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.
- Aydın, Mustafa. *Çağdaş Eğitim Denetimi*. Ankara: IM Eğitim Araştırma Yayın Danışmanlık, 1986.
- Başar, Hüseyin. *Okul Yöneticisinin Denetim Görevi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 1981.
- Başol, Gülşah - Kaya, Irmak. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Performanslarının Okul Yöneticileri Tarafından Değerlendirilmesi Üzerine Görüşleri". *Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi'nde sunulmuş bildiri, Çanakkale Üniversitesi, Çanakkale*.
- Birel, Fırat Kıyas - Erçek, Mustafa Kemal. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimine İlişkin Görüşleri". *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 2/3 (2019), 169-177.
- Bozak, Ahmet. "Maarif Müfettişlerinin Denetim Sistemi Hakkında Yapılan Yasal Düzenlemelere ve Müfettişlik Mesleğine İlişkin Görüşleri". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/38 (2017), 90-110.
- Bozkuş, Kıvanç vd. "Öğretmenlerin Denetim ve Rehberlik Dışı Bırakılmalarının Olası Sonuçları". *VII. Uluslararası Eğitim Denetimi Kongresi*.
- Burton, William Henry - Brueckner, Leo John. *Supervision: A Social Process*. Appleton-Century-Crofts, 1955.
- Can, Niyazi. "İlköğretim Öğretmenlerinin Denetimi ve Sorunları". *Milli Eğitim Dergisi* 161/1 (2004), 112-120.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Ceylan, Müyesser - Sevcan, Can. "Evaluation of Teachers' Views On School Managers' Classroom Supervision". *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 10/4 (2019), 490-510.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma* 24/2 (2024) 494-518

- tırma Deseni*. Siyasal Kitabevi, 2018.
- Demir, Mehmet - Tok, Türkay Nuri. "Lisansüstü Öğrenci Görüşlerine Göre Eğitim Denetimi". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016).
- Demirci, Sibel Nazlı. *Öğretmen Görüşlerine Göre Ortaokul Müdürlerinin Ders Denetim Yeterlilikleri*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demirtaş, Hasan - Akarsu, Mesut. "Öğretmen Teftişini Müfettiş Yerine Okul Müdürünün Yapmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2016).
- Deniz, Ünal - Saylık, Numan. "Okul Müdürleri ve Öğretmenlerin Perspektifinden Öğretimde Denetim Problemi". *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 1/1 (2018), 67-80.
- Dikmen, Muazzez Bilgin - Göksoy, Süleyman. "Ortaokul Müdürlerinin Yürüttükleri Ders Denetimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Ekev Akademi Dergisi* 86 (2021), 351-384.
- Dönmez, Burhanettin. "Müfettiş, Okul Müdürü ve Öğretmen Algılarına Göre İlköğretim Okulu Müdürlerinin Yeterlilikleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 29/29 (2002), 27-45.
- Dönmez, Burhanettin - Demirtaş, Çağrı. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimi Görevlerine İlişkin Okul Müdürleri ve Öğretmenlerin Görüşleri (Adıyaman İli Örneği)". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2018), 454-478.
- Dumrul, Seher. "İlkokul Müdürlerinin Denetim Yetki ve Yeterlilikleri". *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.
- Ekinci, Abdurrahman - Karakuş, Mehmet. "İlköğretim Okullarında Müfettişlerce Yapılan Rehberlik ve Denetim Çalışmalarının İşlevselliği". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/4 (2011), 1849-1867.
- Ekleme, Yakup. *İlköğretim Okulu Yöneticilerinin Denetim İle İlgili Görevlerini Yerine Getirme Düzeyleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Ergen, Hüseyin - Eşiyok, İsmail. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimi Yapmasına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/1 (2017), 2-19.
- Güngör, Ali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Okul Müdürlerince Denetimine İlişkin Tarafların Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep Örneği)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Güngör, Ali - Akyürek, Süleyman. "DKAB Öğretmenlerinin Denetim, Rehberlik ve Mesleki Gelişime Bakışı: DKAB Öğretmenleri ve Okul Müdürlerinin Görüşleri". *Bilimname* XLIV/2021/1 (2021), 697-736.
- Kapusuzoğlu, Şaduman. "Denetmenlerin Değerlendirilmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/3 (2002), 35-50.
- Kaya, Serdar - Ülker, Yakup. "İlköğretim Okulu Müdürlerinin Sınıf İçi Etkinliklerin Denetiminde Yapmakta Olduğu İşler Konusunda Öğretmen Görüşleri". *III. Uluslararası Katılımlı Eğitim Denetimi Kongresi*, 22-24.
- Kazak, Ender - Yüksel, Muhammer. "Ders Denetiminin Okul Müdürü ve Denetmenler Tarafından Yapılmasına İlişkin Okul Müdürü ve Öğretmenlerin Görüşleri". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2022), 19-37.
- Koç, İlhan - Akin, Uğur. "Okul Müdürlerinin Yaptıkları Ders Denetimlerinin Olumlu ve Olumsuz Yönleri: Öğretmenlerin Görüş ve Önerileri". *Turkish Studies-Educational Sciences* 15/1 (2020), 261-288.
- Koç, Mehmet Hilmi. "Okul Müdürleri Tarafından Yapılan Öğretmen Denetimlerine İlişkin İlkokul Müdürlerinin Görüşleri". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 48/48 (2018).
- Koşar, Serkan - Buran, Köksal. "Okul Müdürlerinin Ders Denetim Faaliyetlerinin Öğretimsel Liderlik Bağlamında İncelenmesi". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2019),

1232-1265.

- Lian, Bukman. "The Influence of Principal Supervision and Organizational Climate toward Teacher's Performance".
- Memduhoğlu, Hasan Basri - Zengin, Mevsim. "Çağdaş Eğitim Denetimi Modeli Olarak Öğretimsel Denetimin Türk Eğitim Sisteminde Uygulanabilirliği." *Journal of Theoretical Educational Science/Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 5/1 (2012).
- Memişoğlu, Salih Paşa. *Çağdaş Eğitim Denetimi İlkeleri Açısından İlköğretim Okullarında Öğretmen Denetimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Özan, Mukadder Boydak - Nanto, Zülküf. "Okul Yöneticilerinin Gözünden Geçmişten Günümüze Denetim". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 19-37.
- Özbaş, Mehmet. *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Sınıf İçi Etkinliklerin Denetiminde Yapmaları Gereken ve Yapmakta Oldukları İşler Konusunda Müdür ve Öğretmen Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Özdemir, İbrahim. *Okul Müdürlerinin Liderlik Stilllerinin Ders Denetim Yeterliklerine Etkisi*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020.
- Özdemir, Tuncay Yavuz vd. "Öğretmen Görüşleriyle Değerler Eğitimi Odaklı Eğitim Denetimi". *Bartın Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 35-52.
- Özmen, Fatma - Batmaz, Cengiz. "İlköğretim Okul Müdürlerinin Öğretmen Denetimindeki Etkililikleri-Hizmet Yılı ve Görev Türü Değişkenine Göre Öğretmen Görüşleri". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2006), 102-120.
- Resmi Gazete. Millî Eğitim Bakanlığı Rehberlik ve Denetim Başkanlığı ile Maarif Müfettişleri Başkanlıkları Yönetmeliği. (2014). Erişim 20 Ocak 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/05/20140524-18.htm>
- Resmi Gazete. Millî Eğitim Bakanlığı Rehberlik ve Denetim Başkanlığı ile Maarif Müfettişleri Başkanlıkları Yönetmeliği. (2022). Erişim 20 Ocak 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/03/20220301-9.htm>
- Sabancı, Ali - Akcan, Nihat. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimi Görevlerinin Rehberlik Etkililiği Açısından Değerlendirilmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/5 (2019), 1893-1910.
- Taşdan, Murat. "Çağdaş Eğitim Denetiminde Meslektaş Yardımlaşması". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 41/1 (2008), 69-92.
- Taymaz, A Haydar. *Eğitim Sisteminde Teftiş: Kavramlar, İlkeler, Yöntemler*. Ankara: TAKAV Tapu ve Kadastro Vakfı Yayını, 1997.
- Tonbul, Yılmaz - Baysülen, Ercan. "Ders Denetimi ile İlgili Yönetmelik Değişikliğinin Maarif Müfettişlerinin, Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi." *Ilkogretim Online* 16/1 (2017).
- Topcu, İhsan - Aslan, Battal. "Supervisory and Evaluatory Styles of School Administrators in Turkish State and Primary Schools". *University of Cumhuriyet Faculty of Literature, Journal of Social Sciences* 34/2 (2010), 31-39.
- Topçu, İhsan. "Devlet ve Özel İlköğretim Okullarında Yöneticilerin Öğretimin Denetimi Görevlerini". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/2 (2011), 31-39.
- Tosun, Ali - Ordu, Aydan. "Okul Yöneticilerine Göre Değişen Denetim Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1-19.
- Tyagi, Rajvir Singh. "School-Based Instructional Supervision and The Effective Professional Development of Teachers". *Compare* 40/1 (2010), 111-125.
- U-Sayee, Cornelius Robert - Adomako, Emmanuel Brenyah. "Supervisory practices and challenges faced by senior high school principals in Greater Monrovia, Liberia: implications for quality education". *Heliyon* 7/4 (2021).
- Uzun, Osman Nuri. *Okul Müdürlerinin Ders Denetim Etkinliklerinin Hesap Verebilirlik Çerçevesinde İncelenmesi*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Ensti-

- tüsü, 2019.
- Ünal, Ali - Şentürk, Recep. "İlköğretim Okul Müdürlerinin Ders Denetimi Uygulamaları.", 2011.
- Ünal, Emel. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimindeki Rolü: Öğretmen Performansı ve Öğrenci Başarısı Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Social Mentality and Researcher Thinkers Journal (Smart Journal)* 9/73 (2023), 3958-3969.
- Yeşil, Duygu. *Okul Müdürlerinin Ders Denetimine İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yeşil, Duygu - Ali, Kış. "Okul Müdürlerinin Ders Denetimi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2015).
- Yılmaz, Kürsad. "Okul Müdürlerinin Denetim Görevi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2009), 19-35.

## Filolojik ve Teolojik Kayguların Kur'an Yorumları Üzerindeki Etkisi: "in kâne" ve Türevleri Özelinde Bir İnceleme

### *The Effect of Philological and Theological Concerns on Qur'anic Interpretations: An Investigation on "in Qāna" and its Derivatives*

Süleyman Narol 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Konya / Türkiye  
snarol@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1517335

**Cite as / Atıf:** Narol, Süleyman. "Filolojik ve Teolojik Kayguların Kur'an Yorumları Üzerindeki Etkisi: "in kâne" ve Türevleri Özelinde Bir İnceleme". *Marife* 24/2 (2024) 519-543. <https://doi.org/10.33420/marife.1517335>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

## Filolojik ve Teolojik Kaygıların Kur'an Yorumları Üzerindeki Etkisi: "in kâne" ve Türevleri Özelinde Bir İnceleme

### Özet

Kur'an dilinin üslubunu belirleyen pek çok unsur bulunmaktadır. Bunlardan birisi de dilin anlam ifade edene küçük yapı taşlarından birisi olan harflerin taşıdığı anlamların bağlama göre doğru tespiti meselesidir. Bu çalışmada ele alınan ve Kur'an'da, şart, nefiy, sebep ve tekit gibi farklı manalarda kullanılan "بِ" edati da bu harflerden sadece biri-sidir. "بِ" edati, birlikte kullanıldığı "كَانَ" fiilinin mazi formu ve türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'de pek çok âyette geçmektedir. Müfessirler arasında bu âyetlerin yorumu konusunda farklı bakış açılarından kaynaklanan yaklaşımların sonucu birtakım tartışmalar ve yönelindikleri bir takım dilsel izahlar ve tercihler mevcuttur. Çalışma onların bu farklı yönelişlerini Hz. Peygamber'den bize kadar ulaşan tefsir müteşebbatı başta olmak üzere ilmi verilerden istifade ederek değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Makale müfessirlerin "بِ كَانَ" ifadesinin geçtiği âyetlere yaptıkları yorumlar sonucu ortaya çıkan birtakım mahzurları dile getirmesi ve bunları analiz etmesi bakımından önemli olduğu kadar aynı konuda daha önce yapılan "بِ كَانْتُمْ" ifadesinin yorumuna gramatik ve problematik yaklaşımları konu edinen makaleye katkı sunması ve onun tamamlayıcısı konumunda olması bakımından da bir o kadar önemlidir. Müfessirlerin "بِ" edatının Kur'an'da geçtiği âyetleri tefsir ederken ortaya koyduğu tercihler, daha pratik ve anlam-bağlam açısından sorunsuz olması nedeniyle birini diğerine göre tercihe edilebilir kılmakta birlikte genelde aynı sonuca ulaştırmaktadır. Nitekim Âl-İmrân 3/164, el-En'âm sûresi 6/156, el-İsrâ sûresi 17/108. âyet, Yâsîn sûresi 36/29 ve 33. âyetler ve el-Cuma sûresi 62/2. âyetin yorumuna dair ortaya konulan yaklaşımlar bu türdendir. Ancak bazı âyetler vardır ki onların bu âyetleri yorumlarken yaptıkları tercihler ve ortaya koydukları yaklaşımlar birbirinden farklı olduğu kadar birinin diğerinin yaklaşımını yok saydığı ve kıyasıya eleştirdiği bir boyuta ulaşmıştır. Özellikle teolojik konularla ilgili âyetler olan el-Enbiyâ sûresi 21/17. âyet ve Yûnus sûresi 10/94. âyet ve benzeri âyetlerde bu durum çok daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Zira müfessirlerden kimileri dil kurallarını öncelerek bu âyetlerden ilkinde geçen "بِ كَانَ" ifadesine şart anlamı vererek âyeti "eğer bir eğlence edinmek isteseydik onu kendi katımızdan edinirdik" şeklinde tefsir etmişlerdir. Şart anlamının şüphe ifade ettiği ve Allah hakkında şüphe ifade eden bir mananın verilemeyeceği itirazına karşı da çeşitli tevillerde bulunarak bu mahzuru gidermeye çalışmışlardır. Şart anlamının Allah Teâlâ hakkında ortaya çıktığı bu mahzurlu durumda kaçınarak anlamı önceleyen bazı müfessirler ise söz konusu ifadeye nefiy anlamı vermişler ve âyeti "biz bunu yapanlardan değiliz/biz eğlence edinendenlerden değiliz" şeklinde tefsir etmişlerdir. Benzer bir durum diğer âyet olan Yûnus sûresi 10/94. âyette Hz. Peygamber'e yöneltilen "بِ كَانْتُمْ" ifadesinin yorumunda da mevcuttur. Zira âyette geçen "بِ" edatına şart manası verilmesi Hz. Peygamber'in kendisine indirilen vahiyler konusunda şüphe etmesi gibi sorunlu bir çeviriye ortaya çıkarmakta ve bu durum birtakım yanlış anlamaları ve tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan Kur'an âyetlerinin yorumunda anlamı incelemek ve dilsel yaklaşımları da ikinci sırada destekleyici ve tasdik edici bir unsur olarak görmek ya da en azından dilin imkânlar yelpazesi içerisinde bulunduğu ve daha ilk planda anlama uyumlu olan alternatif çözümleri dikkate alan bir yaklaşımı benimsemek, çözüm odaklı bir yaklaşımdır. Bu tavır aynı zamanda ihtiyatlı bir şekilde en baştan bazı yanlış anlamaları ve onun beraberinde getireceği sorunları ve tartışmaları önleme anlamında ilmi bir hassasiyettir. Bunu başarabilen kimi müfessirler olduğu kadar âyetlerin yorumunda dilsel kurallara bağlılıktan vazgeçmeyen ve baktığı zaviyede sabit fikir olan ve neticede kendisini tartışmaların ve eleştirilerin odağında bulan müfessirler de olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, İn kâne, Filolojik, Teolojik.

### The Effect of Philological and Theological Concerns on Qur'anic Interpretations: An Investigation on "in Qāna" and its Derivatives

#### Summary

There are many elements that determine the style of the Qur'anic language. One of them is the issue of the correct determination of the meanings carried by the letters, which are one of the smallest building blocks of language, according to the context. The preposition "بِ" which is discussed in this study, and which is used in the Qur'an in different meanings such as condition, nullity, reason, and repetition, is just one of these letters. The preposition "بِ" appears in many verses in the Qur'an together with the past form of the verb "كَانَ" and its derivatives. There are some debates among the commentators about the interpretation of these verses because of approaches arising from different perspectives and some linguistic explanations and preferences. The study aims to evaluate their different tendencies by making use of the scholarly data,

especially the tafsir data that has reached us from the Prophet. The article is important in terms of expressing and analysing some of the drawbacks that arise because of the commentators' interpretations of the verses in which the expression "إِنْ كَانَتْ" occurs, as well as contributing to and complementing our previous article on the grammatical and problematic approaches to the interpretation of the expression "إِنْ كَانَتْ". The preferences of the commentators when exegeting the verses in which the preposition "إِنْ" occurs in the Qur'an generally lead to the same result, although one is preferable to the other because it is more practical and meaning-contextually problematic. As a matter of fact, the approaches to the interpretation of *Al al-Imrân* 3/164, *al-An'am* 6/156, *al-Isrâ* 17/108, *al-Yâsîn* 36/29 and 33, and *al-Jumu'ah* 62/2 are of this kind. However, there are some verses in which their preferences and approaches in interpreting these verses differed from each other to such an extent that one of them ignored the other's approach and criticised it severely. This is especially evident in the verses related to theological issues such as verse 21/17 of *al-Anbiyâ* and verse 10/94 of *Yûnus* and similar verses. Some of the commentators prioritised the rules of language and gave a conditional meaning to the expression "إِنْ كَانَتْ" in the first of these verses and interpreted the verse as "if we had wanted to acquire an entertainment, we would have acquired it from our own side". In response to the objection that the conditional clauses express doubt and that a meaning that expresses doubt about Allah cannot be given, they tried to eliminate this drawback by making various interpretations. Some of the commentators, who prioritised the meaning by avoiding this drawback of the conditional meaning about Allah Almighty, gave the meaning of negative sentence to the expression in question and interpreted the verse as "we are not of those who do this/we are not of those who entertain". A similar situation exists in the interpretation of the expression "إِنْ كَانَتْ" directed to the Prophet in the other verse, *Surah Yûnus* 10/94. The interpretation of the particle "إِنْ" in the verse as carrying a conditional meaning can lead to problematic translations that suggest doubt on the part of the Prophet Muhammad regarding the revelations he received. This situation results in various misunderstandings and discussions. Therefore, adopting an approach that prioritizes meaning in the interpretation of Qur'anic verses, while viewing linguistic approaches as secondary and supportive elements—or at least considering alternative solutions within the range of linguistic possibilities that are more immediately aligned with meaning—represents a problem-solving strategy. This stance also reflects a scholarly caution aimed at preemptively preventing certain misunderstandings and their accompanying issues and debates from emerging. While there have been exegetes who have succeeded in this regard, there are also those who have remained strictly bound to linguistic rules in their interpretations, holding fixed views from their own perspective, ultimately finding themselves at the center of discussions and criticisms.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, *În qāna*, Philological, Theological.

## Giriş

Vahyin sahibi olan Allah Teâlâ Kur'an'ı, vahyin muhataplarının diliyle inzal buyurmuş ve onlara anlayabilecekleri bir üslupta hitap etmiştir. Allah, melek, peygamber ve insan şeklinde tek yönlü bir iletişim biçiminde gerçekleşen vahyin kurumsal halinin beşeri lisana bürünmüş şekli olan Kur'an, bu iletişimin gerçekleşmesinde kavrayışları bakımından farklı seviyelerde muhataplara seslenmesi ve yine farklı konulara yer vermesi nedeniyle en yalın ve en sade anlatımdan en edebi anlatıma kadar üslup biçimlerinin hemen hepsini kendine özgü bir biçimde kullanmıştır.

Bu çalışma Kur'an'da yer alan bu üslup biçimlerinden birisi olan "إِنْ كَانَتْ" ifadesinin farklı fiil formlarının yer aldığı bazı Kur'an âyetlerinin yorumunda kimi zaman müfessirleri itinalı davranma ve dengeli bir tutum sergileme konusunda zorlayan kimi zaman da bir ikilemin içine sokan âyetlerin yorumunu ve onların yaklaşımlarını konu edinmektedir. Çalışma daha önce Kur'an'daki "in küntüm" ifa-

desinin yorumu konusundaki gramatik ve problematik yorumlarını ele alan makalemize<sup>1</sup> katkı sunan ve onun tamamlayıcısı konumunda olan bir çalışma olmakla birlikte farklı açılardan ondan ayrılmakta ve özgün yönleri bulunmaktadır. Birinci söz konusu çalışma sadece “in küntüm” ifadesi ile sınırlıyken bu makale Kur'an'daki “in” edatının “كَانَ” fiiliyle kullanıldığı diğer bütün mazi formlarını farklı örnekler ekseninde ele almaktadır. Çalışmanın diğer bir farklı yönü ise ilgili makalede “in küntüm” ifadesinin yorumunda dil merkezli yaklaşımların Kur'an'daki bu ifadeyi yorumlamada ortaya koydukları görüşler daha çok anlam-bağlam açısından ele alınmış ve özellikle de “in” edatına sebep anlamı verilip verilemeyeceği ekseninde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise bahse konu edatın şart anlamı etrafındaki tartışmalara yer verilmekle beraber ilaveten nefiy anlamı verilip verilemeyeceği noktasındaki yaklaşımlar da ele alınmış ve diğerinden farklı olarak müfessirlerin tercihlerinin filolojik ve teolojik açıdan ortaya çıkardığı mahzurlara dikkat çekilerek elde edilen veriler ışığında birtakım tercihlerde bulunulmuştur. Böylelikle makale formatının oluşturduğu sınırlılıklar nedeniyle meseleyi sadece “in küntüm” ifadesinin yorumu üzerinden aktarmakla yetinen makalemizde eksik bırakılan veya hiç yer verilmeyen hususlar bu makaleyle tamamlanmış olacaktır. Zira bu çalışmanın yapılmamış olması bahse konu olan çalışmada ele alınan konunun etraflı bir biçimde ve derinlemesine ele alınmadığı ve meselenin öneminin yeterince ortaya konulmadığı eleştirilerine kapı aralayacaktır.

Bu makalede Kur'an'daki “إِنِّ” edatının “كَانَ” fiilinin mazi formu ile birlikte kullanıldığı ve müfessirlerle dilciler arasında farklı yaklaşımların bulunduğu bütün formların üzerinde filolojik ve teolojik açıdan tartışma bulunanlara yer verilecek ve konu derinlemesine incelenmeye çalışılacaktır. Çalışmada ele alınan “إِنِّ كَانُ” ifadesi ve türevlerini ele alan müstakil bir çalışma olmadığı gibi yapılan taramalarda müfessirlerin filolojik ve teolojik kaygılarının Kur'an yorumlarına etkisini başlı başına ele alan bir çalışmaya da rastlanılmamıştır. Ancak söz konusu ifadeye geçen “إِنِّ” edatının müstakil olarak Arapça'da ve Kur'an'daki kullanımını ele alan makale ve tez türünden genel içerikli bazı çalışmalar mevcuttur.<sup>2</sup> Bu durum da makalenin özgün yönünü oluşturmaktadır.

Makalede Kur'an'da pek çok farklı formda yer alan “إِنِّ كَانُ” ifadesinin daha önceki çalışmada ele alınan “إِنِّ كُنْتُمْ” formu dışındaki “إِنِّ كَانَتْ/إِنِّ كَانُوا”, “إِنِّ كَانُوا”, “إِنِّ”, “إِنِّ كَانُوا”, “إِنِّ كَانُوا”, “إِنِّ كَانُوا”, “إِنِّ كَانُوا” gibi farklı formların arasında üzerinde tartışmaların yer aldığı ifade kalıplarına yer verilecektir. Yaptığımız taramada bu ifade kalıplarının geneli üzerinde bir tartışma olmamakla birlikte bir kısım âyetler üzerin-

<sup>1</sup> Süleyman Narol, “Kur'an'daki ‘In küntüm’ İfadesinin Gramatik ve Problematik Yorumları Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (15 Haziran 2023), 46-60.

<sup>2</sup> Bu konudaki bazı çalışmalar için bk. Hüseyin Şahin, *Arap dili'nde in (إِنِّ) şartıyye ve Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Mustafa Keskin, “Şart Anlamındaki إِذٍ ve اِنَّ 'in Arap Dili ve Belâğatı Açısından Değerlendirilmesi: Bazı Ayetler Örneğinde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇÜİFD) 19/2 (27 Aralık 2019), 525-538; Şemsettin İşik, “Kur'an'da ‘In’ Edatının Farklı Şekillerde Kullanımı ve Mânâya Katkısı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26 Mayıs 2022); “Muhammed Ersöz, Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansıması -Akıbet Lâmi Örneği, Yıl 2014, Cilt: 14 Sayı: 3, 9 - 30”.



de özellikle de Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve diğer peygamberler ve müminlerle ilgili âyetlerde geçen "إِنْ كَانَتْ/إِنْ كَانَ", "إِنْ كَانُوا", "إِنْ كُنْتُمْ" ve "إِنْ كُنَّا" ifadelerinin yer aldığı bazı âyetlerin yorumunda müfessirler arasında bir takım farklı yaklaşımlar ve tartışmaların var olduğunu tespit ettik. Dolayısıyla bu ifade biçimlerine yönelik yaklaşımlar ve tartışmalar çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Kimi müfessirler dil kurallarına bağlı kalarak sürekli aynı dilsel düzlemde ilerlemiş, teolojik açıdan bazı sıkıntılarla karşılaştığında da birtakım tevellere ve mecaza başvurmuştur. Bazı müfessirler ise aynı dil kurallarına bütün âyetlerin yorumunda geçerli kılmaya çalışmanın Kur'an yorumunda birtakım teolojik mahzurları beraberinde getirdiğini görerek farklı dilsel alternatiflere yönelmişlerdir. Bunların dışında yorumunda dilsel açıdan farklı yaklaşımlar bulunan ancak neticede aynı sonuca ulaşan yaklaşımlar da görmekteyiz. Makalede yukarıda işaret edilen "إِنْ كَانَ" ve türevleri içerisindeki tartışmalı formlar başlıklar halinde ele alınırken her bir ifade biçimine dair müfessirlerin farklı yaklaşımlar ortaya koydukları halde sonuçta aynı kapıya çıkan yorumlarına konu olan âyetlere örnekler verilecektir. Sonrasında ise başlıkta geçtiği üzere bu ifadenin Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve diğer bazı konular hakkında kullanıldığı yerlerde müfessirlerin filolojik ve teolojik mahzurlar ikileminde kaldıkları âyetlere yaklaşımları tartışılacaktır.

Konuya geçmeden önce "إِنْ كَانَ" ifadesinde yer alan "إِنْ" edatının Kur'an'da hangi manalara geldiğini belirtmek ardından da bahsettiğimiz âyetler özelinde müfessirlerin konuyla ilgili yaklaşımlarını aktarmak istiyoruz.

## 1. "إِنْ" Edatının Kur'an'da Kullanıldığı Anlamlar

"إِنْ" edatı Kur'an-ı Kerim'de farklı bağlamlarda birden fazla manaya gelmektedir. Bu konuda daha önce yapılan çalışmalarda bu anlamlara ve bunlardan bazılarının dilde olup olmadığı dolayısıyla Kur'an'da da bulunmadığı tartışmalarına detaylı bir şekilde yer verildiği için bu çalışmada giriş mahiyetinde kısa bir ön bilgi vermenin okuyucu açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. O nedenle burada da detaylarını daha önceki çalışmamıza havale ederek söz konusu edatın Kur'an'da kullanıldığı manaları şu şekilde özetlemek istiyoruz:

Kur'an'da birçok âyette farklı kalıplarda kelimelerin başına gelen "إِنْ" edatı, başına geldiği kelime ve içinde bulunduğu bağlama göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Müfessirler ve dilbilimciler "إِنْ" edatının Kur'an'da geldiği manaları özetle şu şekilde sıralamışlardır:<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muşkilil-Kur'an*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: y.y., ts.), 393-394; Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî *ez-Zeccâcî, Hurüfu'l-Me'ânî ve's-Şifât*, thk. 'Ali Tevfik el-Hamd (Beyrut: y.y., 1405/1984), 57-58; Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-Arabî, 2001), 15/407; Ebü Müsâ Muhammed b. 'Omer el-İşbehânî Ebü Müsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-Muğîş fi Ğarîbî'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, thk. Abdülkerîm el-'Azbâvî (Mekke: y.y., 1406-1408), 1/101-103; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-'Ayni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed 'Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: y.y., 1404/1984), 129-131; Ebü 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi' ez-

“ma” yani nefiy manasında gelmiştir: *“Onlar, Allah’ı bırakıp ancak dışilere (putlara) tapıyorlar.”*<sup>4</sup> ve *“Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Ancak biz böyle yapmadık”*<sup>5</sup> vb. âyetlerde olduğu gibi.

Şart manasında kullanılır: *“Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin”*<sup>6</sup> ve *“Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin.”*<sup>7</sup> âyetlerinde olduğu gibi.

“İ” yani “sebeb/ta’lil” anlamında kullanılır: *“Allah kendisinden korkmanıza daha layıktır. Çünkü siz [ona] iman etmiş kimselersiniz”*<sup>8</sup> âyetinde olduğu gibi.

“İ”nin şeddesiz okunuşu ile (إِنْ الْمُحَقَّقَةُ) “قد/لقد” anlamında yani tekit manasında kullanılmıştır: *“Şüphesiz (yöneldiğin kıbleyi değiştirmemiz) sadece Allah’ın doğru yola erdirdiği kimselerden başkasına ağır.”*<sup>9</sup> *“Rabbimizin şanı yücedir. Rabbimizin va’di mutlaka gerçekleşecektir” derler*,<sup>10</sup> *“Allah’a andolsun! Biz gerçekten apaçık bir sapıklık içindeymişiz”*<sup>11</sup> vb. âyetlerde kullanıldığı gibi.

Zâid olarak gelir ve cümledeki olumsuzluğu tekit eder: *“Andolsun, size vermediğimiz imkân ve iktidarı onlara vermiştik.”*<sup>12</sup> âyetinde olduğu gibi.

“İ” edatının Kur’an’daki kullanıldığı anlamlarla ilgili bu kısa bilgiden sonra onun Kur’an’da pek çok âyette “كان” mazi fiili ile birlikte kullanıldığı “إِنْ كَانَ” ifadesi ve türevlerinin geçtiği âyetleri kendi içinde gruplandırarak genel bir çerçevede ele alacak ve bunlara birer örnek vereceğiz. Ardından her bir formun Kur’an’da kullanıldığı ve müfessirlerce tartışmalı olan âyetlere yer vererek onların yaklaşımlarını ve bu konudaki değerlendirmelerimizi aktaracağız.

## 2.Kur'an'daki “إِنْ كَانَ” İfadesi ve Diğer Fiil Formlarının Yorumuna Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Değerlendirilmesi

Bu başlık altında söz konusu ifadenin farklı fiil formlarının kullanıldığı âyetlerde yaptığımız taramada yorumu konusunda üzerinde müfessirlerin farklı yakla-

→

Zerkeşi, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fağl İbrâhîm (b.y.: Dâru ‘İhyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1376/1957), 4/215-221.

<sup>4</sup> *Kur‘ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/117.

<sup>5</sup> el-Enbiyâ 21/17.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/280.

<sup>8</sup> et-Tevbe 9/13.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>10</sup> el-İsrâ 17/108.

<sup>11</sup> eş-Şu‘arâ 26/97.

<sup>12</sup> el-Ahkâf 46/26.

şımlar ortaya koydukları ifadelere yer verilecektir. Bu ifadeler de tespit edebildiğimiz kadarıyla "إِنْ كَانَ/ إِنْ كَانَتْ", "إِنْ كَانُوا", "إِنْ كُنْتُ", "إِنْ كُنَّا" ve "إِنْ كُنَّا" ifadeleridir. Bunun dışında üzerinde herhangi bir farklı yaklaşımın bulunmadığı âyetlere yer verilmeyecektir. Şimdi bu ifadelerin geçtiği âyetlere anlam ve bağlam açısından müfessirlerin yaklaşımlarına yer vermek istiyoruz.

## 2.1. "إِنْ كَانَ/ إِنْ كَانَتْ" İfadesinin Geçtiği Âyetlerin Yorumuna Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Değerlendirilmesi

Kur'an'da 28 âyette 34 defa geçen<sup>13</sup> "إِنْ كَانَ" ifadesi ile onun müennes formu olan ve altı defa geçen<sup>14</sup> "إِنْ كَانَتْ" ifadesinin yer aldığı âyetlerde yaptığımız taramada söz konusu ifadeye çoğunlukla "eğer... ise/eğer...olsa-olursa" şeklinde şart manası verildiği ve herhangi bir tartışma olmadığını tespit ettik.<sup>15</sup> Bunun dışında kimi âyetlerde geçen "إِنْ" edatına da yine müfessirlerin nefiy (ما) anlamı verdiği bu konuda da herhangi bir tartışmanın bulunmadığını gördük. Bu kullanıma Yâsîn sûresi 36/29 ve 33. âyetlerde geçen "إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَبِيحَةً وَاحِدَةً" ifadesine müfessirlerin yaklaşımı örnek verilebilir. Müfessirler burada geçen "إِنْ" edatına nefiy anlamı vererek âyeti "Onların (cezalandırılmaları) sadece korkunç bir sestен başka bir şey değildi" manasında açıklamışlardır.<sup>16</sup> Bunların dışındaki bazı âyetlerde ise müfessirlerin nefiy (ما النافية), قَدْ ve yine "إِنْ"den muhaffef "إِنْ" anlamlarını vererek farklı yaklaşımlar sergilediği görülmüştür. Ancak müfessirlerin bu şekilde üç farklı anlam verdiği âyetleri değerlendirdiğimizde neticede "إِنْ كُنَّا" ifadesinin geçtiği âyetlerdeki benzer bir durum olduğunu ve nihayetinde hepsinin farklı gerekçelerle aynı amaca yönelik bir yaklaşımı benimsediklerini söyleyebiliriz. Mü-

<sup>13</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1945 1364), "kvn", 622-628.

<sup>14</sup> Abdülbâkî, "kvn", 628-629.

<sup>15</sup> Örnek olarak Yûsuf sûresi 26 ve27. Âyetlerde geçen "إِنْ كَانَ" ifadeleri verilebilir. Müfessirlerin bu âyetler yaklaşımları için bkz. Ebu'l-Hasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân* (Dâru lhyai't- Turaş, 1423), 2/330; Ebü Ca'fer Muhammed b. et-Ṭaberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Şâkir Mahmûd Muhammed (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 16/58-60; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhü*, thk. 'Abdulcelîl 'Abdüh Şelebî (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1408/1988), 3/103; Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellüm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 6/229; Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begâvî, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Nesri ve't-Tevzî', ts.), 4/234-235; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez- Zemaḫşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki gâvâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/458-459; Ebü Abdillâh Muhammed b. Aḫmed el-Enşârî el- Ḳurtubî, *el-Câmi' li-ahḳâmi'l-Kur'ân*, thk. Aḫmed el-Berdûnî, İbrâhîm el-'Itfiyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mişriyye, ts.), 9/173-174.

<sup>16</sup> Ebü Zekeriyyâ Yahyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/814; Ṭaberî, *Câmi'ul-beyân*, 20/511; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhü*, 4/283; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-Sunne*, 8/529; Ebu'l-Leys Naşr b. Muhammed es-Semerḳandî, *Baḫru'l-'ulüm*, thk. Maḫmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/121; Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebü Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûḡi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve aḫḳâmihi ve cümelin min fînüni 'ulümihi* el-İmârât: Câmîatü's-Şârika, ts.), 9/6024; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/12; Ebü Muhammed Abdülhak İbn 'Atiyye, *el-Muḫarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. 'Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 4/452, 458; Ebü 'Abdillâh Faḫruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtiḫu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru lhyai't-Turâşî'l-'Arabî, 1420), 26/293; Ḳurtubî, *el-Câmi' li-ahḳâmi'l-Kur'ân*, 4/267.

fessirlerin faklı yollarla aynı sonuca ulaştıkları bu âyetlere el-İsrâ sûresi 17/108. âyet: وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا “Rabbimizin şanı yücedir. Rabbimizin va’di mutlaka gerçekleşecektir’ derler.” örnek verilebilir. Buradaki “إِنْ كَانَ” ifadesine müfessirlerden Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/768) ve Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/816) “لقد” manası verip tekit anlamını kastedereklerken<sup>17</sup> Zeccâc (öl. 311/924) ve Mâtürîdî (öl. 333/945), nefiy manası vererek (مَا كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا إِلَّا مَفْعُولًا) şeklinde tefsir ederler.<sup>18</sup> Âyetteki olumsuzluğu da “ancak, sadece, yalnız” manasında رَلَّ ile tahsis ederek tekitte bulunurlar. إِنْ’dan muhaffef “إِنْ” anlamı veren Alûsî (öl. 1270/1854) ve İbn Âşûr (öl. 1879-1973) gibi müfessirler de aynı şekilde tekit anlamı verirler.<sup>19</sup> Sonuçta bütün bu yaklaşımların hepsi faklı yollardan aynı neticeye ulaşmakta yani hepsi âyete tekit anlamı vermektedirler.<sup>20</sup> “إِنْ كَانَ” ifadesinin müennes kalıbında “إِنْ كَانَتْ” şeklinde geçtiği el-Bakara sûresi 2/143. âyette de benzer bir durum söz konusudur. Âyetin ilgili kısmı şöyledir: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ وَنَبْلِغُ عَلَىٰ عَقَبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَىٰ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَمَا كَانَ عَلَىٰ عَقَبَيْهِ إِلَّا كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَىٰ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ “Her ne kadar Allah’ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl’e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırt edelim diye kible yaptık” Müfessirlerden kimileri âyette geçen “إِنْ كَانَتْ” ifadesine tekit manası verip “فَدَ كَانَتْ” şeklinde tefsir ederlerken,<sup>21</sup> kimileri nefiy anlamı vererek “مَا كَانَتْ” şeklinde açıklarlar.<sup>22</sup> Basra dil ekolünün görüşünü benimseyen bir başka müfessir grubu da “إِنْ” edatını “إِنْ”den muhaffef (şeddesiz) olarak tekit anlamında alırlar.<sup>23</sup> Bu kullanımların dilde var olup olmadığı noktasındaki filolojik tartışmalar bir tarafa hepsinin

<sup>17</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/555; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif li-tefsîri'l-Kur'an mimma iştebehet esmâuhû ve taşarrafet me'ânih*. thk. Hind Şibli. (b.y.: y.y., 1979), 196.

<sup>18</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, 3/264; Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sunne*, 10/505.

<sup>19</sup> Mahmûd b. 'Abdullah el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîr el-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*, thk. 'Ali 'Abdubârî 'Atiyye (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye; Beyrut: y.y., 1415), 8/79; Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Nesr, 1984), 15/234.

<sup>20</sup> Müfessirlerin bu âyetteki ifade kalıbı olan “إِنْ كَانَ...” şeklindeki kullanımın geçtiği Hicr 14/78. âyetteki (وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لظَالِمِينَ) yaklaşımları burada olduğu gibi farklı olsa da ulaştıkları sonuç tekit manasıdır. Krş. Ebu'l-Hasen el-Mecâsî'î Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Hudâ Mahmûd Karâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411), 1/120; Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sunne*, 6/457; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Heyet (Cidde: y.y., 1436/2015), 15/486; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasîf fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/50; Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Çanim b. 'Abbâs (Riyad: y.y., 1418/1997), 3/147; Ebû Muhammed Abdülhak İbn 'Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/371; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 6/491; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîr el-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*, 7/318.

<sup>21</sup> Taberî, *Cami'ul-beyân*, 3/165; Ebû'l-Leys es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ülüm*, 1/100; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ* (b.y.: y.y., 1430), 3/382.

<sup>22</sup> Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muhammed el-'Abdülkâhir el-Cürċânî, *Derċu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Şuver*, thk. Velîd b. Ahmed b. Şâlih el-Huseyn, İyâd 'Abdullaṭîf el-Kaysî (İngiltere: y.y., 1429/2008), 1/312; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş- Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-Kelîmî't-Ṭayyib, 1414), 1/175.

<sup>23</sup> Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/200; İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 1/220; Râzî, *Mefâṭihu'l-gâyib*, 4/91; Kırtubî, *el-Cami' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 2/157; Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. 2/18; Ebu'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim es- Şemîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Maşîn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâṭ (Dımaşk: Dâru'l-Qalem, ts.), 5/126; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/24.

vardığı nihai anlam tekit manasıdır.

Bu ifadenin geçtiği ve müfessirlerin tercihlerinin kanaatimizce filolojik ve teolojik açıdan mahzurlu şekilde yorumlandığını düşündüğümüz şu âyetlerdir: Hûd sûresi 11/34. âyet: *“Ben size öğüt vermek istesem de, eğer Allah sizi azdırmak istemişse, öğüdüm size fayda vermez”* ile ez-Zuhuf sûresi 43/81. âyettir: *“Ey Muhammed! De ki: ‘Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum/Rahmân'ın bir çocuğu yoktur. Ben de ona kulluk edenlerin ilkiyim’* Üçüncü âyet ise İbrâhim sûresi 14/46. âyettir: *“Tuzakları yüzünden dağlar yıkılacak değildi/ yıkıldı /yıkılacak olsa bile, [tuzakları Allah katındadır (Allah, onu bilir)]”*

Bu âyetlerden Hûd sûresi 11/34. âyetinin *“Ben size öğüt vermek istesem de, eğer Allah sizi azdırmak istemişse, öğüdüm size fayda vermez”* şekline çevirisi yapıldığında âyette geçen “*إِنْ كَانَ*” ifadesine Ehl-i sünnet tefsirlerinde hidayet ve dalaletin Allah tarafından yaratıldığı ilkesine uygun olarak şart manası verilmiştir. Müfessirler arasında âyette geçen “*يُوعِيكُمْ*” kelimesine farklı anlamlar<sup>24</sup> verenler olmakla birlikte konumuz olan “*إِنْ كَانَ*” ifadesinin yorumunda kayda değer herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Ancak Mu'tezile de aynı şekilde söz konusu ifadeye şart anlamı verirken âyeti Ehl-i sünnet'ten farklı olarak hidayet ve dalalet kelimelerine yüklediği anlam çerçevesinde yorumlamıştır. Onlar hidayeti, “yol gösterme, doğru yolu açıklama ve doğru yola çağırma” şeklinde izah ederken dalaleti, “Allah'ın önceden bilerek kâfirin dalalette olduğunu bildirmesi, ‘sapık’ diye adlandırması, dalaletine hükmetmek vb.” manalara hamletmişler ve böylece bu iki eylemi de Allah'a izafe etmemişlerdir.<sup>25</sup> Örneğin Zemaşşerî (öl. 538/1144) bu âyete geçen “*إِنْ كَانَ*” ifadesine şart anlamı vererek âyeti şu şekilde tefsir eder: “Eğer Allah kâfirin küfürde ısrar edeceğini bilirse, onu kendi haline bırakır ve iman etmeye zorlamaz. İşte buna ‘azdırma/iğvâ’ ve ‘saptırma/ıdlâl’ denilir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın, kulunun tövbe edip güzel bir şekilde cehaletten döneceğini bildiği zaman ona lütfetmesi ve buna ‘doğruyu gösterme’ ve ‘yol gösterme’ denilmesi gibi.”<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Bu ifadeye kimi müfessirler “dalalete düşürmek” anlamı verirken kimileri “azap etmek, azabıyla helak etmek” anlamı vermiş kimisi de “dalalete düşürmek ve helak etmek” ve “azdırma ve saptırma” şeklinde iki anlamı da birden veririler. Bazıları ise “azdırma, saptırma ve helak” şeklinde üç anlamı birden vermişlerdir. Mu'kâtil B. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil B. Süleyman*, 2/20; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/305; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an Ve İ'râbuhu*, 3/49; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, 6/126; Ebû'l-Leys es-Semerqandî, *Bahru'l-Ulûm*, 2/148; eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 14/348; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 5/3382; İbn 'Atyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, 3/167; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/211.

<sup>25</sup> Ahmed b. el-Hemedâni Kâdi Abdülcebâr, *Muteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnân Muhammed Zerzür (Kahire: Dâru't-Turâş, t.s.), 60-69; el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed el-Cüşemî, *er-Risâle fî nâsihati'l-âmmeh*, ed. Cemal eş-Şâmî (b.y.: y.y., 1438), 114-115; el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed el-Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 131-132. Mu'tezilenin hidayet ve dalalet konusundaki yaklaşımına ilişkin itirazlar konusunda bkz. Esat Sabırlı, “Mu'tezile'nin Kur'an Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (15 Haziran 2021), 96-99. Yine mezhep temelli diğer Kur'an yorumları için bkz.: Duran Ali Yıldırım, “Mezhep Mensubiyetinin Kur'an Yorumlarındaki Öznelliğe Olan Yansımaları”, *Şarkiyat* 10/4 (Aralık 2018), 1377-1397.

<sup>26</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/391.

İkinci olarak ele aldığımız ez-Zuhruf sûresi 43/81. âyette ise müfessirlerin yaklaşımı iki temel görüş üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birinci yoruma göre şart ikincisi ise nefiy manasıdır. “إِنْ كَانَ” ifadesine şart manası verenler şartın dilde şüphe anlamını da içermesi nedeniyle bir takım izahlar yaparak bu ifadenin her kullanıldığı yerde şüphe ifade etmediği, konuşanın kastına bağlı olarak bir şeyin imkânsızlığını mübalağalı bir biçimde ifade etmenin caiz olduğunu nitekim Allah Teâlâ'nın da az ve öz bir biçimde ve ince bir üslupla bunu ifade ettiğini söylemektedirler.<sup>27</sup> Söz konusu bu ifadeye şart anlamı verenler devamındaki “فَأَنَا أَوْلُ الْأَعَابِدِينَ” sözüne “Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, o çocuğa kulluk edenlerin ilki ben olurum”, “Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, onun çocuğunun olduğunu kabul ederek ona kulluk edenlerin ilki ben olurum” ve “Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı (ki yoktur), onun çocuğunun olmasının mümkün olmadığını kesin bir şekilde reddederek Allah'a kullukta bulunanların ilki benim” şeklinde farklı manalar vermişlerdir.<sup>28</sup>

Âyette geçen “إِنْ كَانَ” ifadesine nefiy anlamı verenler ise âyeti لِلرَّحْمَنِ “Rahmanın çocuğu yoktur/olamaz.” şeklinde tefsir etmişler ve bu ifadeyi müstakil bir cümle olarak almışlardır. Devamındaki “فَأَنَا أَوْلُ الْأَعَابِدِينَ” ifadesini de yeni bir cümle (ibtidaiyye) olarak okumuşlar ve “onu çocuk edinmekten ve onun şanına ve azametine yakışmayan her şeyden onu münezzeh kılarak ona kulluk edenlerin ilki benim” şeklinde anlam vermişlerdir. Şinkitî (öl. 1907-1974) nefiy anlamını tercih ederek âyetin devamına yukarıdaki manayı vermenin en uygun olduğunu söyledikten sonra neden nefiy anlamını tercih ettiğine dair “Her ne kadar saygın âlimlerden oluşan bir topluluk bu âyette şartıye manası olduğunu söylese de Kur'an'ın kendisi ile indiği Arapça'nın konulmuş kuralları açısından şart anlamının sahih olması mümkün değildir.” dedikten sonra âyetteki “إِنْ كَانَ” ifadesine şart manası verilemeyeceğini detaylı olarak dört gerekçeyle şu şekilde anlatır:<sup>29</sup>

1-Nefiy anlamının Arapça'da kullanılan açık, bilinen ve şüphe anlamı da taşımayan bir anlam olması ve şartın şüphe ifade etmesi,

2-Kur'an'ın Allah'ın çocuğu olmadığını ifade eden ve bu konuda ileri sürülen iddiaları kesin olarak reddeden diğer âyetlerin var oluşu,

3-Dilsel açıdan şart ve cevabı arasında bir bağın var olma gerekliliği ve bunun âyetin yorumunda anlam açısından uygun düşmemesi

4-Kur'an'da imkânsız ve faraziye olan şeylerde bu manayı ifade eden “لَوْ” şart edatının diğer pek çok âyette kullanılması.

Allah Teâlâ'nın çocuk edinmediğini ifade eden söz konusu bu âyete yaklaşımlara baktığımızda müfessirlerin çoğunluğunun şart manası verdiğini ve bunu

<sup>27</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/651; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/265/266; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 16/119; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Taybe li'n-Neşr, 1420), 7/85. Söz konusu âyete şart manası veren diğer bazı müfessirler şunlardır: İbn Kuteybe, *Te'vilu Muşkili'l-Kur'an*, 217; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 4/420; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, 20/79; Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 27/645-647; Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/389-390; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/265.

<sup>28</sup> Muhammed el-Emin eş-Şinkitî, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Fikr Li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1415), 7/307.

<sup>29</sup> Şinkitî, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, 7/308-328.

da dilde var olan bir kullanım olduğunu, şart edatı olmasının illaki şüphe anlamı taşımaması gerektirmediğini aksine bunun dilde bir şeyin imkânsızlığını anlatmada kullanılan mübalağalı bir üslup olduğunu söyledikleri görülmektedir. Diğer taraftan nefiy manası verenlerin yaklaşımlarının da aynı amaca matuf olduğu görülmektedir. Zira onlar da Allah'ın evlat edinmesinin imkânsızlığını kesin bir şekilde ifade etmek için bu anlamı verdiklerini söylemişler ve şart manası verenlerin "إِنَّ" edatının nefiy manasına gelmediği yönündeki yaklaşımlarına itiraz ederek bu konuda diğer Kur'an âyetlerinden delil getirmişlerdir. Bunun yanı sıra İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Süddî'den (öl. 127/745) gelen daha önce yukarıda da zikrettiğimiz rivayette<sup>30</sup> nefiy manasına alınan âyetler arasında bu âyetin de var olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda nefiy anlamı verenlerin de en az diğerleri kadar isabet ettiğini hatta şart anlamına tercih edilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte nefiy anlamının dilde var olup olmadığı tartışmaları bir tarafa bırakılırsa her iki görüş de netice de Allah'ın evlat edinmekten münezzeh olduğunu tekitli ve mübalağalı bir şekilde ifade etmeyi amaçladığından neticede aynı sonuca varmaktadır.

Üçüncü âyet olan İbrâhim sûresi 14/46. âyete gelince bu âyetin yorumuna yaklaşımlar nefiy (ما) manası verenler, "إِنَّ"nin, muhaffef yani şeddesiz olup tekit ifade ettiğini söyleyenler, bir de şart manasına geldiğini ileri sürenler şeklinde üç yaklaşım etrafında şekillenmektedir.<sup>31</sup> Müfessirlerin çoğunluğu nefiy anlamı (ما) vermiş ve âyeti "وَمَا كَانَ مَكْرَهُمْ لِيُزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ" (onların tuzakları dağları yüzünden dağlar yıkılacak değildi) şeklinde tefsir ederek onların tuzaklarının zayıf ve güçsüz olduğu anlamını vermek isterler.<sup>32</sup> Bu yaklaşımı benimseyenler âyetteki lââmı da "lâmul-cuhûd" yani "inkâr lamı" olarak alırlar. Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) da "وَمَا كَانَ مَكْرَهُمْ" şeklinde bu tefsir edilen biçimde okuduğu adı geçen müfessirlerce nakledilmektedir. İbn Mes'ûd'un söz konusu okuyuşu bu görüşü teyit eden bir delil niteliğindedir. Ayrıca Hasan-ı Basrî'den yukarıda Kur'an'da beş yerde geçen "إِنَّ" edatının nefiy (ما) manasında kullanıldığına dair nakledilen rivayette bu âyetin yer alması bu yaklaşımı destekleyen bir başka delildir.

"إِنَّ" muhaffef yani şeddesiz olduğu görüşünü benimseyerek haberin başında gelen "lâm" harfinin de lâmu'l-fârîka (nefiy ile muhaffefenin arasını ayıran ve tekit anlamına gelen lâm) olduğu ya da "için, ...sın diye (حَى) vb." manasına gelen lâm

<sup>30</sup> Krş.: Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 16/119.

<sup>31</sup> Ebû Hafş Sirâc ed-Dîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Ĥanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî İbn 'Âdil, *el-Lubâb fi 'Ulûmî'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Aĥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muĥammed Mu'avviĥ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 11/413.

<sup>32</sup> Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif li-Tefsiri'l-Kur'an mimma İštebehet Esmâuhu ve Taşarrafet Me'ânih*, 209; Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 2/79; Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî Ma'mer b. el-Muşennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Muĥammed Fuâd Sezgin (Kahire: y.y., 1381/1961), 1/345, 2/156; Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî 'Abdurrezzâk, *Tefsiru 'Abdurrezzâk*, thk. Maĥmûd Muĥammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/247-248; Ebû Muĥammed İşhak el-Bustî, *Tefsiru İşhak el-Bustî* (Medine: y.y., 1413-1416/1992-1995), 1/296; Ĥaberî, *Câmi'ul-beyân*, 17/42; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve l'râbuhu*, 3/166-167.

olduğu yönündeki görüşü benimseyen müfessirler de vardır.<sup>33</sup> Bunlara göre ise âyette “*muhakkak ki dağlar onların tuzakları yüzünden yok olurdu*” şeklinde müşriklerin tuzaklarının büyüklüğünü ifade eden bir anlam vardır.<sup>34</sup>

Kisâî (öl. 189/805) ve onun gibi okuyan âlimler de âyette geçen “لِتَرْوُلَ” kelimesini baştaki lâmi fethalı sondaki lâmi da merfû‘ olarak “وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَتَرْوُلَ مِنْهُ الْجِبَالُ” şeklinde okumuş Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ûd’un okuyuşu olan وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لَتَرْوُلَ مِنْهُ الْجِبَالُ “*tuzakları o kadar şiddetlendi ki sonunda dağlar yıkıldı*” ya da “*onların tuzakları yüzünden neredeyse dağlar yıkılacaktı*” şeklinde âyeti tevil etmişlerdir.<sup>35</sup> Bu görüşü ileri sürenler de âyetteki “لِتَرْوُلَ” harfini “لِتَرْوُلَ”den muhaffef (in) yani seddesiz olarak okumuşlar kelimenin başındaki lâmi da (قَدْ) manasına tekit lâmi olarak almışlardır.<sup>36</sup> Bu okuyuşa göre dağların yıkılması hakiki manada alınmıştır. Tıpkı Meryem sûresi 19/90 ve 91. âyetlerde<sup>37</sup> olduğu gibi. Taberî (öl. 310/1143) bu kıraatin Mushaf’a ve üzerinde icma edilen kıraate aykırı olduğunu söyleyerek eleştirir ve doğru olmadığını söyler.<sup>38</sup> Zira bu okuyuşa göre kelimenin başındaki lâmi, tekit (قَدْ) manasına gelir ki aklen eğer tekit manası verilirse bu dağların yıkılıp yerlerinde kalmamış olması gerekir. Eğer şu anda oldukları gibi yerlerinde sabitlerse o zaman da yıkılmadıklarının ortaya çıktığını söyleyerek bu mananın doğru olmama gerekçesini ortaya koyar.<sup>39</sup> Mukâtil ve Semerkandî (öl. 373/983) de Taberî’nin eleştirdiği bu görüşü benimseyen müfessirler arasındadır.<sup>40</sup> Âyette geçen “لِتَرْوُلَ” edatına şart manasına veren Zemaşşerî ise âyete “*Tuzakları, dağları oynatacak güçte bile olsa*” yani “*çok büyük, çok şiddetli dahi olsa*” manası vermektedir.<sup>41</sup>

Ele aldığımız bu âyete yaklaşımlara bakıldığında âyette geçen “لِتَرْوُلَ” edatına nefiy manası veren ve devamını “لِتَرْوُلَ” şeklinde okuyan çoğunluğun görüşünün di-

<sup>33</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/565; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-‘aziz*, 3/346; Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahrü'l-muhit*, 6/455.

<sup>34</sup> Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1405), 160.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/40-42; Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-‘uyün*, thk. İbn Abdülmaksûd es- b. Abdurrahîm Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s.), 3/143; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ûdayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: y.y., ts.), 5/54.

<sup>36</sup> Ebü Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü'l-irâbi'l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1405/1984), 1/407; Ebü'l-Kâsım ‘Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî ed-Dimeşkî Ebü Şâme, *İbrâzu'l-Me’ânî min Hirzi'l-Emânî* (b.y.: y.y., ts.), 553.

<sup>37</sup> {تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْصَرُونَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَكَا} “*Rahman’a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir!*”

<sup>38</sup> İbn Mücâhid Kisâî’nin bu okuyuşunu mütevâtir kıraatler arasında zikreder. Bkz. Ahmed b. Müsâ b. el-‘Abbâs et-Temîmî Ebü Bekir el-Bağdâdî İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fi'l-Kırâ’ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: y.y., 1400), 363.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/40-42.

<sup>40</sup> Mukâtil b. Suleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Suleymân*, 2/411; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-Ulüm*, 2/479.

<sup>41</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/565-566. Her ne kadar Semîn halebi ve İbn Âdil Zemaşşerî’nin muhaffefe manasında olduğunu söylediğini aktarsalar da kanaatimize göre o, âyette geçen “لِتَرْوُلَ” edatını şart manasına almıştır. Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Maşûn fi ‘Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, 7/126; İbn ‘Âdil, *el-Lubâb fi ‘Ulûmi'l-Kitâb*, 11/412. Nitekim Tîbî de hâşiyesinde Zemaşşerî’nin şart manası verdiğini ifade etmiştir. Krş.: Ebü Muhammed Huseyn b. ‘Abdullah et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi ‘ân Kınâ’ir-Rayb*, thk. İyâd Muhammed el-Ğüc (b.y.: y.y., 1434/2013), 8/63.



ğer yaklaşımlara göre daha doğru olduğu kanaatini taşımaktayız. Çünkü hem bu okuyuşu destekleyen Abdullah b. Me'sûd kıraati hem de bu âyette geçen "إِنَّ" edatını nefiy anlamına tevîl eden Hasan-ı Basrî'den gelen rivayeti ve âyetin bağlamında bu ifadenin öncesinde yer alan "onların tuzakları Allah'ın bilgisindedir" ve âyetin sonunda yer alan "Allah vadinden dönmez" ifadesinin yer alması onların tuzaklarının geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Bunu dikkate aldığımızda da nefiy manasının bağlama daha uygun düştüğünü dolayısıyla da tercih edilebileceğini söylemek mümkündür.

## 2.2. "إِنَّ كَانُوا" İfadesinin Geçtiği Âyetlerin Yorumuna Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Değerlendirilmesi

Kur'an-ı Kerim'de 11 âyette geçen<sup>42</sup> bu ifadenin geçtiği âyetlere bakıldığında iki âyet dışındaki âyetlerde kayda değer herhangi bir fikir ayrılığı olmadığı ve müfessirlerin "إِنَّ كَانُوا" ifadesini şart manası vererek âyetleri bağlamlarına uygun anlamlara tefsir ettiklerini söylemek mümkündür. Bunların dışındaki iki âyet ise "وَإِنَّ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" ifadesinin farklı bağlamlarda olmak üzere iki defa geçtiği Âl-i İmrân 3/164 ve el-Cuma 62/2. âyetlerdir.

Bu âyetlerden Âl-i İmrân sûresi 3/164 ve el-Cuma sûresi 62/2. âyetlerdeki söz konusu ifadeye müfessirler üç farklı anlam vermişlerdir. Bunlar da tıpkı "إِنَّ... كَانُوا" şeklindeki kullanımın geçtiği yukarıda yer verdiğimiz "إِنَّ كَانُوا" ve "إِنَّ كَانُوا" ifadelerinin geçtiği âyetlerdeki gibi dört anlamdır. Bu anlamlar şart manası, nefiy manası, "إِنَّ"nin muhaffef olması ve قد manasıdır. Söz konusu ifadeye nefiy manası verenler lâm yerine getirdikleri "لا" ile kasr yaparak yine tekit anlamı verirler ve âyet "وَإِنَّ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" "onlar geçmişte dalaletten başka bir durumda değillerdi" şeklinde açıklarlar.<sup>43</sup> "قد" manası verenler ise yine tekit manası verip "وَإِنَّ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" "onlar kesinlikle geçmişte dalalette/sapıklık içindeydiler" şeklinde âyeti tefsir ederken<sup>44</sup> "إِنَّ"i muhaffef olarak alanlar ise yine tekit manasını vermişler ve "وَإِنَّ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" "onlar geçmişte kesinlikle senin daha büyüğünü görmediğin bir sapıklık/dalalet içindeydiler" şeklinde âyeti açıklamışlardır.<sup>45</sup> Bu farklı görüşleri ileri süren müfessirlerden bazıları dilsel açıdan diğerlerinin kullanımına itiraz edip dilin felsefesi ve tekniği bakımından diğer manaların imkânına itirazda bulunmalarını ve bu konudaki tartışmaları bir tarafa koyarsak neticede hep-

<sup>42</sup> Abdalbâkî, "kvn", 629-632.

<sup>43</sup> Vâhîdî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, 6/150-151, 21/446; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/376; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'Ilmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 4/281.

<sup>44</sup> Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 4/325; Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/373; Ebû'l-Leys es-Semerḳandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, 1/262, 3/447; Mekki b. Ebû Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 12/7456; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, 3/164.

<sup>45</sup> Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/436, 4/530; Nâsirüddîn Ebû Saïd el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muḥammed Abdurrahman el-Mar'aslı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1418), 2/46; İbn 'Adîl, *el-Lubâb fi 'Ulûmî'l-Kitâb*, 6/35; Muḥammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/418; İsmâ'îl Ḥaḳḳî b. Muştafâ el-İstânbûlî el-Ḥanefî el-Ḥalvetî İsmâ'îl Ḥaḳḳî Bursevî, *Rûḥu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/120, 9/515; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/453; Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*, 14/289; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/210.

sinin ulaştığı sonuç, benzer kalıbın kullanıldığı “إِنْ كَانَتْ” ve “إِنْ كُنْتَا” ifadelerinin geçtiği âyetlerdeki sonuçta olduğu gibi hepsinin tekit manası olduğudur. Nitekim Ferrâ’ el-Begavî (öl. 516/1122) Âl-i İmrân sûresinde bu ifadeye “فَدَّ” manası verirken el-Cuma sûresinde aynı ifadeyi “وَمَا كَانُوا مِنْ قَبْلُ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” şeklinde tefsir ederek âyete nefiy anlamı vermiştir.<sup>46</sup> Ebû Hafs en-Neseff’de (öl. 537/1143) aynı benzer bir yaklaşımla her iki âyetin geçtiği yerlerde قد veya nefiy anlamı olduğunu ifade etmiştir.<sup>47</sup>

### 2.3. “إِنْ كُنْتَا” İfadesinin Geçtiği Âyetlerin Yorumuna Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Değerlendirilmesi

Kur’an’da on dört âyette on beş defa geçen<sup>48</sup> bu ifadenin geçtiği yerlere baktığımızda söz konusu ifadenin geçtiği yerlerin tamamına yakınında inkârcıların kendi peygamberlerinin nübüvvetine karşı çıkarken onunla kurdukları diyalog esnasında peygamberlerine “eğer peygamberliğinde doğru sözlülerden isen bize apaçık bir delil-mucize getir”<sup>49</sup> “bize melekleri getir”<sup>50</sup> “vaat ettiğin azabı getir”<sup>51</sup> “gökten üzerimize azap yağdır”<sup>52</sup> şeklindeki hitaplarında karşımıza çıkarken bir âyette de Meryem’in kendisine insan şeklinde temessül eden meleğe eğer Allah’tan korkan bir kimseyse kendisine yaklaşmamasını isterken kullanılmıştır.<sup>53</sup>

“إِنْ كُنْتَا” ifadesinin geçtiği âyetlerin çoğunda diğer fiil formlarında geçen âyetlerde olduğu gibi müfessirlerin bu ifadenin yorumunda herhangi bir fikir ayrılığına sahip olmadıkları ve söz konusu ifadeye şart anlamı verdiklerini görmekteyiz. Söz konusu bu âyetlerin kahir ekseriyeti inkârcıların peygamberleriyle yaşadıkları diyaloglarda peygamberlerinin kendilerini inanmaya davet ettiği bağlamlarda gelmiştir. Peygamberleri onlara inanmazlarsa Allah’ın azabının kendilerine geleceğini söylemesinin ardından onların peygamberlerinden “gerçekten kendisi peygamberse veya doğru sözlülerden ise vadettiği azabı kendilerine getirmesini” istedikleri dile getirilirken “إِنْ كُنْتَا” ifadesi şart anlamında kullanılmıştır.<sup>54</sup> Ancak bu ifade kalıbının geçtiği bir âyet vardır ki bu âyet diğer âyetlerin aksine yorumunda müfessirlerin filolojik ve teolojik açıdan ikilemde kaldığı yaklaşımların karşımıza çıktığı Yûnus sûresi 10/94. âyettir: فَإِنْ كُنْتَا فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكَ الْقُرْآنَ فَتَعْلَمُ مَاذَا كُنْتَا فِي شَكٍّ مِنْهُ ۚ إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ كَانَ فِي ذِكْرٍ لِقَوْمٍ مُّذَكِّرِينَ *Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüp-*

<sup>46</sup> Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 2/129, 8/111.

<sup>47</sup> Necmuddîn Omer Neseffî, *et-Tefsîr fi’t-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş (İstanbul: Dâru’l-Lubâb li’-Dirâsât, 1440/2019), 14/417.

<sup>48</sup> Abdalbâkî, “kvn”, 633.

<sup>49</sup> el-A’râf 7/106; eş-Şu’arâ 26/31, 154

<sup>50</sup> el-Hicr 14/7

<sup>51</sup> el-A’râf 7/70, 77; Hûd 11/3; el-Ankebût 29/29; el-Ahkâf 46/22.

<sup>52</sup> eş-Şu’arâ 26/187.

<sup>53</sup> Meryem 19/18.

<sup>54</sup> Bkz: Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 1/47, 2/280; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/301, 12/387; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 4/483, 6/126; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/307, 17/341; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 2/559-560; 6/251 (el-A’râf 7/77 ve Hûd 11/32. âyetler).

he içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma!" Bu âyetin yorumunda müfessirler farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Temelde bu âyetteki "إِنَّ" edatına iki mana verilmiştir. Birincisi şart manası diğeri de nefiy (ما) manasıdır. Müfessirlerin çoğunluğu bu âyette geçen "إِنَّ" edatına şart manası vererek âyeti tefsir etmişlerdir. Ancak şart manası verenler kendi içerisinde âyetteki hitabın ve onun muhatabının kim olduğu konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Zeccâc bu konudaki görüşleri üç maddede özetler. Ona göre şart manasında alanlar hitabın peygambere, muradın ise onun dışındakiler olduğunu söyleyenler, Allah'ın ondan şüphe etmediğini bildiği halde hitabın peygambere olduğunu söyleyenler ve üçüncü görüşü olarak da âyetteki "إِنَّ" edatına "مَا كُنْتَ فِي شَكٍّ" (*Ey peygamber*) sen sana indirdiğimiz şeyde şüpheye düşmedin/sen şüphe içinde değilsin" şeklinde nefiy yani olumsuzluk manası verenlerdir ki o, bunun da caiz olduğu söyler. Zeccâc'dan sonra Zemaşerî, Tabersî ve Râzî gibi bazı müfessirler bu taksimatı biraz daha detaylandırırsalar da bunlar sonuçta iki temel yaklaşım olan şart manası verenler ve nefiy manası verenlerdir. Şart manası verenler ise hitabın kime muhatabın da kim olduğu noktasında birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Zemaşerî şart manasına alındığında hitabın da muhatabın da peygamber olduğu, hitabın peygambere muradın ümmeti olduğu üçüncü olarak da hitabın bütün şüpheye düşenlere olduğunu söyleyenler olduğunu aktarır.<sup>55</sup> Tabersî (öl. 548/1154) benzer bir tasnifi Zeccâc'dan naklederek kendisi bir dördüncüsünü eklerken<sup>56</sup> Râzî (öl. 606/1210) ise şart ya da nefiy manası verenler şeklinde bir ayrıma gitmeden hitabın kime olduğu konusunda ihtilaf olduğunu söyleyerek bu konudaki yaklaşımları yedi maddede özetler. Bunlardan birisi nefiy manası verenler diğerleri ise şart manası verenlerin hitabın kime muradın da kim olduğu konusundaki farklı yaklaşımlarıdır.<sup>57</sup>

Örnek olarak ele aldığımız bu âyette geçen "إِنَّ" edatına şart manası verenlerden hitabın peygambere olduğu kastın ise onun dışındakiler olduğunu söyleyenler, müfessirlerin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu görüşü savunanların temel dayanakları bu âyetin devamındaki 104. âyettir: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ "De ki: "Ey insanlar, eğer benim dinimden herhangi bir şüphede iseniz, bilin ki ben, Allah'ı bırakıp da sizin taptıklarınıza tapmam" Bu âyette yer alan "Ey insanlar" hitabı bu âyette kastedilenin de bunlar olduğuna işaret eder. Bunun dışındaki diğer dayanakları ise et-Talak sûresi 65/1. âyettir: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ "Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dik-

<sup>55</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/370-371.

<sup>56</sup> Ebü Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecme'ul-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 1427), 5/173-174.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/300-302.

*kate* olarak (*temizlik hâlinde*) boşayın.” Bu âyette hitap peygambere olduğu halde devamında (طَلَّقْتُمْ “boşarsanız”) şeklinde çoğul sıyga kullanılmıştır. Bu konuda delil getirdikleri bir başka âyet de el-Ahzâb sûresi 33/1. âyettir: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ *“Ey Peygamber! Allah’a karşı gelmekten sakın. Kâfirlere ve münafıklara itaat etme”*. Bu âyette de hitap peygambere iken âyetin devamındaki âyetin sonu çoğul sıyga ile bitmiş ve وَاللَّهُ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا *“Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”* buyrulmuştur. Bu görüşü savunanların getirdiği delillerden birisi de Hasan-ı Basrî, Katâde(öl. 117/735) ve Sa’ûd b. Cübeyr’den (öl. 94/713 [?]) Hz. Peygamber’in bu âyet nazil olduğunda *“Ne şüphe ediyorum ne de soru sorarım! Aksine, onun hak olduğuna şahidim!”* buyurduğu rivayettir. Bu görüştekilerin bir başka delili de bunun Arapça’da *إِيَّاكَ أَغْنِي، واسمعي يا جارية* (Kızım sana söylerim sen dinle hizmetçim) şeklinde tıpkı Türkçe’deki “Kızım sana söylüyorum; gelinim sen anla” sözündeki gibi dilde kullanılan bir üslup olan ta’rîz sanatı (laf dokundurma, taşlama) yani birisini söyleyip başkasını kastetme olduğunu söylemişlerdir. Nitekim İbn Kuteybe (öl. 276/889) bu âyeti *Te’vil’i Muşkili’l-Kur’an*’da “ta’rîz” başlığı altında ele almıştır.<sup>58</sup> Böylece bu görüş sahipleri gerek âyetler gerekse bu konuda Hz. Peygamber’den gelen rivayetler ve dilde kullanımının olduğunu ileri sürerek her ne kadar hitap peygambere olsa da kastın onun dışındaki şüpheciler olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Âyetteki “إِنَّ” edatına şart manası vererek hitabın da muhatabın da peygamber olduğunu ileri süren Mukâtil, Ferrâ, Taberî vb. müfessirler ise âyette şart manası olmasının peygamberin kendisine indirilenden şüphe ettiği anlamına gelmediği gibi Allah’ın onun kendisine indirilenden şüphe etmediğini bildiği halde bu şekilde hitapta bulunduğunu çünkü bunun Arapların *إِنَّ كُنْتُ عَبْدِي فَاسْمَعُ وَأَطِعُ* (Benim kölemsen beni dinle ve bana itaat et) ve *إِنَّ كُنْتُ مَمْلُوكِي فَانْتَهَ إِلَى أَمْرِي* (Benim kölemsen emrimi yerine getir) vb. kullanımında var olan bir üslup olduğunu Kur’an’ın da onların diliyle indiği için bu üslubu kullandığını söylemişlerdir.<sup>59</sup> Zemahşerî, Hz. Peygamber’e bu şekilde hitapta bulunulmasının onu şüpheyle nitelemek değil, Ehl-i Kitap âlimlerini Peygamber’e indirilen kitabın sıhhatini kesin bir şekilde biliyor olmakla nitelemek olduğunu söyler. O ayrıca bu hitabın Hz. Peygamber’e tıpkı *“O halde sakın kâfirlere arka çıkma. Allah’ın âyetleri sana indirildikten sonra, sakın seni bu âyetlerden alıkoymasınlar!”*<sup>60</sup> âyetinde olduğu gibi teşvik etmek ve heyecan vermek için olabileceği gibi onu desteklemek ve korumak için de olabileceğini söy-

<sup>58</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü Muşkili’l-Kur’an*, 167; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve İrâbuhu*, 3/32-33; Ebû'l-Leys es-Semerikandî, *Bahrü'l-Ulûm*, 2/132; es-Şa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 14/285; Vâhidî, *el-Vasîf fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 2/559, 3/344; Neseî, *et-Teyşir fi’t-Tefsîr*, 8/130; *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 3/142; Tabersî, *Mecme’ul-beyân*, 5/173-174; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi ‘İlmi’t-Tefsîr*, 2/350.

<sup>59</sup> Mukâtil b. Suleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Suleymân*, 2/248; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an*, 1/479; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/202-203.

<sup>60</sup> el-Kasas 28/86-87.

ler. Bu yaklaşımı teyit etmek için yukarıda zikrettiğimiz Hz. Peygamber'in "Ne şüphede ediyorum ne de soru sorarım! Aksine, onun hak olduğuna şahidim!" sözüyle İbn Abbâs'tan [v. 68/688] da "Hayır! Vallahi! O, ne bir an için olsun şüphe etti ne de herhangi bir kimseye soru sordu." şeklindeki rivayeti nakleder.<sup>61</sup>

Nefiy manası verenlerin yaklaşımına bakıldığında âyetin hitabı Hz. Peygamber'e olduğu gibi muradı da odur. Bu manaya göre âyetin anlamı ise "sen şüphe içinde değilsin ki sorasın." şeklindedir; yani "biz sana; sormanı, şüphe içinde bulunduğun için emretmiyoruz; Hz. İbrahim'in ölümlerini diriltiğini görmekle güveni arttığı gibi, senin de güvenin artsın diye emrediyoruz" şeklinde âyeti yorumlamışlardır.<sup>62</sup> İbn Hazm (öl. 456/1064) bu âyette geçen "ؤ" edatına şart manası verilemeyeceğini aksi takdirde âyetin "ben sizi çağırdığım ve kendisi konusunda sizinle mücadele ettiğim din hakkında kesin bilgiye sahip değilim ve şüphe içindeyim" manasına geleceğini bunun da anlama ve kavrama yeteneği olan birisinin kabul edeceği bir şey olmadığını ifade ederek âyette geçen "ؤ" edatına nefiy anlamı verir. Bu anlama göre de onun şüphe olmayıp yakîn üzere olduğunun teyidi için kendisinin Allah'ın nebisi ve resûlü olduğunu kendilerine gönderilen Tevrat ve İncil'den öğrenen ve bu konuda kendisi gibi şüphe içinde olmayan Ehl-i kitaptan inanan kimselelere sormasını emretmektedir. Daha sonra da bu görüşü savunanların "ؤ" edatının nefiy anlamına geldiğine dair delil getirdiği âyetleri zikreder.<sup>63</sup>

Hitabın Hz. Peygamber'e olduğu konusunda âlimlerin neredeyse ittifak ettiklerini ancak muradın kim olduğu konusunda da cumhurun peygamber dışındaki bütün şüpheciler olduğunu söylediği bu âyette yaklaşımlardan iki tanesi yani âyette geçen "ؤ" edatını şart manasına alarak hitabın Hz. Peygambere olduğunu muradın da onun dışındakiler olduğunu söyleyen ve âyetin devamındaki çoğul ifadeleri ve bu konudaki Kur'an'da yer alan benzer âyetleri delil getirmeleri isabetli bir yaklaşımdır. Ancak bu izahın söz konusu âyeti okuyan birisinin ilk planda Hz. Peygamber'in kendisinin çağırdığı bir dinde şüpheye düştüğü algısını zihninde oluşturacak bir yanlış anlamayı yeterince gideremediğini de belirtmek isteriz. Âyetteki "ؤ" edatına nefiy manası vererek "sen, sana indirdiğimiz şeylerde şüphe etmedin" diyerek baştan bu olumsuz algının önünü kapatan İbn Hazm ve onun gibi düşünenlerin görüşlerinin de gerek bu açıdan gerekse Hasan-ı Basrî'den bu âyetin de içinde olduğu Kur'an'da geçen "ؤ" edatının beş âyette nefiy manasına geldiğini söyleyen rivayete uygun düşmesi bakımından kayda değer bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz.

<sup>61</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/370-371.

<sup>62</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/371; Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, 5/173-174; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/302.

<sup>63</sup> Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye, 1980), 3/53-54; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, t.s.), 4/20.

## 2.4. “إِنْ كُنَّا” İfadesinin Geçtiği Âyetlerin Yorumuna Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Değerlendirmesi

“إِنْ كُنَّا” ifadesi Kur'an'ın farklı yerlerinde değişik bağlamlarda sekiz âyette<sup>64</sup> geçmektedir. Bu ifadenin geçtiği âyetlerin ele aldığı konulara bakıldığında bazı âyetler istisna edilirse çoğunlukla konuyla ilgili diğer ifadelerin anlamlandırılması üzerinde ciddi bir ilmi tartışma bulunmamakta ve müfessirlerin “إِنْ” edatının geçtiği bu âyetlerde söz konusu edata dildeki anlamlarından birisini verdikleri ve âyeti bu şekilde tevیل ettikleri görülmektedir. Bu ifade kalıpları içerisinde “إِنْ كُنَّا” ifadesinin geçtiği sekiz âyetten aynı ifadenin (إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْعَالِيَيْنِ) tekrar ettiği ve sihirbazların Firavun'a: “Galip gelenler biz olursak mutlaka bize bir mükâfat vardır, değil mi?” sözünü ifade eden iki âyette<sup>65</sup> müfessirlerce şart anlamı verildiği herhangi bir tartışma olmadığı<sup>66</sup> diğer beş âyette<sup>67</sup> ise “إِنْ” edatına verilen anlamlar konusunda fikir ayrılıklarının dilsel çerçevede var olduğu ve dilsel açıdan farklı yaklaşımlar olsa da yapılan tercihlerin neticede aynı sonuca vardığını söyleyebiliriz. Bu âyetlerden el-En'âm sûresi 6/156. âyeti (وَأِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَعَاظِلِينَ) *“Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Yahudilere ve Hıristiyanlara) indirildi. Biz onların okumalarından habersiz idik” demeyiniz [diye biz bu Kur'an'ı indirdik]”* burada örnek vermek gerekirse âyette geçen “إِنْ كُنَّا” ifadesinin yorumunda müfessirler 3 farklı görüş ortaya koymuşlardır. Bunlardan kimisi “وَقَدْ كُنَّا لَعَاظِلِينَ” manası verirken<sup>68</sup> diğer bazı müfessirler “إِنْ كُنَّا لَعَاظِلِينَ” şeklinde muhaffef (şeddesiz) “إِنْ” manası verir.<sup>69</sup> Diğer bazıları ise “وما كنا إلاَّ عَاظِلِينَ” anlamı verirler.<sup>70</sup> Dilciler arasında bu kullanımlar dil felsefesi açısından tartışılmış ve bu anlamların dil açısından imkânına dair farklı görüşler ortaya konulmuş olsa da neticede müfessirlerin ortaya koydukları manaların hepsi sonuçta aynı kapiya çıkmaktadır. Bunlardan ilk görüşün sahiplerinin kullanımın-

<sup>64</sup> Abdalbâkî, “kvn”, 636-637.

<sup>65</sup> el-A'râf 7/113; eş-Şu'arâ 26/41.

<sup>66</sup> Bu ifadenin yorumu konusunda bazı örnekler için bkz. Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 2/53, 3/263; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/24, 19/347; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 4/527, 8/57; Ebü'l-Leys es-Semerḳandî, *Baḫru'l-'Ulüm*, 1/538, 2/554; eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 12/46, 20/46; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/264-265, 6/112; Neseî, *et-Teyşir fi't-Teyşir*, 6/460, 10/311; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/139, 3/312; Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḫru'l-muḫîṭ*. 5/132, 8/153; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/126.

<sup>67</sup> el-En'âm 6/156; Yûnus 10/93; Hüd 11/92; el-Mü'minün 23/30; eş-Şu'arâ 26/97.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/241; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 4/322; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/206. vb.

<sup>69</sup> Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/81; İbn Atıyye, *el-Muḫarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 3/365; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/190; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 1/550; Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḫru'l-muḫîṭ*. 4/696.

<sup>70</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve İ'râbuhu*, 2/307; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, 20/41; Neseî, *et-Teyşir fi't-Teyşir*, 6/262.

daki "لَقَدْ/قَدْ" edatı tekit manası ifade etmek için mazi fiilin başına getirilmişken ikinci görüş sahipleri de "إِنْ" den muhaffef "إِنْ" edatıyla yine tekit manasını kastetmişlerdir. Son görüşte ise "إِنْ" edatı olumsuzluk anlamına (ما) hamledilmiş, bu olumsuzluk da "إِلَّا" ile bozularak "ancak, sadece, yalnız" manasında kasr yapılmış ve böylece yine tekit anlamı verilmiştir. Bu konudaki diğer dört âyette de durum görebildiğimiz kadarıyla bundan çok farklı değildir.

"إِنْ كُنَّا" ifadesinin geçtiği âyetlerden el-Enbiyâ sûresi 21/17. âyet ise ileri sürülen yaklaşımlara baktığımızda ise anlam-bağlam açısından birbirinden farklı sonuçlar ortaya koyduğu için yorumu tercihe konu olan bir âyettir. Bu nedenle bu âyeti ayrıca ele alıp değerlendirmek yerinde olacaktır. Söz konusu âyet şu şekildedir: "لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَأَخَذْنَا مِنْهُمُ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ" *"Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Ancak böyle yapmadık/yapacak olsaydık böyle yapardık."* Bu âyette geçen "إِنْ كُنَّا" ifadesinde yer alan "إِنْ" edatına müfessirlerin çoğunluğu olumsuzluk anlamı (ما) vererek âyetteki bu ifadeyi "ما كُنَّا فاعِلِينَ/ancak biz bunu yapmadık" şeklinde tefsir etmişler ve aynı konudaki Zuhruf sûresi 43/81. âyetle (فُلٌ) "إِنْ كَانُوا لِلرَّحْمَنِ وَلَدْنَا فَأَنَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ" *"De ki: Rahman çocuk edinmemiştir. Ben de ona kulluk edenlerin ilkiyim"*) birlikte ele almışlardır.<sup>71</sup> Bu müfessirlerden Sa'lebî (öl. 427/1036), Hasan-ı Basrî'den Kur'an'da beş âyet<sup>72</sup> vardır ki bunlarda geçen "إِنْ" edatı "ما" anlamındadır.<sup>73</sup> Bu âyetlerden birisi de söz konusu bu âyettir. Taberî de aynı rivayeti dört âyet vardır ki şeklinde nakleder ve Yûnus sûresi 10/94. âyet dışında diğer rivayette yer alan aynı âyetlere yer verir. Ancak Hârûn b. Musa'nın Amr b. Esbât kanalıyla Hasan-ı Basrî'den naklettiği rivayette bu âyetlere bir beşincisini eklediğini bunun da Yûnus sûresi 10/94. âyet olduğunu söylediğini ayrıca zikreder.<sup>74</sup> Taberî'nin âyete ilişkin yorumuna gelince onun yaklaşımı da müfessirlerin çoğunluğu gibi bu rivayetdeki yorumla örtüşmektedir. O, âyetteki "إِنْ" edatına olumsuzluk anlamı (ما) vermiş ve âyeti *"Biz eğer bir eğlence edinecek olsaydık bunu katımızdan yapardık. Ancak bunu yapmayız. Bunu yapmak bize uymadığı gibi bu bizim için gerekli de değildir. Çünkü Allah için ne ço-*

<sup>71</sup> Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 3/73-74; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/303; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, 3/386-387; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/412; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Hüseyn b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Muştafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Ḥadîse, 1423/2002), 3/142; Mekki b. Ebû Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*, 7/4739; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, 15/38; Beġavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/313.

<sup>72</sup> İbrâhîm 14/46; el-Enbiyâ 21/17; ez-Zuhruf 43/81; el-Ahkâf 46/26; Yûnus 10/94 (Rivayetdeki sıralama bu şekildedir).

<sup>73</sup> eş-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 15/411.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/43. Benzer bir rivayet İshâk el-Büstî tarafından da nakledilir krş. Ebû Muhammed İshâk el-Bustî, *Tefsîru İshâk el-Bustî* (Medine: y.y, 1413-1416/1992-1995), 1/296.

*cuk ne de eş gereklidir.*” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>75</sup> İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise Taberî'nin ve Sa'lebî'nin naklettiği rivayeti teyit eden bir bilgi verir ve İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin bu âyette geçen “ئِي” edatına olumsuzluk anlamı (لَا) verdiklerini söyler. Ardından Şart manası verenlerin ise dalciler olduğunu ancak onların bu birinci görüşü de güzel bulduklarını nakleder.<sup>76</sup>

Zemaşşerî, Beyzâvî (öl. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1311), Ebû Hayyân (öl. 745/1345) gibi kimi müfessirler âyeti şart manasına alarak “ئِي” edatının cevabının mahzûf olduğunu söylemektedirler. Onlara göre burada şart manasının verilmesi kuvvetli bir şekilde bu iftirayı reddetmek ve Allah'ın eş ve evlat edinmesinin imkânsızlığını vurgulamak içindir.<sup>77</sup> Zeccâc, Semerkandî, İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) ve İbn Âşûr gibi müfessirler ise her iki manayı da caiz görür.<sup>78</sup>

Müfessirlerin bu âyetteki “ئِي كَلَّا” ifadesine yaklaşımlarını değerlendirecek olursak çoğunluğun yaklaşımının gerek sahabe ve tâbiünden gelen rivayetlerle örtüşmesi gerekse teolojik açıdan Allah'ın oyun eğlence edinme ihtimalinin dahi olmadığını ifade etmede herhangi bir şarta bağlı olmadan doğrudan reddetmeyi ifade etmesi bakımından daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira şart manası verenlerin yaklaşımları da doğru olmakla birlikte nefiy anlamı vermenin böyle bir şeyin mümkün olmadığını ifade etmede Allah'ın vahdaniyeti açısından daha uygun düştüğü gibi bu anlam âyetin devamında gelen âyetin لَ “aksine” ifadesiyle başlaması Allah'ın bundan münezze ve müstağni olduğunu ifade etmesiyle uyumlu gözükmektedir. Bunun yanı sıra âyetin sonundaki “(Allah'a) yakıştırdıklarınızdan dolayı yazıklar olsun size!” ifadesine de yine nefiy manası kanaatimizce daha uygun düşmektedir.

## Sonuç

Müfessirlerin “ئِي” edatının Kur'an'da geçtiği âyetleri tefsir ederken ortaya koyduğu tercihler kimi yerlerde farklı olmuştur. Bu yorumlardaki farklılığın birinin diğerini tam olarak nakzettiği bir boyutta olmaması ve çoğunlukla aynı sonuca ulaştırması nedeniyle birbirlerine tercih edilebilir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Âl-i İmrân 3/164, el-En'âm sûresi 6/156, el-İsrâ sûresi 17/108. âyet, Yâsîn sûresi 36/29 ve 33. âyetler ve el-Cuma sûresi 62/2. âyetin yorumuna yaklaşımlar bu türdendir.

“ئِي” edatının geçtiği bazı âyetlerin yorumunda ise müfessirler derin fikir ayrılıkları yaşamışlar ve birbirlerine ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Müfessirlerden bazıları bu âyetleri yorumlarken dilin kurallarını anlam-bağlam ilişkisine öncele-

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/420.

<sup>76</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 3/187.

<sup>77</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/107; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 4/47-48; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/398; Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/415-416.

<sup>78</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, 3/387; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, 2/422; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 4/77; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/33.



yerek tercih ettiklerinde kimi zaman ortaya çıkan anlamın İslam'ın inanç ilkeleriyle çelişir görüldüğü durumlarla karşılaşmışlardır. Ayetleri yorumlamada dilin kural-larına bağlı kalan müfessirler karşılaştıkları bu mahzurlu durumdan birtakım tak-dirler ve tevillerle kurtulmaya çalışırken kimi müfessirler teolojik açıdan ortaya çıkacak bu mahzurları da hesaba katarak dilin kurallarından sadece birisini almada ısrardan kaçınmış ve sahabeden gelen rivayetleri de dikkate alarak yine ilmi düz-lemde farklı alternatiflere yönelmişlerdir. Nihayetinde her iki yaklaşımda aynı he-defe ulaşmayı amaçlamış olsa da filolojik bakışla hareket edenlerin aksine âyetleri anlamlandırmada yine Kur'an temelli olarak teolojik mahzurları gözetilenler en baş-tan yanlış anlamaya sebebiyet verebilecek yaklaşımlardan uzak durmayı tercih etmişlerdir.

Müfessirlerin Kur'an yorumunda dili ya da teolojik mahzurları dikkate alma-larının yansımalarını bulduğu ve her iki tarafın da birbirini kıyasıya eleştirdiği en bariz örnekler el-Enbiyâ sûresi 21/17. âyet ve Yûnus sûresi 10/94. âyetleridir. Ta-berî ve Sa'lebî gibi müfessirler başta olmak üzere bazı Kur'an yorumcuları el-Enbiyâ sûresi 21/17. âyette Allah Teâlâ'nın kendisi hakkında kullandığı "إِنْ كُنْتُ" ifa-desine şart anlamı vererek "eğer bir eğlence edinmek isteseydik onu kendi katımız-dan edinirdik" şeklinde tefsir eder. Bu yorumun Allah hakkında imkânsız olan bir şeyin şart anlamından dolayı mümkün olmasına kapı aralayacak bir mana olması durumunda teolojik kaygısından ötürü birtakım takdirlerde bulunur ve bazı tevil-ler yapma gereği duyar. Kimi yorumcular da şart anlamı verilmesinin teolojik açı-dan ortaya çıkaracağı mahzurları dikkate alarak âyete nefiy anlamı vermişler ve âyeti "biz bunu yapanlardan değiliz/biz eğlence edinenlerden değiliz" şeklinde tefsir etmişlerdir. Benzer bir durum Yûnus sûresi 10/94. âyette Hz. Peygamber'e yönelti-len "إِنْ كُنْتُ" ifadesinde de mevcuttur. Âyete şart anlamı verilmesi durumunda Hz. Peygamber kendisine indirilen Kur'an konusunda şüphe eder mi? sorusu akla ge-lirken bu mahzuru ortadan kaldırmak için bu ifadeye nefiy anlamı vererek "sen, sana indirdiğimiz şeylerden şüphe etmedin" şeklinde bir anlam verildiği ve söz konu-su edatın anlamlarından birisi olan nefiy manasının tercih edildiği görülmekte-dir.

"إِنْ" edatının dilde "فَدْلًا/كَدًّا" yani tekit anlamı ile "إِنْ" yani sebep manasına gelip gelmediği tartışmaları bir yana söz konusu edatın geçtiği bağlamlarda yerine göre bu iki manadan birisini veren müfessirlerin ve dilcilerin ortaya koydukları yakla-şımaların şart anlamı veren ve bunun dışındaki yaklaşımları kabul etmeyen müfes-sirlere göre daha tercihe şayan olduğu söylenebilir. Söz konusu edata bağlamına göre nefiy ya da sebep manası verenlerin özellikle el-Bakara, Âlu İmrân, el-Mâide ve el-Enbiyâ sûrelerindeki âyetlere verdikleri manalarda herhangi bir takdire ve izaha bırakmadığı için daha isabetli ve doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmek mümkündür. Şınkıtî'nin de belirttiği gibi filolojik açıdan şart ile cevabı arasında bir bağlantının bulunma zarureti ve özellikle yukarıda yer verdiğimiz el-Enbiyâ sûresi 21/17. âyet, Yûnus sûresi 10/94. âyet ve ez-Zuhruf sûresi 43/81. âyet vb. ulûhiyet ve nübüvvet gibi teolojik konularla ilgili âyetlerde bu dilsel bağlantının dikkate alınması durumunda daha önce bahsettiğimiz Allah'ın oyun ve eğlence edinmesi, Hz. Peygamberin de kendisine indirilen şeylerde şüpheye düşmesi gibi bazı yanlış

anlama ihtimallerini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle Kur'an âyetlerinin yorumunda anlamı önceleyerek dilsel kuralları ikinci planda ele alma veya dilin imkânlarından birisinin tercihi ile meselenin hallinin mümkün olması gibi alternatiflere yönelme imkânı bulunduğu halde bundan uzak durmanın çok makul olmadığı kanaatindeyiz.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Çur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1364/1945.
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. thk. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- ‘Abdülkâhîr el-Cürçânî, Ebû Bekr ‘Abdülkâhîr b. ‘Abdirrahman b. Muḥammed. *Derçu'd-Durer fi Tefsîri'l-Âyi ve's-Şuver*. thk. Velîd b. Aḥmed b. Şâlih el-Ḥuseyn, İyâd ‘Abdullaṭîf el-Ḳaysî. 4 Cilt. İngiltere: y.y., 1429/2008.
- Aḥfeş el-Evsat, Ebu'l-Ḥasen el-Mecâşî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Maḥmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1411.
- Âlûsî, Maḥmûd b. ‘Abdullâh el-Ḥuseynî. *Rûhu'l-Me'âni fi Tefsîri'l-Çur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşâni*. thk. ‘Alî ‘Abdubârî ‘Aṭiyye. 16 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye; Beyrut: y.y., 1415.
- Begâvî, el-Ḥuseyn b. Mesud el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil*. thk. Muḥammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 4. Basım, ts.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil*. thk. Muḥammed ‘Abdurrahmân el-Mar‘aşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1418.
- Bustî, Ebû Muhammed İshak. *Tefsîru İshak el-Bustî*. Medine: y.y., 1413-1416/1992-1995.
- Çuşemî, el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed. *er-Risâle fi nasîhati'l-âmmeh*. ed. Cemal eş-Şâmî. b.y.: y.y., 1438.
- Çuşemî, el-Hâkim Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed. *‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Ebû Mûsâ el-Medîni, Ebû Mûsâ Muḥammed b. ‘Omer el-İşbehânî. *el-Mecmû'u'l-Muğîs fi Ğarîbî'l-Çur'ân ve'l-Hadîs*. thk. Abdulkarîm el-'Azbâvî. 3 Cilt. Mekke: y.y., 1406-1408.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Ḳâsım ‘Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî ed-Dimeşķî. *İbrâzu'l-Me'âni min Ğirzi'l-Emâni*. b.y.: y.y., ts.
- Ebû'l-Leys es-Semerķandî, Ebû'l-Leys Naşr b. Muḥammed. *Baḥru'l-Ulûm*. thk. Maḥmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ersöz, Muhammed. "Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansımaları - Akıbet Lâmi Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (Aralık 2014), 9-30.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luĝa*. thk. Muḥammed ‘Avḍ Mir‘ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Me'âni'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvir*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh. *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'Azîz*. thk. Ḥuseyn b. ‘Ukkâşe, Muḥammed b. Muştâfâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûķu'l-Ḥadîse, 1423/2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, t.s.
- İbn Ḥazm, Ebû Muhammed ‘Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *Resâilu İbn Ḥazm*. thk. İhsân ‘Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Muslim. *Te'vilu Muşķili'l-Çur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Mucâhid, Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Baĝdâdî. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Ķirâ'ât*. thk. Şevķî Ḍayf. Mısır: y.y., 1400.
- İbn ‘Âdil, Ebû Ḥafş Sirâc ed-Dîn ‘Omar b. ‘Alî b. ‘Âdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşķî en-Nu'mânî. *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 2

- Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nuzhetu'l-'A'yuni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: y.y., 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İsmâ'il Hâkkı Bursevî, İsmâ'il Hâkkî b. Muştafâ el-İstânbûlî el-Ħaneffî el-Ħalvetî. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. thk. Adnân Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- Keskin, Mustafa. "Şart Anlamındaki  $\text{إِذَا}$  ve  $\text{إِن}$  in Arap Dili ve Belâğatı Açısından Değerlendirilmesi: Bazı Ayetler Örneğinde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (27 Aralık 2019), 525-538.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berduni, İbrâhîm el-İtfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, ts.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muahmed Ebü Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. İbn Abdülmaksûd es- b. Abdurrahîm Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ma'mer b. el-Muşennâ, Ebü 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: y.y., 1381/1961.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*. thk. Ħâtim Şâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1984.
- Mekkî b. Ebü Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'İlmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. 13 Cilt. el-İmârât: Camiatü's-Şarika, ts.
- Muhammed b. Yûsuf b. Ali, Ebü Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. 'Abdullâh MaĦmûd Şehhâte. 5 Cilt. Dâru İhyai't-Turaş, Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Narol, Süleyman. "Kur'an'daki 'In küntüm' İfadesinin Gramatik ve Problematik Yorumları Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (15 Haziran 2023), 46-60. <https://doi.org/10.18505/cuid.1239164>
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.
- Nesefî, Necmuddîn Ömer. *et-Teyisîr fi't-Tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş. İstanbul: Dâru'l-Lubâb li'd-Dirâsât, 1440/2019.
- Râzî, Ebü 'Abdillâh FaĦrûddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.
- Sabırlı, Esat. "Mu'tezile'nin Kur'an Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (15 Haziran 2021), 91-119. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.906271>
- Şa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: y.y., 1436/2015.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim. *ed-Durru'l-Maşûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Ħarrâţ. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ġanîm b. 'Abbâs. Riyad: y.y., 1418/1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ħudayrî. *ed-*

- Durru'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Şahin, Hüseyin. *Arap dili'nde in (ج) 'i şartiyye ve Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn. *Eqvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr Li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Şâkir Mahmud Muhameed. 24 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecme'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1427.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *el-Vasîṭ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *et-Tefsîru'l-Basîṭ*. b.y.: y.y., 1430.
- Yaḥyâ B. Sellâm, Ebû Zekeriyâ el-Ḳayravânî. *et-Teşârif li-Tefsîri'l-Kur'ân mim mâ İštebehet Esmâuhu ve Taşarrâfet Me'ânih*. thk. Hind Şiblî. b.y.: y.y., 1979.
- Yaḥyâ B. Sellâm, Ebû Zekeriyâ el-Ḳayravânî. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yıldırım, Duran Ali. "Mezhep Mensubiyetinin Kur'an Yorumlarındaki Öznelliğe Olan Yansımaları". *Şarkiyat* 10/4 (Aralık 2018), 1377-1397.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zeccâcî, Ebû'l-Ḳâsım 'Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Hurûfu'l-Me'âni ve's-Şifât*. thk. 'Alî Tefvîk el-Ḥamd. Beyrut: y.y., 1405/1984.
- Zeccâcî, Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî. *el-Lâmât*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1405.
- Zemahşerî, Ebû'l-Ḳâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 3. Basım, ts.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

## Öğrenci Görüşlerine Göre Dört Halife Dönemi (Giresun İlahiyat Fakültesi Örneği)\*

### *The Period of the Four Caliphs According to Student Opinions (Example Giresun Theology Faculty)*

Yavuz Selim Göl 

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Theology, Department of Islamic History  
Giresun / Türkiye  
yavuzselimgol@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7759-4482>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1447793

**Cite as / Atıf:** Göl, Yavuz Selim. "Öğrenci Görüşlerine Göre Dört Halife Dönemi (Giresun İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife* 24/2 (2024) 544-567. <https://doi.org/10.33420/marife.1447793>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** \* This study was conducted in accordance with the permission dated 05.04.2023 and numbered E-50288587-050.01.04-151120 given by Giresun University Social Sciences, Science, and Engineering Research Ethics Committee. / Bu çalışma, Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Fen ve Mühendislik Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu tarafından verilen 05.04.2023 tarih ve E-50288587-050.01.04-151120 sayılı izin doğrultusunda yürütülmüştür.

## Öğrenci Görüşlerine Göre Dört Halife Dönemi (Giresun İlahiyat Fakültesi Örneği)

### Özet

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretiyle birlikte Müslümanlar, güçlerini toplamış ve organize olarak devletlerini kurmuşlardır. Hz. Peygamber vefat edene kadar da bu devlete yönelik içerden ve dışardan yıkıcı tehditleri bertaraf etmeye muvaffak olmuşlardır. Böylece İslâm, hicretle birlikte doğduğu toprakların dışına çıkmış ve kısa zamanda Arap Yarımadası'nın geneline yayılmıştır. Müslümanlar, kısa sürede ciddi bir ilerleme kaydederek geniş bir coğrafyaya yayılmış ve bu süreçte en önemli problemlerden biri, İslâm'a uygun bir yaşam biçimi bulma arayışı olmuştur. Özellikle Mekke'nin fethinden sonra Yarımada'daki insanları akın akın İslâm dinini benimseyerek Müslüman olmuşlardır. Bu yeni Müslümanlar, Hz. Peygamber vefat edene kadar Kur'an'ı anlamak için ondan istifade etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatının ardından da Kur'an'ı en iyi bilen sahâbe neslini örnek alarak mevcut boşluğu doldurmaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda İslâm toplumu için önemli bir örneklik teşkil eden Dört Halife Dönemi İslâm toplumu için büyük bir anlam taşımaktadır. Bunun içindir ki İslâmî eğitimin her kademesinde bu dönemin sağlıklı bir şekilde öğretilmesine ve anlaşılmasına büyük önem verilmiştir. Bu döneme ilişkin her yönüyle ele alan güçlü bir literatür oluşturulmuştur. Ayrıca Müslümanlar birçok derin ayrılıkların temelini bu dönemin içerisinde yer aldığı düşünmektedir. Çünkü Müslümanlar kendi aralarında yaptıkları ilk kanlı savaşlara bu dönemde şahit olmuşlardır. Bu dönemin akademik bir zeminde konuşulması, tartışılması gibi hususlara zemin hazırlamak düşüncesiyle Dört Halife Dönemi, İlahiyat Fakültelerinde İslâm Tarihi derslerinin önemli bir konusunu teşkil etmektedir. Ders içeriğinin ve çıktılarının toplum içerisinde dinî konularda rehberlik edecek potansiyele sahip önemli bir öğrenci grubunu ilgilendirdiği de aşikârdır. Özellikle son dönemde Dört Halife Dönemi'ne ilişkin yapılan çalışmalar dönemin sosyo-kültürel açıdan önemli bir dönüştürme sahne olduğunu ifade etmektedir. Bu dönüşüm tarihin birçok dönemi ile benzerlik de göstermektedir. Dolayısıyla bu dönüşümün sebepleri, sonuçları büyük önem arz etmektedir. Elbette asıl husus bu dönemin sonradan gelen Müslümanlar için çok önemli olmasıdır. Zira sonraki dönemlere meydana gelen birçok olayın bu döneme atıf yapılarak değerlendirildiği görülür. Bu nedenle bu dönemin anlatılması ve anlaşılması için izlenmesi gereken yöntemi ve öğrenci algısını tespit etmek gerekmektedir. Bu nedenle, öğrencilerin durumunu konu edinen bir çalışma ile ilgili döneme dair algılarının tespitine yönelik bir alan araştırması yapmak zarureti ortaya çıkmıştır. İslâm Tarihi dersi İlahiyat Fakültelerinin müfredatı içerisinde zorunlu bir derstir. Fakülteler arasında ders saati sayısında farklılıklar mevcut olsa da içerik olarak birbirine benzemektedir. Ayrıca dersine ele aldığı konuların hassas oluşu sebebiyle öğretim ilke ve yöntemlerini gözden geçirmek büyük önem taşımaktadır. Belki de çalışmamızı özgün kılan hususların başında İslâm Tarihi derslerinin araştırmacıların gündeminde fazlaca yer tutmadığı görülmektedir. Diğer yandan İlahiyat Fakültelerinin ders müfredatı içerisinde yer alan farklı derslere ilişkin bazı algı ölçekleri uygulanmış olmasına rağmen zorunlu bir ders olan İslâm Tarihi derslerine ilişkin böylesi bir eksiklik göze çarpmaktadır. Bu çalışma ile hedeflenen ise bu boşluğu doldurmaktır. İlgili alan araştırmasında ilahiyat müfredatı içerisinde yer alan farklı ders içeriklerinden hareketle hazırlanan 55 maddelik Dört Halife Dönemi Veri Toplama Aracı (DHVA) ve 18 maddeden oluşan Dört Halife Dönemi Algı Ölçeği (DHÖ) kullanılmıştır. DHVA ile elde edilen verilerin betimsel analizi yapılmıştır. Bu analizler neticesinde ilahiyat öğrencilerinin dört halife ile ilgili daha çok olumlu özellikleri ihtiva eden değerleri öğrendiği, dört halifenin öğrenciler için birer rol model olduğu ve her bir halifenin bazı özellikleriyle daha fazla ön plana çıktığı saptanmıştır. DHÖ ile elde edilen verilerin yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey ve sınıf düzeyi değişkenleri ile ilişkisi parametrik testler kullanılarak tespit edilmiştir. Buna göre öğrencilerin dört halife algılarının yaşa göre farklılaştığı anlaşılmıştır. Diğer bağımsız değişkenler ile anlamlı bir farklılaşma olmadığı da görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Dört Halife Dönemi, Algı Ölçeği, Hz. Peygamber, Model alma.

### The Period of the Four Caliphs According to Student Opinions (Example Giresun Theology Faculty)

#### Summary

With the migration of the Prophet from Mecca to Medina, Muslims gathered their forces and organized and established their state. Until the death of the Prophet, they succeeded in eliminating destructive threats to this state from inside and outside. Thus, with the migration, Islam went beyond the lands where it was born and spread throughout the Arabian Peninsula in a short time. Muslims made serious progress in a short time and spread over a wide geography, and one of the most important problems in this process was the search for a way of life compatible with Islam. Especially after the conquest of Mecca, people in the

Peninsula flocked to Islam and became Muslims. These new Muslims benefited from the Quran to understand it until the Prophet passed away. However, after the death of the Prophet, they tried to fill the existing gap by taking the generation of the companions who knew the Quran best as an example. In this respect, the Period of the Four Caliphs, which constitutes an important example for the Islamic society, has a great meaning for the Islamic society. For this reason, great importance has been given to teaching and understanding this period in a healthy way at all levels of Islamic education. A strong literature has been created covering every aspect of this period. In addition, Muslims think that the basis of many deep divisions lies in this period. Because Muslims witnessed their first bloody wars among themselves during this period. The Period of the Four Caliphs constitutes an important subject of Islamic History courses in the Faculties of Theology, with the idea of preparing the ground for discussing and discussing this period on an academic basis. It is also obvious that the course content and outcomes concern an important group of students who have the potential to guide religious issues in society. Especially recent studies on the Four Caliphs Period indicate that the period witnessed an important socio-cultural transformation. This transformation is similar to many periods in history. Therefore, the reasons and consequences of this transformation are of great importance. Of course, the main point is that this period was very important for the Muslims who came later. Because it is seen that many events that took place in later periods are evaluated with reference to this period. For this reason, it is necessary to determine the method and student perception that should be followed in order to explain and understand this period. For this reason, it became necessary to conduct a field research to determine students' perceptions of the period regarding a study focusing on their situation. Islamic History course is a compulsory course within the curriculum of Faculties of Theology. Although there are differences in the number of course hours between faculties, they are similar in content. In addition, due to the sensitive nature of the topics covered in the course, it is of great importance to review the teaching principles and methods. Perhaps one of the issues that makes our study unique is that Islamic History courses do not have much place on the agenda of researchers. On the other hand, although some perception scales have been applied to different courses in the curriculum of the Faculties of Theology, such a deficiency is noticeable regarding the Islamic History courses, which is a compulsory course. The aim of this study is to fill this gap. In the relevant field research, the Four Caliphs Period Data Collection Tool (DHVA) consisting of 55 items and the Four Caliphs Period Perception Scale (DHÖ) consisting of 18 items, prepared based on the different course contents in the theology curriculum, were used. A descriptive analysis of the data obtained with DHVA was performed. As a result of these analyses, it was determined that theology students learned values that included more positive features about the four caliphs, that the four caliphs were role models for the students, and that each caliph stood out more with some of their characteristics. The relationship of the data obtained with WHO with age, gender, socio-economic level and class level variables was determined using parametric tests. Accordingly, it was understood that students' perceptions of the four caliphs differed according to age. It was also observed that there was no significant difference with other independent variables.

**Keywords:** Islamic History, Four Caliphs Period, Perception Scale, Prophet, Taking as a model.

## Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından (ö. 11/632) sonra Hız. Ebû Bekir'in halife olmasıyla başlayan ve genel olarak Hız. Ali'nin (ö. 40/661) öldürüldüğü ya da Hız. Hasan'ın Muâviye b. Ebî Süfyân'a hilafeti devrettiği 40/661 yılına kadar olan döneme "Dört Halife" ya da "Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi" denilmektedir.

Dört Halife Dönemi, İslâm toplumları açısından önceki dönemlere örneklik teşkil etmesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Hız. Peygamber, Kur'ân'ın da ifadesiyle "üsve-i hasene" yani en güzel örnektir. Dolayısıyla onun hayatta olduğu bir dönem de iyi anlaşılmalı ve benimsenmelidir. Bununla birlikte bir diğer açıdan değerlendirildiğinde ise Hız. Peygamber'in vefatını takip eden süreç insani örneklik bakımından daha büyük bir önemi haizdir. Elbette Peygamber dünyadan ayrılmıştır ve bir daha geri dönmesi söz konusu değildir. Kıyamete kadar insanoğlu tabiri caizse kendi başına kalacaktır. İnsanlığın kendi başına kaldığı bu sürecin ana rehberi ise Kur'ân ve sünnettir. İslâm toplumu bu iki önemli kayna-



ğı referans alarak her dönemde hayatını inşa etmek durumundadır. Kur'ân'ın vahiy mahsulü olması ve kıyamete kadar korunacak bir ilahi metin olması, onun örnekliğini de tartışılmaz kılmaktadır. Sünnet ise özellikle hadis kültürünün sistemli bir gelişme süreci yaşaması ile önemli bir güvenilirlik süreci geçirmiş ve Müslümanlar için hayat rehberi konumu kazanmıştır. Ancak bu iki önemli rehberin insanlar tarafından nasıl uygulanması gerektiğine dair sürecin özellikle "Peygambersiz" bir toplum inşasının nasıl mümkün olabileceğine dair ilk uygulama Hulefâ-yi Râşidîn yahut Dört Halife Dönemi olarak adlandırılan dönemdir. Çünkü Müslümanların İslâm'la tanışmalarından sonra ilk kez Hz. Peygamber cismen aralarında değildir. Ancak bizatîhi kendi sözü itibarıyla "Kendisinden sonrakilerin örnek alması için Allah'ın Kitâb'ını ve Rasulü'nün sünnetini" bırakmıştır. Yaklaşık otuz yıl devam eden Dört Halife Dönemi, bu iki terekenin oluşum sürecine şahitlik eden kimsele- rin baş aktör olarak yer aldığı bir dönemdir. Öyle ki Hz. Peygamber'in her daim yanı başında bulunan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi lider isimle- rin yanında çok sayıda önemli sahâbî bu süreçte aktif rol oynamıştır.

İslâm toplumları için Dört Halife Dönemi'nin örnekliği sebebiyle bu dö- nem özellikle dinî yükseköğrenim seviyesindeki öğrenciler tarafından nasıl anlaşıl- dığı büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü bu seviyede öğrenim gören öğrenciler mezuniyetleri sonrasında istihdam edilecekleri tüm iş alanlarında insanların dinî anlayışlarına etki edebilecek potansiyele sahiptir. Bu durumun bir diğer tarafı ise dinî yükseköğrenim seviyesinde eğitim veren öğretim elemanları ile ilgilidir. Zira hitap edilen öğrencilerin algısının tespiti, başta İslâm Tarihi alanında olmak üzere öğretim faaliyetlerinin etkili bir şekilde planlanmasına zemin hazırlayacaktır. Böy- lece kazanım belirleme, içerik üretme, ders anlatım tekniklerinin gözden geçiril- mesi ve hedeflere ulaşma durumunun test edilmesi daha sistematik hale gelecektir.

Dört Halife Dönemi'nin genel olarak ele alınması, bu dönemin önemli bir sosyal değişime sahne olması sebebiyle çalışmaya konu edilmiştir. Sosyal değişim, insan hayatında var olan bir olgudur. Toplumsal hayatın bir gereği olarak insanlar arası ilişkiler, bireylerin hayat standartlarındaki değişim ve dönüşümler sosyal değişime neden olan unsurlar arasında sayılabilir.<sup>1</sup> Dört Halife Dönemi'ne bakıldı- ğında Müslüman toplumun Hz. Peygamber'in vefatın sonrasında kendi kendilerine kaldığı, adeta bir geçiş Dönemi'ni ifade etmektedir. Dört halife dönemi bütün ola- rak sosyolojik bir değere sahip olmakla birlikte diğer taraftan her halifenin şahsın- da temsil edilen başlıca bir olumlu haslet ve değerlerin sonraki neslin yetiştirilme- sinde birer iyi örnek olarak sunulmasına da imkân sağladığı söylenebilir. Zira öğre- timde en etkili yöntemlerden biri model alarak öğrenmedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla İslâm Ta- rihinden dört halifenin her birinde olduğu gibi iyi örneklerin sunulması, din eğitimi faaliyetlerinin başarısı adına göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir realiteyi için- de barındırmaktadır. Araştırmada kullanılan veri toplama aracında yer alan her bir

<sup>1</sup> Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 52.

<sup>2</sup> Bu yönetime dair ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Algur - Zeynep Kaya, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Rol Model Tercihleri Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 770-773.

madde ile kişisel yönleriyle önemli farklılıkları olan ve özellikle akademik çalışmalarında bu yönleriyle sık sık vurgulanan halifelerin nasıl algılandığının araştırılması amaçlanmaktadır. Zira yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in artık aralarında olmadığı bir dönemin baş aktörleri ve yöneticileri olan halifelerin kişisel özellikleri, yönetim anlayışları, toplumsal ilişkileri sonra gelen Müslümanlar için büyük bir değer taşır.

Dönemi yansıtan sorular yöneltilerek öğrencilerin zihninde yer alan algının ortaya çıkarılması adalet, liyakat, siyaset gibi toplumu yakından ilgilendiren olguların da bir değer tespiti yapılabilecektir. İslâm toplumunun Dört Halife Dönemi'nde yaşadığı sosyal dönüşüm insanlık tarihinde sık tekrarlanan bir durumdur. Bu döneme dair algıların yansımaları günümüz insanını, toplumunu anlamaya da ışık tutacaktır. Özellikle İslâm toplumunun Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşadığı bu sürecin doğru anlaşılmasına yönelik tüm çabalar daha ideal bir toplum yapılanması için de rehberlik edecektir.

Tarihin doğru bir şekilde anlaşılmasını esas alan çalışmalar günümüzde oldukça yaygınlık kazanmıştır.<sup>3</sup> Toplumun farklı kesimlerine de uygulanan bu çalışmaların<sup>4</sup> temel amacı tarihin tozlu sayfalarında kalan bilgi yığını olarak göz ardı edilmesinin önüne geçmektir. Alan araştırmaları ise bu konuda araştırmacıların hedef kitlelerinin bakış açılarını, algılarını daha net biçimde tespit ederek buna göre bir öğretim metodu geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.<sup>5</sup> Çalışmamızın üniversite öğrencilerinin İslâm Tarihi'nin bir dönemi hakkındaki algılarının tespiti bakımından özgün bir çalışma olacağı da tespit edilmiştir. Literatürde bu alanda daha önce benzer bir çalışmanın yapılmadığı görüldüğünden böyle bir alan araştırması ihtiyacı doğmuştur. Literatüre bakıldığında İlahiyat öğrencileri ile yapılan alan araştırmalarının Arapça/yabancı dile eğitimi, Kur'ân dersleri, felsefe derslerine yoğunlaştığı görülmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi gibi başat derslerle ilgili çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Cengiz Dönmez - Cemil Yeşilbursa, "Ortaokul Öğrencilerinin Tarih Algısı", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/3 (03 Mart 2015), 415-436.

<sup>4</sup> Gönül Türkan Demir - Emine Altunay Şam, "A Qualitative Study on The History Perception Of Turkish Women In Amasya", *Turkish History Education Journal* 6/2 (27 Ekim 2017), 243-267.

<sup>5</sup> M. Fatih Dervişoğlu vd., "Ortaöğretim 9., 10. ve 11. Sınıf Öğrencilerinin Tarihe İlişkin Algıları Ve Tarih Bilinci Oluşumlarının İncelenmesi", *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 4/1 (01 Mart 2015), 65-82.

<sup>6</sup> Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (27 Aralık 2016), 113-142; Mustafa Öncü - Ali Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (30 Aralık 2020), 55-82; Ahmet İhsan Dündar, "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (21 Aralık 2021), 845-868; Mustafa Kara, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Meâl Etkinliklerinin Fonksiyonu (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016), 0-0; Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 371-394; Fatih Toktaş - H. Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*



İslâm Tarihi ve Sanatları bölüm dersleri ile ilgili çalışmalar ise sınırlı kalmaktadır. Bu derslerle ilgili alan araştırması literatürü oluşmamış olmakla bir-likte özellikle Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı eğitim kurumlarının farklı kademele-lerinde okutulan ders kitapları ile ilgili çalışmaların daha yoğun olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.<sup>8</sup> Alan derslerine ilişkin kıyaslamalı bazı çalışmalar da yapılmıştır.<sup>9</sup>

Alan dersleri ile doğrudan ilintili olan bir alan araştırması bulunmaktadır. Ancak bu çalışma dışında doğrudan bir çalışma tespit edilememiştir.<sup>10</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere ilahiyat öğrencileri üzerinde yapılan araştırmaların İslâm Tarihi alanına ait derslere ilgi duymadığı görülmektedir. Diğer taraftan bu ders ilahiyat sahasının dersleri içerisinde farklı bir yönü ile öne çıkmaktadır. Elbette ders içeriğinin bir kısmı teorik olsa da geneli itibariyle örnek alınması gereken bir dönem ele alınmaktadır. Zira Hz. Peygamber ashabının yıldızlar gibi olduğunu ve mutlaka takip edilmeleri gerektiğini bildirmiş- tir. İşte bizim çalışmamız da örneklik teşkil eden sahabenin birçok yönünün öğren- ciler nezdindeki tutumlarını ele almaktadır. Bu durumun sağlıklı bir şekilde değer- lendirilmesi önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaca cevap olacağı da düşünülerek çalış- manın temel problemi günümüzde ilahiyat fakültelerinde verilen İslâm Tarihi dersleriyle öğrencilerin Dört Halife'ye dair algılarının nasıl geliştiğini tespit etmek- tir. Bu temel problemten hareketle aşağıda yer alan alt problemlere cevap aran- maya çalışılmıştır.

- İlahiyat öğrencilerinin Hz. Ebû Bekir ile ilgili görüşleri nasıl betim- lenebilir?
- İlahiyat öğrencilerinin Hz. Ömer ile ilgili görüşleri nasıl betimle- nebilir?

→

17/17 (01 Eylül 2004), 159-176.

<sup>7</sup> Recai Çetres, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kelâm'a Bakış (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2022), 175-208; Fevzi Rençber, "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2018), 37-72.

<sup>8</sup> Fatih Çakmak, "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2019), 116-143; Hasan Sözen, "Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Aralık 2018), 101-116; Yasir M. Tuna, "Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (28 Aralık 2023), 95-107; Asım Sarıkaya - Feyza Betül Köse, "Milli Eğitim Bakanlığı Tarafından Hazırlanan Peygamberimizin Hayatı ve Siyer Ders Kitaplarının Tahli ve Tenkidi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (25 Aralık 2017), 107-140; Ali Yılmaz, "5. ve 9. Sınıf Öğrencilerinin Ortaokul ve Liselerde Okutulan Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersine Yönelik Görüşleri: Giresun Örneği", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 10/19 (2018), 425-448; Fatma Göçmen, "10. Sınıf Seçmeli 'Peygamberimizin Hayatı' Dersi Bağlamında Gençlerin Peygamberimizin Ahlâki Vasıflarını Anlamlandırması", *Akademik-Us* 4/1 (15 Temmuz 2020), 69-102.

<sup>9</sup> Talip Ayar, "Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 221-268.

<sup>10</sup> Ali Dadan, "Türkiye'de Arapça İlahiyat Programında Yürütülen Siyer ve İslâm Tarihi Dersi Öğretimindeki Bazı Problemler ve Öğrenci Beklentileri Üzerine Değerlendirmeler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (06 Ocak 2019), 95-106.

- İlahiyat öğrencilerinin Hz. Osman ile ilgili görüşleri nasıl betimlenebilir?
- İlahiyat öğrencilerinin Hz. Ali ile ilgili görüşleri nasıl betimlenebilir?
- İlahiyat öğrencilerinin Dört Halife Dönemi ile ilgili görüşleri nasıl betimlenebilir?
- İlahiyat öğrencilerinin dört halife algısı cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi ve aile gelir düzeyi gibi bağımsız değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır? Bu araştırma problemi kapsamında ayrıca aşağıdaki hipotezler geliştirilmiştir:
  - **H.1.** Öğrencilerin dört halife algısı cinsiyete göre farklılaşmamaktadır.
  - **H.2.** Öğrencilerin dört halife algısı yaşa göre farklılaşmaktadır.
  - **H2.a.** Öğrencinin yaşı yükseldikçe dört halife algısı da yükselmektedir.
  - **H2.b.** Öğrencinin yaşı düştükçe dört halife algısı da düşmektedir.
  - **H3.** Öğrencilerin dört halife algısı sınıf düzeyine göre farklılaşmaktadır.
  - **H3.a.** Öğrencinin yaşı yükseldikçe dört halife algısı da yükselmektedir.
  - **H3.b.** Öğrencinin yaşı düştükçe dört halife algısı da düşmektedir.
  - **H4.** Öğrencilerin dört halife algısı aile gelir düzeyine göre farklılaşmamaktadır.

## 1. Yöntem

Araştırmada nicel yöntem kapsamında tarama modeli kullanılmıştır. Bu modelde seçilen çalışma grubunda bulunan kişilerin görüşleri geliştirilen ölçekler ile elde edilen verilerden hareketle betimlenmektedir.<sup>11</sup>

### 1.1. Veri Toplama Araçları

Çalışmada Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin Dört Halife Dönemi'ne dair görüşleri ele alınmıştır. Araştırma öncesinde Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Fen ve Mühendislik Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 5 Nisan 2023 tarihli ve 04/10 sayılı Etik Kurul Kararı ile izin alınmıştır. Alınan izin sonrasında veriler hedef kitleden online veri toplama yöntemleri kullanılarak öğrenciler sınıfta iken araştırmacıların rehberliğinde mobil cihazlar kullanılarak toplanmıştır. Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarını iki başlık altında toplamak mümkündür.

<sup>11</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 14.

### 1.1.1. Dört Halife Dönemi Veri Toplama Aracı

Örneklemeden Dört Halife Dönemi ile ilgili veri toplamak üzere “Dört Halife Dönemi Veri Toplama Aracı” (DHVA) geliştirilmiştir. Bu ölçme aracında örnekleme dair yaş, cinsiyet, sınıf düzeyi ve sosyo-ekonomik durum bağımsız değişkenlerinin yanı sıra Dört Halife Dönemi’ne dair 55 madde yer almaktadır. Dört Halife Dönemi’ne dair hazırlanan maddeler, İslâm Tarihi derslerinde sıklıkla kullanılan kaynaklar dikkate alınarak hazırlanmıştır.<sup>12</sup> Bu maddeler ile bir yandan her bir halifenin öne çıkan ahlaki ve kişisel özellikleri hakkında bilgi alınması istenirken diğer taraftan Dört Halife Dönemi’ne dair öğrencilerin genel yaklaşımları hakkında fikir sahibi olunması hedeflenmiştir. DHVA’da yer alan maddeler Tablo 1’de bütüncül olarak görülebilir.

1. Tablo 1: DHVA Maddeleri

<b>Hz. Ebû Bekir...</b>	<b>Hz. Osman...</b>
...Hz. Peygamber’e en yakın kişiydi.	... akrabalarını kayırırdı.
...karşısındaki insana değer verirdi.	... yakınlarına cömert davranırdı.
...doğru sözlüydü.	... liyakate önem verirdi.
...hafızası çok güçlüydü.	... ahlaken en olgun Müslümanlardandı.
...hak sahiplerine hakkını verirdi.	... Müslümanlara iyi davrandı.
... Peygamber ailesi ile iletişimi zayıftı.	... Kur’an’ı çoğaltarak metninin korunmasını sağladı.
... verdiği sözün arkasında dururdu.	... Hz. Peygamber’in yönetim ilkelerini takip ederdi.
... çekingendi.	... İslâm’a büyük hizmetler yapmıştı.
... kararlıydı.	... yönetimine karşı yapılan eleştirilere kayıtsız kalırdı.
...’in insani ilişkileri güçlüydü.	... Müslümanların yararına olan işlere destek verirdi.
...’in nesep bilgisi iyiydi.	...önemli görevlere atadığı isimlerin liyakatine dikkat ederdi.
<b>Hz. Ömer...</b>	<b>Hz. Ali...</b>
... hukuka saygılıydı.	... ilimle meşgul olurdu.
... cesareti ile meşhurdu.	... Hz. Peygamber’in en yakınıydı.
... tedbirli davranırdı.	... iyi bir savaşçıydı.
... liyakate önem verirdi.	... önceki halifelerin yolunu terk etmişti.
... akrabalarına iltimas gösterirdi.	... iktidar hırsı fazlaydı.
... üst düzey bir idareciydi.	... ailesine yönetimde çok yer vermişti.
... adaletle hükmederdi.	...tüm enerjisini Müslümanlarla mücadeleye harcamıştı.
... Kur’an ayetlerini değiştirdi.	...Kendisinden önceki halifeler Hz. Ali’yi görmezden gelmişti.
... köleleri ikinci sınıf vatandaş olarak görürdü.	... kötü bir idare yürütmüştür.
... içtihadı önem verirdi.	... devlet yönetimine talip olmuştur.
... istişareye önem verirdi.	...’nin Hz. Peygamber’e olan yakınlığı ona kolaylık sağlamıştı.
<b>Dört Halife...</b>	
... Dönemi’nde Müslümanlar, halifeler sebebiyle birbirlerine kılıç çekmişlerdir.	
... Müslüman toplumunun en ideal yöneticileridir.	
... Müslümanlar için iyi bir örnek değildir.	
... Müslümanlar Dört Halife Dönemi’ne büyük saygı duyarlar.	
... dönemi Müslümanlar için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.	
... Dönemi’nde yapılan fetihler sonraki dönemlerde yapılamamıştır.	

<sup>12</sup> Bu kaynaklardan bazıları şunlardır: *İslam Tarihi I*, ed. Ahmet Önkal-Mehmet Ali Kapar, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları) 2020; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat); Hüseyin Gökçalp, Yavuz Selim Göl, Ali Kuşçalı, Osman Kocabaş, Sorularla İslam’ın Kısa Tarihi, (İstanbul: Kapı Yayınları) 2024; Adnan Demircan-Mehmet Azimli, *İslam Tarihi I-II*, (İstanbul: Bilay Yayınları).

... dönemi Müslümanlar için bir rehber niteliğindedir.  
 ... dönemi Müslümanlar için başarılıdır.  
 ... dönemi her yönüyle örnek bir dönemdir.  
 ... Sahabe Dört Halife Dönemi'nin en etkin grubunu oluşturur.  
 ... Dönemi'nde Müslümanlar dünya malına tamah etmişlerdir.

### 1.1.2. Dört Halife Dönemi Algı Ölçeği (DHÖ)

DHVA'da elde edilen betimsel veriler ve ilgili literatür dikkate alınarak bu araştırma için Dört Halife Dönemi Algı Ölçeği (DHÖ) geliştirilmiştir. Dört halifenin Müslümanlara örneklik teşkil eden özellikleri ile Dört Halife Dönemi hakkında genel düşünceleri içeren 18 madde güvenilirlik ve geçerlik analizine tabi tutularak DHÖ geliştirilmiştir.<sup>13</sup>

Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle maddeler arasındaki korelasyon ve iç tutarlık düzeyini görmek adına güvenilirlik analizi yapılmıştır. Bu analizde ölçeğin güvenilirlik düzeyi ,766 olarak tespit edilmiştir.<sup>14</sup> Elde edilen verilerin referans değerleri içinde olduğu tespit edildikten sonra ölçeğin geçerliğini test etmek üzere Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) yapılmıştır. Bu analize tabi tutulan maddelerden birbiriyle ilişkili faktörler altında toplanması beklenir.<sup>15</sup> Böylece bir yandan ölçekte yer alacak maddelerin sınıflandırması yapılırken diğer taraftan boyut indirmesi yapılmış olur.<sup>16</sup>

Veri setinin AFA için uygun olduğuna KMO değerine bakılarak karar verilmiştir.<sup>17</sup> AFA analizinde özdeğeri 0,30 altında olan ve aynı anda iki alt boyut altında toplanan binişik maddelerin ölçekten çıkarılması esas alınmıştır. Ölçek geliştirme süreci öncesinde DHVA üzerinde yapılan betimsel istatistiklerin katkısıyla DHÖ ölçek maddeleri oldukça homojen bir yapıda oluşturulabilmiştir. Bu işlem kapsamında 2 alt faktör altında toplanan ve 18 maddeden oluşan DHÖ geliştirilmiştir. AFA sonrası oluşan yapı Tablo 2'de bir arada görülebilir.

#### 2. Tablo 2: DHÖ Faktör Dağılımı

<sup>13</sup> Söz konusu işlem DHVA veri toplama aracının alanda uygulaması sonucu elde edilen aynı veri seti ile yapılmıştır. DHVA ile elde edilen betimsel verilerin daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi amacıyla hizmet edeceği düşünülen bu uygulama sayesinde ilahiyat öğrencilerinin Dört Halife Dönemi'ne dair görüşleri üzerinde T testi ve One Way Anova Testi gibi ileri düzey istatistikler yapılabilmektedir. Diğer taraftan söz konusu ölçek geliştirme işlemi sadece bu araştırmaya özel olarak ve bu araştırma sorularına cevap üretmek adına geliştirildiği için farklı çalışmalarda da kullanılabilirliği iddiasında değildir. Dolayısıyla DHÖ'nün farklı bir çalışmada kullanılması durumunda mutlaka güvenilirlik ve geçerlik analizine tabi tutulması elzem olacaktır.

<sup>14</sup> Bu durumda ölçeğin güvenilir olduğu söylenebilir. Bk. Burke Johnson - Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches* (California: Sage Publication, 2014), 234; Robert F. DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications* (California: Sage Publications, 2016), 49.

<sup>15</sup> Johnson- Christensen, *Educational Research*, 236.

<sup>16</sup> Reha Alpar, *Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlik* (Ankara: Detay Yayınları, 2010), 269.

<sup>17</sup> Veri setinin KMO değeri ,824 olarak tespit edilmiştir. Bu değer, veri setinin AFA için uygun olduğu anlamına gelmektedir. Bk. Şerif Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın, 2014), 322; Reha Alpar, *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler* (Ankara: Detay Yayınları, 2013), 291-293.

**DHÖ Faktör Dağılımı**

	Alt Boyutlar	
	Örnek Olma ( $\alpha=,84$ ); %27,23	Genel Algı ( $\alpha=,75$ ); %13,47
1. Hz. Ebû Bekir hak sahiplerine hakkını verirdi.	,716	
2. Hz. Ebû Bekir karşısındaki insana değer verirdi.	,702	
3. Hz. Ebû Bekir kararlıydı.	,679	
4. Hz. Ebû Bekir verdiği sözün arkasında dururdu.	,638	
5. Hz. Ebû Bekir'in insani ilişkileri güçlüydü.	,631	
6 Hz. Ömer tedbirli davranırdı.	,624	
7. Hz. Ömer istişareye önem verirdi.	,611	
8. Hz. Ali ilimle meşgul olurdu.	,607	
9. Hz. Ali iyi bir savaşıydı.	,583	
10. Hz. Ömer liyakate önem verirdi.	,566	
11. Hz. Ömer içtihadı önem verirdi.	,528	
12. Hz. Ebû Bekir doğru sözlüydü.	,492	
13. Hz. Ömer hukuka saygılıydı.	,354	
14. Hz. Osman yakınlarına cömert davranırdı.	,319	
15. Dört Halife Dönemi Müslümanlar için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.*		,813
16. Dört Halife Dönemi Müslümanlar için başarılıdır.		,751
17 Dört Halife Müslümanlar için iyi bir örnek değildir.*		,700
18. Müslümanlar Dört Halife Dönemi'ne büyük saygı duyarlar.		,631

Extraction Method: Principal Component Analysis; Rotation Method: Varimax  
Açıklanan varyans: %40,70; Ölçek iç tutarlık düzeyi 0,766.

\* Bu maddeler analizlerde ters puanlanmalıdır.

AFA sonucunda elde edilen verilere göre ölçeğin açıkladığı varyans %40,7 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı ,834 olarak belirlenmiştir. “Örnek olma” şeklinde isimlendirilen ilk faktörde yükleri ,716 ile ,319 arasında değişen 14 madde toplanmıştır. Açıkladığı varyans %27,23 olan bu alt boyutun iç tutarlılık katsayısı ,835 olarak hesaplanmıştır. Faktör altında toplanan maddeler incelendiğinde dört halifenin gerek insanlar arası iletişimde gerekse yönetim anlayışlarında takındıkları tavırları konu edindiği görülmektedir. Bu sebeple ilgili alt boyut “örnek olma” olarak isimlendirilmiştir. 4 maddeden müteşekkil “Genel algı” alt boyutunun iç tutarlılık katsayısı ise ,746 olarak belirlenmiştir. Açıkladığı varyans %13,47 olan bu alt boyutta toplanan 4 madde, genel olarak Dört Halife Dönemi'ne ait algıyı yansıması açısından önemlidir. Ayrıca bu alt boyutta yer alan iki madde olumsuz yapıda olduğu için hesaplamalarda ters puanlanması gerektiği unutulmamalıdır.

## 1.2. Verilerin Analizi

Çalışma grubundan elde edilen verilerin analizi SPSS programı ile yapılmıştır. DHVA ile elde edilen verilerin betimsel analizleri Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Dört Halife Dönemi özelinde ayrı ayrı 5 tablo halinde yapılmıştır.

tır. Bu analizlerde ilgili başlık altında oluşturulan 11'er maddede alınan en yüksek ve en düşük puanlar, ortalama puanlar ve standart sapma değerleri incelenmiştir.

Veri toplama aracında yer alan bağımsız değişkenlerin Dört Halife Dönemi'ne yönelik algıların oluşmasına etkisi ise DHÖ ile test edilmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere güvenilirlik ve geçerlik analizleri yapılan DHÖ'nün normallik varsayımını karşılama durumu basıklık ve çarpıklık değerlerine bakılarak sınanmıştır. İlgili değerlerin kabul edilebilir referansta olması üzerine araştırmada parametrik testlerin kullanılmasına karar verilmiştir.<sup>18</sup> Bu kapsamda cinsiyet değişkeni ile ilgili analizler T Testi, yaş, sınıf düzeyi ve sosyo-ekonomik durum değişkenleri ile ilgili analizler ise One Way Onova ile gerçekleştirilmiştir.

### 1.3. Evren ve Örneklem

Üniversite öğrencilerine yönelik tasarlanan bu çalışmanın evrenini Türkiye'de öğrenim gören ilahiyat fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Araştırma kapsamında belirlenen örneklem ise Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerinden rast gele ulaşılan 201 öğrenciden oluşmaktadır.

Örneklem belirleme sürecinde araştırmacının görev yaptığı fakülte'deki öğrencilere ulaşıldığı için "uygun örnekleme" ve çalışmanın amacına bağlı olarak bilgi açısından zengin durumların seçilmesi suretiyle derinlemesine araştırma yapıldığı için "amaçsal örnekleme" yöntemleri belirlenmiştir.<sup>20</sup> Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan farklı araştırmalarda üniversite değişkeni kapsamında kayda değer farklılaşmaların olmaması, araştırma yapılan konu kapsamında üniversite değişkenine dair farklılaşmanın olmayacağı düşüncesi, uygun örnekleme yönteminin tercih edilmesinde etkili olmuştur. Araştırmada maksimum çeşitliliğe ulaşmak için ise amaçsal örnekleme ilkeleri benimsenmiştir. Örneklem ile ilgili sayısal bilgiler Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Bağımsız Değişkenlere Göre Örneklem

Yaş	19-20 yaş	21-22 yaş	23 ve üzeri yaş	Toplam
Frekans	30	84	87	201
Yüzde	14,9	41,8	43,3	100,0
Cinsiyet	Erkek	Kadın	Toplam	
Frekans	58	143	201	

<sup>18</sup> Yapılan analizlerde DHÖ genelinde ölçeğin Skewness (çarpıklık) katsayısı -0,103, Kurtosis (basıklık) katsayısı ise -0,768 olarak; Örnek olma alt boyutunda Skewness (çarpıklık) katsayısı -0,213, Kurtosis (basıklık) katsayısı ise -0,827 olarak; Genel algı alt boyutunda ise Skewness (çarpıklık) katsayısı 0,515, Kurtosis (basıklık) katsayısı ise 0,735 olarak tespit edilmiştir. Bu değerler ilgili literatürde belirtildiği üzere +1,5 ile -1,5 arasında kaldığı için normallik varsayımının karşılandığını göstermektedir. Bk. Kalaycı, *İstatistik Teknikleri*, 73.

<sup>19</sup> 2023 yılı itibarıyla Ülkemizde aktif olarak 66 İlahiyat Fakültesi, 34 İslami İlimler Fakültesi bulunmaktadır. 2023 yılı itibarıyla YÖK verilerine göre; Normal öğretim'de 18833'ü erkek; 33910'u kız olmak üzere toplam, 52743; İkinci Öğretim'de ise 9552'si erkek, 13915'i kız olmak üzere toplam 23467 öğrenci kayıtlıdır. Yine Lisans düzeyinde Uzaktan Öğretim yolu ile 7383'ü erkek, 11090'ı kız olmak üzere toplam 18473 öğrenci öğrenim görmektedir. İslami İlimler Fakültelerinde ise Normal Öğretim'de 7049'u erkek, 13028'i kız olmak üzere toplam 20077; İkinci Öğretim'de ise 2084'ü erkek, 2843'ü kız olmak üzere toplam 4927 öğrenci bulunmaktadır. Kaynak: <https://istatistik.yok.gov.tr/>

<sup>20</sup> Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 90-92.



Yüzde	28,9		71,1		100,0
<b>Sınıf</b>	<b>1. sınıf</b>	<b>2. Sınıf</b>	<b>3. Sınıf</b>	<b>4. Sınıf</b>	<b>Toplam</b>
Frekans	21	75	54	51	201
Yüzde	10,4	37,3	26,9	25,4	100,0
<b>Aile Geliri</b>	<b>Asgari ücretten az</b>	<b>Asgari ücret kadar</b>	<b>Asgari ücret üzerinde</b>	<b>Toplam</b>	
Frekans	38	76	87	207	
Yüzde	18,9	37,8	43,3	100,0	

Tabloda 3'te görüldüğü gibi örneklemin yaşa göre dağılımı "19-20" yaş aralığında %14,9 (n=30), "21-22" yaş aralığında %41,8 (n=84), "23 ve üzeri" yaş aralığında ise %43,3 (n=87) olarak tespit edilmiştir. Çalışmaya katkı sunan 201 katılımcıdan 143'ü (%71,1) kadın, 58'i (%28,9) erkektir. Katılımcıların öğrenim gördüğü sınıf düzeyine bakıldığında 1. Sınıfta %10,4 (n=21), 2. Sınıfta %37,3 (n=75), 3. Sınıfta %26,9 (n=54) ve 4. Sınıfta da %25,4 (n=51) oranında öğrencinin katılım sağladığı görülmektedir. Örneklemin %18,9'u (n=38) aile gelirinin asgari ücretten az olduğunu, %37,8'i (n=76) aile gelirinin asgari ücret kadar ve %43,3'ü de (n=87) ailesinin gelirinin asgari ücretten fazla olduğunu ifade etmiştir.

## 2. Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde araştırmada kullanılan DHVA ve DHÖ ile elde edilen verilerin betimsel ve istatistiksel analizleri yapılmıştır. İlk başlık altında DHVA ölçeği ile ulaşılan verilerin betimsel analizleri yapılmıştır. İkinci başlık altında ise örneklemin Dört Halife Dönemi'ne dair görüşlerinin yaş, cinsiyet, aile geliri ve sınıf düzeyi bağımsız değişkenlerden nasıl etkilendiğini tespit etmek üzere DHÖ ile elde edilen veriler kullanılarak parametrik testler yapılmıştır.

### 2.1. Dört Halife Dönemi'ne Dair Öğrenci Görüşlerinin Betimsel Analizi

Araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin görüşlerine göre sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve genel olarak Dört Halife Dönemi ile ilgili betimsel veriler tablolar halinde verilmiştir. Burada yer alan veriler DHVA kullanılarak elde edilmiştir.

#### 2.1.1. Hz. Ebû Bekir ile İlgili Betimsel Veriler

Katılımcı görüşlerine göre hazırlanan Tablo 4'te Hz. Ebû Bekir ile ilgili betimsel veriler görülmektedir.

Tablo 4: Hz. Ebû Bekir ile İlgili Betimsel Veriler

	N	Minimum	Maximum	Ortalama	Standart Sapma
1. Hz. Ebû Bekir doğru sözlüydü.	201	1,00	5,00	4,74	,54
2. Hz. Ebû Bekir verdiği sözün arkasında dururdu.	201	2,00	5,00	4,63	,56
3. Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'e en yakın kişiydi.	201	1,00	5,00	4,59	,69
4. Hz. Ebû Bekir karşısındaki insana değer verirdi.	201	3,00	5,00	4,56	,55
5. Hz. Ebû Bekir hak sahiplerine hakkını verirdi.	201	3,00	5,00	4,52	,55
6. Hz. Ebû Bekir'in insani ilişkileri güçlüydü.	201	1,00	5,00	4,30	,70

7. Hz. Ebû Bekir kararlıydı.	201	3,00	5,00	4,28	,61
8. Hz. Ebû Bekir'in nesep bilgisi iyiydi.	201	1,00	5,00	4,22	,77
9. Hz. Ebû Bekir hafızası çok güçlüydü.	201	2,00	5,00	4,03	,74
10. Hz. Ebû Bekir çekingendi.	201	1,00	5,00	2,00	,84
11. Hz. Ebû Bekir'in Peygamber ailesi ile iletişimi zayıftı.	201	1,00	5,00	1,62	,73

Hz. Ebû Bekir ile ilgili 11 maddenin yer aldığı tablo incelendiğinde en yüksek puanın 5 olduğu yapıda 9 maddenin ortalama puanının 4 ve üzerinde olduğu görülmektedir. Bu maddelerin içeriklerine bakıldığında doğru sözlü olma, sözünde durma, insana değer verme, hakka riayet etme, kararlı olma, insanlarla iyi ilişkiler kurabilme ve güçlü hafızaya sahip olmayı gerektiren nesep bilgisi gibi ahlaki erdem, değerler ve olumlu yetkinliklerin ön planda olduğu görülmektedir. Standart sapma değerlerinin 1'in altında olması, katılımcıların Hz. Ebû Bekir ile ilgili görüşleri çerçevesinde oldukça homojen bir grup olduğuna dair bilgi vermektedir. Ortalamanın düşük olduğu son iki madde çekingen olma ve aile ile zayıf iletişim kurma kapsamındadır.

Hz. Ebû Bekir ile ilgili olumlu verilerin yüksek puanlara sahip olması, ayrıca onun İslâm Tarihi kaynaklarındaki anlatımlarda oldukça olumlu bir şekilde yansıtılması ile de doğrudan ilgilidir. Mevcut öğrenci grubunun da ilgili dersleri almış olabileceği göz önünde bulundurulduğunda Milli Eğitim Bakanlığı müfredatında da<sup>21</sup> benzer durumdan söz etmek mümkündür.<sup>22</sup> İlahiyat öğrencilerine yönelik hazırlanan ders kitaplarında da benzer bir olumlu modellemenin<sup>23</sup> gerek içerik tasarımında gerekse ders içi anlatımlarla da desteklendiğini söylemek mümkündür. Tabloda yer alan ve olumsuz bir yargı içeren 10-11. maddelere verilen cevapların zayıf kalması da bu durumu destekler mahiyettedir.

### 2.1.2. Hz. Ömer ile İlgili Betimsel Veriler

Katılımcılardan Hz. Ömer ile ilgili alınan görüşlere dair betimsel veriler Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5: Hz. Ömer ile İlgili Betimsel Veriler

	N	Minimum	Maximum	Ortalama	Standart Sapma
1. Hz. Ömer adaletle hükmederdi.	201	1,00	5,00	4,71	,62
2. Hz. Ömer hukuka saygılıydı.	201	1,00	5,00	4,57	,80
3. Hz. Ömer cesareti ile meşhurdu.	201	1,00	5,00	4,55	,79
4. Hz. Ömer üst düzey bir idareciydi.	201	1,00	5,00	4,38	,73
5. Hz. Ömer tedbirli davranırdı.	201	1,00	5,00	4,38	,63
6. Hz. Ömer istişareye önem verirdi.	201	2,00	5,00	4,32	,63
7. Hz. Ömer liyakate önem verirdi.	201	1,00	5,00	4,21	,82

<sup>21</sup> Hakan Temir, *Nesep Atlası* (İstanbul: İFAV, 2021), s. XVIII.

<sup>22</sup> <https://dogm.eba.gov.tr/panel/upload/etkilesimli/pdf/pey07.pdf> ss. 17, 23, 25 vd.

<sup>23</sup> Mehmet Ali Kapar, "Râşid Halifeler Dönemi (11-41/632-661)", *İslam Tarihi I* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 21-110.

8. Hz. Ömer içtihadı önem verirdi.	201	1,00	5,00	4,17	,76
9. Hz. Ömer akrabalarına iltimas gösterirdi.	201	1,00	5,00	2,02	1,09
10.Hz. Ömer köleleri ikinci sınıf vatandaş olarak görürdü.	201	1,00	5,00	1,56	,79
11. Hz. Ömer Kur'an ayetlerini değiştirdi.	201	1,00	5,00	1,37	,69

Hz. Ömer ile ilgili görüşlerini 11 madde kapsamında ifade eden katılımcı verileri Tablo 5'te görülmektedir. Katılımcıların Hz. Ömer ile ilgili konularda da oldukça homojen olduğu standart sapma değerlerinden anlaşılmaktadır. İlk sekiz madde içerisinde en düşük ortalama 4,17 iken en yüksek ortalama 4,71 olarak tespit edilmiştir. Olumlu kanaatlerden oluşan bu sekiz maddede adalet, hukuka saygılı olma, cesaret, tedbirlilik, istişare, liyakate önem verme gibi değer ve faziletlerin olması dikkat çekmektedir. Ortalama değerlerin 2 ve altında kaldığı üç madde ise iltimas, köleleri hakir görme ve Kur'an ayetlerini değiştirme gibi olumsuz hasletler ile ilgilidir. Tabloda dikkat çeken verilerden biri 9. Maddede oluşan standart sapma değerinin 1'in üzerinde olmasıdır. Bu konuda katılımcıların daha az homojen olmaları, konuya dair bilgilerinin sağlam olmaması ile açıklanabilir.

Hz. Ömer ile ilgili sorulara katılımcıların verdiği cevapların onun hayatının iyi bir şekilde ele alınmasından ve üstün özelliklerinin öne çıkarılmasından yahut bu konuda güçlü bir literatür oluşmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira Hz. Ömer'in hicreti ile ilgili olarak zihinlerde onun bir kahraman gibi meydan okuyarak hicret ettiği yönünde baskın bir anlatım şekli olmasına rağmen Özpınar makalesinde farklı bir değerlendirme yapmaktadır.<sup>24</sup> Bu durumda Hz. Ömer ile ilgili olumsuz yargıların öğrenci nezdinde değer görmemesi de belirtilen algıyı açıklamaktadır. Diğer taraftan özellikle güncel ders kitapları hicret konusundaki tartışmalara girmeksizin hicret ettiğini belirterek geçmektedir.<sup>25</sup> Hz. Ömer ile ilgili ders anlatımının da buradaki olumlu modelleme için önemli bir destek sağladığını söylemek bu açıdan mümkün olmaktadır.

### 2.1.3. Hz. Osman ile İlgili Betimsel Veriler

Katılımcı görüşlerine göre hazırlanan Tablo 6'da Hz. Osman ile ilgili betimsel veriler görülmektedir.

Tablo 6: Hz. Osman ile İlgili Betimsel Veriler

	N	Minimum	Maximum	Ortalama	Standart Sapma
1. Hz. Osman Kur'an'ı çoğaltarak metninin korunmasını sağlardı.	201	1,00	5,00	4,47	,69
2. Hz. Osman Müslümanlara iyi davranırdı.	201	1,00	5,00	4,20	,74
3. Hz. Osman yakınlarına cömert davranırdı.	201	1,00	5,00	4,14	,87
4.Hz. Osman İslâm'a büyük hizmetler yapmıştır.	201	1,00	5,00	4,00	,83

<sup>24</sup> Ömer Özpınar, "Hz. Ömer'in Medine'ye Hicretiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *İSTEM* 20 (2012), 11-39.

<sup>25</sup> Mehmet Ali Kapar, "Râşid Halifeler Dönemi (11-41/632-661)", 45.

5. Hz. Osman Müslümanların yararına olan işlere destek verirdi.	201	2,00	5,00	3,92	,74
6. Hz. Osman ahlakten en olgun Müslümanlardandı.	201	1,00	5,00	3,77	,96
7. Hz. Osman akrabalarını kayırırdı.	201	1,00	5,00	3,44	1,22
8. Hz. Osman Hz. Peygamber'in yönetim ilkelerini takip ederdi.	201	1,00	5,00	3,36	1,02
9. Hz. Osman liyakate önem verirdi.	201	1,00	5,00	3,32	1,04
10. Hz. Osman önemli görevlere atadığı isimlerin liyakatine dikkat ederdi.	201	1,00	5,00	3,00	1,13
11. Hz. Osman yönetimine karşı yapılan eleştirilere kayıtsız kalırdı.	201	1,00	5,00	2,69	1,05

Hz. Osman hakkında katılımcılara sunulan 11 maddenin 4 tanesine verilen cevapların ortalaması 4 ve üzerinde gerçekleşmiştir. Bu maddelerden en yüksek ortalamaya sahip olan madde ( $X=4,47$ ) Kur'an'ın çoğaltılması ile ilgili olandır. Bilindiği üzere Dört Halife Dönemi'ne dair yapılan konu anlatımlarında mutlaka değinilen konulardan biri Kur'an'ın çoğaltılmasıyla ilgili olan bilgidir. Bu bilginin yoğun bir şekilde işlenmesi, Hz. Osman'ın belirtilen hususta daha bilinir olmasına katkı sağladığı söylenebilir. Buradan hareketle Dört Halife Dönemi'ne ait bilgilerin genelleştirilmesinde genel değerlendirme yerine her halifeyi ön plana çıkararak özelliklere ağırlık verilmesinde yarar olduğundan söz edilebilir. Ortalama puanların 4 ve üzerinde olduğu diğer üç madde ise iyilik, cömertlik ve İslâm'a hizmet gibi övülen davranış tanımlamalarıyla ilgilidir. Maddelerin 6 tanesinde 3 ile 4 arasında ortalama puanların olduğu görülmektedir. Bu maddelerde yer alan niteliklerin İslâm Tarihi kaynaklarında çokça rastlanmayan unsurlardan oluştuğu görülmektedir. Hatta Hz. Osman'ın liyakate önem verdiğine dair bilgi aslında Hz. Osman'a en çok yöneltilen eleştirisini akrabaya iltimas konusuyla ilgili olmasına rağmen ortalama puanlar orta bir değer ( $X=3,32$ ) almıştır. Hz. Osman'ın eleştirilere kayıtsız kaldığı ile ilgili maddede de ise ortalama puan 2,69 olarak gerçekleşmiştir. 6-11. maddelerin standart sapma değerlerindeki yüksek değerler, bu maddelerde ifade edilen olgulara dair İlahiyat öğrencilerinde net bir bilginin olmadığını bu sebeple daha heterojen bir yapının oluştuğu fikrini güçlendirmektedir.

Hz. Osman dönemi modern araştırmacılar tarafından iki döneme ayrılmış olan ve ilk Dönemi'nin daha çok sükûnet, ikinci Dönemi'nin ise karışıklıklarla anıldığı görülmektedir.<sup>26</sup> Bu dönem ile ilgili olarak eserlerde yer alan bilgiler Hz. Osman algısını kısmen olumsuz etkilemiş görünmektedir. Ancak buna rağmen Hz. Osman'a dair hilâfet öncesi anlatımların olumlu bir modelleme ile sunulması, onun bir hayâ abidesi oluşu, Hz. Peygamber'in kızlarını onunla evlendirmek konusunda olumlu ifadeleri, ayrıca çoğu kez Müslümanlara karşı çok cömert davrandığına dair bilgilerin olumlu cevapların yoğunlaşmasına sebep olduğu ifade edilebilir. Bu durum onun dönemi ile ilgili anlatılan olumsuzlukların tam olarak değerlendirilemediği yahut öğrencilerin algılarının bu kısma kapalı kaldığını da akla getirmektedir.

<sup>26</sup>Adem Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 87-177; İbrahim Sarıçam, *Hz. Osman* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 74; Mehmet Ali Kapar, "Râşid Halifeler Dönemi (11-41/632-661)", 67.

### 2.1.4. Hz. Ali ile İlgili Betimsel Veriler

Katılımcı görüşlerine göre hazırlanan Tablo 7’de Hz. Ali ile ilgili betimsel veriler görülmektedir.

Tablo 7: Hz. Ali ile İlgili Betimsel Veriler

	N	Minimum	Maximum	Ortalama	Standart Sapma
1. Hz. Ali iyi bir savaşçıydı.	201	2,00	5,00	4,39	,70
2. Hz. Ali ilimle meşgul olurdu.	201	2,00	5,00	4,29	,78
3. Hz. Ali Hz. Peygamber’in en yakınıydı.	201	1,00	5,00	3,69	,92
4. Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’e olan yakınlığı ona kolaylık sağlamıştır.	201	1,00	5,00	3,10	1,03
5. Hz. Ali devlet yönetimine talip olmuştur.	201	1,00	5,00	3,07	1,07
6. Hz. Ali tüm enerjisini Müslümanlarla mücadeleye harcamıştır.	201	1,00	5,00	2,75	1,13
7. Hz. Ali ailesine yönetimde çok yer vermiştir.	201	1,00	5,00	2,22	,91
8. Hz. Ali kötü bir idare yürütmüştür.	201	1,00	5,00	2,05	,77
9. Hz. Ali önceki halifelerin yolunu terk etmiştir.	201	1,00	5,00	2,00	,89
10. Hz. Ali’nin iktidar hırsı fazlaydı.	201	1,00	5,00	1,99	,98
11. Kendisinden önceki halifeler Hz. Ali’yi görmezden gelmiştir.	201	1,00	5,00	1,86	,83

Hz. Ali ile ilgili veriler incelendiğinde öğrencilerin Hz. Ali’yi en çok savaşçı olması ve ilimle meşgul olması yönüyle tanıdıklarını görmekteyiz ( $X=3,39$ ;  $X=3,29$ ). Tabloda yer alan “Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’e olan yakınlığının ona kolaylık sağladığı, Hz. Ali’nin devlet yönetimine talip olduğu ve Hz. Ali’nin tüm enerjisini Müslümanlarla mücadeleye harcadığı görüşlerinde öğrencilerin oldukça heterojen olduğu dikkat çeken verilerden biridir ( $S=1,03$ ;  $1,07$ ;  $1,13$ ). Sözü edilen maddelerde görülen bu heterojenlik, söz konusu maddenin karşılık geldiği içeriğin öğrenciler tarafında tam olarak anlaşılmadığı şekilde yorumlanabilir. Hz. Ali’ye dair olumsuz ifadelerin yer aldığı 6-11. Maddelerde oluşan ortalama puanlar 2 civarındadır. Bu verilerden hareketle öğrencilerin Hz. Ali’ye dair olumlu bir algılarının olduğunu göstermektedir.

Hz. Ali ile ilgili kaynaklarda yoğun olarak verilen bilgiler onun savaşçı yönü ve ilmin kapısı olarak anılmasıyla ilgilidir. Olumlu görünen ilk iki maddenin dikkat çekici ölçüde yüksek oranda çıkması bu kapsamda değerlendirilebilir. Hz. Ali’nin Bedir ve Uhud Savaşları’nda, Hayber’in Fethi’nde gösterdiği üstün yararlılık, kılıcı Zülfikar’ın menkıbevi anlatılara konu olması bu değerlendirmeleri desteklemektedir. Ancak 5-9. maddeler arasında verilen öğrenci cevapları Hz. Ali’ye dair düşüncenin net bir görüntü kazanamadığını da göstermektedir. Zira Hz. Peygamber’e en yakın kimselerden olmasına rağmen hilâfeti süresince yaşadığı sıkıntılar öğrencide güçlü bir yansıma bulmamıştır. Son iki maddedeki olumsuz yargıların fazla destek görmediği, dolayısıyla Hz. Ali hakkında çok olumsuz bir algı oluşmadığı da tablo da yer alan verilerden çıkarılabilecek yargılardan birisidir.

### 2.1.5. Dört Halife Dönemi'ne Dair Betimsel Veriler

Katılımcı görüşlerine göre hazırlanan Tablo 8'de ise Dört Halife Dönemi'ne dair betimsel veriler yer almaktadır.

**Tablo 8: Dört Halife Dönemi ile İlgili Betimsel Veriler**

	N	Minimum	Maximum	Ortalama	Standart Sapma
1. Müslümanlar Dört Halife Dönemi'ne büyük saygı duyarlar.	201	2,00	5,00	4,17	,71
	201	2,00	5,00	4,16	,77
2. Dört Halife Dönemi Müslümanlar için bir rehber niteliğindedir.					
3. Sahabe Dört Halife Dönemi'nin en etkin grubunu oluşturur.	201	1,00	5,00	3,97	,86
4. Dört Halife Müslüman toplumunun en ideal yöneticileridir.	201	1,00	5,00	3,95	,88
5. Dört Halife Dönemi Müslümanlar için başarılıdır.	201	2,00	5,00	3,87	,75
6. Dört Halife Dönemi her yönüyle örnek bir dönemdir.	201	1,00	5,00	3,86	,91
7. Dört Halife Dönemi'nde Müslümanlar, halifeler sebebiyle birbirlerine kılıç çekmişlerdir.	201	1,00	5,00	3,39	1,13
8. Dört Halife Dönemi'nde yapılan fetihler sonraki dönemlerde yapılamamıştır.	201	1,00	5,00	2,44	,97
9. Dört Halife Dönemi'nde Müslümanlar dünya malına tamah etmişlerdir.	201	1,00	5,00	2,14	,94
10. Dört Halife Dönemi Müslümanlar için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.	201	1,00	5,00	1,74	,79
11. Dört Halife Müslümanlar için iyi bir örnek değildir.	201	1,00	5,00	1,45	,70

Dört Halife Dönemi'nin geneline yönelik katılımcı görüşlerine göre oluşturulan Tablo 8'de görüldüğü üzere ilk altı maddeye verilen cevapların ortalaması 4 puan civarındadır. Dört Halife Dönemi'ne saygı duyulduğu ve Müslümanlar için rehberlik teşkil ettiği ile ilgili ilk 2 madde ortalaması 4,2 seviyesinde oluşmuştur. Bu maddelerde standart sapma da 0,7 civarında oluşarak daha homojen bir nitelik göstermiştir. 3-6. maddelerin içeriği de daha çok dört halifenin olumlu özellikleriyle ilgilidir. Bu maddelerin ortalaması da 3,9 civarında ortalama değerler almıştır. Tabloda 7-9. maddeler standart sapma değerlerin yüksek olmasıyla dikkat çekmektedir. İlgili maddelerin içerdiği mesajlara bakıldığında Dört Halife Dönemi'ne yönelik olumsuz ifadelerin yanı sıra 8. maddede yanlış bir bilgi verildiği görülmektedir. Bahse konu bu maddelere katılımcıların 2 civarında düşük ortalama ile karşılık vermeleri bir yandan yanlış ya da olumsuz ifadelere katılmadıkları yönünde değerlendirilebilirken diğer taraftan standart sapmanın yüksek oluşu katılımcıların bu konularda net bir bilgiye sahip olmadıkları yönünde yorumlanabilir. Dört Halife Dönemi'nin hayal kırıklığı olduğu ve Müslümanlar için örnek olamayacağı ile ilgili son iki madde ise en düşük puanın 1 olduğu puanlama ölçütünde 2'nin oldukça altında ortalama değerler almıştır.

## 2.2. Bağımlı Değişkenlere Göre Dört Halife Dönemi Algısı

Bu bölümde örneklemin dört halife algısı cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi ve aile geliri bağımsız değişkenlerine göre istatistiksel açıdan farklılaşma durumu incelenmiştir. Yapılan incelemede bağımlı değişkenler ise DHÖ ve iki alt boyuttur.

### 2.2.1. Cinsiyete Göre Dört Halife Algısı

Cinsiyet değişkeni ile ilahiyat öğrencilerinin dört halife algıları arasında anlamlı bir farklılaşmanın var olma durumu “bağımsız grup t testi” ile sınanmıştır. Bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 9’da verilmiştir.

3. Tablo 9: Cinsiyete Göre Dört Halife Algısı

	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p
DHÖ Genel	Kadın	143	77,94	6,43	199	-1,433	0,153
	Erkek	58	79,38	6,44			
Örnek Olma	Kadın	143	61,31	5,57	199	-0,789	0,431
	Erkek	58	62,00	5,11			
Genel Algı	Kadın	143	11,19	1,13	199	-0,791	0,430
	Erkek	58	11,33	1,11			

$P < 0,05$  ise gruplar arası anlamlı bir farklılaşma vardır.

Tablo 9’da yer alan ortalama puanlar incelendiğinde kadın ve erkekler arasında dört halife algı puanlarında erkekler lehine bir farklılığın olduğu gözlenmektedir ( $DHÖ$ ,  $X_{Erkek}=79,38 > X_{Kadın}=77,94$ ; Örnek olma  $X_{Erkek}=62,00 > X_{Kadın}=61,31$ ; Genel algı  $X_{Erkek}=11,33 > X_{Kadın}=11,19$ ). Ancak bu verilere yönelik yapılan T Testi sonuçları incelendiğinde DHÖ genelinde ( $p=0,153 > 0,05$ ) ve alt boyutlarında [örnek olma ( $p=0,431 > 0,05$ ), genel algı ( $p=0,430 > 0,05$ )] kadın ve erkekler arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir.

Dört Halife Dönemi’ne dair algıların temelinde daha çok bilişsel boyutun etkili olduğu söylenebilir. Zira tarihsel bir olgudan söz edildiğinde bu olguya dair malumatların çoğunlukla bilişsel boyutta ele alındığı söylenebilir. Tablodaki verilerde erkeklerin ortalama puanlarının kadınlardan fazla çıkması söz konusu dönemi anlatan ders içeriklerinin daha çok erkeklere hitap edecek şekilde tasarlandığı şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte söz konusu farklılaşmanın istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde olmaması ise geliştirilen “**H.1.** Öğrencilerin dört halife algısı cinsiyete göre farklılaşmamaktadır.” hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

### 2.2.2. Yaşı Göre Dört Halife Algısı

Örneklemin dört halife algılarında yaş değişkeninin bir etkisinin olup olmadığı One-Way Anova kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da “LSD” isimli test ile sınanmıştır.<sup>27</sup> Elde edilen veriler Tablo 10’da dikkatlere sunulmuştur.

<sup>27</sup> Gruplar arası varyansın eşit olduğu durumlarda kullanılan Post-hoc tekniklerinden biri de LSD’dir. Bu testin benimsenmesinde gruplardaki örneklemin eşit olmasını gerektirmemesi etkili olmuştur. Bk. Murat Kayri, “Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-

→

4. Tablo 10: Yaşa Göre Dört Halife Algısı

	Yaş	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*
DHÖ Genel	19-20	30	78,97	5,64	2/198	6,78	,001	a
	21-22	84	76,48	6,92				ab
	23 ve üzeri	87	79,97	5,80				ac
Örnek Olma	19-20	30	61,73	4,81	2/198	4,95	,008	a
	21-22	84	60,17	5,93				ab
	23 ve üzeri	87	62,72	4,87				ac
Genel Algı	19-20	30	11,23	0,97	2/198	12,55	,993	a
	21-22	84	11,24	1,23				a
	23 ve üzeri	87	11,22	1,08				a

\*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ( $p < 0,05$ )

Tablo 10'da görüldüğü üzere DHÖ ve örnek olma alt boyutunda yaşa göre farklılaşmanın olduğu görülmektedir (DHÖ genel  $p=0,001 < 0,05$ ; Örnek olma  $p=0,008 < 0,05$ ). Dolayısıyla "H.2. Öğrencilerin dört halife algısı yaşa göre farklılaşmaktadır." hipotezinin ölçek ve örnek olma alt boyutu için doğrulandığı söylenebilir. Söz konusu farklılaşmanın niteliğine dair yapılan LSD sonuçları incelendiğinde 21-22 yaş grubu ile 23 ve üzeri yaş arasında 23 ve üzeri yaş grubu lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göze çarpmaktadır.

Öte yandan farklılaşma olan 21-22 ile 23 ve üzeri yaş grupları incelendiğinde 21-22 yaş grubunun 23 ve üzeri grubundan daha düşük puan aldığı tabloda görülmektedir. Bu verilerden hareketle bahsedilen gruplarla sınırlı olmak üzere "H2.a. Öğrencinin yaşı yükseldikçe dört halife algısı da yükselmektedir." ve "H2.b. Öğrencinin yaşı düştükçe dört halife algısı da düşmektedir." hipotezlerinin kısıtlı düzeyde de olsa doğrulandığı söylenebilir. Genel algı alt boyutu ve 19-20 yaş grubunda ise belirtilen hipotezler doğrulanamamıştır.

Burada oluşan farklılık incelendiğinde -ilahiyat öğrencilerinin çoğunluğunun yaş dağılımları göz önünde bulundurulduğunda- öğrencilerin İslâm Tarihi derisi aldıkları 2. sınıftan itibaren bu farklılığın gözlemlendiği, son sınıfa geldiklerinde ise bahse konu farklılığın en üst düzeye çıktığını söylemek olasıdır. Dolayısıyla ilahiyat fakültesinde verilen akademik derslerin öğrencilerin dört halife özelinde görüldüğü üzere öğrencide belirgin bir farklılığa sahip olduğunu göstermektedir.

### 2.2.3. Sınıf Düzeyine Göre Dört Halife Algısı

Örneklemin dört halife algısı ile sınıf düzeyi arasındaki ilişki One-Way Anova kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da "LSD" isimli test ile sınımlanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 11'de dikkatlere sunulmuştur.

5. Tablo 11: Sınıf Düzeyine Göre Dört Halife Algısı

Sınıf	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar.
-------	---	---	---	----	---	---	---------

→

(Hoc) Teknikleri", *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64..



							Farklar*	
DHÖ Genel	1. Sınıf	21	78,48	6,33	3/197	1,23	,299	a
	2. Sınıf	75	77,68	6,74				b
	3. Sınıf	54	77,89	6,49				b
	4. Sınıf	51	79,80	5,97				c
Örnek Olma	1. Sınıf	267	61,00	5,25	3/197	1,02	,387	a
	2. Sınıf	184	60,96	5,69				b
	3. Sınıf	170	61,43	5,54				ab
	4. Sınıf	235	62,61	5,00				cb
Genel Algı	1. Sınıf	267	11,00	1,05	3/197	0,38	,764	a
	2. Sınıf	184	11,23	1,21				b
	3. Sınıf	170	11,24	,99				b
	4. Sınıf	235	11,31	1,18				c

\*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ( $p<0,05$ )

Tablo 11’de görüldüğü gibi DHÖ ölçeği ve tüm alt boyutlarında sınıf düzeyine göre anlamlı farklılaşmaların olmadığı tespit edilmiştir (DHÖ genel  $p=0,299>0,05$ ; Örnek olma  $p=0,387>0,05$ ; genel algı  $p=0,764>0,05$ ). Bununla birlikte son sınıf öğrencilerinin diğer gruplara göre daha fazla ortalama puan almaları, onların lisans eğitimlerinde dört halife dair bilgi edindikleri yönünde yorumlanabilir. Tabloda yer alan verilerden hareketle “**H3**. Öğrencilerin dört halife algısı sınıf düzeyine göre farklılaşmaktadır.”, “**H3.a**. Öğrencinin yaşı yükseldikçe dört halife algısı da yükselmektedir.” ve “**H3.b**. Öğrencinin yaşı düştükçe dört halife algısı da düşmektedir.” hipotezlerinin doğrulanmadığı görülmüştür.

#### 2.2.4. Aile Gelir Düzeyine Göre Dört Halife Algısı

İlahiyat öğrencilerinin dört halife algısı ile aile gelir düzeyleri arasındaki ilişki One-Way Anova kullanılarak test edilmiş, gruplar arasındaki farklılıklar da “LSD” isimli test ile sınanmıştır. Elde edilen veriler Tablo 12’de görülmektedir.

6. Tablo 12: Aile Gelir Düzeyi ve Dört Halife Algısı

Sosyo-Ekonomik Düzey	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
DHÖ Genel	Asgari ücretten az	38	79,13	6,91	2/198	0,707	0,494	a
	Asgari ücret kadar	76	78,65	5,76				a
	Asgari ücretin üzerinde	87	77,77	6,83				a
Örnek Olma	Asgari ücretten az	38	62,11	5,71	2/198	0,586	0,558	a
	Asgari ücret kadar	76	61,72	4,78				a
	Asgari ücretin üzerinde	87	61,06	5,86				a
Genel Algı	Asgari ücretten az	38	11,24	,94	2/198	0,007	0,993	a
	Asgari ücret kadar	76	11,24	1,07				a
	Asgari ücretin üzerinde	87	11,22	1,25				a

\*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ( $p<0,05$ )

Tablo 12’de görüldüğü gibi DHÖ ölçeği ve tüm alt boyutlarında aile gelirine göre anlamlı bir farklılaşma yoktur (DHÖ genel  $p=0,494>0,05$ ; Örnek olma  $p=0,558>0,05$ ; genel algı  $p=0,993>0,05$ ). Alınan ortalama puanlar incelendiğinde ise gelir düzeyi düştükçe ölçekten alınan puan ortalamalarının yükseldiği gözlenmektedir. Fakat bu farklılık istatistiksel açıdan anlamlı olacak düzeyde değildir. Bu

verilerden hareketle “H4. Öğrencilerin dört halife algısı aile gelir düzeyine göre farklılaşmamaktadır.” hipotezi doğrulanmıştır.

## Sonuç

Yüksek Din Öğretimi alan bireylerin Dört Halife Dönemi ile ilgili görüşlerini tespit etmek üzere yapılan bu araştırmada elde edilen veriler iki başlık altında değerlendirilmiştir. Betimsel analiz yapılan ilk başlık altında her bir halife ve Dört Halife Dönemi geneli ile ilgili öğrenci görüşleri 11'er madde içeren anket soruları ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu maddeler hazırlanırken bahse konu döneme dair literatürdeki bilgiler, Dört Halife ile ilgili yaygın olan eleştiri, yanlış bilgi ve karakteristik özellikler ile bugünün insanına hitap ettiği düşünülen değer ve ahlak alanına dair örneklik ifadeleri esas alınmıştır.

Araştırmadaki betimsel analizlerden elde edilen verilere göre ulaşılan sonuçlardan ilki, Dört Halife Dönemi'nin ilahiyat öğrencilerinde genel olarak olumlu bir intiba bıraktığı verisidir. Gerek her bir halife gerekse dönemin geneline dair katılımcılar olumlu hasletlere dair maddeleri 4 ve üzeri ortalama puanlarla tercih etmişlerdir. Bu maddelerdeki standart sapma değerleri de oldukça düşük düzeyde kalarak homojen bir yapı oluşmuştur. Ulaşılan ikinci sonuç, Dört Halife'nin değer alanında öğrenciler için olumlu birer rol model niteliği taşıdığıdır. Zira elde edilen verilere göre katılımcılar olumlu değer alanına dair ifadeleri çok yüksek ortalama ve düşük standart puanlarla işaretlerken olumsuz değer algısına dair ifadelerin ise oldukça düşük ortalama puanlarda kaldığı ve standart sapma değerlerinin de yüksek olduğu görülmüştür. Bir diğer sonuca göre Dört Halife Dönemi'nde her bir halifenin bazı özellikleri ile sembolleştiği ve bu noktada öğrencilerin farkındalık düzeyinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinde Dört Halife Dönemi'nin daha kişisel bazda ve somut sembolik olaylar üzerinde anlatılmasının hedef kitledeki etki düzeyi ve kalıcılığın artması yönünde bir delil olarak görmek olasıdır.

Araştırmanın ikinci başlığı altında bu çalışma için geliştirilen ölçek ve alt boyutları ile bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiler parametrik test sonuçlarına dairdir. Burada yapılan analizler alanda yapılan farklı çalışmalarla benzer şekilde cinsiyet ve aile gelir düzeyinin bilişsel bilgi üzerinde dikkate değer bir farklılaşmaya sebep olmadığı yönünde gerçekleşmiştir. Yaş değişkeni incelendiğinde örneklemin İslâm Tarihi dersleri aldığı döneme denk gelen yaştan itibaren yaş ilerledikçe farkındalığın da arttığı verisine ulaşılmıştır. Bu kapsamda ilgili tema altında belirlenen “H.2. Öğrencilerin dört halife algısı yaşa göre farklılaşmaktadır.” hipotezinin ölçek ve örnek olma alt boyutu için doğrulandığı görülmüştür. Söz konusu farklılaşmanın niteliğine dair belirlenen “H2.a. Öğrencinin yaşı yükseldikçe dört halife algısı da yükselmektedir.” ve “H2.b. Öğrencinin yaşı düştükçe dört halife algısı da düşmektedir.” hipotezlerinin kısıtlı düzeyde de olsa doğrulandığı tespiti yapılmıştır. Müslümanlar için Dört Halife Dönemi'nin önemli bir örneklik teşkil ettiğinin ve bu konuda öğrencilerde önemli bir farkındalık oluştuğunu ifade etmiştik. Çalışmanın sonuçları açısından özellikle Dört Halife'nin ve onların yönetimde bu-

lunduğu dönemin olumlu yanlarının ders içeriğinde yer almasının gerekliliğinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Öğrencilerin verdiği cevapların genel olarak halifelerin olumlu yönlerinin daha fazla akılda kalıcı olduğunu gösterdiği tespit edilmiştir. Zira Hz. Ebû Bekir ile ilgili sorulan çekingenliği ve Hz. Peygamber'in ailesi ile irtibatının zayıflığı oldukça düşük oranda çıkmıştır. Yine Hz. Ömer ile ilgili olarak kölelere karşı olumsuz bir tavrı olup olmadığı ve Kur'ân âyetlerini değiştirdiği sorusu oldukça düşük ortalamalara sahiptir. Esasında olumsuz örneklerin daha yoğun işlendiği Hz. Osman dönemi ile ilgili sorularda diğerlerine nazaran daha yüksek ortalamalar bulunmaktadır. Bu da katılımcıların döneme ilişkin olumsuz düşüncelerinde birlik olmadığını göstermektedir. Hz. Ali ile ilgili iktidar hırsı ile diğer halifelerin ona karşı olumsuz davranışlara sahip olduğuna dair soruların oldukça düşük ortalamalara sahip olduğu görülmektedir. Dört Halife Dönemi ile ilgili genel soruların olumsuz yargılara sahip olanları düşük ortalamalara sahiptir.

Genellikle olumlu ifadeler içeren sorulara verilen cevaplar daha yüksek oranlarda çıkmaktadır. Bu durum hem ayrı ayrı halifeler için hem de dönemin geneli için söz konusudur. Ayrıca olumsuz anlatıların öğrencilerin derse yönelik algısında çok da yer tutmadığı görülmektedir. Çalışmamızın sonuçları, bundan sonra İslâm Tarihi dersleri için üniversite öğrencilerine yönelik olarak oluşturulacak içeriklerde, Dört Halife Dönemi'ni içeren kısımlar başta olmak üzere, bu hususun dikkate alınmasını ve olumlu yargıların daha çok yer aldığı bir müfredatla derslerin işlenmesinin gerekliliğini göstermektedir. Ancak dönemin olumsuz değerlendirilebilecek yönleri de öğrencilerin lisans 2. sınıfta dersi almalarından sonraki senelerde zihinlerinde yer bulmaktadır. Bu durum, her ne kadar olumlu yönlerin anlatımına ağırlık verilmesi gerektiği öne çıksa da dönem özelinde objektif bakış açısının korunmasını zorunlu kılmaktadır.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

**Acknowledgement / Teşekkür:** I would like to express my gratitude to Assoc. Prof. Dr. Hüseyin Algur for his contributions in the preparation of the survey questions, data entry and evaluation. / Anket sorularının hazırlanmasında, verilerin girişinde ve değerlendirilmesinde verdiği katkılardan dolayı Doç. Dr. Hüseyin Algur'a şükranlarımı sunarım.

## Kaynakça

- Akdoğan, Ali. *Sosyal Değişme ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Algur, Hüseyin - Kaya, Zeynep. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Rol Model Tercihleri Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 769-796. <https://doi.org/10.33415/daad.956389>
- Alpar, Reha. *Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlilik*. Ankara: Detay Yayınları, 2010.
- Alpar, Reha. *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: Detay Yayınları, 2013.
- Apak, Adem. *Hız Osman Dönemi Devlet Siyaseti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Ayar, Talip. "Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 221-268. <https://doi.org/10.33718/tid.1111141>
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2016.
- Çakmak, Fatih. "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2019), 116-143. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid/issue/51132/646147>
- Çetres, Recai. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gözüyle Kelâm'a Bakış (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (25 Haziran 2022), 175-208. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider/issue/70441/1109499>
- Dadan, Ali. "Türkiye'de Arapça İlahiyat Programında Yürütülen Siyer ve İslâm Tarihi Dersi Öğretimindeki Bazı Problemler ve Öğrenci Beklentileri Üzerine Değerlendirmeler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (06 Ocak 2019), 95-106. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/42290/486465>
- Demir, Gönül Türkan - Şam, Emine Altunay. "A Qualitative Study on The History Perception Of Turkish Women In Amasya". *Turkish History Education Journal* 6/2 (27 Ekim 2017), 243-267. <https://doi.org/10.17497/tuhed.304513>
- Dervişoğlu, M. Fatih vd. "Ortaöğretim 9., 10. ve 11. Sınıf Öğrencilerinin Tarihe İlişkin Algıları Ve Tarih Bilinci Oluşumlarının İncelenmesi". *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 4/1 (01 Mart 2015), 65-82. <https://doi.org/10.30703/cije.321363>
- DeVellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. California: Sage Publications, 4. Basım, 2016.
- Dönmez, Cengiz - Yeşilbursa, Cemil. "Ortaokul Öğrencilerinin Tarih Algısı". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/3 (03 Mart 2015), 415-436. <https://doi.org/10.17152/gefad.30572>
- Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (21 Aralık 2021), 845-868. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1037512>
- Göçmen, Fatma. "10. Sınıf Seçmeli 'Peygamberimizin Hayatı' Dersi Bağlamında Gençlerin Peygamberimizin Ahlâkî Vasıflarını Anlamlandırması". *Akademik-Us* 4/1 (15 Temmuz 2020), 69-102. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademikus/issue/56054/621375>
- İbrahim Sarıçam. *Hız Osman*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Johnson, Burke - Christensen, Larry. *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches*. California: Sage Publication, 5. Basım, 2014.
- Kalaycı, Şerif. *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın, 2014.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Meâl Etkinliklerinin Fonksiyonu (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016), 0-0. <https://doi.org/10.17218/husbed.60604>

- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64.
- Mehmet Ali Kapor. "Râşid Halifeler Dönemi (11-41/632-661)". *İslam Tarihi I.* 21-110. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 5. Basım, 2023.
- Ömer Özpınar. "Hz. Ömer'in Medine'ye Hicretiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *İSTEM* 20 (2012), 11-39.
- Öncü, Mustafa - Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Arapça Öğretimi Sorunsalı: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (30 Aralık 2020), 55-82. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/firatilahiyat/issue/60338/825821>
- Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (27 Aralık 2016), 113-142. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/26944/283296>
- Rençber, Fevzi. "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2018), 37-72. <https://doi.org/10.18403/emakalat.425763>
- Sarıkaya, Asım - Köse, Feyza Betül. "Milli Eğitim Bakanlığı Tarafından Hazırlanan Peygamberimizin Hayatı ve Siyer Ders Kitaplarının Tahlil ve Tenkidi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (25 Aralık 2017), 107-140. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siyer/issue/53347/709169>
- Sözen, Hasan. "Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (30 Aralık 2018), 101-116. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bayburt-ilahiyat/issue/41941/471801>
- Temir, Hakan. *Nesep Atlası*. İstanbul: İFAV, 2021.
- Toktaş, Fatih - Acuner, Dr H. Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Eylül 2004), 159-176. <https://doi.org/10.17120/omuifd.90549>
- Tuna, Yasir M. "Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (28 Aralık 2023), 95-107. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1329515>
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 371-394. <http://marife.org/tr/pub/marife/issue/37835/437038>
- Yılmaz, Ali. "5. ve 9. Sınıf Öğrencilerinin Ortaokul ve Liselerde Okutulan Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersine Yönelik Görüşleri: Giresun Örneği". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 10/19 (2018), 425-448. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksbd/issue/41531/501226>

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2024

## Süleyman Feyyaz'ın "Esvât" Adlı Romanından Perde Arkası Sesler\*

### *Voices Behind the Scenes from the Novel "Aswat" by Sulaiman Fayyad*

Hasan Uçar\* 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Konya / Türkiye  
hasan.ucar@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-1995-8414>

Seyit Ahmet Akay 

Öğretim Görevlisi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Lecturer, Aksaray University, Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Aksaray / Türkiye  
seyitahmetakay@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2659-2898>

\* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1433887

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 08.02.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 09.09.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2024

**Cite as / Atıf:** Uçar, Hasan- Akay, Seyit Ahmet. "Süleyman Feyyaz'ın "Esvât" Adlı Romanından Perde Arkası Sesler". *Marife* 24/2 (2024) 568-589. <https://doi.org/10.33420/marife.1433887>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** \* This study was produced by developing the last chapter of Seyit Ahmet AKAY's master's thesis titled 'Soleiman Feyyad and his novel Asvât' / Bu makale Seyit Ahmet AKAY'ın "Süleyman Feyyaz ve "Esvât" Adlı Romanı" adlı yüksek lisans tezinin son bölümü geliştirilerek üretilmiştir.

## | Süleyman Feyyaz'ın “Esvât” Adlı Romanından Perde Arkası Sesler

### Özet

*Bu çalışma, Süleyman Feyyaz'ın (1929-2015), Mısırlı bir göçmen olan Hâmid'in Fransa'da evlendiği ve yıllar sonra memleketine ziyaret için getirdiği eşi Simon'un köylü kadınlar tarafından sünnet edilmesini ele alan “Esvât (Sesler)” adlı romanda örtülü olarak anlatılanları ele almaktadır. Başlıkta yer alan ve bir olayın görünürde olmayan gizli tarafları anlamında mecazi olarak kullanılan perde arkası okuma ile Feyyaz'ın satır aralarına gizlediği tahliller kastedilmektedir. Romanın olay örgüsünden ve trajik sonucundan daha çok karakterler üzerinden değinilen kültür çatışmasını merkeze alan bu makale, yazarın âdet ve geleneklere yönelik örtülü eleştirisine, 1967 Arap-İsrail savaşı sonrasında yazılması sebebiyle mevcut yönetime dolaylı karşı duruşuna ve sansür endişesinden kaynaklanan alegorik anlatısına odaklanmaktadır. Süleyman Feyyaz (1929-2015), Arap dilbilimcisi olarak yetişip, İslam medeniyetindeki bazı ünlü şahsiyetleri anlattığı biyografi eserleri Türkçeye çevrilen Mısırlı hikâye ve roman yazarıdır. 1956'da lisansını, 1959 yılında ise yüksek lisans eğitimini Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi'nde tamamlamış ve kariyerine öğretmenlikle başlamıştır. Farklı Arap ülkelerinde öğretmenlik yapmanın yanı sıra çeşitli yayınevlerinde yöneticilik ve sekreterlik görevlerinde bulunmuştur. Feyyaz, “Esvât (Sesler)” adlı ilk ve en ünlü romanıyla tanınmış hem Arap dünyasında hem de Batı'da büyük bir ilgi görmüştür. Roman, 1940'lı yıllarda Mısır'ın bir köyünde yaşanmış gerçek bir olaydan kurgulanarak kaleme alınmıştır. Daha öncesinde selefleri tarafından işlenen Doğu-Batı kültür çatışması romanda ana temadır. Fakat önceki romanlardan farklı olarak bu kez mekân Avrupa değil, Mısır'dır ve acıklı sonu yaşayan bir Arap genci değil, Fransız bir kadındır. Simon, Mısır'dan Fransa'ya çalışmaya gitmiş ve orada evlenmiş olan Hâmid'in eşi. Ancak yıllar sonra eşiyle birlikte memleketine dönen Hâmid'in bıraktığı Mısır ile onca yıl sonra gördüğü Mısır arasında pek fark yoktur. Dolayısıyla Hâmid, eşinin cadde ve sokakların kirliliğini, toplumun geri kalmışlığını, köy hayatının düzensizliğini, eğitimsiz insanların çıkarıcı ve dünyevi yaklaşımını görmesini istemez. Ne var ki durum, savaş artığı bir toplumun yenilmişliğiyle, delik deşik hayatiyle, yıkık dökük evleriyle günü kurtarma gayretinde olan geri kalmış zihniyetiyle sınırlı kalmaz ve kadının sünnet olması gerektiğine inanan gelenekçi insanların zor kullanarak ameliyat ettikleri Simon özelinde Batı'nın mağduriyetine ve masumiyetine kadar gider. Diğer taraftan insanların özendiği Simon'un da kendini mağdur eden Doğu'nun kültürü gibi insanları irrite eden, içinde bulunduğu toplumun resmi olmayan yasalarını hiçe sayan dahası ironik bir ifadeyle bir Doğulunun bile ayıpladığı bir kültürü vardır. Ne kadar eleştiriyi hak ediyor olsa da Simon, görece güzel bir kadındır, alımlıdır, bakımlıdır, yardımseverdir, herkesin gözünü alamadığı bir karakterdir. Ama ne yazık ki tatili ölümüyle sonuçlanmıştır. Simon, onca iyiliğine rağmen kan kaybından can vermiştir. Simon, Batı'dır ve toplumda fitneye sebep olan, erkeklerin ve kadınların düşünce dünyalarını perişan eden de odur. Peki, her şeye rağmen Batı bunu hak etmiş midir? Ölen Batı mıdır? Yoksa ona bunu reva gören Doğu mudur? Yazar işte bu kültür farkını ve çatışmasını dönemin konjonktürünü de dikkate alarak perde arkasından okura sunmayı başarmıştır. Romanda Mısır toplumundaki geri kalmışlık, ahlaki değerlerdeki erozyon ve Doğu-Batı kültür çatışması sebebiyle ortaya çıkan sorunlar, roman karakterlerinin monologlarıyla serdedilir. Yazarın planlamadığını söylediği ilginç nokta ise “Sesler” romanında Simon'un sesine yer verilmemesidir. Bunu ancak Doğulunun konuştuğu ve tanımladığı kadar var olan Batı'nın, farkında olmadan da olsa kısılan sesi şeklinde okumak mümkündür.*

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili Belâgati, Kültür Çatışması, Süleyman Feyyaz, Esvât, Kadın Sünneti, Perde Arka Okuma.

### Voices Behind the Scenes from the Novel “Aswat” by Sulaiman Fayyad

#### Summary

*This study deals with the themes implicitly explained in the novel “Esvât (Voices)”. The novel by Sulaiman Fayyad (1929-2015) deals with the circumcision of Simon by the village women. Simon is the wife of Hâmid, an Egyptian immigrant, whom he married in France and brought back to his hometown for a visit years later. Behind-the-scenes reading, which is also mentioned in the heading, is used metaphorically in the sense of the hidden aspects of an event and refers to the analyses that Feyyaz hides among the lines. It is not the narrative and tragic conclusion of the novel that is discussed in this article, this article focuses on the cultural conflict narrated through the characters of the novel and on the author's implicit criticism of customs and traditions, his indirect opposition to the current administration after the 1967 Arab-Israeli war, and his allegorical narrative stemming from his concern for censorship. Sulaiman Fayyad (1929-2015) is an Egyptian story and novel writer who was trained as an Arabic linguist and whose biographical works about some famous figures in Islamic civilization were translated into Turkish. He received his bachelor's degree*

in 1956 and his master's degree in 1959 from Al-Azhar University, Faculty of Arabic Language, and started his career as a teacher. In addition to teaching in various Arab countries, he also worked as a manager and secretary in different publishing houses. Fayyad was known for his first and most famous novel called "Aswât (Voices)" and attracted great attention both in the Arab world and in the West. The novel was based on a real event that took place in a village in Egypt in the 1940s. The East-West cultural conflict is the main theme of the novel. However, different from earlier novels, the setting is not Europe but Egypt, and it is not an Arab young man who suffers a sad end but a French woman. Simon is the wife of Hâmid, who went to France from Egypt to work and got married there. After many years, Hâmid returns to his homeland with his wife. There is not much difference between the Egypt he left and the Egypt he sees after all these years. Therefore, Hâmid does not want his wife to see the pollution of the streets, the backwardness of the society, the shabbiness of village life, the selfish and mundane approach of uneducated people. However, the situation is not limited to the defeatism of a war-torn society, its riddled life, its decrepit houses and its backward mentality that strives to save the day. The novel goes as far as the victimization and innocence of the West in the case of Simon, who is forcibly operated on by traditionalists who believe that women should be circumcised. On the other hand, Simon, whom people look up to, has a culture similar to that of East, which victimizes her. And her culture irritates people, disregards the unofficial laws of the society in which she lives and, moreover, is condemned by an Easterner. No matter how much criticism she deserves, Simon is a relatively beautiful woman, charming, well-groomed, helpful and she is a character that no one can take their eyes off. But unfortunately, her vacation ended in her death. Simon bleeds to death despite all her good deeds. Simon is the West, and the one who causes discord in society and corrupts the thoughts of men and women. Does the West deserve this after all? Is it the West that dies, or the East that does this to the West? The author has managed to present this cultural difference and conflict to the reader behind the scenes, taking into account the conjuncture of the period. The problems arising from the backwardness of the Egyptian society, the erosion of moral values and the East-West cultural conflict are revealed through the monologues (voices) of the characters in the novel. It is possible to read this as the muted voice of the West, which exists only as much as the Easterner speaks and defines it.

**Keywords:** Arabic Language and Rethoric, Culture Conflict, Sulaiman Fayyad, Aswât, Female Circumcision, Reading Behind the Scenes.

## Giriş

Süleyman Feyyaz'ın *Esvât* adlı romanı, karakterlerin seslerinin şekillendiği bir romandır. Eser, Batı'nın işgücüne ihtiyaç duyduğu bir zaman diliminde gurbetçi olarak Fransa'ya giden Mısırlı Hâmid'in eşi Simon'un, yıllar sonra tatil için geldiği memleketinde âdetlerine bağlı kadınlar tarafından sünet edilmesi esnasında gerçekleşen ölümünü konu edinmektedir.

Bu makalenin konusu ise romanın okura aşikâr olan kurgusu veya söz konusu olayın trajik sonu değildir. Süleyman Feyyaz'ın "sesler" başlığıyla örtülü olarak okura duyurmaya çalıştığı mesajlara perde arkası nitelemesiyle<sup>1</sup> odaklanan çalışmada romana gizlenenler; kültür farkı ve çatışması, sansür endişesi nedeniyle kısılan sesler, savaşın sonucu olan geri kalmışlığın monologlara yansıyan çılgılığı ve âdetlere gösterilen sessiz tepkiler şeklinde dört başlıkta incelenmiştir. Zira "esvât", Arapçada "sesler" demektir. Bu sesleri duymayı ve duyurmayı amaç edinen çalışmaya konu olan romanın ismi, kurgusu ve anlatım tarzında kullanılan teknikle ilişkilidir. Zira romanın yazımında "çok seslilik"<sup>2</sup> tekniği esas alınmıştır. Post modern romanda kullanılmaya başlanılan bu kurgusal yapıda birden çok karakter, olayları kendi bakış açılarıyla anlatır. Karakterlerin sözleri kendi toplumsal bakış açılarını ve fikirlerini yansıtır. Bunlar birbirleriyle çelişebilir; zira karakterler, en az yazar

<sup>1</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ülke Yayın Haber, 1994), 899; Güncel Türkçe Sözlük, "Perde Arkası" (Erişim: 19 Ağustos 2024).

<sup>2</sup> Cabir Uşfur, "Esvâtü Süleyman Feyyaz" (Londra: Cerîdetü'l-Hayat, 2001), 260.



kadar bağımsız bir bilince sahiptir. Okuyucu, birden çok anlatıcının görüşlerine muhatap olur.<sup>3</sup> Karakterlerin özgün monologları birbirinin devamı gibidir. Böylece muhatap, kendini sanki bir sinema filmi ya da tiyatro oyunu izler gibi hisseder. Bu teknikte isterse yazar da söz alabilir ancak Süleyman Feyyaz bu romanında karakterler dışında bir anlatıcıya yer vermemiştir. Romanda beş erkek ve iki kadın karakter anlatıcı olarak yer almakta ve sadece onların sesine yer verilmektedir. Olayların merkezinde yer alan Fransız Simon'a bir anlatıcı olarak söz hakkı verilmez, dolayısıyla onun sesi duyulmaz. Okur, onun bakış açısını ve düşüncelerini diğer karakterlerle olan diyaloglarından öğrenir.

Romanın 1967'den sonra yazılmış olması dikkate alındığında, kullanılan çokseslilik tekniğinin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira çokseslilik, bu beklenmedik felaketi aydınlatma, problemin sebebinin ve tedavisini araştırma, olayların birbirleriyle ilişkilerine derinlemesine dalma ve daha önce hiç temas edilmemiş karanlık noktalara ışık tutma imkânı tanımaktadır.<sup>4</sup> Romanın *Batı'da* yankı uyandıran dikkat çekici bu özelliği; Fransız Simon'un trajik ölümü ile Batılıları, Doğulular hakkındaki yargılarında haklı oldukları konusunda cesaretlendirmiş ve romanın birçok dile tercüme edilmesine vesile olmuştur.

Bu çalışma çerçevesinde bu kısa girişten sonra önce kısaca romanın konusu ele alınacak; daha sonra bir Arap dilbilimcisi olarak yetişen ve daha çok biyografi eserleriyle tanınan, *es-Sûrat ve'z-Zill ve'l-Fellâhu'l-Fasîh, el-Karîn velâ Ehad ve Eyyâmu'l-Mücâvir* gibi romanların ve *Atşân yâ Sabâyâ, Ahzânu Huzeyrân, el-Uyûn* gibi on farklı hikâyenin yazarı olan Süleyman Feyyaz'ın, *Esvât'ın* şekillendiği döneme tanıklık eden biyografisine temas edilecek ve ardından makalenin başlığını taşıyan satır arası okuma gerçekleştirilecektir.

## 1. Romanın Konusu

Hikâye, dört ayrı bölümden oluşur. İlk bölüm, Hâmid el-Bahîrî'nin Fransız asıllı eşi Simon'la birlikte Mısır'ın Nil deltasındaki "Derâviş" adlı köye yapacakları ziyaretin heyecanını konu alır. Bu önemli misafirlerin gelişiyile birlikte köydeki yaşam, resmi görevliler ve diğer karakterler aracılığıyla gözler önüne serilir. Karakol komutanı, Hâmid el-Bahîrî ve onun kardeşi Ahmed el-Bahîrî, köy muhtarı ve kültürlü genç Mahmûd b. el-Mensî gibi karakterler, olayları kendi bakış açılarıyla anlatarak hikâyenin gelişimine katkıda bulunurlar. Roman, bu karakterlerin gözünden izleyiciye sunulur ve onların sesleriyle anlatılır.<sup>5</sup>

İkinci bölüm, "Derâviş'teki Anafor" başlığı altında yer alır. Hâmid el-Bahîrî, henüz küçük bir çocukken çaldığı üç beş kuruş nedeniyle babası tarafından köyden kovulmuştur. Köyünden kaçtıktan sonra gemilerde ve çeşitli işlerde çalışmıştır. Fransa'ya yerleşerek zengin bir iş adamı olmuş ve Fransız gazeteci Simon'la evlenmiştir. Hâmid, aradan geçen otuz yıldan sonra köyüne ve ailesine eşiyile birlikte bir ziyaret planlar. Hâmid el-Bahîrî'nin köydeki kardeşi Ahmed el-Bahîrî ve köy muhtarı

3 Neslihan Şen Altın, *Edebiyat Sosyolojisi Açısından Postmodern Romanın Toplumsal Temelleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 213.

4 Uşfur, "Esvâtü Süleyman Feyyaz", 262.

5 Süleyman Feyyaz, *Esvât*, (Kahire: Daru's-şurûk, 2010), 9-25.

ikinci bölümde konuşan diğer karakterlerdir.<sup>6</sup>

Üçüncü bölümün başlığı, "Mahmûd b. el-Mensî'nin Günlükleri" şeklindedir. Mahmûd b. el-Mensî, yaşadığı olayları günlük şeklinde yazmaktadır. "10 Ağustos Cuma", "11 Ağustos Cumartesi", "12 Ağustos Pazar" bu bölümün ara başlıklarıdır. Simon'un eşinin iş için Kahire'ye gittiği bu üç günde köyde yaşananlar, Mahmûd'un kaleminden aktarılmaktadır. Mahmûd, Simon ile birlikte köy ve çevresinde yaptıkları gezi sırasında yaşadıklarını, Simon'un sorularına verdiği cevapları, Simon'a karşı beslediği fakat söyleyemediği duyguları ve köylülerle Simon arasında geçen diyalogları bu bölümde detaylı bir şekilde paylaşmaktadır.<sup>7</sup>

"Kuşatma", romanın final bölümünün adıdır. Bu bölümde Ahmed'in eşi Zeyneb, Ahmed'in annesi ve memur (karakol komutanı) karakterleri öne çıkarılmaktadır. Zeyneb ve köydeki diğer bazı kadınlar, Simon'a karşı duydukları kıskançlık sebebiyle ona karşı bir plan hazırlarlar. Hâmid el-Bahîrî'nin bir haftalığına Kahire'ye gitmesi, onlar için bir fırsattır. Geleneğe göre sünnet olması gereken Simon'a bir operasyon düzenlenmek istenmektedir. Bu operasyona, dini ve ahlaki gerekçeler ileri sürülerek anne de ikna edilir ve bu eylemin faydalı olacağına inandırılır. Başlangıçta bir oyun gibi görünen bu plan, Zeyneb'e güzel bir iş gibi sunulur ancak işler planlandığı gibi gitmez ve trajik bir olayla sonuçlanır ve Fransız Simon kan kaybından hayatını kaybeder.<sup>8</sup>

## 2. Süleyman Feyyaz ve Yaşadığı Dönemin Tarihsel Arka Planı

Mısır, İngiltere tarafından 28 Şubat 1922'de bağımsız bir devlet olarak kabul edilmiş ve Ahmed Fuâd, kral unvanıyla 15 Mart 1922'de görevine başlamıştı. Böylece Mısır'da monarşi ilan edilmiş oldu. 19 Nisan 1923'te yayımlanan anayasanın hazırlanmasında Belçika anayasası temel alındı. 1936'da İngiltere ile Mısır arasında bir ittifak antlaşması yapıldı. İngiltere'nin çabaları neticesinde ülke, Mayıs 1937'de Milletler Topluluğu'na katıldı. Mısır II. Dünya Savaşı yıllarında tarafsız kaldı ancak bu süreçte İngiltere ile olan iş birliğini sürdürdü. 22 Mart 1945'te Arap Birliği Teşkilatı, üye ülkelerin bağımsızlığını korumak, ekonomik, askeri ve kültürel iş birliği yapmak üzere Mısır'ın girişimiyle Kahire'de kuruldu. Filistin'deki İngiliz mandasının 14 Mayıs 1948'de sona ermesiyle, İsrail'in kuruluşu ilan edildi. Bunun üzerine Mısır, Arap Birliği ülkeleri ile birlikte İsrail'e karşı savaş ilan etti ancak bir sonuç alınamadı. Ekim 1951'de Mısır hükümeti, 1936 antlaşmasını feshetti. 16 Ekim 1951'de Fârûk, Mısır ve Sudan kralı ilan edildi. Mısır'ın bu kararını kabul etmeyen İngilizlere karşı halkın nefreti arttı. İngilizlerin 25 Ocak 1952'de İsmâiliye'de yaptığı katliama tepki olarak halk tarafından gösteriler düzenlendi. İngilizler bir polis karakolundaki 50 polisi öldürerek geri adım atmadıklarını gösterdi.<sup>9</sup> 22 Temmuz 1952'de Cemal Abdunnâsır'ın liderliğini yaptığı Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-ahrâr)

<sup>6</sup> Feyyaz, *Esvât*, 27-45.

<sup>7</sup> Feyyaz, *Esvât*, 47-65.

<sup>8</sup> Feyyaz, *Esvât*, 67-85.

<sup>9</sup> William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, Çev. Mehmet Harmancı, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 337.

askeri darbe yaparak ülke yönetimine el koydu.<sup>10</sup>

Hür Subaylar tarafından gerçekleştirilen askeri darbenin ardından kurulan hükümetin başına General Muhammed Necîb getirildi. 10 Aralık 1952'da mevcut anayasa yürürlükten kaldırıldı ve tüm siyasi partiler kapatıldı (16 Ocak 1953). Haziran 1953'de ise ihtilâl konseyi monarşiyi kaldırarak cumhuriyeti ilan etti ve General Necîb ülkenin cumhurbaşkanı oldu. İhtilâl Konseyi'ndeki diğer üyeler, farklı bakanlıkları paylaşarak yönetimi şekillendirdi. Aynı yıl mevcut yönetime muhalif olan siyasetçiler tutuklandı ve basına sansür kondu. Devrim sonrasında darbeyi destekleyen Müslüman Kardeşler Örgütü umduğunu bulamadı ve aksine Nâsır'a suikast girişiminde buldukları iddiasıyla faaliyetleri yasaklandı (Ocak 1954), İhvan mensubu on binlerce insan tutuklandı ve hapse atıldı.<sup>11</sup> Muhammed Necîb, demokratik sisteme geçişin hızlandırılmasını istediği için, ihtilâl konseyi tarafından görevinden alındı ve ev hapsinde tutuldu ancak halktan gelen tepkiler üzerine görevine tekrar iade edildi. Haziran 1956'da gerçekleştirilen halk oylamasıyla, Cemal Abdünnâsır ülkenin yeni cumhurbaşkanı oldu.<sup>12</sup>

Hür Subayların iktidara gelmesi, Mısır'ın iç politikasının yanı sıra dış politikada da yeni sonuçlar doğurdu. Mısır'ın İsrail'le olan ilişkileri, özellikle 1955 yılında kötüleşmeye başladı. Arap ülkelerinin İsrail'i boykotunda Mısır öncü bir rol üstlenerek, Süveyş Kanalı'nı İsrail gemilerinin geçişine kapattı. Sovyet yanlısı politikalar izleyen Mısır, Süveyş Kanalı'nı millileştirdi (1956).<sup>13</sup> Akabinde Sînâ Yarımadası İsrail tarafından işgal edildi (29 Ekim 1956). Bu gelişmeler üzerine Fransa ve İngiltere tarafından Kanal bölgesine bir harekât düzenledi ve bölgedeki şehirler bombalanarak ağır hasar aldı. Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin arabuluculuk girişimleri sonucunda savaş sona erdi. 1957'de birçok yabancı şirket millileştirildi. Arap milliyetçiliğine dayalı yürütülmeye başlanan yeni dış politikanın bir yansıması olarak Suriye ve Mısır, "Birleşik Arap Cumhuriyeti" olarak birleştiklerini ilan etti (1 Şubat 1958). Ancak 1961'de bir grup Baasçı subayın darbe yaparak Suriye'deki yönetimi ele geçirmesi üzerine bu birlik sona erdi. 1962'de Yemen'deki iç savaşa müdahalede bulunarak darbecilere destek veren Nâsır'ın bu politikası, Suudi Arabistan ile ilişkilerin bozulmasına sebep oldu.<sup>14</sup>

Ürdün, Mısır ve Irak arasında 30 Mayıs 1967'de imzalanan askeri ittifak anlaşmasının ardından İsrail, 5 Haziran 1967'de Mısır'a ani bir saldırı düzenledi ve gerekçesini "önleyici savaş" olarak açıkladı. Mısır hava kuvvetlerinin imha edildiği bu saldırı, tam bir hezimetle dönüştü. "Altı Gün Savaşı" olarak bilinen bu çatışmada, Suriye, Ürdün ve Mısır ağır bir yenilgiye uğradı. Mısır doğu cephesinden saldırı beklerken, İsrail savaş uçakları beklenmedik bir şekilde batı tarafından ani bir saldırı düzenledi ve Mısır'a ait uçakların büyük bölümünü, havalanmasına fırsat vermeden

<sup>10</sup> Hilal Görgün, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/572.

<sup>11</sup> Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 266.

<sup>12</sup> Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi*, Çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 108.

<sup>13</sup> James L. Gelvin, *Modern Ortadoğu Tarihi*, Çev. Güneş Ayas, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 316.

<sup>14</sup> Görgün, "Mısır", 572.

imha etti. 12 bin Mısır askeri hayatını kaybetti.<sup>15</sup> Savaşın sonunda, Gazze Şeridi, Sînâ Yarımadası ve Suriye'deki Golan Tepeleri İsrail'in kontrolüne geçti. Böylece kuzeyde Golan Tepeleri, doğuda Ürdün Irmağı ve güneyde Süveyş Kanalı İsrail'in yeni sınırları haline geldi.<sup>16</sup>

Mısır ordusunun bu büyük yenilgisi, askerlerin moralini sarsarken, halkın yönetim karşısı öfkesini de arttırdı. Nâsır, mağlubiyetin sorumluluğunu üstlenerek devlet başkanlığından istifa etti. Ancak halkın yoğun talepleri ve destek gösterileri sonrasında istifasını geri çekti. Bu hezimet, Mısır'ı bir kimlik krizine sürüklerken, yöneticiler içinde büyük çalkantılara neden oldu.<sup>17</sup>

Nâsır'ın vefatından sonra, onun döneminde başkan yardımcısı olan Enver Sedat, Mısır'ın yeni devlet başkanı oldu. Sonraki aylarda ortaya çıkan iktidar mücadelesi çerçevesinde Mayıs 1971'de gerçekleştirdiği ve "sevretü't-tashîh (düzeltme devrimi)" adını verdiği bir operasyonla rakiplerini saf dışı bıraktı. Nâsır'ın 1968'de başlattığı reform çalışmaları Enver Sedat döneminde hız kazandı. Artık Sovyet yerine Amerikan yanlısı bir politika izlenmeye başlanmıştı. Hazırlanan yeni anayasa 11 Eylül 1971'de yapılan referandumla kabul edildi ve devletin adı değiştirilerek "Mısır Arap Cumhuriyeti" oldu. Yeni anayasada İslâm hukuku temel kaynaklardan biri olarak kabul edildi. Sovyetler Birliği ile sıkı ilişkilere dayanan dış politikanın terk edilmesiyle birlikte, Temmuz 1972'de birçok Sovyet teknik eleman ve askerî danışman Mısır'ı terk etti. Enver Sedat, 6 Ekim 1973'te daha önce Altı Gün Savaşı'nda kaybedilen toprakları geri alabilmek için İsrail'e saldırdı. Mısır'ın bu savaşta elde ettiği başarı, Sedat'a içeride ve dışarıda itibar kazandırdı. Ancak Kasım 1977'de İsrail'i ziyaret etmesi ve 1979'da imzalanan barış antlaşması, halk nezdinde tepkilere yol açtı. Camp David Antlaşması'na göre Mısır, İsrail'i tanıdı ve İsrail'e karşı mücadelede Filistinlilere yardım etmeme konusunda garanti verdi. Bu barış antlaşması, Mısır'da olduğu gibi Arap ülkelerinde büyük tepkiyle karşılandı ve Cihat örgütü, Sedat'ı kâfir ilan etti.<sup>18</sup> Enver Sedat Kahire'de, Medînetünnasr'da düzenlenen bir askerî geçit töreninde açılan ateş sonucu suikastla öldürüldü. Daha sonra Hüsnü Mübarek, 14 Ekim 1981'de devlet başkanı olarak göreve başladı.<sup>19</sup>

Özetle bu şekilde anlatılabilecek olan çalkantılı bir dönemde, 7 Aralık 1929'da Mısır'ın Mansûra kenti, Sünbülavîn merkezine bağlı Berhamtûş köyünde doğan Muhammed Süleyman Abdü'l-Mu'tî Feyyaz, son yüzyılda Mısır'da yetişmiş önemli bir hikâye/roman yazarı ve Arap dilbilimcisi olarak bilinmektedir. Hakkında Türkiye özelinde akademik olarak yeterince çalışma olmadığını düşündüğümüz yazarın biyografileri her ne kadar Türkçeye tercüme edilmiş olsa da dilbilime verdiği katkı ve edebi kişiliği, tanınmayı beklemektedir. İçinde yaşadığı sosyal yapıyı analiz edebilme yeteneği, gözlemciliği ve ifade gücü; sadece Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesinde 1956 yılında tamamladığı lisans ve üç yıl sonra bitirdiği yüksek lisans

<sup>15</sup> Thierry Camous, *Doğular/Batılar Yirmi beş asırlık savaş*, Çev. Hande Güreli, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011), 367.

<sup>16</sup> Bernard Lewis *Ortadoğu*, Çev. Selen Y. Kölay, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011), 457.

<sup>17</sup> Marsot, *Mısır Tarihi*, 124-128.

<sup>18</sup> Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, 492.

<sup>19</sup> Ekrem Memiş, *İsrail Nereye Koşuyor (En Eski Çağlardan Günümüze İsrail-Filistin Mücadelesi)* (Bursa: Ekin Kitapevi, 2006), 449.

eğitimine değil, ülkesinde ve diğer Arap ülkelerinde öğretmen, Arap dili uzmanı, televizyon ve radyo programlarında yapımıcılık, çeşitli gazete ve dergilerde editörlük, bazı mesleki kuruluşlarda sekreterlik vb. hizmetlerine dayanmaktadır. Otuz yıldan daha fazla yayımlanan (قاموس المعرفة) "Bilgi Sözlüğü" adlı program bunlardan sadece biridir.<sup>20</sup>

### 3. Romanın Perde Arkası

Fikri eserlerin, sözlüklerin, biyografilerin, roman ve hikâyelerin içinde olduğu yüze yakın telif eseriyle velut bir yazar olan Süleyman Feyyaz'ın öykülerinin ve romanlarının belirgin özelliği olan "somut gerçeklik" okuru sürekli içine çeken bir unsurdur. Ünlü romanı *Esvât* ise yıllardır tartışılan toplumsal bir gerçeği, özellikle "ben ve öteki"ni ya da diğer bir ifadeyle "Doğu-Batı kültür çatışması" temasını ele almaktadır. Bu tema daha önce farklı Arap yazarlar tarafından işlenmiş olsa da *Esvât*, meseleye seleflerinden farklı bir yorum ve yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Genel olarak Mısır toplumunun özellikle de köy halkının 1940-1970 yılları arasındaki tarihi süreçte içinde bulunduğu sosyoekonomik şartlar, geleneksel yerel kültür ile Batı kültürünün karşılaşması ve neticesinde ortaya çıkan problemler, *Esvât*'ın temel konularını oluşturmaktadır. *Esvât*, bir taraftan 1967 yenilgisinin nedenlerini sorgulamaya yönelik olarak uğranılan başarısızlığa isyan eden, diğer taraftan bu yenilgiyle yüzleşerek çalkantılı dönemin sansürlenmiş konularını sembolizm ve alegorik anlatımla perdeleyen ilk romanlardan biridir. Yazarın bu sembolik ve alegorik anlatım tarzının, tiyatral sunumuyla oluşturduğu harmoni; ona, çalışmamızın başlığında ifade edildiği şekilde gizlenerek karakterlerin seslerini perde arakasından başarıyla aktarabilme imkânı vermektedir. Mevzu bahis örtülü anlatım tarzı burada dört başlık halinde incelenecektir.

#### 3.1. Kültür Farkı ve Çatışması

*Esvât*'ın ana teması kültür çatışmasıdır ve yazar, bu konuyu 1970'lerde önceki yazarlardan farklı bir üslupla ele almıştır. Romandaki başkahraman Simon'un sesinin eser içinde yer almaması, Doğu-Batı kültür çatışmasına yeni bir perspektif getirmiştir. Artık mağdur olan Doğulu bir karakter değildir; Doğulu sesleri arasında kısılan bir Batılı ses, sadece Doğulu seslerin sunduğu kadar kendine yer bulabilmektedir. Feyyaz bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

*"Son okumamda Esvât'ın kurbanı olan kadın kahramanın sesinin olmadığını fark ettim. Onun sesi ve monoloğu özeldi. Onun sesini koymamayı tercih ettim. İşte o an onun ziyaretinin ve dolayısıyla Mısır'daki bir köy çevresinde meydana gelen medeniyet çatışmasının köy halkı üzerinde yarattığı şokun seslerinin yankılandığını hissettim. Bu şokun tek sonucu 'sünnet' değildi. Bu okumada fark ettim ki, kastetmediğim halde Arap romanındaki medeniyetler çatışması veya buluşmasına ilişkin görüşlere yeni bir bakış kazandırmıştım. Daha önceki medeniyet çatışmasını konu edinen Arap romanlarında böyle bir sarsıntı görülmemiştir. Öncekilerde bir süre Batı'da*

<sup>20</sup> Süleyman Feyyaz, *Eyyâmu'l-Mücâvir*, (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 2009), 7-10; Memduh Ferrâc Nâbî, Süleyman Feyyaz Hakkâu'l-Karyeh, London 2015, (Erişim: 13.11.2017.)

*yaşayan veya yaşadığı sarsıntının ruhunda bıraktığı yıkım ile ülkesine dönen Doğulu bir kahraman konu ediniyordu. Tıpkı 'Edîb' romanındaki kahramanın ruhundaki yıkım ve 'Kandîlu Ümmi Hâşim' romanındaki İsmail'in uğradığı ruhsal çöküş gibi."*<sup>21</sup>

Süleyman Feyyaz'ın eserinde, iki farklı kültür arasındaki çatışma derinlemesine ele alınmaktadır. Derin çatışmayı ortaya koymayı hedeflediği romanında farkında olmadan Batının "ses"ini hapseden Feyyaz, karakterlerine kendi bakış açısına göre Simon ekseninde Batı'yı tanımlatmıştır. Romandaki her karakter Simon'u eleştirirken aslında kendi perspektifinden Batı'yı yargılamış; yerine göre içinde yaşadığı Doğu toplumunun inançlarını, alışkanlıkları ve önyargılarını yine kendilerinin mağdur ettiği bir Batılı üzerinden sorgulama fırsatı bulmuştur.

Teknolojik açıdan gelişmiş Avrupa kültürü ile geleneksel değerlerinden ödün vermeden ilerlemeye çalışan Arap-İslam kültürü arasındaki mücadele, yazarın odak noktalarından biridir. Bu tema, daha önce Tefik el-Hakîm ve Yahya Hakîkî tarafından da işlenmiş, onların eserleri sinema ve dizi uyarlamalarıyla geniş kitlelere ulaşmıştır. Söz konusu eserlerde Avrupa'ya giden Mısırlı genç bir karakter, Batı'yı keşfeder ve sonunda Doğu'nun ahlaki açıdan üstün, Avrupa'nın ise teknolojik açıdan ileri olmasına rağmen ahlaki olarak çökmüş olduğu sonucuna ulaşır.<sup>22</sup> Ancak, *Esvât*'ta bunun tersi bir kurgu yer alır. Kurgular farklı olsa da sonuç değişmez: İki farklı kültür arasındaki iletişimsizlik nedeniyle ortaya çıkan trajedi.<sup>23</sup>

Romanın temel kurgusu olan iki kültür arasındaki çatışmada kültürlerin birbirine tahammülü ve birbirlerini anlayışla karşılaşması çok dar çerçevede gerçekleşmiştir. Bir tarafta köyün sofrada adabı Simon'un kültürüne uygun olarak yeniden düzenlenirken diğer tarafta Ahmed el-Bahîrî, Fransız yengesi Simon gibi modern tarzda yemek yiyemediği için sofradan aç kalkmaktadır. Oysa Simon köyün âdetlerini dikkate almaksızın bira içebilmekte ve köydeki kahvehanenin önünde eşi Hâmid'le kucaklaşıp öpüşebilmektedir. Ayrıca Simon, köyde şortla gezebilmekte ve odasında yüksek sesle müzik dinleyip dans edebilmektedir.

Simon konuk olduğu köye bir turist gözüyle bakar, resimler çeker, hasta kadınların ve çocukların tedavisi için çabalar. Çevresinde gördüğü fakirlik ve perişanlıkla mücadele eder; fakat köyde var olan gerçeklikle bir tartışma ilişkisine girmez. Köyün gerçeklerini görmezden gelerek sanki Paris'teymiş gibi olağan yaşantısına devam eder ne giyim tarzından ne de zevklerinden taviz verir.<sup>24</sup> Simon, köyün gelenek ve göreneklerini dikkate almadan sergilediği bu davranışlarıyla, köy halkının değerleriyle buluşmada başarısız olmuştur.<sup>25</sup> Ancak bütün bunlara rağmen köylü kadınların Simon'a yaptıkları, aşırı şiddet içermektedir. Bu şiddet ne Arap köy kültürüyle ne de Mısır'ın yerel kültürüyle açıklanabilir. Dünyanın herhangi bir yerinde buna benzer şiddet olaylarına rastlanılabilir. Dolayısıyla toplumlar, yerleşik köklü

<sup>21</sup> Süleyman Feyyaz, *Kıssatu kıssa*, (Kahire: Daru's-şurûk, 2010), 96.

<sup>22</sup> Serpko Lichtaric "El-Müsteva'l-kevnî li's-sıra'î's-sekafî", Çev. Nevinka Curitsa, (*Yayınlanmamış Makale*), ts., 26.

<sup>23</sup> Serpko Lichtaric "El-Müsteva'l-kevnî li's-sıra'î's-sekafî", 27-29.

<sup>24</sup> Ali Râ'î, "Esvât" (Kahire: Daru's-şurûk, 2010), 168.

<sup>25</sup> Rashar Jackmon, "Mâzâ yahdüsü li'l-edebi'l-Arabiyyi fi'l-garb" (Kahire: Daru's-şurûk, 2010), 178.

yarguların etkisi altında bulunduğu sürece bu hep mümkündür.<sup>26</sup>

Feyyaz, *Esvât*'ta toplumda var olan bir gelenek üzerinden Doğu ile Batı'nın birlikte yaşayabilme imkân ve ihtimalini sorgular. Batı'ya ait gelenek ve görenekler Doğu toplumuna taşınabilir mi? Batılı âdetleri yaşamak mümkün müdür? Batı tarzı yaşayan biri, Doğulular tarafından aralarına kabul edilir mi? Bu soruların cevabının olumlu olması pek mümkün görünmemektedir. Zira Doğulu insanın gözünde, Batı'nın gelenekleri ahlaki bir çöküşü temsil etmekte; Batılı insanın gözünde ise Doğu'nun gelenekleri geri kalmışlık olarak algılanmaktadır.

Roman kahramanlarının farklı kültürlerden olmalarına rağmen çağdaşlarının kabul etmeyecekleri kadar erken bir tarihte evli olmaları bir yönüyle Doğu-Batı arasında kurulabilecek olan bir köprüyü okura imlese de toplumun hazır bulunuşluk olarak bu noktadan fersah fersah uzak olması, tezatlığı beslemekte ve romandaki kültür çatışmasını derinleştirmektedir. Aslında Simon, içinde yaşadığı toplumda gayet normal sayılan ancak genel ahlak kuralları açısından değerlendirildiğinde kabul görmeyen dedikodu gibi bir haslete yabancı, dahası yörenin kadınları nazarında geçimsiz sayılabilecek bir karakter değildir. Ne var ki Batılı gözüyle abes karşılanan dedikodu Doğu'da normal, Doğulu gözüyle abes karşılanan Simon'un kahvenin önünde eşile öpüşmesi veya şort giymesi ise Batı'da normaldir. Romanda işlenen kültür farklılığına rağmen, farklılığın kerhen kabulüne dair izler de görülmekte ve aşılmasına yönelik sesler de duyulmaktadır. Ahmed'in yemek yiyemeyip sofradan aç olarak kalktığı bir gün "*İnsan yerken içerken gittiği ülkenin âdetlerine uymalı*"<sup>27</sup> şeklinde hayıflanması, bu seslerin bir kanıtıdır.

Hâmid'in köye gelmesinden sonraki ilk gün kahvaltısının anlatıldığı bölümde Simon, kahvaltı adabını iyi bilen Batılı bir rol model gibi gösterilmekte, hatta kardeşi Ahmed'e göre çok komik görünmesine rağmen yengesi Zeyneb, Simon'a bakarak o kaşığı kaldırıncaya kaşığını kaldırmakta, o ağzını açınca o da açmaktadır. Diğer taraftan ise Simon'un hindi buduna çatalı saplamaya çalışırken uzamış olan koltuk altı kılları görüldüğü için Ahmed'in tiksindiği, hatta eşi Zeyneb'in kendisinin gördüğünü gördüğü ve alaycı bir şekilde gülümsediği anlatılmaktadır. Karakterlerin bakış açılarıyla kültür farkına en güzel temaslardan birinin yapıldığı bu pasajdaki "*Simon gibi medeni biri*"ne<sup>28</sup> yakıştırılamayan söz konusu olayı, bir Doğulu perspektifiyle Batı'nın eleştirisi olarak almak mümkündür. Nitekim bir Batılı'nın içine düştüğü *bu* durum, bir Doğuluyu çok şaşırtmıştır. Diğer taraftan aynı Batılı, kendisi gibi olmaya çalışan Zeyneb'i Ahmed karşısında koruyan bir kalkan olabilmektedir. Ahmed her fırsatta kendine karşı diklenen eşini eski haline getirmek için şiddet kullanmayı düşünmekte ancak hayranlık duyduğu Simon'un kendisinden nefret etmesinden korktuğu için, daha önce uyguladığı bu yöntemden vazgeçmektedir:

وددت أن أطمعها على فمها كلما نظقت: أحمد... وي... حتى يسيل منه الدم، لكنني كنت خائفاً في الحقيقة،

من أن تنكر سيمون علي ذلك، ولا قبّل لي بغضبها عليّ.

<sup>26</sup> Lichtaric, "El-Müsteva'l-kevni li's-sıra'ı's-sekafi", 29.

<sup>27</sup> Feyyaz, *Esvât*, 32.

<sup>28</sup> Feyyaz, *Esvât*, 32.

"(Eşim) her 'Ehmed... Vıy...' dediğinde; kanayınca kadar ağzının üzerine vurmam istedim. Fakat aslında ben Simon'un bundan dolayı benden tiksinişinden ve benim onun öfkesine karşı yapacak bir şeyimin olmamasından korktum."<sup>29</sup>

Roman karakterleri aslında, romanda anlatılan toplumlar arasındaki kültür farkının bilincindedir. Tamamen okurun kavrayışına bırakılmayan bu durum Muhtar karakteri üzerinden işlenmiştir. Muhtar, Hâmid'in Avrupa'ya gidip geldikten sonra eşini, kadın olarak sadece dansözün bulunduğu bir toplum içine çıkarmasını "öyle bir meclise karısını getirmeyi kim kabul ederdi"<sup>30</sup> diyerek yadırgamakta sonrasında "Ama elden ne gelir, ülkesinin durumu bu işte! Kişi nasıl yetişirse öyle yaşar." diyerek onu aklamakta ve bu durumu "değişim"<sup>31</sup> olarak adlandırmaktadır. Muhtarın bir taraftan dansözle bir tuttuğu Simon'a "üstelik misafir" diyerek hiç yakıştıramadığı bu duruma izin veren Hâmid'i kendince hakir görmesi, diğer taraftan Batılı Simon'u "Cennetten gelen bir Hûri"ya da insanüstü bir varlık olarak görüp, "denizden çıkan bir cin"<sup>32</sup> olarak nitelemesi, yaşadığı çelişkiyi ortaya koymaktadır:

ورحت أستعید بالله من الفتنة بسيمون، وبلاد الفرنسين التي تتخايل لعيني كجنة عدن.

"Simon'un ve gözüme sanki Adn Cenneti gibi görünen Fransızların ülkesinin fitnesinden Allah'a sığınmaya başladım."<sup>33</sup>

Romanda ortaya konan medeniyetler çatışması, kitabın Batı dillerine tercümesi sürecinde ve akabinde gazete ve dergilerde yer alan makalelerde tekrar gündeme gelmiştir. Batılıların Doğulular hakkındaki ön yargısı, tercümenin çarpıtılmasına yol açmıştır. Örneğin kitabın Fransızca tercümesinde son bölümün başlığı olan "Kuşatma" sözcüğü, "Le Curee" sözcüğü ile ifade edilmiştir. Oysa bu kelime "avcının yemeleri için attığı av eti üzerine av köpeklerinin saldırmaları" anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Simon'u sünnet etmek isteyen köylü kadınlar av köpeklerine benzetilmiştir. Kitap hakkında Batı'da kaleme alınan bazı makalelerde esasen bir Afrika ritüeli olan kız çocuklarının sünnet edilmesi uygulaması, haksız olarak İslam'la ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla toplumsal ıslaha davet eden roman, tercüme üzerinden, Batı'nın "Doğu" tasavvuruna yeni bir bakışa dönüşmüştür.<sup>35</sup> Böylece yazarın yaşamış gerçek bir olaydan esinlenerek, yaşadığı toplumun geri kalmışlığına, ahlaki yozlaşmasına ve ıslahının gerekliliğine dikkat çekmek, 67 yenilgisini sorgulamak ve bunların sorumlusu olan siyasi yönetimi eleştirmek maksadıyla kaleme aldığı eseri, hiç tahmin edilemeyecek yönlere çekilmiştir. Roman hakkında yapılan yorumlarda Simon'un ölümü, kimine göre Doğuluların bir intikamı; kimine göre de Mısır toplumunun ahlaki çöküşünü temsil eden vahşi bir cinayettir. Romanın son sahnesindeki ifade gerçekte kimin öldüğünü hiç şüphe bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Komutan, Simon'un ölüm nedenini sorar:

<sup>29</sup> Feyyaz, *Esvât*, 42.

<sup>30</sup> Feyyaz, *Esvât*, 36.

<sup>31</sup> Feyyaz, *Esvât*, 34, 36, 42.

<sup>32</sup> Feyyaz, *Esvât*, 40.

<sup>33</sup> Feyyaz, *Esvât*, 40.

<sup>34</sup> Jackmon, "Mâzâ Yahdüsü li'l-Edebi'l-Arabiyyi fi'l-Garb", 178.

<sup>35</sup> Jackmon, "Mâzâ Yahdüsü li'l-Edebi'l-Arabiyyi fi'l-Garb", 180.



"قل لي.. ما سبب الموت الحقيقي؟"

كان الطبيب شاردا. فقال لي باضطراب، والدهشة مرتسمة على وجهه:

نعم. آه... موتنا، أم موتها؟! "

- "Söyle bana. Gerçek ölüm nedeni nedir?

Doktor şaşkındı. Yüzünde beliren dehşetle, sıkıntılı bir şekilde bana dedi ki:

- Evet. Âh... Bizim ölümümüz mü, yoksa onun ölümü mü?"<sup>36</sup>

Romanın son perdesinde Simon'un bu şekilde zalimce öldürülmesi okuru derinden etkilemektedir. Aslında doktorun "Bizim ölümümüz mü, yoksa onun ölümü mü?" şeklinde hayıflanması; herkesle diyalog kurmaya çalışan, bildiği yöntemlerle hastalara şifa dağıtan, her halükarda mutlu olmaya gayret eden Simon'a karşı bir yönüyle Doğu'nun kendini sorguladığını gösterirken; diğer yönüyle kültür çatışmasının kurbanı olması nedeniyle, Simon üzerinden Batı'ya masumiyet kazandırmaktadır.

Romanın en dikkat çekici karakterlerinden biri olan Simon'a özenen, Hâmid'e kıskançlık besleyen ve kocası Ahmed'e karşı nefret duyan Zeyneb'in zaman içindeki değişimi, onun Batı özentisine mağlup olmadığını ve Doğu'nun kendiyi barıştırdığını imlemektedir. Zira Zeyneb artık, "Hâmid, karısının benden daha temiz olmadığını", "Ahmed ise benim cılız Simon'dan daha üstün olduğumu"<sup>37</sup> anlayacak diyebilmektedir. Dahası, Zeyneb'e göre Ahmed, kardeşi Hâmid'e göstere göstere "bütün fakirliğine ve cehaletine rağmen kendisi gibi birine sahip olduğu için onun elini öpmelidir. Ve onlar artık anlamlıdır ki Mısırlı kadınlar, Batılı kadınlardan bin kat daha iyidir"<sup>38</sup>

### 3.2. Sansür Endişesi

Mısır'da 1952 askerî darbesiyle iktidara gelen Cemal Abdunnâsır, zaman içinde liderliğini sağlamlaştırarak ülkenin tek lideri ve hâkimi haline geldi. Devrimin bir sonucu olarak monarşi kaldırıldı ve cumhuriyet ilan edildi ancak bu Batı standartlarında bir cumhuriyet olma niteliği taşımadı. Tam tersine, Mısır'da otoriter ve baskıcı bir yönetim hâkim oldu. Partilerin kapatıldığı, basına sansür uygulandığı, derneklerin yasaklandığı bir ortamda, eleştirel bir kitabın yazılması ve ülkede yayımlanması düşünülemezdi. Nitekim 1966 yılında yazdığı "Yoldaki İşaretler" adlı kitabı nedeniyle idam edilen<sup>39</sup> Seyyid Kutup gibi bu tür bir girişimde bulunanlar, genellikle hayatlarıyla bedel ödemişlerdi.

Söz konusu dönemin yazarı olan Süleyman Feyyaz'ın kalemi de bu sansür endişesinden etkilenmiştir. Yazarın romanda, "muhafaza" (vilayet) kelimesi yerine "müdüriyet", "merkez" kelimesi yerine ise "bender" kelimesini kullanması, bu endişenin bir yansımasıdır. Zira bu sözcükler romanın yazıldığı yetmişli yıllarda

<sup>36</sup> Feyyaz, *Esvât*, 85.

<sup>37</sup> Feyyaz, *Esvât*, 76.

<sup>38</sup> Feyyaz, *Esvât*, 76.

<sup>39</sup> Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/64.

kullanılmamaktadır. Olayların geçtiği "Şuarâ" köyünün adının romanda "Derâviş" olarak verilmesi de bu endişenin bir sonucudur. Zira yazarın yaşadığı köy olan Berhamtûş'a yakın ve denize 15 km mesafede "Derâviş" adında bir köy tespit edilememiştir. Yazar, devrim üzerinden yirmi yıl geçmesine rağmen köyün geri kalmışlığının mevcut yönetime mal edilebileceğini ve bunun olası olumsuz tepkilere yol açabileceğini düşünerek hayali bir isim olan "Derâviş"i kullanmıştır. Ayrıca Hâmid'in eşiyle birlikte yıllarca uzak kaldığı vatanına dönerken yolda mola verdikleri köyün isminin "Küfür Şükür" olması ve beldenin güvenliğinden sorumlu kolluk kuvvetinin "memur" karakteriyle konuşturulması da okuru satır arası okumaya itmektedir. Zira "memur" tabiri, coğrafya insanı tarafından verilen emri yerine getirme zorunluluğunu ifade sadedinde "el mahkûm" ifadesiyle mazerete sığınmaktan kinaye olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Komutan karakterinin yetki alanı ve nüfuzu da dikkati muciptir. Zira Komutan, mutlak bir otoriteye sahiptir. Emirlerine uymayanlara şiddet uygulayabilmekte, Muhtara tokat atabilmekte, Simon'un ölümündeki payından dolayı Ahmed'in yüzüne tükürüp hakaret edebilmekte ve Simon'un Hıristiyan âdetleri üzere sanduka içerisinde ve köydeki Müslüman aile mezarlığına gömülmesini emredebilmektedir.<sup>40</sup>

*Esvât*'ın söz konusu kinayeli ve mecazlı anlatım özelliğinden hareketle Mısır romanının evrimine bakıldığında, ontolojik anlamda içsel anlatımla bütünleşmiş alegorinin erken dönemde kullanıldığını söylemek mümkündür. Süleyman Feyyaz'ın gerçek bir hikâye içine yerleştirdiği anlatım tarzı, sembolik bir ayna işlevi görmüştür. Yazar, iletmek istediği mesaja odaklanırken, bazı noktalarda belirli kelimeleri kullanarak gizlenmiştir. Roman karakterlerinin ağzından açıkça ifade edilen Doğulu bir davranış, Batı'da tam tersi bir yorum bulabilir. Yazarın göstermeye çalıştığı tarz, kadın sünneti üzerinden alegorik anlatının argümanlarıyla simgesel, çağrışımsal, imgesel vb. düzeylerde ifade edilmiştir.

Bu kasıtlı bilmezlik, o dönemdeki sansürü aşmak ve doğrudan belirli bir zamandaki olaya işaret etmenin potansiyel zorluklarından kaçınmak amacıyla kullanılan bir stratejidir. Romanda zamana dair göstergeler, devrimin (Temmuz 1952) öncesine uzanan yıllara dağılmıştır. Romancının eserini dayandırdığı eski ve geri kalmış dünya ile *Esvât*'ın yayın tarihi olan 1972 yılı arasındaki zaman farkı, bu stratejinin gereğidir. Devrimin üzerinden yirmi yıl geçmiştir ve zamanın belirsizliği, onu kısmen soyutlaştırarak herhangi bir vakitte geçmiş gibi hissettirir. Bu nedenle, devrim yıllarındaki Mısır'ın eleştirisi olarak kesin bir yargıya varmak zordur. Ancak okuyucu, hikâyenin gerçekleştiği zamanlardan, romanın yayımlandığı yıllara geçiş yapabilir. Çünkü 1967 yenilgisi, geri kalmışlığı ve bunun sorumlusu olarak devrimi sorgulayan bir dönüm noktasını temsil eder.<sup>41</sup>

Bu bağlamda, toplumu etkileyen sosyal bilinçteki kusurların kınanması vurgulanmaktadır: Taassup, cehalet, hurafe, kıskançlık, sertlik, ikiyüzlülük, fırsatçılık, yalancılık gibi olumsuz özellikler ile komutan, muhtar, merkez doktoru gibi yönetim temsilcilerinin eleştirisi yapılır. Romanda, komutanın Hâmid'den aldığı dövizleri zimmetine geçirmesi, Ahmed'in ve muhtarın kendilerine emanet edilen paraları

<sup>40</sup> Feyyaz, *Esvât*, 84-85.

<sup>41</sup> Uşfur, "Esvâtü Süleyman Feyyaz", 237-238.

usulsüz harcamaları eş zamanlı olarak eleştirilerek hem yöneticilerdeki hem de toplumdaki ahlaki yozlaşmanın kapsamı vurgulanır ve bu şekilde yönetimdeki geri kalmışlık ile vatandaşlardaki geri kalmışlık arasındaki rezonans ortaya konur.

### 3.3. 67 Yenilgisine ve Geri Kalmışlığa Tepki

Roman, Haziran 1967'deki Arap-İsrail savaşından sonraki bir tarih olan 1970 yılında yazılmıştır. Eser, ilk olarak Mısır'da el-Âdâb dergisinde 20 sayfa olarak yayımlanmış ve daha sonra Irak Enformasyon Bakanlığı Kültür Müdürlüğü tarafından Irak'ta kitap olarak basılmıştır. Kitap, yayımlanmasının ardından Bağdat'ta bir televizyon programında tanıtılmıştır. Ancak, Mısır'da kitap olarak yayınlanması yazarın kendi çabalarıyla ancak 1978 yılında gerçekleşmiştir.<sup>42</sup> Yazıldığı sene dikkate alındığında roman, bir yönüyle Süleyman Feyyaz'ın 67 Arap-İsrail savaşının neticelelerine duyduğu öfkenin, yazarlık kariyerindeki en belirgin ifadesi ve toplumun geri kalmışlığına yönelik en keskin romantik eleştirisidir. Kurgunun gerçekleştiği mekân olan köy, adeta ülkenin geri kalmışlık durumunu yansıtan bir çukur ayna gibi işlev görmektedir.<sup>43</sup>

1967 yılındaki yenilgi, Mısır'da olduğu kadar, tüm Arap dünyasında uzun süre etkilerini hissettiren bir travmaya neden olmuştur. Altı Gün Savaşı, kısa süre devam etmesine rağmen, Arap toplumunun özgüvenini derinden sarsmıştır. Kaybedilen toprakların stratejik önemi dikkate alındığında bu durum asla içselleştirilememiştir. İsrail, Batı'nın sağladığı destekle, güçlü bir askeri teknolojik üstünlük ve kararlılık sergileyerek, çevresindeki Arap ülkeler karşısında büyük bir zafer elde etmiştir. Özellikle de Müslümanlar için kutsal kabul edilen Doğu Kudüs'ün İsrail tarafından işgal edilmesi, gelecekteki genişleme politikalarını güçlendirmiştir.

Söz konusu mağlubiyet elbette, bir dizi stratejik hata sonucunda meydana gelmişti. Deneyimli askerler Sina cephesinde ve Yemen'deki çatışmalarda yer alıyordu. Nâsır, genelkurmay başkanının, Yemen'deki savaş deneyimine sahip askerlerin geri çekilmesine dair önerisine kulak asmadı. Zaten Yemen'e asker gönderilmesi, askeri darbeyi destekleme amacını taşıyan bir hata olarak değerlendirilebilecek bir konuydu. Mısır ordusu, 70 bin kişilik gücüyle Yemen'de büyük kayıplar yaşadı. Bu macera, Mısır'ın hazinesini boşalttı, ekonomik büyümeyi engelledi ve böylece ülkenin sınırlı kaynakları israf edilmiş oldu. Nâsır'ın bu hamlesi aynı zamanda Suudi Arabistan ile ilişkilerin bozulmasına neden oldu. Deneyimli subaylar, yüksek maaşlar alabilecekleri sivil görevlere atandı. Gelineen noktada savaş kaçınılmaz görünüyordu. Nâsır, askeri danışmanlarının, ilk darbenin Mısır tarafından yapılması gerektiği yönündeki önerilerine de dinlemedi ve aksine ilk saldıracak tarafın kendisi olmayacağını açıkça belirtti.<sup>44</sup> İsrail, Altı Gün Savaşı'nı detaylı bir planlama ve önceden yapılmış tatbikatlarla yöneterek, olayı en ince ayrıntılarına kadar kontrol etmişti. Mısır Hava Kuvvetleri'ne ait 285 uçağın yerde imha edilmesi, Mısır ordusunun içinde bulunduğu çaresizliği çarpıcı bir şekilde gösteriyordu. Hava savunmasını kaybeden Mısır, 10 binden fazla kayıp verirken, İsrail ise sadece 275 askerini

<sup>42</sup> Feyyaz, *Kıssatu kıssa*, 98.

<sup>43</sup> Uşfur, "Esvâtu Süleyman Feyyaz", 235.

<sup>44</sup> Marsot, *Mısır Tarihi*, 124.

kaybetmişti.<sup>45</sup> İsrail, bu savaşta sadece Mısır'ın hava gücünü yok etmekle kalmamış, ayrıca Ürdün'e ait 20 ve Suriye'ye ait 52 uçağı, tıpkı Mısır'da yaptığı gibi henüz havalandırılmadan tahrip etmişti.<sup>46</sup> Üç Arap ülkesinin İsrail karşısında aldığı bu yenilgi aynı zamanda Sovyet silahlarının, Amerikan silahları karşısındaki yenilgisinin de ifadesiydi.<sup>47</sup> Bu savaş, bölgesel denge üzerinde beklenmedik etkiler yaratmış ve Yakın Doğu tarihinde önemli bir dönemeç oluşturmuştu. Zaten yoksulluk ve yolsuzluklarla sarsılmış olan fakir halk, bu askeri hezimetle tam anlamıyla yıkıma uğradı. Dönemin yazarları, halkın durumunu yakından takip etmeleri sebebiyle, eserlerinde bu çöküntüye ve nedenlerine karşı tepkilerini dile getirmeye başlamışlardı. Ancak, ülkede hala düşünceye karşı uygulanan sansür sebebiyle, bu tepkileri açıkça ifade etmek mümkün değildi. Bu nedenle, bu eleştiriler sanat aracılığıyla incelikli bir biçimde ve örtük bir şekilde ifade edilmeye çalışıldı.

1967 Arap-İsrail savaşındaki mağlubiyetin ardından duyduğu öfkeyi, diğer yazarlar gibi sanatsal bir kurguya dönüştüren Süleyman Feyyaz da eleştirilerinde yansıtma tekniğini kullanarak diğerlerinden ayrı bir yaklaşım sergilemiştir. Romanında, sorumlu tuttuğu siyasi iktidara karşı olan öfkesini direkt ifade etmeyerek, eleştirilerini örtük bir şekilde sunmuştur. Bu sayede, okuyucu, olayların geçtiği zaman dilimi ve mekân hakkında merak duyacak ve derinlemesine araştırmaya yönelecektir.

Romanın ana karakteri Hâmid'in, Simon'u köye getirdiğinde içinde bulunduğu durumu ifade eden bazı anlatıları yenilgilere ve geri kalmışlığa verilen sessiz ve sesli tepkinin göstergesi niteliğindedir. Sessiz tepkisi karşılaştığı manzara karşısında ülkesi ve halkına dair düşüncesini okuyabilmek için Simon'un parlayan gözlerine bakmasında ifadesini bulmaktadır. "*Keşke beni utandıracak şeylerin fotoğrafını çekmese*"<sup>48</sup> şeklindeki iç sesi, onun okura duyurmaya çalıştığı sessiz çığlığıdır. Zira Simon, çocukların niçin yalın ayak dolaştığını, insanların neden hasta gibi gözüktüğünü sormakta; sanayileşmenin tamamlandığı çağa tarizde bulunurcasına insanların hala neden makine kullanmadığını ve ilkel yöntemlerle çalıştıklarını sorgulamaktadır. Hâmid'in iç monoloğuna yansıyan şu sözleri geri kalmışlığa, zayıflığa ve çaresizliğe karşı sessiz bir tepki niteliğindedir: "*Bu benim ülkem, bunlar da benim halkım. Elden ne gelir? Gerçek bu!*"<sup>49</sup>

Hâmid, Simon'un soruları karşısında "*Bu sorular beni öldürecek*"<sup>50</sup> diye hayıflanırken yollardan kalkan tozlar, bakımsız ağaçlar, yuvarlanan dikenler, dökük kerpiç evler, kirden kararmış yüzler, dizanterinin zayıf düşürdüğü çocuk manzaraları karşısında onun söyleyebileceği pek bir şey de yoktur. Simon, gördüğü bu yeni ülkeyi güzellercesine "*Hâmid şu düz araziye ve bol suya bak*"<sup>51</sup> dese de onun yüzünde

<sup>45</sup> Camous, *Doğular/Batılar*, 368.

<sup>46</sup> Ekrem Memiş, *Kaynayan Kazan Ortadoğu (Geçmişten Günümüze Ortadoğu Sorunları ve Çözüm Yolları)*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006), 109.

<sup>47</sup> Memiş, *İsrail Nereye Koşuyor*, 141.

<sup>48</sup> Feyyaz, *Esvât*, 29.

<sup>49</sup> Feyyaz, *Esvât*, 28.

<sup>50</sup> Feyyaz, *Esvât*, 29.

<sup>51</sup> Feyyaz, *Esvât*, 29-30.

beliren sıkıntıyı görünce şakayla karışık “*pardon sevgilim*”<sup>52</sup> diyerek onu rahatlatmak istemektedir.

İleride tıp okumayı düşünen ve köyün Fransızca bilen tek kişisi olan Mahmûd b. el-Mensî ise kendi köylerinden olmasına rağmen Hâmîd’in kendilerinden farklı görünmesini banyo alışkanlıklarına ve yiyip içtiklerine bağlamaktadır. Ayrıca o, çocukların saçlarının bitlerden arınması için gazyağı ile ve kemik taraklarla taranmasını imkânsızlıklarla açıklamakta ve bunu net olarak “*geri kalmışlık ve utanç hissini baskısı altında kaldıkları*”<sup>53</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Fransa’dan gelir gelmez köyünün sokakları ile ilgili Hâmîd’in yaptığı “*ani bir saldırıdan korkar gibi*”<sup>54</sup> betimleme, yaşanan savaşın birdenbire zihninde beliren bir yansımasıdır. Savunma amaçlı olduğunu düşündüren sokakların darlığı ise yenilgiler yaşamış memleketinin bir siper alma yöntemi şeklinde okunabilir.<sup>55</sup> Köy meydanında verilen yemekte insanların oturacakları yerleri Komutanın belirlemesine yapılan temasın ardından, Simon ve Komutan gibi yemek adabını bilen sadece birkaç insan olduğunun vurgulanması; muhtarın bile yemeği onlar gibi yiyemediği için doyduğunu belirterek durumu gizlemeye çalışması ve okurun yüzünü ekşitecek bir anlatı ile “*insanlar elleriyle yiyor, yağlar parmaklarından damlıyordu; ağızlarını tıka basa doldurup çiğniyorlar ardından da geçiriyorlardı*”<sup>56</sup> demesi, bir Batılının varlığında Mısır toplumunun yaşadıklarının, bir Doğulunun perspektifine yansımaları olarak değerlendirilebilir.

“Sesler”de Batı-Doğu arasındaki rekabetin sesi de sık sık duyulmaktadır. Örneğin, Mahmûd b. el-Mensî’nin günlüklerinde Batıyla olan mücadele, geri kalmışlık ve yenilmişlik, psikolojik bir mekanizma kullanılarak tarihe yapılan iki referans ile bastırılmaya çalışılmıştır:

أردت أن أحدثها عن اللآلاف السبعة عشر، الذين قتلوا بأيدي قومها في هذه المعركة وفي الدراويش وحدها، وعن النساء اللاتي قدت بطونهن لمعرفة ما يحملن من ذكور أو إناث ... وعن القرى التي أبيدت بأسرها على يد جيش نابليون...

“*Ona bahsetmek istedim. O savaşta sadece Derâviş’de öldürülen on yedi bin kişiden, erkek mi kız mı olduğunu öğrenmek için karınları deşilen hamile kadınlardan... Napolyon’un askerleri tarafından izleri dahi silinen köylerden...*”<sup>57</sup>

Yazarın bir diğer günlükte, Batı’nın gerçek yüzünü, Batı’yı temsil eden Simon’un yüzüne karşı söyleyemediği ancak karakteri Mahmûd aracılığı ile okuruna özetle şu şekilde iletmediği görülmektedir: Mahmûd, gezilerden birinde Simon ve beraberindekileri Mansûra’daki İbn Lokman’ın evine götürür. Orada, Simon’a geçmişte Fransa kralının hapsedildiği hapishaneyi gösterirler. Bir kadın hükümdar olan

<sup>52</sup> Feyyaz, *Esvât*, 41.

<sup>53</sup> Feyyaz, *Esvât*, 12.

<sup>54</sup> Feyyaz, *Esvât*, 30.

<sup>55</sup> Feyyaz, *Esvât*, 30.

<sup>56</sup> Feyyaz, *Esvât*, 38.

<sup>57</sup> Feyyaz, *Esvât*, 51.

Şeceretü'd-Dûr'un krala ne yaptığını anlatırlar. Hatta Simon Mahmûd'un kulağına eğilerek: "Gerçekten kralı hadım etmişler mi?"<sup>58</sup> der. Yazar bu olayda her ne kadar Fransız halkının düşünceleri konusunda tedirgin olduğu için Mahmûd'un Simon'a bilgi vermesine engel olsa da kralı hadım eden gardiyana verilen "tavâşî" lakabının anlamını öğrenmek isteyen Simon'un merakına kurgusunda yer vererek, bir dönem Mısır'ı işgal eden Fransızlardan bu işgalin rövanşını almaktadır.

### 3.4. Ahlaki Yoksunluk ve Gelenek Görenek Eleştirisi

Feyyaz, çocukluk yıllarından itibaren bulunduğu çevredeki geleneksel uygulamalara karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olmuştur. Babasının ısrarı üzerine Ezher'e gönderildiği yıllarını Tih Çölü'ne benzeten yazar, Ezher'deki öğrencilik günlerinde, Bahr Mûyis kütüphanesine ilgi duymuş ve günde üç romanı bitirmek gibi etkileyici bir alışkanlık edinmiştir.<sup>59</sup> Bu durum, Feyyaz'ın kısa hikâye ve roman yazarlığında ilerleyen yıllarda gelişecek olan başarısını açıklamaktadır. Nitekim okuduğu kitaplar, onun Batı kültürünü anlamasına yardımcı olmuştur. Köyde doğup büyüyen ve öğrencilik yıllarında şehri ve farklı sosyal kesimleri tanıma imkânı bulan Feyyaz, içinde bulunduğu toplumdaki ahlaki çürümeyi ve geri kalmışlığı da yakından gözlemlemiştir. Ezher'de aldığı köklü dini eğitimi geniş kültürüyle birleştirmesi, ona yaşadığı toplumdaki hataları fark etme yeteneği kazandırmış ve onu bazı yanlışların kaynağı olan âdet ve gelenekleri eleştirmeye yönlendirmiştir. Özellikle 1970 yılındaki kısa süreli Doğu Almanya gezisi, ülkesi ile Avrupa arasındaki gelişmişlik farkını görmesine ve bu konuda sorgulamalara başlamasına neden olmuştur.

*Esvât*'ta romanın daha ilk sayfalarından itibaren ülkenin geri kalmışlığı ve halkın yoksulluğu, Simon'un bütün erkeklerin dikkatini çeken cazip görüntüsünün tersine, yerel Mısırlı kadının sağlıksız ve bakımsız oluşu; tasvirler, monologlar ve arada geçen diyaloglarda gündeme getirilmiştir. Bazı köylü kadınların Simon hakkındaki önyargıları, batıl inançların ve yanlış bilgilerin ne denli topluma hâkim olduğunun bir örneğini teşkil etmektedir:

"عندئذ اقتربت الست نفيسة من أذني قائلة:

اسمعي يا خالتي. المرأة منا إذا لم تحتتن، تصبح هائجة، مثل القطة، تطلب الرجال، ولا تشبع أبدا. ... بل تخونه، كلها أتاحت لها الفرصة. وسيمون قد فعلت ذلك، ولا بد، مرات كثيرة، قبل زواجها من حامد، وبعد زواجها منه. ... إنها أيضا تضحك لكل الرجال، وتدخل كل البيوت...

لم أرد أن أصدقها."

"O zaman, Seniyye Hanım kulağıma eğilip şöyle dedi:

-Dinle teyze, eğer bizde kadın sünnet olmazsa, kediler gibi azgın olur, erkekleri arzular ve asla doymaz; ...hatta her fırsat bulduğunda onu adatır. Simon bunu birçok kez yapmıştır. Hâmid'le evlenmeden önce ve

<sup>58</sup> Feyyaz, *Esvât*, 50.

<sup>59</sup> Feyyaz, *Eyyâmu'l-mücavir*, 21-22.

*evlendikten sonra... O aynı zamanda tüm erkeklere gülüyor, her eve giriyor.'*

*Ona inanmak istemedim.*<sup>60</sup>

Görülen odur ki temelde İslam'la alakası olmayan ve bir Afrika geleneği olan kadın sünneti, dini bir zaruret gibi sunulmuş; Müslüman olmayan ve üstelik misafir olan yabancı bir kadına zorla uygulanmıştır. Kadınların, köyün erkekleri üzerinde Simon'un bıraktığı cezbedici etkiyi kıskanmaları ve geçmişte kendilerine fikirleri sunulmadan yapılan bu işlemi ona da yaşatmak istemeleri, onları buna sevk etmiş olabilir. Sonuçta bu eylem, öldürme kastı olmasa dahi masum birinin ölümüyle sonuçlanmıştır. Ancak Simon'un başına gelen bu talihsiz olay dahi, Mısır toplumundaki yanlış kader inancıyla ilişkilendirilir. Zira bu eyleme katılan kadınlardan biri olan Ümmü Halil, yerde hareketsiz yatan Simon'un bu hali karşısında telaşlanan kayınvalidesini sakinleştirmek için dini, referans olarak kullanmıştır:

"صبرك بالله يا أم حامد. لن يصيبها شر. أمر الله وكتب عليها وعلينا."

*"Ey Hâmid'in annesi, sabırlı ol. Ona kötü bir şey olmayacak. Allah emretti; onun hakkındaki ve bizim hakkımızdaki (yazgıyı) o yazdı.*<sup>61</sup>

Köydeki kız çocuklarının okula gönderilmemesi, toplumun cehaletinin en önemli sebebidir. Kızlar, gelenek olarak kendilerine dayatılanları yaşamak zorundadırlar. İradeleri dışında yaşanan ölü bir hayat... Bu durum Seniyye Hanım'ın şu söyleyle gündeme getirilmiştir:

"عيني علينا. لم نذهب إلى المدرسة. ولم نعمل ما في نفسنا. ولو مرة واحدة. وها هي الواحدة منا تعيش مثل

الميتة، إن كانت ميسورة أو كانت محرومة."

*"Bize bakıyorum da bir okula gitmedik, bir kez olsun içimizden geleni yapmadık. İşte bizden olan biri, bir ölü gibi yaşar; ister zengin olsun, ister fakir."*<sup>62</sup>

Yaşanılan olaylara ve içinde bulunulan duruma yönelik mevcut yönetime do laylı olarak verilen tepkinin yanı sıra *Esvât*, bunda pay sahibi olan bütün Arap toplumlarının perişan halini konu edinmekten de uzak kalmamıştır. Toplumda ve idari mekanizmadaki ahlaki yozlaşmayı, buna bağlı olarak toplumun ve ülkenin geri kalmışlığını; bu geri kalmışlıktaki geleneklerin etkisini gözler önüne sermiştir. Buzdağının görünen kısmı kurgulanan köydür. Denizin içinde kalan ve görünmeyen kısım ise Mısır, belki de tüm Arap dünyasıdır. Zira Simon köye geleceği için muhtarın verdiği talimatlar içerisinde banyo ve çamaşır sularının sokaklara akıtılmaması, yol üzerindeki hayvan dışkılarının kaldırılması, çocukların evlerin arkalarına küçük tuvaletlerini yapmamaları konularında uyarıların bulunması ve talimatlara muhalefet edenlerin muhtarlık ve komutan tarafından cezalandırılacak olması, uygulanması gerekenlerin bilinmesine rağmen yapılmadığı geleneksel bakış açısına ve dışarıdan

<sup>60</sup> Feyyaz, *Esvât*, 72-73.

<sup>61</sup> Feyyaz, *Esvât*, 78.

<sup>62</sup> Feyyaz, *Esvât*, 69.

gelecek bir kişiye yönelik yüzeysel, sembolik, yapmacık ve kurgusal tavra karşı satır arası bir eleştiridir.<sup>63</sup> Nitekim bir Batılıya şirin görünme gayretindeki bu eziklik, Simon'u tanımlayan zarif, büyüleyici, baştan çıkarıcı, şimşek gibi çakan masmavi gözler şeklindeki betimlemeler arasına sıkıştırılmış olan "aslında köydeki birçok kız ondan daha güzel ve daha çekiciydi"<sup>64</sup> ifadeleriyle aşikâr edilmiştir.<sup>65</sup> Benzeri bir durumu Simon'un ilk günkü kahvaltısında da görmek mümkündür. Ahmed onu ve Hâmid'i gördüğünde nasıl kahvaltı yapacağını bilemezken eşi Simon'a öykünmekte, o ne yaparsa aynısını yapmaktadır. Ahmed'in Hâmid'e bakıp kendisinden, Simon'a bakıp eşi Zeyneb'in görüntüsünden utanması, hava sıcak olmasına rağmen giyinmek zorunda olduklarını düşündükleri kıyafetler içinde terlemeleri, yemeğin nasıl ve hangi sırayla yenmesi gerektiğinin Simon tarafından söylenmesi, buldukları durumu izah etmektedir.

Geleneksel bakışa dair romandaki bir diğer eleştiri, Mısır toplumundaki erkeklerin Simon karşısında sergiledikleri davranışlardaki çifte standarttır. Mısırlı eleştirmen ve roman yazarı Selvâ Bekr'in bir kadın gözüyle yaptığı tespit de bu şekildedir. Derâviş'teki tüm erkeklerin Simon'a hayran olması ve ona şirin görünebilmek için ortaya koydukları davranışlar, bazen sırf Simon üzülmeyi diye tarihi gerçekleri (Fransızların geçmiş yıllarda köyde yaptığı katliamlar vb.) söylemekten çekinmeleri akla şu soruları getirmektedir: Acaba Fransa'dan gelen yabancı misafir bir erkek olsaydı, kendisine bu kadar ilgi gösterilir miydi? Köyün erkekleri, eşlerinin onu karşılamasına ve onunla sohbet etmesine izin verirler miydi? Gelen misafir Fransız değil de Mısırlı bir bayan olsaydı aynı ilgi gösterilir miydi? Erkekler, kendi eşlerinin Simon gibi özgür davranmasını kabul ederler miydi? Ona göre bu soruların cevabı kesinlikle olumsuzdur.<sup>66</sup> Romanın bütünü dikkate alındığında, erkeklerin Simon'a karşı besledikleri duygular ve çifte standartlı yaklaşım, toplumdaki ahlaki çöküşü gözler önüne sermektedir. Örneğin Hâmid'in kardeşi, yengesi olan Simon'u yemek esnasında ve hem de eşi Zeyneb'in yanında taciz edebilmektedir:

... "مسيو مهمود. هل داعبت قدمي؟

ارتكبت لحظة. ونظرت إلى أحمد الجالس في الناحية الأخرى، وكانت ساقاها في ناحيته. وقلت لها مبرئا نفسي:

- لا. لم يحدث.

عندئذ قالت سيمون لي، وهي تنظر إلى أحمد:

- قل له: إنني مخلصه لزوجي .

وقلت لها :

- لا أستطيع.

<sup>63</sup> Feyyaz, *Esvât*, 19.

<sup>64</sup> Feyyaz, *Esvât*, 22.

<sup>65</sup> Feyyaz, *Esvât*, 23.

<sup>66</sup> Selvâ Bekir, "Rivayetü Esvât ve'zdivâciyyetü'l-giyemi'z-zukûriyye fî'l-müctema" (Kahire: Daru's-şurûk, 2010), 189-190.



قلت دون أن تعدل من جلستها:

- عيب .

“... -Mösyö Mahmûd ayağımı mı okşadın?

*Bir an şaşırđım ve diğler tarafta oturan Ahmed’e baktım, Simon’un bacakları onun tarafındaydı. Kendimi aklayarak şöyle dedim:*

-Hayır, öyle bir şey olmadı.

*İşte o an Simon Ahmed’e bakarak bana dedi ki:*

-Söyle ona ben kocama sadığım.

... ‘Yapamam’ dedim.

...Oturuşunu düzeltmeden, ‘ayıp’ dedi.<sup>67</sup>

Özetle *Esvât*, zihnî platformda Batı ile barışmayı hedefleyen statükocu dönemin romanıdır. Süleyman Feyyaz bu romanda, kendisinin de içinde yaşadığı zamanın ve o zaman diliminde var olan Mısır toplumunun hayallerini kaleme almıştır. Bu hayal, Batılılaşmak ve Batı medeniyetini kucaklamaktır. Ancak Simon’un trajedisiyle daha doğmadan ölmüştür. “Romancı, kendi milletinin zübdesidir, özüdür. Bir milletin bütün özellikleri romancısında yoğunlaşmıştır. Bunun içindir ki romanlar milletlerin aynalarıdır.”<sup>68</sup> Süleyman Feyyaz bu ifadeye uygun olarak, yazmış olduğu eseriyle içinde yaşadığı topluma ayna tutmuştur.

## Sonuç

Mısırlı yazar Süleyman Feyyaz’ın ilk ve en ünlü romanı olan *Esvât*, kadın sünneti üzerinden Doğu-Batı kültür çatışmasını işlemektedir. Bu makale, kültür çatışması sonucu ortaya çıkan sorunları ve ahlâkî değerlerin kayboluşunu kahramanlarının diliyle ele alan romanın satır arası okumasını yapmakta ve Mısır toplumunun geri kalmışlığına ve adetlerine yaptığı sitemi, 67 Arap-İsrail savaşındaki tutumları sebebiyle mevcut yönetime yönelik örtülü eleştirileri ve sansür endişesinden kaynaklanan alegorik anlatı tarzını ön plana çıkarmaktadır.

Yazarın yaşadığı dönem Batı’nın kalkınma hamleleriyle ön plana çıktığı bir dönemdir. İçinde yaşadığı Mısır toplumu ise olabildiğince Batı’ya öykünen bir toplum görüntüsü vermektedir. Toplumundan bağımsız yaşaması düşünemeyen Feyyaz da eseriyle içinde yaşadığı topluma ayna tutmuştur. Yazar, düşünce ve ifade özgürlüğünün olmadığı bir ortamda yaşamıştır ancak gördüğü yanlışları da edebiyatın son yüzyıllardaki etkili bir türü olan roman sanatı ve onun sağladığı imkânlarla dile getirmiştir. Ülkesinde yaşanmış bir olay, kurgusunun esin kaynağıdır. Onun amacı söz konusu olaydan hareketle hem topluma hem de toplumu yönetenlere yön vermektedir. Bunu yaparken de fincancı katırlarını ürkütmemesi gerekmektedir. Konjonktürün gerektirdiği bu durumu karakterlerine ses vererek aşan yazar, eserindeki zaman ve mekân unsurlarını puslandırarak gizlenmeyi başarmıştır. Bu bağlamda

<sup>67</sup> Feyyaz, *Esvât*, 61.

<sup>68</sup> Durali Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 27.

ontolojik olarak içsel anlatımla bütünleşmiş alegorinin Feyyaz aracılığı ile erken dönemde kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim yönetici konumda olan komutana karşı yaklaşımlardaki lafzlara yansıyan ezik tavır, içinde yaşadığı topluma dair görüntüleri yorumlayan eşine karşı Hâmid'in boynu bükük hâline eşlik eden kısık sesi, yazarın hedeflediği şekilde ve bu makalenin kapsamının elverdiği çerçevede perde arkasından anlatılmıştır. Simon'un şahsında Batıya özentiyi sembolize eden Zeyneb'in, romanın sonlarına yaklaşıldığında aslında Simon'un imrenilecek bir tarafının olmadığına dair haykırışı ve hikâyenin tamamında Doğulu bütün figürlerin görüşleri kendi seslerinden aktarılmasına rağmen romanın başkarakteri olan Simon'un sesine yer verilmeyerek Batı'nın sessiz olması yeğlenen varlığı "Sesler" in bize duyurmaya çalıştıkları arasında yer almaktadır.

Simon'un tatil için gelmesine rağmen yabancı olduğu Mısır toplumunda uzun süreli dostlukları hedeflemişçesine insanlara cana yakın davranması, insanların dedikodularını tuhaf karşılaması ve kendisinin asla dedikodu yapmaması, muhafazakâr bir toplumun ferdine eşine sadakati öğretmesi, Doğu'nun Batı'dan öğrenmesi gereken değerlerin varlığını işaret etmektedir. Feyyaz, bu bakış açısıyla bir taraftan Doğulular penceresinden Batılı birini sorgulatırken diğer taraftan Batı'nın gözündeki Doğulu imajını sergilemekte ve bir Batılı gözünden doğulu eleştirisi yapmayı da ihmal etmemektedir.

Romanın yayınlanması ve başka dillere tercüme edilmesinden sonra içte ve dışta gösterilen tepkilerin bazıları yazarın kastını aşmıştır. Bir Afrika ritüeli olan kız çocuklarının sünnet edilmesi uygulaması, haksız olarak İslam'la ilişkilendirilmiştir. Yazar ne bu ilişkiden ne de yapılan kasıtlı çarpıtmalardan sorumludur ve onun buna karşı yapabileceği fazla bir şey de yoktur. Zira onun ifadesiyle "yazmak haktır, tercüme etmek haktır, tenkit etmek de haktır."<sup>69</sup>

**Author Contribution / Yazar Katkısı:** *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* HU (%50), SAA (%50); *Literature review / Literatür taraması:* HU (%50), SAA (%50); *Data collection / Veri toplama:* HU (%50), SAA (%50); *Data analysis / Veri analizi:* HU (%50), SAA (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* HU (%50), SAA (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* HU (%50), SAA (%50)

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

<sup>69</sup> Feyyaz, *Kıssatu Kıssa*, 100.

## Kaynakça

- Râ'î, Ali. "Esvât". Kahire: Daru's-Şurûk, 2010.
- Bekir, Selvâ. "Rivayetu Esvât ve'zdivâciyyetu'l-Giyemi'z-Zukûriyye fi'l-Müctema". Kahire: Daru's-Şurûk, 2010.
- Camous, Thierry. *Doğular/Batılar Yirmi Beş Asırlık Savaş*. Çev. Hande Güreli. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011.
- Cleveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ülke Yayın Haber, 1994.
- Feyyaz, Süleyman. *Esvât*. Kahire: Daru's-Şurûk, 2010.
- Feyyaz, Süleyman. *Eyyâmu'l-Mücavir*. Kahire: Daru'l-Hilal, 2009.
- Feyyaz, Süleyman. *Kıssatu Kıssa*. Kahire: Daru's-Şurûk, 2010.
- Erkilet, Alev. *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Gelvin, James L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. Çev. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Görgün, Hilal. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/555-557.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/64-67.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim: 19 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Jackmon, Rashar. "Mâzâ Yahdüsü li'l-Edebi'l-Arabiyyi fi'l-Garb" Kahire: Daru's-Şurûk, 2010.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. Çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011.
- Lichtaric, Serpko. "El-Müsteva'l-Kevni Li's-Sıra'ı's-Sekafi". Çev. Nevinka Curitsa. (Yayınlanmamış Makale) (ts.).
- Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid. *Mısır Tarihi*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Memiş, Ekrem. *Kaynayan Kazan Ortadoğu (Geçmişten Günümüze Ortadoğu Sorunları ve Çözüm Yolları)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Memiş, Ekrem. *İsrail Nereye Koşuyor (En Eski Çağlardan Günümüze İsrail-Filistin Mücadelesi)*. Bursa: Ekin Kitapevi, 2006.
- Nâbî, Memduh Ferrâc. "Süleyman Feyyaz Hakkâul-Karyeh", London 2015, Erişim: 13.11.2017. <http://www.alarab.co.uk>.
- Şen Altın, Neslihan. *Edebiyat Sosyolojisi Açısından Postmodern Romanın Toplumsal Temelleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Usfur, Cabir. "Esvâtü Süleyman Feyyaz". Londra: Cerîdetü'l-Hayat, 2001
- Yılmaz, Durali. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996

## | Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

### GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

### YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

### GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.

### PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication,

• “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

#### YAZIM İLKELERİ

• Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.

• Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 10 punto büyüklüğünde, 12,5nk satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2.25, sağ 2, sol 2 ve alt 1.5 cm olarak ayarlanmalıdır.

• Dipnotlar, 8 punto Cambria, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.

• Makalelerin 500-600 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir.

• Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

• Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kaldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

• İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.

• Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

• Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.

• Yayımlanan makaleler, derginin <https://marife.org/tr/> sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

#### ATIF SİSTEMİ

*Marife*, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi’nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

#### WRITING PRINCIPLES

• Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.

• Articles should be in the range of 3000-9000 words, it should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 10-point Cambria font with 12,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins should be; top 2.25, right 2, left 2 and bottom 1.5 cm.

• Footnotes should be written with 8-point Cambria font with 1 nk space and justified.

• The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually.

• Around 500-600-words summary of the articles and English translation of the summary should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English summaries should be submitted for foreign language articles.

• There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.

• Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.

• Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.

• Author should be consistent in using critical letters and words with transcripity.

• If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)

• Each article should include a “bibliography” at the end.

• Articles are also published in the web site of the journal: <https://marife.org/en/> accessible by the international academic community.

#### FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

*Marife*, requires writers to use the last version of the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)