

e-ISSN: 2822-2172

ÂSÂR

Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi



Sayı: 5

Cilt: 1

Yıl: 2025

e-ISSN: 2822-2172



ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

e-ISSN: 2822-2172

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/asar>

Cilt/Volume: 1 | Sayı/Issue: 5

Ekim 2025 | October 2025

Yayıncı / Publisher

Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binalı Yıldırım University, Faculty of
Theology, Erzincan, Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE
<https://orcid.org/0000-0002-8464-203X>
iaktepe@erzincan.edu.tr

Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binalı Yıldırım University, Faculty of
Theology, Erzincan, Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>
recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, Erzincan,
Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
<https://orcid.org/0000-0002-0541-0661>
ismail.sezgin@erzincan.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binalı Yıldırım University, Faculty of
Theology, Erzincan, Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>
recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Yalnızbağ Yerleşkesi (2.
Bina Doğu B Blok) Erzincan, Türkiye
Telefon / Phone: +90 0446-225 19 30 / 40411
Fax : +90 0446-225 19 31
E-posta: ilahiyyatdergi@erzincan.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/asar>
<http://asardergisi.org>

Sosyal Medya / Social Media

<https://youtube.com/@asardergisi?si=iMEVs-HTB88NGyfl>

Tasarım / Design

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, Erzincan,
Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
<https://orcid.org/0000-0002-0541-0661>
ismail.sezgin@erzincan.edu.tr

E-Yayın / Electronic Publication

31 Ekim / October 2025
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/asar>

Yönetim Yeri / Executive Office

Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Kampüsü,
Yalnızbağ Yerleşkesi (2. Bina Doğu B Blok), Erzincan,
Türkiye
Telefon / Phone: +90 0446-225 19 30 / 40411
ilahiyyatdergi@erzincan.edu.tr

Yayın Türü / Publication Type

Yaygın süreli / Periodical

Dizinlenme Bilgileri / Indexing



*Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.*

Ekim ayında, yılda bir sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scientific, international, peer-reviewed and open access journal published once a year in October.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ
Gümüşhane Üniveristesi
<https://ror.org/00r9t7n55>
<https://orcid.org/0000-0002-2135-5439>
kuzudisliali@hotmail.com

Prof. Dr. Halil ALDEMİR
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<https://ror.org/048b6qs33>
<http://orcid.org/0000-0002-1311-7318>
aldemirhalil@gmail.com

Prof. Dr. Abdullah DURMUŞ
Marmara Üniversitesi
<https://ror.org/02kswqa67>
<https://orcid.org/0000-0001-9271-0963>
durmusabdullah@yahoo.com

Doç. Dr. Fatma BAYNAL
Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
<https://ror.org/01x18ax09>
<https://orcid.org/0000-0002-6705-4340>
atma.baynal@yalova.edu.tr

Dr. Öğr. Gör. Adem ÇETİN
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
<https://ror.org/01wntqw50>
<https://orcid.org/0000-0001-9705-9823>
ademcetin06@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mustafa ERKAL
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
<https://ror.org/04f81fm77>
<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>
mferkal40@gmail.com

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-5335-9901>
huseyinakgun@hotmail.com

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ
Gümüşhane Üniversitesi
<https://ror.org/00r9t7n55>
<https://orcid.org/0000-0002-1763-6289>
turgutmantiki@gmail.com

Doç. Zeynep Nermin AKSAKAL
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-5124-1969>

znaksakal@erzincan.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Zeki GÖKSU
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-0875-2226>
zeki.goksu@erzincan.edu.tr

Doç. Dr. Üyesi Ramazan ÖNAL
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-2752-8628>
ronal@erzincan.edu.tr

Doç. Osman KARAAĞAÇ
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-4942-3835>
osman.karaagac@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-6609-6629>
recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Salih GÜNER
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-8333-963X>
salih.guner@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-0470-4465>
hatice.altundal@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6888-6184>
myayla@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ebru ADIYAMAN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6782-6075>
ebrukarakasadiyaman@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Davut ÇOŞTU
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6139-8567>
mehmet.costu@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nihat FIRAT
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-4244-0795>
nihat.firat@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Duygu METE DOĞAN
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-6261-5428>
duygumete24@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan DEMİR
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-0391-9824>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Ankara Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-2257-5329>
skutlu@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Kemal YILDIZ
Marmara Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-4824-922X>
kemal.yildiz@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ
İnönü Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-8548-3811>
emin.celebi@inonu.edu.tr

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

Prof. Dr. Rabiye ÇETİN
Ankara Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>
rcetin@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH
Ankara Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-8625-7987>
ykizilabdullah@gmail.com

Prof. Dr. Nizamettin PARLAK
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-1664-3639>
nizamparlak@yahoo.com

Prof. Dr. Halil BALTACI
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6163-8938>
hbaltaci@erzincan.edu.tr

erdogan.demir@erzincan.edu.tr

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, Erzincan,
Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
<https://orcid.org/0000-0002-0541-0661>
ismail.sezgin@erzincan.edu.tr

Prof. Dr. Ali ÇETİN
Kırıkkale Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-8621-7221>
acetin@cumhuriyet.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa ALICI
Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-8070-8425>
malici@erzincan.edu.tr

Doç. Dr. Tuba ERKOC BAYDAR
İbn Haldun Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-3748-8033>
tuba.baydar@ihu.edu.tr

Doç. Dr. Fatma BAYNAL
Yalova Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-6705-4340>
fatmayogurtcu@gmail.com

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH
Ankara Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>
skizilabdullah@ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜVEN
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-2188-1375>
metin.guven@kilis.edu.tr

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences

Doç. Zeynep Nermin AKSAKAL
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-5124-1969>
znaksakal@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Salih GÜNER
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-8333-963X>
salih.guner@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ebru ADIYAMAN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6782-6075>
ebrukarakasadiyaman@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6888-6184>
myayla@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan DEMİR
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-0391-9824>
erdogan.demir@erzincan.edu.tr

Arş. Gör. Sara AKDAĞ OKUMUŞ
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-5675-5144>
sara.akdag@erzincan.edu.tr

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and

Religious Studies

Doç. Dr. İbrahim AKSU
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-7172-4204>
aksuibrahim34@gmail.com

Doç. Dr. Mehmet Zeki GÖKSU
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-0875-2226>
zeki.goksu@erzincan.edu.tr

Doç. Osman KARAAĞAÇ
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-4942-3835>
osman.karaagac@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-0470-4465>
hatice.altundal@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Davut ÇOŞTU
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0001-6139-8567>
mehmet.costu@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Duygu METE DOĞAN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-6261-5428>
duygumete24@gmail.com

Arş. Gör. Kübra BULUT
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-4018-9579>
kubra.bulut@erzincan.edu.tr

Arş. Gör. Feyza ÜNALAN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-9987-0561>
feyzaeunalan@gmail.com

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and

Arts

Doç. Murat VANLI
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-6516-9937>
murat.vanli@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nihat FIRAT
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0003-4244-0795>
nihat.firat@erzincan.edu.tr

Doç. Dr. Üyesi Ramazan ÖNAL
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-2752-8628>
ronal@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Gör. Adem ÇETİN
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
<https://ror.org/01wntqw50>
<https://orcid.org/0000-0001-9705-9823>
ademcetin06@hotmail.com

Yazım Editörleri / Writing Editors

Arş. Gör. Feyza ÜNALAN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-9987-0561>
feyzaeunalan@gmail.com

Arş. Gör. Kübra BULUT
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-4018-9579>
kubra.bulut@erzincan.edu.tr

Doktora Ayşe BOZTAŞ
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-3797-2095>

Yüksek Lisans Ayşenur ÇELİKKOL
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0009-0009-0934-8584>
aysenurcelikkol2424@gmail.com

Yüksek Lisan Aleyna KARAHAN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0009-0008-0100-6531>
karahanaleyna73@gmail.com

Yüksek Lisans Elif Özge NALDEMİR
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0009-0007-7202-7359>
naldemirelif1624@hotmail.com

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-0470-4465>
hatice.altundal@erzincan.edu.tr

Mizanpaj-Dizgi / Typesetting

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye
<https://ror.org/02h1e8605>
<https://orcid.org/0000-0002-0541-0661>
ismail.sezgin@erzincan.edu.tr

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi, ilahiyat ve ilgili sosyal bilimler alanında yayımlanan uluslararası hakemli bir e-dergidir. Din, felsefe, tarih, kültür, sanat ve bilim gibi geniş bir yelpazede, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalelerini, çevirileri ve değerlendirmeleri yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel bilgiye katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergi, makale başvuru, değerlendirme veya yayımlanma sürecinde yazarlardan herhangi bir ücret talep etmemektedir. Gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik ilkesi uyarınca alanında uzman en az iki hakem tarafından titizlikle değerlendirilir. Yayımlanan tüm makaleler, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı altında okuyucuların açık erişimine sunulmaktadır.

ÂSÂR Academic Journal of Religious Studies is an international, peer-reviewed e-journal published in the field of theology and related social sciences. It aims to contribute to scientific knowledge at national and international levels by publishing original research articles, translations, and reviews in Turkish, English, and Arabic across a wide spectrum of fields, including religion, philosophy, history, culture, art, and science. The journal does not charge any fees from authors during the article submission, evaluation, or publication process. Submitted manuscripts are rigorously evaluated by at least two expert referees under the double-blind peer-review principle. All published articles are made available to readers through open access under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Editör'den

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2021 yılında yayımlanmaya başlayan *ÂSÂR Akademik Dini Araştırmalar Dergisi*, İslam ilim geleneğini çağdaş akademik standartlar doğrultusunda yeniden değerlendirmeyi, din araştırmalarında metodolojik çeşitliliği ve derinliği teşvik etmeyi hedefleyen hakemli ve uluslararası bir dergidir. Dergi, ilahiyat ve din araştırmaları alanında özgün akademik çalışmalara zemin hazırlamayı amaçlayan süreklilik arz eden bir yayın platformu olarak faaliyetini sürdürmektedir.

Bu sayıda, ön inceleme ve çift kör hakem değerlendirmesi süreçlerini başarıyla tamamlayan altı araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Çalışmalar; İslam düşünce tarihi, mezhepler tarihi, kıraat, tefsir, fıkıh ve din eğitimi gibi farklı disiplinlerde yürütülmüş olup, klasik ve modern dönemlere ait temaları birlikte ele almaktadır. Bu çeşitlilik, derginin dinî ilimlerin alt alanları arasındaki metodolojik etkileşimi güçlendirme amacını yansıtmaktadır.

Bu sayının ilk makalesi, Fârâbî'nin sosyal zümre modeline ilişkin felsefî çözümlemesini konu almakta ve klasik siyaset felsefesi geleneğinde toplumun yapısal bileşenlerine dair özgün bir yorum sunmaktadır. İkinci makale, Kalhâtî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eseri üzerinden Şîa değerlendirmesini inceleyerek mezhepler arası tartışmaların erken dönem İslam düşüncesindeki yansımalarını analiz etmektedir. Üçüncü makale, Endonezya'daki Cavaca tefsir geleneğini tarihsel, dilsel ve sosyokültürel boyutlarıyla ele almakta; bölgesel tefsir çalışmalarına yönelik önemli bir katkı sağlamaktadır. Dördüncü makale, Mağrib kıraat ekollerinin kurumsallaşma süreci üzerine odaklanmakta ve kıraat ilminin coğrafi ve tarihsel çeşitliliğine ilişkin yeni bulgular ortaya koymaktadır. Beşinci makale, İslam aile hukukunda hapis olgusunun boşanma üzerindeki etkisini klasik fıkıh literatürü ile çağdaş hukuk uygulamaları ışığında karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. Altıncı makale ise, imam hatip liselerinde uzaktan eğitim uygulamalarına ilişkin nitel bir analiz sunarak, din eğitiminin dijitalleşme sürecinde karşılaşılan pedagojik ve kurumsal dinamikleri tartışmaktadır. Sayının sonunda yer alan kitap değerlendirmesi, ilgili alanda yayımlanan güncel bir çalışmayı eleştirel bir bakışla incelemektedir.

Bu sayının yayıma hazırlanma sürecinde katkı sunan tüm editör, hakem ve yazar kadrosuna teşekkür ederiz. Bilimsel değerlendirme süreçlerinin her aşamasında gösterilen titizlik, derginin akademik niteliğinin sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Ayrıca, DergiPark sürecine adaptasyon bağlamında hâlen genç sayılabilecek dergimizin bütün aşamalarında benimle sorumluluğu paylaşan hocamız İsmail Hakkı SEZGİN'e ve derginin kuruluşundan itibaren kurumsal desteğini sürdüren dekanımız Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE'ye teşekkür ederiz.

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi, disiplinler arası araştırmalara açık duruşunu koruyarak, İslam ilim geleneğini çağdaş akademik bağlamda ele alan özgün ve nitelikli çalışmalara ev sahipliği yapmaya devam edecektir.

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

e-ISSN: 2822-2172

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/asar>

Cilt/Volume: 1 | Sayı/Issue: 5

Ekim 2025 | October 2025

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir inceleme

A Study on the Fârâbîan Social Community Model

İbrahim Aksu 1-31

Kalhâtî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eseri Bağlamında İmâmet Eleştirisi

Criticism of Imamate in the Context of Qalhâtî's Work titled al-Kashf wa'l-Bayan

Zübeyde Kalyoncu 32-63

Cavaca Tefsir Geleneği

The Javanese Tafsîr Tradition

Eyyüp Tuncer 64-103

Mağrib'de Verş Rivayetinin Kurumsallaşması: Kayrevan Ekolünde Ebû Abdullah b. Süfyan ve el-Hâdî fi'l-Kırâât
Institutionalization of the Warsh Transmission in the Maghreb: Abu 'Abdullah ibn Sufyan in the Kairouan School and al-Hâdî fi al-Qirâ'ât

Yavuz Mutlu - Ahmet Gökdemir 104-130

İslam Aile Hukukunda Kocanın Hapsinin Boşamaya Etkisi

The Effect of the Husband's Imprisonment on Divorce in Islamic Family Law

Muhammed Fatih Turan 131-147

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin EBA Özelinde Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri

Perspectives of Imam Hatip High School Students on Distance Education via EBA

Sümeyye Yamak - Mehmet Zeki Göksu 148-172

Kitap İncelemesi/Book Review

Tâhîrî'l-Mevlevî, Hazret-i Peygamber ve Zamânı -Çocuklara-, Hazırlayan Semih Doğan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, Birinci Baskı, 85 sayfa, ISBN: 9786059268806

Sadettin Gürman 173-180

Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme

İbrahim Aksu

0000-0002-7172-4204

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr

Öz

Sosyal zümre modelleri, klasik siyaset felsefelerinde sıkça karşılaştığımız ideal toplum tasavvurlarının önemli bir bileşenidir. Bunun başlıca nedeni, belirli bir sosyal ayrışmanın vuku bulmadığı bir toplum inşa etmenin mümkün olmamasıdır. Bu makale, ilk defa Platon'un eserlerinde ortaya konulan, Fârâbî'nin tevarüs ettiği ve Fârâbî'yi müteakiben de Nasîruddîn Tûsî ile Kınalızâde Ali Çelebi tarafından benimsenen bir sosyal zümre modelini konu edinmektedir. Sözü edilen zümre modeli her ne kadar köken itibariyle Platon'a kadar geri götürülebilirse de Fârâbî tarafından hem yapı hem de içerik açısından önemli ölçüde yeniden yorumlanıp İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlanmıştır. Tûsî ile Kınalızâde de bu uyarlanmış modeli sınırlı değişikliklerle sürdürmüştür. Dolayısıyla, makale Platoncu bir model değil büyük oranda Fârâbî'nin inşa ettiği yapı ve içeriğin korunup geliştirildiği ve o nedenle de "Fârâbîci" şeklinde adlandırılabilir bir model incelemektedir. Konusu ile uyumlu biçimde makalenin kapsamı ve ana kaynakları Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin eserleri ve fikirleri ile sınırlandırılmıştır. Makalenin Fârâbîci modele ilişkin çözmeye çalıştığı problemler dizisinin en başında gelenler şunlardır: Fârâbî ve takipçilerine göre ideal bir toplumda bulunacak sosyal zümreler nelerdir? Zümrelere kimler ne sebeple mensup olabilir? Zümreler arasında geçiş mümkün müdür? Her bir sosyal zümrenin kendisinden beklenen toplumsal görevi en üst düzeyde sergilemesine yardım edecek özel nitelikler nelerdir? Makale boyunca incelemeler zikredilen bu problemleri merkeze alan başlıklar üzerinden yürütülmektedir. Her bir başlık sırasıyla Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin ilgili problem etrafındaki yanıtlarını ortaya koymakta ve bu filozofların uzlaştığı yahut ayrıştığı noktalara işaret etmektedir. Son olarak makalenin temel bulgularını ise şu şekilde sıralayabiliriz: Fârâbîci modelde zümre sayısı beş olup bunlar Seçkinler/Üstünler, Dilciler, Miktar Belirleyenler, Askerler ve Kazanç Sağlayanlar'dan oluşmaktadır. Sayılan bu zümrelere mensubiyet kriteri doğuştan getirilen tabîî yetenekler ile sonradan kazanılan iradî becerilerdir. Zümreler arasında geçiş mutlak değil belirli şartlara bağlı olarak gerçekleşebilecek bir olgudur. Her bir zümrenin kendi görevini en iyi şekilde icra için ihtiyaç duyacağı karakter nitelikleri farklıdır. Yönetici zümre için bu nitelikler adaletten tahammüle kadar çeşitlilik arz ederken, diğer zümreler için en öne çıkan nitelik yardımlaşmadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Felsefesi; İdeal Toplum; Sosyal Zümre; Fârâbî; Tûsî; Kınalızâde

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Fârâbîci sosyal zümre modelinin mahiyetini ve tarihsel sürecini incelemektedir.
- Zümre modelleri, klasik siyaset felsefesi geleneklerince sunulan ideal toplum tasavvurlarının önemli unsurlarından biridir.
- Fârâbî, kendi ideal toplum tasavvurunu oluştururken Platoncu zümre modelini özgün biçimde yorumlamış ve İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlamıştır.
- Fârâbî'nin yorumlayıp uyarladığı model Nasîruddîn Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebi tarafından geliştirilmiştir.
- Fârâbî ve ardıllarının çalışmaları ortaya “Fârâbîci” diyebileceğimiz bir sosyal zümre modeli çıkarmıştır.

Atıf Bilgisi

Aksu, İbrahim. “Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 1-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17208604>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	30 Haziran 2025
Kabul Tarihi	21 Eylül 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu makalenin temeli, ilmi Etüdler Derneği tarafından 30 Aralık 2023'te İstanbul'da düzenlenen <i>İslam Geleneğinde Zümre ve Sınıf Çalıştayı</i> 'nda sözlü olarak sunduğumuz, İslâm düşünürlerinin ve filozoflarının sosyal zümre meselesini nasıl ele aldıkları sorusuna ilişkin tespit ettiğimiz ilk bulguları içeren ve de herhangi bir yerde yayınlanmamış “Siyaset Kitaplarında Sınıfların Sayımı, Taksimi, Erdem ve Erdemsizlikleri, Tasnif Farklılıkları” başlıklı tebliğimize dayanmaktadır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim 10 Eşitsizliklerin Azaltılması
Lisans	CC BY-NC 4.0

A Study on the Fārābīan Social Community Model

İbrahim Aksu

[0000-0002-7172-4204](https://orcid.org/0000-0002-7172-4204)

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr

Abstract

Social community models constitute a fundamental component of the ideal society paradigms frequently encountered in classical political philosophies. This is primarily due to the inherent impossibility of constructing a society devoid of some form of social segregation. This article examines a particular social community model that first emerged in the works of Plato, was inherited by al-Fārābī and was subsequently adopted by Naşir al-Din Tūsī and Kınalızāde Ali Çelebi. Although this community model can be traced back to Platonic origins, al-Fārābī significantly reinterpreted it, both in form and content, and adapted it to the socio-political realities of the Islamic society. Tūsī and Kınalızāde continued this adapted model with only minor adjustments. Consequently, the article does not analyze a Platonic model but rather a model that retains and elaborates the structure and content developed by al-Fārābī, and hence appropriately can be designated as the “Fārābīan”. Consistent with its subject matter, the article confines its scope and primary sources to the works and ideas of al-Fārābī, Tūsī, and Kınalızāde. The principal questions it seeks to address within the context of the Fārābīan model include the following: What are the social communities deemed essential in an ideal society according to al-Fārābī and his followers? On what grounds and by whom can community membership be acquired? Is inter-community mobility possible? What specific qualities are required for each community to fulfill its designated social function in the most effective manner? Throughout the article, the analyses are conducted under headings centered on these problems. Each title presents the answers of Fārābī, Tūsī and Kınalızāde to the relevant problem and points out the points on which these philosophers convergence and divergence among them. Consequently, The article’s main findings can be summarized as follows: The Fārābīan model comprises five social communities—the Elites/Excellents, the Linguists, the Quantifiers, the Soldiers, and the Gain-Seekers. Membership in these communities is determined by a combination of innate natural aptitudes and acquired volitional skills. While inter-community mobility is not absolute, it is conditionally feasible. Furthermore, each community requires a distinct set of character traits to optimally perform its respective function. For the ruling community, these traits range from justice to endurance, whereas for the remaining communities, the most salient trait is mutual cooperation.

Keywords

Islamic Philosophy; Ideal Society; Social Community; al-Fārābī; Tūsī; Kınalızāde

Highlights

- This study examines the nature and historical process of the Fārābīan social community model.
- Community models are essential components of the ideal society concepts presented in classical political philosophy traditions.
- In constructing his concept of an ideal society, Fārābī innovatively interpreted the Platonic community model and adapted it to the socio-political reality of Islamic society.
- The model interpreted and adapted by Fārābī was further developed by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Kınalızāde Ali Çelebi.
- The works of Fārābī and his successors gave rise to a social community model that we can call “The Fārābīan”.

Citation

Aksu, İbrahim. “A Study on the Fārābīan Social Community Model”. *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (October 2025), 1-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17208604>

Article Information

<i>Date of submission</i>	30 June 2025
<i>Date of acceptance</i>	21 September 2025
<i>Date of publication</i>	31 October 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Ethical Statement</i>	This article is based on our paper titled “Siyaset Kitaplarında Sınıfların Sayımı, Taksimi, Erdem ve Erdemsizlikleri, Tasnif Farklılıkları”. The paper, which was presented orally at the Workshop on Social Communities and Classes in Islamic Tradition organized by the İlmi Etüdler Derneği in Istanbul on December 30, 2023, contains our initial findings on how Islamic thinkers and philosophers addressed the issue of social community and has not been published anywhere else.
<i>Ethics committee</i>	Not subject to ethical clearance.
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	asardergisiebyu@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education 10 Reduced Inequalities
<i>Lisance</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İdeal toplum tasavvuru, klasik siyaset felsefesi gelenekleri içerisinde önemli problem alanlarından birini oluşturmaktadır. Bunun nedeni, söz konusu geleneklerce icra edilen felsefenin -günümüzdeki bazı felsefe yapma geleneklerinin aksine- normatif bir mahiyet taşımasıdır. Başka bir deyişle, bu gelenekler toplum denilen olgunun “ne olduğu” kadar “ne/nasıl olması gerektiği” ile de ilgilenmektedir. Böylesi bir ilgi ise doğal olarak idealize edilmiş toplum tekliflerini gündeme getirmektedir.

Herhangi bir ideal toplum tasavvuru bir *bütün* kabul edilecek olursa, o bütünü var eden *bileşenler* arasında sosyal gruplar mühim bir yer tutmaktadır. Zira iş bölümü düzeyinde dahi olsa belirli bir sosyal ayrışmanın vuku bulmadığı bir toplumu inşa etmek mümkün değildir. Dolayısıyla toplum tasavvurlarının kaçınılmaz biçimde sosyal gruplaşmaya dair bir teklif ortaya koymaları gerektiğini söyleyebiliriz. Farklı tasavvurları birbirinden ayırıştıran ve bu nedenle de onları daha iyi anlayabilmemize imkân sağlayan unsurların başında da bu teklifler gelmektedir.

Sosyal gruplar arasındaki ayrışmalara ve ilişkilere dair incelemeler günümüz toplum ve siyaset araştırmalarında “sosyal tabakalaşma” başlığı altında ele alınmakta ve özel olarak “sosyal tabaka” ya da “sosyal sınıf” kavramlarıyla yürütülmektedir. Biz aynı incelemelerin klasik dönem İslâm düşüncesi içerisinde büyük oranda “tabaka” kavramına başvurularak gerçekleştirildiğini,¹ ancak bunun yanında, toplumsal kategorileri ifade için “sınıf”, “derece”, “mertebe” ve “zümre” kavramlarının da kullanıldığını görmekteyiz.² Zikredilen kavramlardan tabaka ve sınıf her ne kadar ilk bakışta klasik İslâm düşüncesi ile modern sosyoloji arasında ortak kavramlar gibi gözüксе de kavramların klasik ve modern içerikleri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla, klasik döneme ilişkin bir araştırma olan bu çalışmada ilgili kavramları kullanmak bir tür anakronizm sorununa yol açabilir. Öte yandan derece ve mertebe kavramları da daha en başından sosyal gruplar arasında bir hiyerarşi düşüncesini ima etmektedir. Halbuki hiyerarşi, gruplar arası ayrışmanın doğal bir parçası yahut kaçınılmaz bir sonucu değildir. Tüm bu nedenlerden ötürü biz, modern öncesi döneme ait bir toplum tasavvurunda karşımıza çıkan sosyal grup ayrışmalarını ve ilişkilerini anlama/yorumlama faaliyetini *sosyal zümre* kavramı aracılığı ile sürdürmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. *Sosyal zümre* kavramı, çalışmamız

¹ Maxime Rodinson, “İslam Dünyasında İktisat Tarihi ve Sosyal Sınıfların Tarihi”, çev. Bahaeddin Yediyıldız, *Bellefen* 53/207-208 (Ağustos-Aralık 1989), 886-890.

² Muammer Gül, “Ortaçağ İslam Tarihinde Sosyal Sınıfların Tarihine Bir Bakış: Ahdas Hareketi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (2002), 72.

boyunca, *toplum içerisinde ortak sosyal hedefleri gerçekleştirmek için ortak iş alanını paylaşan ve ortak özellikler sergileyen topluluklar* anlamında kullanılmaktadır.

Çizdiğimiz bu anlam çerçevesiyle sosyal zümre kavramının Platon’dan (ö. m.ö 347) itibaren felsefî incelemelere konu yapıldığını söyleyebiliriz. Felsefe tarihi boyunca karşılaştığımız ideal toplum tasavvurlarının ilkinin bizlere sunan Platon, toplumda bulunacak zümrelerden de bahsetmiştir. Ne var ki, filozofun zümrelere dair anlatımını yalnızca bir sınıflama ameliyesi olarak değerlendirmek bir hata olacaktır. Yakından bir bakış bize, Platon’un esasında nicelik ve nitelik itibarıyla belirli özelliklere sahip bir *zümre modeli* ortaya koyduğunu göstermektedir. Modelin temel özelliklerine yönelecek olursak, öncelikle, filozofun ideal toplumu kendine yetebilen bir toplumdur. Bir toplumun kendine yetebilmesi için ise orada üç toplumsal işlevin yerine getirilmesi gerekmektedir: Yönetim, koruma ve üretim. Bu işlevleri yerine getirebilmek için de üç temel sosyal zümrenin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır: Yöneticiler, destekçiler/koruyucular ve işçiler/çiftçiler/zanaatkarlar.³ Birinci zümre olan yöneticiler zümresi siyasal iktidarı elinde bulunduran ve tüm önemli kararları alan zümredir. İkinci zümre olan destekçiler bir yandan yöneticilere yardım etmekle ve diğer yandan da devleti/toplumu dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı savunmakla yükümlüdür. Son zümre olan işçiler zümresi ise toplumun tüm paydaşlarının hayatta kalmaları için gereken zaruri yaşamsal ihtiyaçları gidermekten sorumludur.⁴

Platon’a göre bu üç zümre arasındaki ilişki hiyerarşiktir ve hiyerarşinin tepesinde de ilk zümre yer almaktadır. Kimin hangi zümreye dahil olacağını tespit etmek bu ilk zümrenin yani yöneticilerin sorumluluğundadır. Yöneticilerin bu taksimi yaparken gözetilecekleri kriter ise insanların doğaları yani tabii kabiliyetleridir. Yine yöneticilerin bir başka sorumluluğu da doğaya göre yapılan bu zümreleştirme çalışmasının ardından her bir bireyin kendi zümresi için uygun bir eğitim almasını sağlamaktır.⁵

Platon, yönetici tarafından belirli bir zümreye yerleştirilmiş bireylerin başka bir işle uğraşmasını ve başka bir zümreye geçiş yapmasını bir nevi suç kabul etmektedir. Bunun nedeni, “bu üç sınıfın birbirinin işine karışması”nın ve karşılıklı “görevlerini değiştirmesi”nin “devlet için yıkıcı” bir etki doğurmasıdır.⁶ Öte yandan, filozof açısından

³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 11. Baskı, 2006), 111; Nigel Warburton, *Klasiklerle Felsefe*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015), 23.

⁴ Warburton, *Klasiklerle Felsefe*, 23.

⁵ Nicholas White, “Plato and Ethics of Virtue”, *The Routledge Companion to Virtue Ethics* ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote (New York: Routledge, 2015), 8.

⁶ Platon, *Devlet*, 133.

toplumun ideal bir düzen kazanabilmesi bakımından herkesin kendi işi ile ilgilenmesi her ne kadar bir gereklilik ise de tek başına yeterli değildir. Bunun yanında, her bir zümre kendi işini en iyi şekilde yapmak için de çabalamalıdır. Zümrelerin kendileri için belirlenen görevleri yetkin bir biçimde icra edebilmeleri için ihtiyaç duyacakları birtakım özel nitelikler yani erdemler bulunmaktadır. Bunlar hikmet, cesaret, iffet ve adalettir.⁷

Platoncu sosyal zümre modeli, İslâm filozofları tarafından tevarüs edilmiştir. Bu bağlamda özellikle Fârâbî'nin (ö. 950) ismi ön plana çıkmaktadır. Zira Fârâbî, İslâm felsefesi geleneği içerisinde ideal toplum tasavvuru üreten ilk filozoftur. Kendisinin siyasete dair metinlerinde detaylıca tasvir edilen bu ideal toplum, özgün adıyla “Erdemli/Mükemmel Şehir (el-Medînetu'l-Fâzıla)” farklı açılardan Platon'a ait fikirlerin etkisini de yansıtan bir yapıya sahiptir. Fakat özellikle toplumda yer alması gerekli görülen sosyal zümrelere ve söz konusu zümrelerin hem birbirleriyle hem de bir bütün olarak toplumla kuracakları ilişkilere dair anlatımlara odaklandığımızda, burada Fârâbî'nin Platoncu zümre modelini özgün bir biçimde yorumlayışına şahit olmaktadır. Bu yorumlama neticesinde ise, Fârâbî'nin sunduğu zümre modelinin hem Platon'unkine nispetle daha gelişmiş hem de İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlanmış bir model haline geldiğini görmekteyiz.

Fârâbî'nin geliştirip uyarladığı zümre modeli, kendisinden sonra da dikkate alınmaya, geliştirilmeye ve uyarlanmaya devam etmiştir. Bu çerçevede husûsen Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) ile Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 1572) eserleri öne çıkmaktadır. Zira bu isimler, siyaset felsefesine dair çalışmalarında konu ve içerik bakımından doğrudan ya da dolaylı biçimde Fârâbî'nin görüşlerine yaslandıklarını belirtmişlerdir⁸ ve bahsi edilen içerik sosyal zümrelere ilişkin anlatımları da kapsamaktadır. Bununla birlikte Tûsî'nin veya Kınalızâde'nin zümrelere ilişkin meselelerde Fârâbî'yi harfiyen takip ettiğini de söyleyemeyiz. Zira her iki isim de konu çerçevesinde kendi özgün katkılarını sunmaktan geri durmamıştır. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda, her ne kadar ana çerçevesi Fârâbî tarafından belirlenmiş olsa dahi başka isimler tarafından da benimsenip geliştirilmesi dolayısıyla bu modeli salt Fârâbî'ye nispet etmenin çok doğru

⁷ Platon, *Devlet*, 125-134. *Devlet* diyalogunun Eyüboğlu ve Cimcoz çevirisinde “doğruluk” şeklinde karşılanan “dikaioûnê” teriminin karşılığı olarak çalışmamızda “adalet” sözcüğü tercih edilmiştir. Bu hususta bk. Hakan Poyraz ve Abrim Gürgen, “‘Adalet’e ‘Doğruluk’ Demek Doğru Mudur”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 32 (Aralık 2016), 31-43.

Hangi erdemin hangi zümre ile ilişkilendirildiğine ilişkin ayrıca bk. Warburton, *Klasiklerle Felsefe*, 26-27; Michael Cormack, *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue* (London: Continuum, 2006), 85.

⁸ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 236; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sdl. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 370.

sayılmayacağını, bunun yerine onu “Fârâbîci” bir sosyal zümre modeli şeklinde nitelenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

Bu çalışmada, her biri üçer asır arrayla yaşamış ilgili filozofların anlatıları üzerinden biz Fârâbîci sosyal zümre modelinin bir yandan mahiyetini netleştirmeye, öte yandan da modern dönem öncesi İslâm felsefesi içerisindeki tarihsel gelişim/değişim sürecini takip etmeye gayret edeceğiz. Söz konusu modelin mahiyetini açıklığa kavuşturmaya yönelik olarak çalışmamız boyunca başlıca şu soruların cevabı aranacaktır:

- i. İdeal bir toplumda bulunacak sosyal zümreler nelerdir ve nasıl belirlenebilir?
- ii. Zümrelere kimler ne sebeple mensup olabilir?
- iii. Zümreler arasında geçiş mümkün müdür?
- iv. Her bir sosyal zümrenin kendisinden beklenen toplumsal görevi en üst düzeyde sergilemesine yardım edecek özel nitelikler nelerdir?

Bahse konu modelin mahiyetini tespit yanında tarihsel gelişim ve değişim sürecini de görebilmek/gösterebilmek için, kaydedilen bu soruların cevaplarını ilgili üç filozofun eserleri çerçevesinde mukayeseli biçimde incelemeye gayret ettik. Tüm bu cevap arama ve inceleme ameliyesinin bir neticesi olarak da makalemizin başlıkları şu şekilde teşekkül etmiştir: İlk başlıkta bir toplum inşasının niçin gerekli olduğunu ana hatlarıyla göstermeye çalıştık. İkinci başlıkta, toplumda hangi sosyal zümrelerin bulunacağını tespiti yöneldik. Üçüncü başlıkta, zümrelerin hem kendi içerisindeki hem de birbirleri arasındaki sosyal hareketliliğin imkân ve koşullarına odaklandık. Son başlıkta ise, zümrelerin nasıl daha işlevsel hale gelebileceği ve daha fazla yarar üretebileceği meselesiyle ilgilendik. Makalenin sonuç kısmında ise bir yandan kaydedilen verileri ve ulaşılan bulguları dikkate alarak Fârâbîci modelin öne çıkan özelliklerini ortaya koyduk, diğer yandan da aynı modelin iç tutarlılığı ve Platoncu modelden ayrışma noktaları hakkında değerlendirmelerde bulunduk.

1. Toplumsallığın Temeli

Klasik dönem siyaset felsefelerinin toplum denilen olgu etrafında yürüttüğü tartışmalarda karşımıza çıkan mühim önermelerden ilki, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olduğudur. En erken ve en açık ifadelerinden birini antik Yunan felsefesinin önde gelen filozoflarından olan Aristoteles’in *Politika* adlı eserinde bulduğumuz bu

önerme,⁹ Aristoteles sonrasında görece büyük bir uzlaşıya mazhar olmuş ve pek çok felsefe okulu/geleneği tarafından kabul görmüştür. Söz konusu felsefe geleneklerinden biri de İslam felsefesidir. Nitekim İslâm filozoflarına göre de insanoğlu tabiatının bir gereği olarak diğer insanlarla bir arada yaşamaya ve onlardan yardım almaya muhtaçtır.¹⁰ Çünkü insan yaşamının maddi ve manevi nitelikteki gereklilikleri, tek başına karşılanamayacak kadar çeşitli ve zahmetlidir. O halde, bir yandan türsel yaşamın devam edebilmesi ve öte yandan da türün fertlerinin yaşamlarını giderek yetkinleşen bir biçimde sürdürebilmeleri için hem bir araya gelinmeli hem de herkese bir görev verilmelidir.¹¹ Diğer bir deyişle, herkesin “bir sanatı seçip onu işlemesi ve kendisine lazım olandan fazlasını başkasına ulaştırması”¹² icap eder.

Filozoflara göre, toplum inşasına yönelik ihtiyaç, inşa edilecek toplumun “iyi” olmasını yani orada ihtiyaçların ideal biçimde dağıtılmasını ve dağıtılan ihtiyaçların gereği gibi korunmasını garanti altına alamamaktadır.¹³ O bakımdan, maddi ve manevi varlıklarını devam ettirmek için bir araya gelen insanların atacakları bir sonraki adım, birlikte bir “yönetim mekanizması” oluşturmaktır.¹⁴ Tam bu noktada gündeme şu sorular gelmektedir: Toplum nasıl inşa edilecek ve yönetim mekanizması nasıl kurulacaktır?

Felsefe tarihi boyunca filozoflar toplumun hem inşasının hem de yönetiminin temeline ve sürecine dair farklı görüşler öne sürmüştür. Ancak özel olarak Fârâbî'nin ve onun takipçisi olan diğer isimlerin eserlerine odaklandığımızda, onların toplum anlayışlarının metafiziksel bir temele yaslandığını görmekteyiz. Buna göre, insanların bir araya gelerek inşa edecekleri toplumsal yapıların arzu edilen şekilde olabilmesi evrendeki ilahî düzenin örnek alınmasına bağlıdır.¹⁵ Dolayısıyla, fizikötesi alemin nasıl bir yapıya sahip bulunduğuna ilişkin tasavvur, bir bütün olarak fizikî alemin ve daha özelden

⁹ Aristotle, “Politica (Politics)”, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, İng. çev. Benjamin Jowett (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998), 1129, 1253a1-3.

¹⁰ Fârâbî, “*Mebâdiü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, *Al-Fârâbî on the Perfect State*, thk. ve şerh Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 228. Toplumsallığın insan türü için kaçınılmaz bir olgu olduğu hususunda bk. İlhan Kutluer, “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde ‘Medenî bi't-Tab’ ve ‘Temeddün’ Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın ve diğerleri (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019), 265-300. Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde bağlamında özellikle bk. 266-275, 280-284.

¹¹ Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum Ya Da Devlet Görüşü”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2), 127-129; Suat Çelikkol, “Farabi'nin Toplum Görüşü”, *Bilimname* 19 (2010/2), 101-103.

¹² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 376.

¹³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 377.

¹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 377-378.

¹⁵ Fârâbî, “*Mebâdiü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 236; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 272; Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2015), 149.

toplumsal yapının ideal biçimde nasıl inşa edilmesi gerektiğine yönelik tekliflerin zeminini oluşturmaktadır.

Evrendeki ilahî düzen söz konusu olduğunda doğal olarak bu düzenin kurucusu olan Tanrı ve O'nun alemdeki konumu gündeme gelmektedir. Nitekim filozoflar yöneticinin toplum içindeki pozisyonunu ve toplumun diğer unsurlarıyla ilişkisini Tanrı'nın âlemdeki konumuna ve O'nun âlemin unsurlarıyla kurduğu ilişki tarzına benzetmektedir.¹⁶ Dolayısıyla onlar açısından nasıl ki Tanrı hem âlemin varlık sebebi hem de âlemdeki mutlak idareci ise, benzer biçimde toplumu inşa edecek kurucu iradeyi temsil eden ilk yönetici de toplumun ve sosyal zümrelerin hem varlık sebebi hem de mutlak idarecisidir.¹⁷ Bu idareciden beklenen ise Tanrı'yı kendisine örnek olarak alması ve bir bütün halinde âlemdeki ilahî düzeni gözeterek “siyaset” etmesidir.¹⁸ Peki, bu ideal toplumda siyaset edecek olan kurucu irade/ilk yönetici toplumunu hangi sosyal zümrelerden meydana getirecektir?

2. İdeal Toplumda Sosyal Zümreler

Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin metinlerinde karşımıza çıkan sosyal zümre modelinin kaynağı Platon'a değin geri götürülebilir. Zira onun yönetici, koruyucu ve çiftçi/zanaatkar gruplarından teşekkül eden sosyal zümre modeli Fârâbî'ye ilham vermiş gibi gözükmektedir. Fakat Fârâbî Platoncu görüşü ayrıntılandırıp geliştirmiştir. Bu sayede de ortaya bir yandan toplumsal gruplar arasında daha belirgin ve işlevsel ayrımlar yapmaya imkân tanıyan, öte yandan da İslâm devletlerinde mevcut aktüel toplumsal yaşamın realitesiyle daha uyumlu bir zümre modeli çıkmıştır. Tûsî ve Kınalızâde tarafından da benimsenip sürdürülen bu Fârâbîci ideal modelin ana yapısı şu şekildedir: “Seçkinler/Üstünler/En Erdemliler (el-Efâzıl), Dilciler (Zevû'l-Elsine), Miktar Belirleyenler/Ölçenler (el-Mukaddirûn), Askerler (el-Mücâhidûn), Kazanç Sağlayanlar (el-Mâliyyûn).”¹⁹

Fârâbî bu modelde yer alan her bir sosyal zümrenin içerisine dahil olacak meslek, sanat ve zanaat gruplarını eserinde ayrıntılandırmaktadır. Ancak buradaki ayrıntının düzeyinin Fârâbî'den Kınalızâde'ye doğru ilerledikçe giderek arttığını ve bir anlamda modelin

¹⁶ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Mille*”, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 63; Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 236.

¹⁷ Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 234; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 272. Sosyal zümrelerin hangi birimlerden oluşacağını ve o zümrelere kimlerin dahil olacağını belirleme sorumluluğunun ilk yöneticide bulunduğu hususunda ayrıca bk. Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 126.

¹⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 380.

¹⁹ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, neşr ve çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 76-77; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 274-275; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 421-422.

zaman içerisinde gelişimini sürdürdüğünü kaydetmekte de yarar vardır. O bakımdan, sırasıyla önce Muallim-i Sâni'nin ve ardından da Tûsî ve Kınalızâde'nin açıklamalarına yer vermek, gelişimi görebilmek açısından isabetli olacaktır.

Fârâbî birinci zümreye teorik hikmet sahibi bilgeleri, taakkul/pratik hikmet sahiplerini ve önemli işler hakkında görüş sahibi olanları dahil etmektedir. İkinci zümre din adamlarından ve dâimilerden oluşmakta olup bunlar arasında hatipler, şairler, müzisyenler, katipler ve benzeri işleri yapanlar da yer almaktadır.²⁰ Üçüncü zümre muhasebecileri, mühendisleri, doktorları, münecimleri ve benzeri işleri yapanları içermektedir. Dördüncü sıradakinde savaşçılar ile koruyucular bulunmaktadır. Son zümre ise toplumun ekonomik faaliyetlerini yürüten tüccarlar, çiftçiler, çobanlar ile bunların benzeri işleri yapanların grubudur.²¹

Nasîruddîn Tûsî'nin Fârâbî'den devraldığı modelde ilk zümre devleti idareden sorumlu zümredir. Bu zümrenin ayırt edici özelliği ve seçkinliğinin kaynağı akletme kapasitelerinden ve isabetli düşünce yeteneklerinden ileri gelmektedir. Tûsî bunları “yetkin bilgiler” olarak nitelendirmektedir. İkinci zümreyi ulema zümresi şeklinde isimlendirebiliriz. Zira filozofa göre bu zümrenin mensupları kelam, fıkıh, hitabet, belagat, şiir, kitabet gibi ilimlere vakıf olanlardır. Bu zümrenin iki sorumluluğu bulunmaktadır. İlki avamı yetkinlik mertebesine ulaştırmak, ikincisi de devlet ricalini sahipsiz inanca davet etmektir. Üçüncü zümre aritmetik, muhasebe, geometri, tıp ve yıldız bilimleri sanatlarında uzman olanların zümresidir. Bunların sorumluluğu ise adalet kanunlarında ve alışveriş işlerinde ölçünün, eşitlik ve denkleğin ne olduğunu belirlemektir. Dördüncü zümre, askerlerden oluşmaktadır. Bu zümrenin sorumluluk sahası devleti korumak ve gerektiğinde devlet için savaşmaktır. Son sosyal zümre ise toplumdaki maaş işlerini ve yiyecek-içecek ihtiyacını düzenlemek ve karşılamaktan sorumlu olanlardan teşekkül eden zümredir.²²

Kınalızâde Ali Çelebi'ye, diğer bir deyişle, 16. yüzyıla geldiğimizde Fârâbî ve Tûsî'den aşına olduğumuz model içerisinde zümre mensupları açısından kayda değer birtakım farklılıkların gerçekleştirildiğine şahit olmalıyız. Önemi dolayısıyla, Kınalızâde'de karşımıza çıkan tabloyu tasvir etmek yerine doğrudan paylaşabiliriz:

“Birinci grup, fazıllardır. Erdemli devletin hallerini yönetmek bu topluluğa ve maslahatları onların doğru bulmasına bağlıdır. Onlar teorik ve ilmi güçleriyle türün fertlerinden seçilen ve

²⁰ Bu mesleklerin toplumlarda ortaya çıkış sürecine dair Fârâbî'nin açıklamaları için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfîler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 79-84, 87-88.

²¹ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, 76.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 274-275.

takva ve amel ile temayüz eden yetkin filozoflar ve uygulayıcı alimlerdir. Onların sanatı, şeylerin hakikatlerini ve başlangıç ve sona dair halleri olduğu gibi kesin olarak bilip inanmak ve bunu yapamayanlara öğretim onları irşad etmektir.

İkinci grup dildilerdir. Onlar, avamı bazen nasihatler ve seçili öğütler ile yetkinlik ve erdemlere davet edip erdemsizlikten alıkoyan, bazen de cedeli, hatabî ve hatta şiirsel kıyaslarla inançlarını sapmaya karşı koruyan bir topluluktur. Bunların sanatı cedeli konuşma, hitabet ve faydalı şiirdir. Üçüncü grup, değer biçenlerdir. Onlar, devlet ahali arasında adalet kanunlarının ölçülerini koruyan bir topluluktur. Ukiyye, men, ölçek ve kafiz gibi ölçü birimleri bunlara tevdi edilmiştir. Bunların sanatı, aritmetik, geometri ve hakkı tam olarak vermedir.

Dördüncü grup, gaziler ve mücahitlerdir. Onlar, devleti düşmanların istilasından ve azgınlardan saldırısından koruyan bir topluluktur. Koyların muhafazası, kalelerin kontrolü ve yolların himayesi onlara bırakılmıştır. Onların sanatı yiğitlik, binicilik ve silah kullanma olup bunlara sipahilik de denir.

Beşinci grup, mal sahipleridir. Ülkenin yiyecek, elbise ve araç gereçleri bu topluluğun çalışmalarına bağlıdır. Onların sanatı çeşitli meslekler ve zanaatlardır.”²³

Kınalızâde'nin bu izahları ile alakalı işaret edilmesi gereken birkaç önemli husus bulunmaktadır. Öncelikle, ana çerçevesi Fârâbî ve Tûsî'de de bulunan modeldeki her bir sosyal zümrenin sorumlu bulunduğu faaliyet türü burada çok daha belirgin hale getirilmiştir. İkinci olarak, Fârâbî ve Tûsî'de filozoflar müstakil biçimde “seçkinler” zümresini oluşturmakta ve ulema topluluğu da bir alt zümre olan “dildiler” zümresinin bir parçası şeklinde değerlendirilmekte iken, burada çok net bir biçimde filozoflar ve ulema seviye olarak eşitlenmiş ve her iki topluluk da “seçkinler” zümresinin üyesi kabul edilmiştir. Üçüncü işaret edilmesi lazım gelen husus ise şudur: Fârâbî ve Tûsî devletin yönetimi işinin sorumluluğunu ve imtiyazını ilk sosyal zümreye ve daha özelde de o zümrenin üyesi olan ve “ilk başkan”, “ilk erdemli” diye adlandırılan kurucu iradeye yüklemektedir. Ancak Kınalızâde'de, diğer isimlerden farklı olarak, ilk zümrenin sorumluluğu halkı irşad etmekten ibarettir. Her ne kadar ilgili alıntıda “erdemli devletin hallerini yönetmek”ten bahsedilmekte ise de burada kastedilenin bilfiil siyasal idarede yer almak değil halkı iyiye yönlendirmek ve onları hem teorik hem de pratik açıdan hakikate erdirmek olduğu söylenebilir. Çünkü Kınalızâde'ye göre bir bütün olarak topluma, toplumsal yaşama siyaset etmek ve devleti, toplumu bilfiil yönetmek, ilerleyen satırlarda daha net belireceği üzere, tüm bu sosyal zümrelerin dışında kalan “halife”ye ve “padişah”a aittir.²⁴

Sosyal zümre modellerine ilişkin anlatımı tamamlamadan önce dikkat çekilmesi gereken son husus, gerek Tûsî'nin ve gerekse Kınalızâde'nin eserlerinde ayrı bir zümre modeline daha yer vermeleridir. Bu ikinci model Fârâbî'de bulunmamakla birlikte ona ait

²³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 421-422.

²⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 424.

olan ve diğerlerinin de paylaştığını gördüğümüz yukarıdaki modelle çok büyük oranda benzerdir. Buna göre, toplum dört zümreden oluşmaktadır: Kalem ehli, kılıç ehli, muamele/ticaret ehli ve ziraat ehli. İlk zümrenin mensupları “ilim ve maarif erbabı, fakihler, kadılar, katipler, muhasebeciler, mühendisler, müneccimler, doktorlar ve şairler”dir. İkinci zümreye mensup bulunanlar “savaşçılar, mücahitler, gönüllüler, gaziler, sınır muhafızları, cesaret ve yiğitlik ehli, vatan koruyucuları ve devlet bekçileri”dir. Üçüncü zümre “bir bölgeden başka bir bölgeye mallar götüren tüccarlar gibi, sanat ve meslek erbabı, zanaatkarlar ve vergi toplayanlar”dan oluşmaktadır. Son zümreyi ise “bütün topluluğun azıklarını düzenleyen rençperler, çiftçiler, tarla sürenler ve ekinciler” meydana getirmektedir.²⁵

İki model arasında kayda değer benzerliklerin bulunması farklılıkların olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim vurgulanması gereken farklılıklardan ilki ve en önemlisi, toplumu yönetmekle sorumlu idarecinin, modeli oluşturan zümrelerin arasından çıkarılması ve bir bütün olarak o zümrelerin üstünde bir konuma yükseltilmesidir. Bu durumun özellikle Kınalızâde tarafından çok net bir biçimde dile getirildiğini görmekteyiz. Zira o, az önce zikredilen zümrelerin tamamını “hakları padişah tarafından gözetilmesi ve padişah tarafından adaletle muamele görmesi gereken sosyal sınıflar” olarak sunmaktadır.²⁶ Diğer bir deyişle, bir yanda padişah/yönetici ve diğer yanda da halk/sosyal zümreler bulunmaktadır. Bu da yönetici-halk ayrımının çok daha net bir şekilde ortaya konulduğu ve padişah ile etrafındakilerin kati surette sosyal zümrelerin tamamen dışında konumlandırıldığı anlamına gelmektedir. Vurgulanabilecek ikinci ve görece daha az önemdeki farklılık ise şudur: Fârâbîci ilk modelde ulema ve mühendisler ayrı ayrı ikinci ve üçüncü zümreleri oluşturmakta iken ikinci modelde bunlar birleştirilmiştir. Bunun tam tersi şekilde de ilk modelde bir arada yer alan tüccarlar ve çiftçiler ise ikinci modelde iki ayrı zümre kabul edilmiştir.

İslâm filozoflarının geliştirdikleri sosyal zümre modellerinin hangi birimlerden/zümrelerden oluştuğunu incelemenin onların ideal toplumun yapısına dair fikirlerini anlamaya yardımcı olacağı ve bu hususta başlangıç noktasını teşkil edeceğinde şüphe bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bu başlangıç noktasının ilerisine geçebilmek için bazı kritik soruların cevaplanmasına ihtiyaç vardır. O soruların başında şunlar gelmektedir: Toplumun herhangi bir üyesinin hangi zümreye dahil olabileceğini belirleyen kriterler nelerdir? Sosyal hareketlilik, eş deyişle, zümreler içerisinde yahut arasında geçişkenlik mümkün müdür? Bunları yanıtlamak bize iki hususta yardımcı

²⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 295; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 446-447.

²⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 446-448.

olacaktır. Öncelikle bize filozoflarca ortaya konulan zümre modelinin hakiki manada nasıl hayat bulabileceğini gösterecektir. İkinci olarak da filozofların zümre modelinin ve dolayısıyla da ideal toplum kavrayışının esnek/değişimlere açık bir yapıya mı yoksa sabit/değişimlere kapalı bir yapıya mı sahip olduğunu anlamamızı sağlayacaktır.

3. Zümrelerde Sosyal Hareketlilik

Toplumdaki sosyal hareketliliğin nedenleri, süreçleri ve sonuçları toplum araştırmaları içerisinde önemli bir inceleme sahasını teşkil etmektedir. Bahsi geçen hareketliliğe dair veriler, toplumu anlama ve toplum hakkında konuşabilme konusunda araştırmacılara geniş bir alan ve sağlam bir dayanak sağlar. Dolayısıyla, filozofların ideal toplum tasavvurlarını kavrama ve yorumlama söz konusu olduğunda soruşturulması gerekli meseleler arasında bu isimlerin kendi sundukları zümre modelleri için nasıl bir sosyal hareketlilik anlayışı geliştirdikleri hususu da yer almaktadır.

Burada görüşleriyle ilgilendiğimiz Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde için toplumun inşası ve idaresine ilişkin her ciddi meselede olduğu gibi sosyal hareketlilik hususunda da ilk atılacak adım evrenin ilahi düzenini dikkate almaktır. Bu düzenin başat özelliği ise, onlara göre, bir hiyerarşiye dayanıyor olmasıdır. Şöyle ki, İslâm felsefesinin yaslandığı felsefi geleneklerden olan Yeni Platonculuk'un temel iddialarından biri, "varlıkta bir hiyerarşi bulunduğu" iddiasıdır.²⁷ Fârâbî ve zikredilen filozoflar bu iddiayı sürdürmüştür. Buna göre, tüm varlıklar belirli bir hiyerarşi içerisinde yer almaktadır. Söz konusu hiyerarşik düzen en yetkin varlık olan Tanrı'dan, İlk Neden'den başlamakta ve kademeli biçimde yetkinliği en alt düzeydeki varlığa kadar devam etmektedir.²⁸ Filozoflar, böylesi hiyerarşik bir düzeni kendi ideal toplum tasarımları için bir referans kaynağı olarak ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, filozoflarca tasvir edilen toplum anlayışında da sosyal zümreler toplum içerisinde belirli bir hiyerarşiye uygun olarak yer almakta ve kendilerine mahsus birtakım roller icra etmektedir.²⁹

Filozoflara göre sosyal zümreler ve bu zümrelere mensup kimseler arasındaki ideal hiyerarşik ilişkinin kurulma biçimleri farklı kriterlere göre gerçekleşebilmektedir. Bu genel kriterlerden ilki şudur: Gayesi daha üstün olan mesleğin sahibi de görece daha üstündür. O bakımdan bir şahsın fiilinin/sanatının diğer şahsın fiilinin/sanatının gayesi olması, ilk kişiyi başkan, ilk sanatı da üstün yapar. İkincisi, benzer gayeyi taşıyan meslek erbapları arasında gayeyi gerçekleştirecek niteliklere daha ileri düzeyde sahip olan daha

²⁷ Dominic J. O'Meara, "The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 66-81.

²⁸ Fârâbî, "Mebâdiü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 94-96; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2. Baskı, 2012), 67-68.

²⁹ Fârâbî, "Mebâdiü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 232; Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 63-65; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 272.

üstündür. Üçüncüsü, belirli bir gayeyi gerçekleştiren kişi yahut sanat, eylemleri ile kendisine bu konuda yardımda bulunan kişi yahut sanattan daha üstündür. Örneğin aynı gaye peşindeki iki kişiden yahut iki sanattan ilkinin tahayyül eden, tasarlayan, ölçüp biçen olması, diğerinin ise sabit adımları yerine getiren mühendis yahut usta başı gibi bir pozisyonda bulunması durumunda ilk kişi başkan, ilk sanat da üstün olur. Sonuncusu, gayenin gerçekleşmesine yardımda bulunanlar arasında da faydası en yüksek olan yine görece diğerlerine göre daha üstündür.³⁰

Zikredilen bu genel kriterlerin sosyal hareketlilik meselesi etrafında yorumlanması ve zümreler arası ilişkilere uyarlanması hususunda filozoflar arasında belirli bir uzlaşa bulunmasına rağmen kimi durumlarda kısmi farklılıklar da dikkat çekmektedir. Uzlaşa ve ayrışma noktalarını da göz önünde bulundurarak konuyu detaylandırmaya Fârâbî'nin açıklamalarından başlayabiliriz. Fârâbî, söz konusu bu sosyal zümrelerin birbirleri ile kuracakları ilişkileri bir yandan bütün bir varlık alemindeki hiyerarşik ilişki tarzına, diğer yandan da daha özel olarak nefsin yetileri ile bedeninin organları arasındaki hiyerarşik ilişki tarzına benzetmektedir.³¹ Buna göre, tıpkı yetilerin yahut organların kendi aralarında bir yöneten-yönetilen ilişkisi bulunması gibi, sosyal zümreler arasında da bir yöneten-yönetilen ilişkisinin bulunması gerekmektedir.³² Fârâbî'nin idealleştirdiği toplumda, kurucu iradeyi temsil eden ilk başkanı müteakiben toplumu yönetmesi beklenen kimsenin/kimselerin içinden çıkacağı ve o nedenle de sosyal zümrelerin en tepesinde yer alan zümre “seçkinler (el-efâzıl)” şeklinde isimlendirilen filozoflar zümresidir.³³ Fârâbî, ilk başkanın ardından toplumu yönetecek kimsenin/kimselerin bu zümre içerisinden biri olması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Aynı şekilde Tûsî de Fârâbî gibi bu konuya dikkat çekmektedir. Ancak Kınalızâde burada diğerlerinden ayrışmakta ve bir önceki başlıkta da belirtildiği üzere, yöneticiyi yani padişahı kategorik olarak zümreler üstü bir konuma yerleştirmektedir.

Fârâbî şehre ait beşli sosyal zümre modelinin doğal olduğunu belirtmektedir.³⁴ Diğer bir deyişle, ideal bir toplum her halükârda böylesi bir sosyal zümre yapısına dayanmak durumundadır. Böylesi bir modelde insanların hangi sosyal zümreye dahil olacaklarını ve bunun neticesinde de toplumda mevcut bulunan hiyerarşik yapının neresinde

³⁰ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 80-82; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 276.

³¹ Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 230-232.

³² Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 230-232; Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 78-83.

³³ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 76. Fârâbî seçkinlik sıfatını hakiki ve mutlak manada yalnızca filozofların üstlenebileceğini açıkça belirtmesinin yanı sıra, bir şekilde seçkin kabul edilen “diğer insanlar”ın da ancak ve ancak farklı yönlerden de olsa filozoflara benzediklerinden ötürü bu sıfatı taşıdıklarını dile getirmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, 71.

³⁴ Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 230-34;

konumlanacaklarını belirleyecek en önemli faktörler bireylerin tabiatları/fıtratları ile iradî eylemleridir.³⁵

Fârâbî'ye göre, bireyler öncelikle tabii biçimde yatkın bulundukları bilim ve sanat dallarına, o bilim ve sanat dallarının toplum içerisindeki mertebelerine göre farklılaşırlar. Ardından bunu, iradî eylemlerin yani eğitimin getirdiği farklılaşmalar takip edecektir. Başka bir deyişle, aynı tabii yatkınlığa sahip bireylerden o yatkınlığı pekiştirecek ve bilfiil mükemmelleştirecek eğitimi alanlar toplum içerisinde mertebe bakımından daha üstte yer alacaklardır. Farklılaşmanın bir ileri düzeyini belirleyecek kriter zihnin çıkarım yapma kabiliyetidir. Fârâbî'ye göre aynı eğitimi almış bireyler arasında zihni daha iyi çıkarım yapabilenler daha üstte bulunmayı hak edecektir. Son olarak, bu zihnî çıkarım kabiliyetini öğretim becerileri ile destekleyenler ise toplumda daha da üst bir konum elde edebilecektir.³⁶ Şu halde, bu açıklamalar bize göstermektedir ki, içinde yer alabileceğimiz sosyal zümre kategorileri sabit olsa da bizim bunlardan hangisinin içinde yer alabileceğimizi belirleyen faktör, çok büyük oranda, edindiğimiz eğitim ve o eğitim sayesinde kazandığımız iradî melekeler, sanatlar ve zanaatlardır. Zümre mensubiyeti meselesinde fıtrat da bir faktör olarak görülmesine rağmen bizim eğitimi burada ön plana çıkarmamızın nedeni Fârâbî'nin şu ifadeleridir:

“[Sanat ve ilim cinslerinden] belli bir cins çerçevesinde üstün tabiatlı olan ve tab'an hazır kılındığı her şeyde eğitim gören kişi, sadece söz konusu cins çerçevesinde üstün tabiatlı olmayanların değil, bu cins çerçevesinde üstün tabiatlı olup eğitim görmeyenlerin veya bu cinsten çok az bir şeyle eğitilenlerin de yöneticisi olur.”³⁷

Yukarıda belirtildiği şekliyle sosyal zümreler arasındaki ilişki hiyerarşik bir yapıda olsa ve bazıları diğerlerinden daha değerli görülse de bu durum birinin diğerini işlevsiz hale getireceği türden bir ilişki de değildir. Diğer bir deyişle, sosyal zümreler arasında olası bir mücadeleye yahut rekabete yer yoktur. Bu durum esasında adaletin bir gereğidir.³⁸ Öte yandan, sosyal zümreler arasında rekabet ve mücadelenin yokluğu ideal bir hedef olmakla birlikte bunun kendiliğinden gerçekleşmeyeceği de açıktır. Tam bu noktada filozoflar toplumdaki en üst otorite olarak “ilk yönetici”yi devreye sokmaktadır. Çünkü, sosyal zümreler arası ilişkileri düzenlemek, toplumu yönetmekle sorumlu “ilk başkan”ın, “ilk

³⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 126.

³⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 112-114.

³⁷ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 114. Fârâbî'nin belirli bir zümreye mensubiyet için aradığı kriterlere ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bk. Ejder Okumuş, “Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/35 (Haziran 2019), 66-67.

³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 295-296.

erdemli”nin yahut “padişah”ın görevidir. O bu görevini adalet ilkesine riayeti elden bırakmayarak gerçekleştirebilecektir.³⁹

Filozoflar sosyal zümrelerin sorumluluk sahalarını belirgin biçimde birbirinden ayırmıştır. Bu çerçevede herkesin belirli bir sosyal zümreye mensup olması ve toplum içinde belirli bir görev icra etmesi adaletin ve erdemin bir gereğidir. Bunun aksi diyebileceğimiz tembellik ise erdemsizlik vesilesi ve o nedenle de tedavisi gerekli bir nefis hastalığıdır.⁴⁰ Ancak burada dikkat çeken bir husus daha bulunmaktadır. O da filozofların sosyal zümrelere mensup bireylerden her birinin kendi zümresinin yerine getirmesi gereken görevlerden yalnızca birine odaklanmasını salık vermesidir. Başka bir deyişle, herkes sadece bir işle meşgul olmalıdır. Bu sınırlılık durumu ise üç nedene dayandırılmaktadır. İlki, insanların çok büyük oranda yalnızca tek bir işi/sanatı/zanaatı en iyi şekilde icra edebilecek yeterlilikte olmasıdır. Zira bir kişinin birden fazla işte yetenekliliği çok zor ise de herkese uygun bir iş bulmak pek de zor değildir. ikincisi, bir kimsenin küçük yaştan itibaren yalnızca bir iş üzerinde yoğunlaştığı taktirde o alanda uzmanlaşabilmesinin ve böylelikle de toplumuna sağlayabileceği katkıyı en üst düzeye çıkarabilmesinin mümkün olmasıdır. Aksi bir durumda böylesi bir üst düzey katkı sözü konusu olamaz. Sonuncu sebep ise zamanla alakalıdır. Yerine getirilmesi gereken görevlerin pek çoğu belirgin bir takvime, zaman aralığına sahiptir. Bir kimsenin aynı anda birden fazla işi idare edebilmesi ise çok da olası değildir. O nedenle de herkes yalnızca bir işi gerektiği zamanda gerektiği biçimde yapabilmek üzere görevlendirilmelidir.⁴¹

Filozofların her bir sosyal zümre üyesi vatandaşın sadece bir görevinin olması gerektiği yönündeki ısrarı anlaşılabilir. Ancak burada başka bir soru gündeme gelmektedir. O da zümrelerde sosyal hareketliliğin mümkün olup olmadığıdır. Başka bir deyişle, herhangi bir vatandaşın zümre içi yahut zümreler arası geçiş yapabilme olanağı bulunmakta mıdır? Sorunun cevabı her bir filozof için aynı değildir. Örneğin Fârâbî bu konuda net bir şey söylememektedir. Bununla birlikte kendisi bize iki ayrı yoruma imkân veren görüşler sunmaktadır. İlki şudur: Fârâbî, yukarıda da işaret edildiği üzere, şehirdeki zümrelere mensubiyeti belirleyen tabii nitelikler yanında ve hatta bundan daha yüksek oranda iradi kazanımlar olduğunu belirtmektedir.⁴² Bu, filozofun zümre içerisinde yahut

³⁹ İbrahim Aksu, “İslam Felsefesinde Adaletin Siyasal Görünümleri”, *İslam Düşüncesinde Adalet*, ed. Ömer Türker ve Yunus Kaplan (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 109.

⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 145, 166, 177.

⁴¹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 88-90; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 276-277; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 422.

⁴² Fârâbî, “Mebâdiu Ârâi Ehli’l-Medineti’l-Fâzıla”, 232-34; Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 126.

zümreler arasında hareketliliğe sıcak baktığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim böyle bir durumda, herhangi bir kimsenin belirli bir sanat alanında önceden sahip olmadığı bir birikimi elde ettiği taktirde başka bir işle ilgilenebileceği yahut başka bir sosyal zümreye dahil olabileceği sonucuna varabiliriz. Öte yandan yine Fârâbî, istisnaları olsa da genel manada insanların sadece tek bir alanda gerçekten yetenekli olabileceklerini ve herkesin de küçük yaştan itibaren yalnızca bu yetenekli olduğu alanda istihdam edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu ise hem sosyal zümreler içerisindeki hem de sosyal zümreler arasındaki hareketliliği genel bir ilke olmaktan çıkarıp belirli durumlarda gerçekleşebilecek bir istisna haline getirmektedir. Sözü edilen istisna ise, yine filozofun aktarımlarından çıkarımla söyleyecek olursak, şu olabilir: Gerçekten yetenekli olduğu alan yanlış tespit edilmiş yahut olağanüstü bir çabayla gerçek anlamda yeni bir yetenek elde etmiş kişilerin hareketliliği. Aksi durumda, herkes ne için var ise ve ne yapmak üzere var ise o hal üzere yaşamaya devam etmek zorundadır. Sonuç olarak her ikisi de yorum olan bu çıkarımlardan hangisine Fârâbî'nin taraf olduğunu kesin bir dille belirtemesek de daha ileri bir araştırmaya kadar şimdilik onun ikinci yorumu daha yakın görüldüğünü söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin aksine Tûsî sosyal hareketlilik konusunda bize biraz daha net bir açıklama sunmaktadır. Öncelikle Tûsî'ye göre "Bir şahıs iki-üç sanat bildiği zaman onu, en üstünü ve en önemlisiyle meşgul ettirmek ve diğerlerinden alıkoymak daha uygundur. Böylece, her bir kişi daha çok uygun olduğu bir işle meşgul olduğu zaman yardımlaşma meydana gelir ve iyilikler artar, kötülükler de azalır."⁴³ Bu ifadeler, Tûsî'nin sosyal hareketliliği tümüyle olumsuz görmediğini, fakat hem sosyo-ekonomik ve hem de ahlaki nedenlerle insanların belirli bir sosyal zümre içerisinde ve belirli bir uğraşı alanında sebat etmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Peki, madem ki herkes belirli bir sosyal zümre içerisinde bulunmak zorunda ve yine madem ki herkes bulunduğu sosyal konumu uzun süre korumak durumunda, o halde belirli bir zümreye mensubiyet ve belirli bir uğraşı alanına sahiplik hangi koşullarda gerçekleşmektedir? Bu sorunun cevabı bize aynı zamanda, çok tercih edilmemesine rağmen bütünüyle olumsuz da değerlendirilmeyen ve bir imkân olarak kapı aralanan sosyal hareketliliğin koşullarını da gösterecektir.

Tûsî, tıpkı diğer filozoflar gibi, insanın tabiatı gereği toplumsallaşmaya (temeddün) muhtaç bir canlı olduğunu düşünmektedir. Toplumsallaşmanın ve toplumsal yaşamın temeli ise yardımlaşmadır. Çünkü insan hayatta kalabilmek ve maddi-manevi gelişebilmek için pek çok sanatın icrasına muhtaçtır. İhtiyaç duyulan sanatların çeşitliliği

⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 276-277.

ve insanoğlunun yardımlaşmayla ayakta kalabilecek olması hasebiyle, “ilahî hikmet”in bir gereği olarak her bir insan teki de farklı bir şeye istidatlı ve farklı bir işle uğraşmaktan memnun kalabilecek şekilde var edilmiştir. Filozofa göre aynı “ilahî hikmet”in başka bir gereği olarak insanlar maddi servet (zenginlik-fakirlik) ve zihinsel servet (akıllık-budalalık) açısından da farklılaşmıştır.⁴⁴ Söz konusu bu farklılaşma kaçınılmazdır;

“(…) çünkü eğer herkes zengin olursa, birbirlerine hizmet etmezler, eğer fakir olurlarsa, yine böyle olur. Birinci hal(de), birbirlerine ihtiyaçsızlıktan dolayı, ikincide, birbirlerine hizmetin karşılığını yeri getirmeye güçsüzlükten dolayı. Yine, sanatlar üstünlük ve aşağılıkta farklı olduğu için eğer herkes ayırt etme gücünde eşit olursa, tek sanat türünü tercih ederler, diğer türler boşta kalır ve (arzulanan) maksat gerçekleşmez. Lakin bazıları doğru iradeyle, bazıları üstün güçle, kimileri tam büyüklükle ve kimileri çok fazla yetenekle ayırt edilirse, bir grup da ayırt etme (temyiz) ve akıldan yoksun ve (neredeyse) temyiz ehlinin gereç ve araçları mesabesinde olurlarsa, bütün işler gözlemlenen bu şekle göre belirlenir ve her birinin kendi önemli işiyle meşgul olmasından alemin kıvamı ve Adem oğullarının geçim düzeni fiile geçer.”⁴⁵

Aktarılan alıntı cevap aradığımız sorular açısından bize şunları söylemektedir: Tûsî toplum içinde ihtiyaç duyulan zanaatların ve mesleklerin tamamının önem ve değer bakımından eşit seviye olmadığını düşünmektedir. Yine Tûsî, insanların birbirinden önem ve değerce hiyerarşik biçimde ayrılmış bu mesleklere erişiminde belirleyici rol oynayan ve söz konusu bu erişim dolayısıyla da her bir bireyin hangi sosyal mevkii elde edeceğini ve hangi sosyal zümreye dahil olacağını tayin eden kriterleri şöyle sıralamaktadır: Doğru irade, üstün güç, tam büyüklük ve çok fazla yetenek. Bunların indirgenebileceği en temel esas ise “ayırt etme gücü”dür. Nitekim bunu, kendisinin akletme ve ayırt etme yetisinden yoksun olanları -her ne kadar toplumdan dışlamasa da- diğerlerine nispetle sosyal açıdan ikincil/araşsal bir mertebeye indirmesinden de çıkarabiliriz. Son olarak, Tûsî’nin saydığı ilgili kriterler sosyal hareketliliğin şartları şeklinde de okunabilir. Buna göre diyebiliriz ki, bireylerin yaşamları süresince ayırt etme yetilerinde deneyimleyecekleri yukarı yahut aşağı yönlü gelişmeler, yine kendilerinde irade, güç, yetenek vb. açılardan meydana gelecek olumlu-olumsuz farklılıklar onların zümre içerisinde hareket edebilmelerini yahut yeni sosyal zümreler edinebilmelerini de belirleyecektir.

Kınalızâde de sosyal hareketlilik sorununa ilgi duymuştur. Onun bu soruna ilgisi, özellikle, sosyal zümrelerden herhangi birisine dahil olamayanların durumu çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Farklı sebeplerle sosyal zümrelerin dışında kalanlar hem Fârâbî hem Tûsî ve hem de Kınalızâde tarafından “nevâbit” şeklinde nitelendirilmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 238-239.

⁴⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 239.

⁴⁶ “Nevâbit”in İslam düşüncesi ve felsefesi içerisinde kazandığı kavramsal çerçeveye dair bk. M. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 136-141.

Nevâbitlerin durumunun ne olacağı sorusu önemlidir, çünkü herkesin kabiliyet ve yetkinliğine göre bir zümreye yerleştirileceği ve bir sosyal statü elde edeceği bir toplumda, sayılan niteliklere sahip olmayanların akıbeti de soruşturulmalıdır. İlgili üç filozof arasında böylesi bir soruşturmayı açık ve detaylı şekilde yürütenler Fârâbî ile Kınalızâde'dir. Kınalızâde'nin konuya ilişkin kendi görüş ve yaklaşımlarını üretirken selefi Fârâbî'nin açıklamalarını da dikkate almış olmasını göz önünde bulundurarak biz burada husûsen halefin kaydetmiş olduğu izahlara odaklanmaya çalışacağız.⁴⁷ Başlangıç noktası olarak aşağıdaki altıyı alabiliriz:

“Bahçede mutlaka kendiliğinden biten faydasız bitkilerin de bulunması ve bahçıvanın onları bulup dışarı atması gerekir. Aynı şekilde erdemli şehrin dışında kalan bu topluluk da faydasızdır. Devlet başkanı onları kovup uzaklaştırmaya çalıştığı için bunlar ‘nevabit’ diye adlandırılmıştır. (...) Nevabit de beş gruptur. Birinci grup, riyakarlardır. (...). İkinci grup, tahrifçilerdir. (...). Üçüncü grup, (...) fitne ve fesat çıkaran asilerdir. Dördüncü grup, yoldan çıkanlardır. (...). Beşinci grup, yamılanlardır. (...).”⁴⁸

Alıntı ideal bir toplumsal düzenin makbul olmayan (nevabit) unsurlarını belirlemektedir. Öyleyse, şu soruların cevabını aramaya geçebiliriz: Nevabitler dahil olmak üzere zümre içi yahut zümreler arası sosyal hareketlilik mümkün müdür? Şayet mümkün ise bu nasıl gerçekleşebilir? Öncelikle, Kınalızâde'ye göre toplumda herkes belirli bir görev icra etmek durumundadır. Bunu yaparken de toplumun her bir ferdi farklı zanaatı ve mesleği tercih etmeli, herkes yalnızca en iyi bildiği ve yaptığı tek bir işle meşgul bulunmalıdır. Hangi bireyin ne ile meşgul olacağını ise onların yetkinlik, bilgi ve beceri düzeyleri belirleyecektir. Birden çok alanda uzmanlığın söz konusu olduğu durumlarda ise kişi en iyi olduğuna yönlendirilmelidir.⁴⁹ Ancak burada şöyle bir durum kendisini belli etmektedir. Bilgi, beceri ve yetkinlik gibi nitelikler zaman içinde değişebilen özelliklerdir. O halde, bu olguya dayanarak herhangi bir kimsenin ilgili değişiklikler neticesinde kendi zümresi içinde daha üst yahut daha alt bir sosyal statüye geçmesi yahut zümreler arasında hareket etmesi imkân dahilinde midir? Filozofun nevabitlere yönelik izahları bir yandan bizi bu hususta aydınlatırken, diğer yandan da nevabitlerin toplumun geri kalanıyla ve siyasal otorite ile olası ilişki biçimlerini de bir miktar daha netleştirmektedir.

Kınalızâde yukarıda yer verilen alıntıda her ne kadar nevabitlerin devlet başkanı tarafından toplum dışına itilmeleri gerektiğini ifade etse de esasında bu onlar için söz

⁴⁷ Fârâbî'nin “Nevâbit”lere ilişkin görüşlerinin detayları için bk. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 141-152.

⁴⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 422-423. Krş. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 172-177. Kınalızâde'den farklı olarak Fârâbî'nin nevâbit gruplarından bazıları için özel bir adlandırmaya başvurmadığı ve bazı nevâbit gruplarını da alt türlere ayırdığı görülmektedir.

⁴⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 377.

konusu edilebilecek tek değil fakat en son seçenektir. Diğer iki seçenek hakkında filozof şunları kaydetmektedir: “Bu beş grubun [sosyal zümrenin] dışında olanlar [yani nevabitler] devletin ana sütunlarından değildir. Eğer devletin sütunlarına hizmet ederlerse alet ve araç konumunda olurlar. Eğer [belirli bir alanda] fazilet [yani yetkinlik] kazanacak kabiliyette iseler kazandır[ıl]malı, yoksa devletteki beş iş kolunda çalıştırılmalıdır.”⁵⁰ Bu metne göre, toplum dışına itilmeden önce toplumda tutunabilmeleri için nevabitlerin önünde iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan ilki, belirli bir iş kolunda yetkinlik kazanmak ve sosyal zümrelerden birine dahil edilmek suretiyle “makbul vatandaş” statüsüne yükselmektir. İkincisi ise, yetkinlik kazanabilecek ve makbul vatandaş statüsüne yükselebilecek özellikte olmayanların halihazırdaki sosyal zümrelerden birine yardımda bulunması, o zümrelere mensup kimselerin yardımcısı olmasıdır. Nevabit kategorisindeki bir kimse bu iki seçenekten herhangi birini değerlendirebilecek durumda değil ise o zaman toplumdan sürülmelidir.⁵¹

Öte yandan aynı metin zümrelerdeki hareketlilik açısından da bir şeyler söylemektedir. Zira halihazırda nevabitler arasında yer alan birinin yetkinlik kazanıp sosyal statü değiştirmesi yahut belirli bir sosyal zümreye dahil olabilmesi her zaman mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu da sosyal hareketliliğin filozofça bir ilke olarak kabul edildiğinin bir göstergesi şeklinde okunabilir. O halde, nevabitlikten makbul vatandaşlığa geçiş mümkünse, zaten belirli bir alanda yetkinleşmiş/uzmanlaşmış, muayyen bir sosyal statü kazanmış makbul bir vatandaş olarak başka bir sosyal statüyü elde edebilmek ya da öteki zümrelerden birine geçebilmek de pekâlâ mümkündür. Bunun şartı ise, açıkça vurgulandığı üzere eğitim yoluyla başka bir alanda bilgi ve beceri kazanabilmek yani uzmanlaşabilmektir.

Zümrelere mensubiyet ve zümreler içi/arası sosyal hareketlilik söz konusu olduğunda filozofların tamamının açık ya da örtük biçimde yetkinleşme fikrine atıfta bulunduklarını görmekteyiz. Bu anlamda hangi vatandaşın hangi zümreye dahil edileceğini belirleyen de sosyal statüsünü yahut dahil edildiği zümreyi değiştirmesine imkân tanıyan da daima sahip olduğu yetkinlik düzeyidir.

Zümre mensuplarının yetkinlik düzeyinin doğal olarak bizatihi o zümrenin işlevselliğini ve toplumun bütünü için ürettiği yararın seviyesini artıracığında şüphe yoktur. Öte yandan işlevsellik ve yararın mümkün olabilecek en üst sınırlara erişmesi ise tüm ideal toplum tasavvurlarının ortak hedefidir. Nitekim bundan dolayıdır ki İslâm

⁵⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 422.

⁵¹ Devlet başkanının nevabitlerle ilişkisine dair Fârâbî'nin görüşleri için bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 178 vd.

filozofları yalnızca sosyal zümrelerden her birinin toplum içerisinde icra edeceği ve böylelikle de mensubu olduğu topluma katkı sağlayacağı belirgin görev kümeleri oluşturmakla yetinmemiştir. Bunun yanında onlar, her bir sosyal zümre için işlevsellik ve yarar artışının nasıl sağlanabileceği, eş deyişle, zümrelerin nasıl yetkinleşebileceği üzerinde de düşünmüştür. Böylesi bir düşünme ameliyesinin neticesi olarak da bizler filozofların metinlerinde, detaylarını bir sonraki başlıkta ele alacağımız üzere, birtakım erdemlerin özel olarak belirli sosyal zümrelerle irtibatlandırılması olgusuyla karşılaşmaktayız.

4. Sosyal Zümrelerin Erdemleri

Olumlu karakter özellikleri olarak tanımlayabileceğimiz erdemler yetkinleşmenin vasıtalarıdır. Dolayısıyla sosyal zümrelerin erdemleri demek, her bir zümreye yüklenen toplumsal görevlerin en iyi/yetkin/mükemmel şekilde tamamlanabilmesi için o zümrenin mensubu vatandaşların elde etmeleri gereken olumlu karakter özellikleri demektir. Sosyal zümrelerin toplum içinde birbirinden ayrı sorumluluklar üstlenmeleri hasebiyle her bir sosyal zümrenin yetkinliği/mükemmelliği farklıdır. Bundan ötürü de onları bu yetkinliğe eriştirecek araçlar olarak erdemleri de çeşitlidir.

Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin metinlerine bakıldığında sosyal zümrelerin erdemlerine dair farklı anlatımlarla karşılaşmaktayız. Örneğin, Fârâbî özelinde konuştuğumuzda, onun neredeyse bütünüyle tek bir sosyal zümrenin, yönetici zümresinin erdemlerine odaklandığını görmekteyiz. Dahası, bu zümrenin erdemlerine dair anlatımlarını da daha dar kapsamda o zümre içerisinde bilfiil yönetici olacak kişinin yani ilk başkanın sahip olması beklenen erdemler üzerinden gerçekleştirmektedir. Bununla birlikte, kendisini takip eden filozofların metinlerinde diğer zümrelerin erdemlerine dair açıklamalara da tesadüf etmekteyiz.

Fârâbî'ye göre yöneticinin toplumuna karşı temelde iki vazifesi bulunmaktadır. İlki, toplumunun her türden maddi ihtiyaçlarını karşılamaktır. İkincisi ise, halkının ahlakî gelişimi ile ilgilenmek ve söz konusu gelişim süreci içerisinde gerektiğinde müdahalede bulunmaktır.⁵² Bu temel vazifeleri yanında güvenlik, huzur, mal-mülk, şeref vb. tüm kamusal iyilerin paylaştırılmasında adaleti gözetmek de yine yöneticinin sorumluluğundadır.⁵³

Yöneticinin toplumuna karşı bu maddi ve manevi vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmesi için sahip olması beklenen erdemler şunlardır: “Hikmet, bilgi, nazarî akıl,

⁵² İbrahim Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 209.

⁵³ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, 84.

amelî hikmet, zekâ, cevdetu'r-re'y, doğruluk, yüce ruhluluk, onurluluk, iffet, cömertlik, adalet ve cesaret".⁵⁴ Yöneticinin bu erdemleri edinmek ve gereklerini yerine getirmek suretiyle icra edeceği siyaset, sosyal bir zümre olarak yönetici zümresinin kendisinden bekleneni ideal biçimde sergileyebilmesi sonucunu doğuracaktır.

Tûsî, tıpkı Fârâbî gibi, sosyal zümrelerin ve bu zümrelere mensup bireylerin kendilerine biçilen görevleri gerçekleştirebilmek için sahip bulunmaları, sahip olmak için çabalamaları gereken birtakım karakter özelliklerinden bahsetmiştir. Eş deyişle, Tûsî de sosyal zümrelerin erdemleri hakkında konuşmuştur. Yalnız o, Fârâbî'ye nispetle bize bu konuda bir miktar daha detaylı bir resim sunmaktadır. Elbette bu resimde de yine en büyük bölüm yöneticiye ayrılmıştır. Bu nedenle de öncelikle hükümdarın erdemlerine bakmak yerinde sayılacaktır.

Tûsî'ye göre hükümdarın ana sorumluluğu adaleti tesis etmek, tebaaya arkadaşça davranmak, kamusal iyiliklerin sayısını çoğaltmak/derecesini yükseltmek ve kendi arzularına gem vurmaktır.⁵⁵ O bu görevlerini yerine getirebilmek için birtakım temel erdemlere muhtaçtır. Bunlar yüce gayelilik, sağlam görüşlülük, hükümdar kararlılığı ve sabırdır.⁵⁶ Bu temel erdemler içerisinde üçüncü sırada yer alan ve hükümdar kararlılığı ('azmü'l-mülûk) diye adlandırılan erdem, diğerlerinden daha önemli görülmektedir:

"Bu, sağlıklı görüş ile tam sebatın bileşiminden hasıl olan bir erdemdir; hiçbir erdemi kazanma ve hiçbir erdemsizlikten sakınma, bu erdem olmadan mümkün (müyesser) olmaz. Doğrusu, iyiliklere ulaşmadaki hususun aslı, bizzat budur ve hükümdarlar, insanların ona en muhtaç olanlarıdır."⁵⁷

Tûsî, zikri geçen bu erdemlere ilave olarak eserinin farklı yerlerinde hükümdar için adalet, ihsan ve affedicilik erdemlerinin de son derece gerekli olduğunu belirtir.⁵⁸ Ayrıca o, kaydedilenler dışında kalan ve birer karakter özelliği/erdem sayılamayacak ama hükümdara fayda sağlayacak başka niteliklere de işaret eder. Bunlar iyi soy, zenginlik ve iyi yardımcıları. Filozof onlardan ilkinin önemli sayar fakat zorunlu görmez. Kalan son ikisinin ise yukarıdaki dört erdemle beraber ve de o erdemlerin bir neticesi olarak elde edilebileceğini belirtir.⁵⁹

Filozof, yönetici zümre dışındaki sosyal zümrelerin erdemlerine dair de kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre, çiftçi zümresinin erdemi ziraat işlerinde yardımlaşmaktır. Tüccar zümresinin erdemi ticari mallarda ve bunlarla alakalı

⁵⁴ Aksu, *Farabî'de Temel Erdemler*, 214.

⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 290.

⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 291-292.

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 291.

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 299, 304.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 291-292.

eylemlerde yardımlaşmaktır. Ulemanın, ilim ehlinin erdemi hakiki hikmette yardımlaşmaktır. Hükümdarın, yönetme işini üstlenenlerin erdemi ise siyasi görüşlerde yardımlaşmaktır. Tûsî'ye göre her zümre kendi içinde bu şekilde yardımlaştığı gibi, bundan bir adım sonra gereken de onların tamamının devleti imar etme yolunda birbiriyle “iyilikler” ve “erdemler” çerçevesinde yardımlaşmasıdır.⁶⁰

Kınalızâde zümrelerin erdemleri bağlamında Tûsî'nin yaklaşımını ve görüşlerini yakından izlemektedir. Ancak burada da yine altı çizilmesi lazım gelen bazı farklılıklar bulunmaktadır. İlk olarak, sosyal zümrelerin erdemlerinden bahsedilirken “yönetici zümre” diye bir gruba dair bir şey söylenmemekte, bunun yerine özel olarak “şehirlerin yöneticisi ve işlerin düzenleyicisi olan padişah”⁶¹ hakkında konuşulmaktadır. Ayrıca, selefleri bu bağlamda daha ziyade bir “filozof-kral” figürü üzerinde dururken Kınalızâde'de bu figür “hak imam ve mutlak halife” olarak da nitelenen ancak filozofluğuna özel vurgu yapılmayan bir padişaha dönüşür.

Kınalızâde padişahın adaletle hükmedebilmesi, “Allah'ın hak halifesi ve mutlak gölgesi” olabilmesi ve devletin ayakta kalabilmesi için yedi temel özelliğe sahip olması gerektiğini dile getirmektedir. Bunlardan bazıları övgüye değer karakter niteliği diye andığımız erdemlerdir ve bu erdemlerin isimleri de mahiyetleri de Tûsî'nin kaydettikleri ile benzerdir. Yalnız Kınalızâde'nin daha iyi anlaşılabilmesi ve aktüel durum ile bağlantılarının kurulabilmesi için bunların içeriklerini geliştirdiğini söyleyebiliriz. İlgili yedi özellik arasında erdem kabul edebileceklerimiz sırasıyla şunlardır: Yüce gayelilik, isabetli düşünce, azim ve kararlılık, sabır ve tahammül. Karakter niteliği sayılamayacak ama yine de padişaha lazım gelen diğer üç özellik ise zenginlik, uygun asker ile itaatkâr tebaa ve soydur.⁶²

Son olarak, Kınalızâde'nin diğer sosyal zümrelerin erdemlerine ilişkin söyledikleri de Tûsî'nin aktardıkları ile büyük oranda aynıdır. Bununla birlikte yine filozofun bu konuda da belirli bir katkısından bahsedilebilir:

“Çiftçilerin erdemi işte yardımlaşmaları, tacirlerin erdemi malda yardımlaşmaları, hükümdarların erdemi siyasi görüşte yardımlaşmaları, metafizikçi filozofların erdemi hakiki hikmette yardımlaşmalarıdır. Sonra onlar birlikte erdem ve iyilikle şehrin bayındırlığında yardımlaşırlar. Ben derim ki: ‘Askerlerin erdemi savaşa dalma ve geçitleri korumadadır.’ Bu sözün eklenmesi faydasız değildir.”⁶³

⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 296.

⁶¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 424.

⁶² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 426-440.

⁶³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 448.

Görüldüğü üzere, sosyal zümrelerin erdemleri esasında zümrelerin birbirleri ile yardımlaşmaları üzerine kuruludur. Bunun nedeni de toplumsal yaşamı ayakta tutacak en temel dinamiğin yardımlaşma olmasıdır.⁶⁴ Erdemler yetkinlik vasıtaları olduğuna ve bir toplumun yetkinliği de iyilik üzere “bir kalmak”, “birlikte olmak” anlamına geldiğine göre, yardımlaşmanın toplumun ve toplumu oluşturan sosyal zümrelerin temel erdemi olması da son derecede anlşıdır.

Sonuç

Toplumların nasıl inşa edilmeleri gerektiğine dair ideal tasarımlar ile onların zaman-mekân boyutunda fiilen inşaları arasında belirli bir boşluk olması her daim kaçınılmazdır. Bununla birlikte, büyük filozof ve düşünörlere ait fikir ve yaklaşımların zaman içerisinde önemli ve dönüştürücü etkiler ortaya çıkarabildiklerini dikkate aldığımızda, birer ideal olmaları hasebiyle ilk bakışta *uygulanamaz* gibi görünseler dahi onlara ait tasarımların toplumların tecrübe ettikleri bilfiil gerçeklikleri daha iyi kuşatabilmeye yardımcı olabildiklerini söyleyebiliriz. Bu durum, çalışmamızın konusunu teşkil eden sosyal zümreler meselesi açısından da geçerlidir. Nitekim, bugünden geriye doğru İslâm toplumlarındaki sosyal zümrelerin yapılarına, birbiriyle dikey ve yatay boyutlu ilişkilerine, toplum içerisinde yerine getirdikleri fonksiyonlara bakarken aynı anda filozof ve düşünörlerin geçmişten günümüze doğru aynı hususlara dair söylediklerini de göz önünde bulundurmak, sosyal zümrelere ilişkin cevabı aranan soruların doğru yanıtlarına ulaşabilmeyi bir miktar daha kolaylaştıracaktır.

Çalışmamız boyunca Fârâbî'nin Platon'dan mülhem geliştirdiği ve adına Fârâbîci sosyal zümre modeli dediğimiz modelin mahiyetini belirginleştirmeye ve bu modelin farklı yüzyıllarda yaşamış Fârâbî takipçisi filozoflar nezdinde yaşadığı değişimleri takip etmeye çalıştık. Böylesi bir takip, daha geniş bir perspektiften bakıldığında bize esasında onuncu yüzyıl Bağdat'ında Fârâbî'nin eserlerinde idealleştirilen toplum tasavvurunun sırasıyla on üçüncü ve on altıncı yüzyılların İslâm dünyasına intikal edildiğinde nasıl bir şekle büründüğünü de anlama fırsatı sunmaktadır.

Fârâbî'nin ve sosyal zümrelere ilişkin meseleleri Fârâbî çizgisinde inceleyip yorumlayan filozofların makalede kaydettiğimiz görüşlerine genel bakış, bazı noktalar üzerinde bir uzlaşının bulunduğunu, eş deyişle Fârâbî sonrasında belirli hususlarda bir devamlılığın söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu uzlaş ve devamlılık noktalarını Fârâbîci sosyal zümre modelinin başat özellikleri şeklinde anlamak da mümkündür. Bahse konu özelliklerin ilki yönetici-yönetilen ayrımıdır. Buna göre, yönetici veya yöneticiler ile yönetilenler

⁶⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 448.

arasında kimi zaman örtük kalan kimi zaman çok belirginleşip kategorik hale gelen bir ayırım söz konusudur. Dahası, toplumda mutlak hakimiyet sahibi tek bir kişinin bulunması istenilen bir durumdur. Bu yönetici, toplumu Tanrı'nın evreni yönettiği gibi yönetmelidir. Tanrı gibi tek, otoritesi mutlak, adaleti geniş ve kullarına/halkına karşı da cömert olmalıdır.

Toplum inşası sürecinde yöneticinin varlığı kadar zaruri bir başka şey de toplumsal hiyerarşidir. Buna göre, toplumda mutlaka bir hiyerarşi bulunmalı ve herkesin konumu belirlenmelidir. Yeri belirlenmemiş, belirli bir zümreye dahil olmamış yahut edilmemiş hiç kimse toplumda barındırılmamalıdır. Herkesin mutlaka bir işi ve mümkünse tek bir işi olmalıdır.

Herkesin belirli bir zümreye dahil edilmesinin gerekli olması, sosyal hareketlilik imkanını ortadan kaldırmamaktadır. Zümreler içerisinde sosyal statü değişikliği yahut zümreler arası geçişkenlik çoğu zaman mümkündür. Fakat buna rağmen çok arzulanan bir şey değildir. Zümreler arasında geçişkenliğin öngörüldüğü, desteklendiği durumlarda ise hareketliliği sağlayacak otorite olarak toplumun yöneticisi görülür iken, bu hareketliliğin kriterleri de insanların sahip olduğu bilgi, beceri ve eğitim şeklinde belirlenmiştir.

Sosyal zümrelerin erdemlerine ilişkin ortaya konan veriler bize şunları göstermektedir: İlgili filozoflar nezdinde hükümdarın yahut yönetici zümrenin en temel sorumluluğu adalet olarak görülmektedir. Diğer tüm sorumluluklar ancak adalet ilkesi dikkate alınarak olması gerektiği biçimde yerine getirilebilir. Diğer zümrelerin sorumluluklarının başında ise otoriteye itaat gelmektedir. Adaleti sağlayabilmek ve adalet yanında gereken öteki yükümlülükleri yerine getirebilmek için hükümdara veya yönetici zümreye lazım olanlar entelektüel ve ahlaki yetkinliktir. Diğer zümrelerin kendilerinden beklenenleri iyi şekilde yerine getirmeleri ve topluma üst düzeyde katkı sağlayabilmeleri için sahip olmaları gereken temel erdem ise yardımlaşmadır.

Sayılan tüm bu başat özellikler üzerinden Fārâbîci zümre modelini, kısaca, *metafizik varlıkları ve düzeni referans alan, yönetici-yönetilen ayırımına dayalı, hiyerarşik biçimde yapılanmış, sosyal hareketliliğe ve yetkinliğe açık bir sosyal zümre modeli* şeklinde tanımlayabiliriz.

Modelin mahiyetine ilişkin yapılan tanım ve kaydedilen açıklamalardan sonra modele ilişkin ikinci mühim değerlendirme noktası iç tutarlılıktır. İç tutarlılık bağlamında kendisini belli eden en önemli sorun ise metafizik-fizik gerilimidir. Sorunu biraz daha açabilmek adına şunları ifade edebiliriz.

Burada görüşleri ele alınan filozofların kendi toplum tasavvurlarını metafizik bir temele dayandırdıklarını ve Tanrı'nın, O'nun alemi idare şeklinin ve dahası alemdeki ilahî düzenin

örnek alınması gerektiğini belirttiklerini daha önce dile getirmiştik. Öte yandan metafizik saha değişkenliğe kapalı bir alan olduğu gibi Tanrı'da, O'nun idaresinde ve elbette ki anılan idarenin bir sonucu olan evrendeki ilahî düzende değişim ve dönüşüm söz konusu olamaz. Başka bir deyişle, ideal örnek olarak ortaya konulan ilahî varlıkların ve durumların tamamı olmaları gerektiği kadar yetkindir ve o nedenle de sabittir. Halbuki fizik alem mutlak yetkinliğin bulunmadığı, aksine daimi bir yetkinleşme sürecinin söz konusu olduğu bir alandır, eş deyişle esnekliğin/değişkenliğin alanıdır. Bu nedenle, o alemde meydana gelen bir olgu olarak siyasette yani toplumsal düzeni kurma, sosyal zümreleri belirleme, bu zümreleri ve onların hem yatay hem de dikey hareketliliğini yönetme ameliyesinde de değişim ve dönüşümlerin yaşanması beklenir/gerekir. İşte, metafiziksel örnekliğin/idealin sabit oluşu ancak fiziksel durumun/gerçekliğin esneklik talep edişi dolayısıyla meydana gelen gerilimi filozofların çözüp çözmediği, şayet çözmüşler ise bunu nasıl başardıkları hususu, sözü edilen iç tutarlılık sorununun çekirdeğini oluşturmaktadır.

Fârâbî ve sonraki filozoflar, görebildiğimiz kadarıyla, az önce zikri geçen gerilimi doğrudan soruşturmamışlardır. Bununla birlikte, Fârâbîci model dediğimiz o bütünü oluşturmak adına söylenenler arasında bize bu konuda yardımcı olabilecek veriler de yer almaktadır. Şöyle ki, bu zümre modelinde zümrelerin kendileri iradî değil doğaldır ve o nedenle de bunlar için değişiklikten bahsetmek mümkün olamaz. Ayrıca, herhangi bir zümrenin hiyerarşik açıdan bulunduğu konum da değiştirilemez. Dolayısıyla metafizik örnekliğin sıkıca takip edildiği noktalar buralardır diyebiliriz. Öte yandan, zümreler içerisinde yahut arasında iradî edimlere dayalı biçimde sosyal hareketlilik imkânı bulunmaktadır. Bu da fiziksel alemin talep ettiği esnekliği gözetme fırsatının sunulduğu noktadır. Burada, filozoflar açısından insanların sosyal statü değişikliği yapmalarının önünde mutlak bir engel bulunmamaktadır. Başka bir deyişle onlar, belirli insanların belirli statülere erişemeyeceklerine dair kati bir şey söylememektedir. Yalnız burada Kınalızâde'nin yöneticilik pozisyonunu sosyal hareketlilik bağlamında istisna tuttuğunu da belirtmek gerekmektedir. Çünkü o, mutlak yöneticinin yani padişahın konumunu sosyal zümreler üstü kabul etmektedir ve bu anlamda padişah ile sosyal zümreler/halk arasında kategorik bir ayrım olup geçişkenlik söz konusu değildir. Ne var ki, Fârâbî ve Tûsî için yöneticiler de bir sosyal zümreyi teşkil etmektedir ve o zümreye de dışarıdan geçişler mümkündür.

Zikredilenler, filozofların siyaset bağlamında ortaya çıkan metafizik-fizik geriliminin çözümü için model içerisinde belirli bir alan bıraktıklarını ve metafizik gönderimler nedeniyle ilk bakışta düşünülebileceğinin aksine bütünüyle kapalı değil aksine önemli ölçüde değişime açık bir toplum ve sosyal zümre modeli tasavvur ettiklerini ortaya

koymaktadır. Nitekim, bir başka yönüyle bakıldığında, zümrelerin yetkinleşebiliyor olması da bu çıkarımı desteklemektedir. Buna göre, her ne kadar zümre modelinin ana yapısı metafizik varlıklara ve düzene öykünümlerle oluşturulmuş ve o nedenle de yapısal anlamda yetkin ve sabit görülmekte ise de o modellerin birer olgu halini alacağı zemin fiziksel bir zemindir. Bundan dolayı da zümre modeli bir zihinsel şema olmaktan çıkıp dış dünyada “gerçek”leştğinde ve o modelin her bir kavramsal unsuru bilfiil bir “zümre” olduğunda, bu gerçek varlık durumuyla birlikte söz konusu o model aynı zamanda işlevsel bakımdan değişime yani yetkinleşmeye de açık hale gelir. Başka bir deyişle, Fârâbîci bu zümre modelinin her zaman için “daha iyi” ve “daha yetkin” biçimde bilfiil hale gelebilmesi ve işlerlik kazanabilmesi mümkündür.

Tüm bu kaydedilenlerin ardından özgünlük meselesine de bir miktar değinmek gerekmektedir. Fârâbîci zümre modelinin Platon’un ortaya koyduğu şemanın geliştirilmiş ve İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlanmış bir versiyonu olduğunu girişte ifade etmiştik. Söz konusu gelişim ve uyarlama olgularını vuzuha kavuşturmak bakımından ilk temas edilebilecek husus zümre sayılarıdır. Platon’un üçlü sınıflandırmasına karşın Fârâbîci modelde beş sosyal zümre karşımıza çıkmaktadır. Bu sayısal artış İslâm filozoflarına, gerçek sosyal yaşamdaki iş bölümünün sahip olduğu çeşitliliği ve detaylılığı kendi ürettikleri ideal toplum tasavvurları içerisinde daha dakik ve daha üst düzey biçimde yansıtmaya imkân sağlamıştır. Nitekim zümrelerin içerdikleri sanat ve meslek grupları, özellikle de ikinci ve üçüncü zümrede yer alan örneğin din adamlığı, dincilik, hatiplik, şairlik, katiplik, muhasebecilik, mühendislik, müneccimlik gibi sanat ve meslekler geniş bir nüfusa, gelişkin bir bürokratik yapıya, hasılı büyük bir devlete sahip İslâm toplumunun sosyal gerçekliğine uygun düşmektedir.

Özgünlük anlamında altı çizilebilecek ikinci husus ise sosyal hareketlilik meselesidir. Hatırlanacağı üzere Platoncu modelde, “devlet için yıkıcı” bir etki doğurabileceği kaygısıyla vatandaşların kendileri için takdir edilenden başka bir işle uğraşması ve başka bir zümreye geçiş yapması suç derecesinde yasaklı bir davranış olarak görülmekteydi. Halbuki Fârâbîci zümre modelinde sosyal hareketlilik -her ne kadar çok arzu edilmese de- hem yatay hem de dikey eksende neredeyse her zaman mümkündür. Böylesi bir imkânın gerçeklik kazanmasını sağlayabilecek faktör ise vatandaşların kendi iradî eylemleriyle erişebilecekleri bilgi, beceri ve uzmanlıklardır.

Sayılan bu özgünlük noktaları yanında her iki modelin birbirine paralel bir yaklaşım sergilediği yönler de bulunmaktadır. Örneğin her ikisinde de zümre sayıları sabittir, yöneticiler ilk zümreden çıkmaktadır, hangi vatandaşın hangi zümreye dahil edileceğine

yöneticiler karar verir, zümrelerin yetkinleşmesi mümkündür, vatandaşların mutlaka bir işi ve ama mümkünse tek işi olması istenir.

Sonuç olarak, önümüzde kaynağı Platon’a değin geri giden fakat kaynağına nispetle geliştirilmiş ve İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliği ile uyumlulaştırılmış bir sosyal zümre modeli bulunmaktadır. Özü itibariyle Fârâbîci olan bu modeli dikkate almanın ve tarihsel süreç içerisinde model üzerinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin izlerini sürmenin İslâm toplumlarının sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yapısına dair yapılacak çalışmalara kayda değer bir veri sağlayabileceğini belirtebiliriz.

Kaynakça | References

- Aksu, İbrahim. *Farabi'de Temel Erdemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aksu, İbrahim. “İslam Felsefesinde Adaletin Siyasal Görünümleri”. *İslam Düşüncesinde Adalet*. ed. Ömer Türker ve Yunus Kaplan. 91-125. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Aristotle. “Politica (Politics)”. *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard McKeon. İng. çev. Benjamin Jowett. 1113-1316. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Cormack, Michael. *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*. London: Continuum, 2006.
- Çelikkol, Suat. “Farabi'nin Toplum Görüşü”. *Bilimname* 19 (2010/2), 99-115.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*. nşr ve çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. “Kitâbu'l-Mille”. *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. 41-66. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1387/1968.
- Fârâbî. “Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla”. *Al-Fârâbî on the Perfect State*. thk. Richard Walzer. 37-329. Oxford: Clarendon Press, 1405/1985.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2. Baskı, 2012.
- Gül, Muammer. “Ortaçağ İslam Tarihinde Sosyal Sınıfların Tarihine Bir Bakış: Ahdas Hareketi”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (2002), 71-90.
- Karakaya, M. “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 135-156.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâi (Günümüz Türkçesiyle)*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Kutluer, İlhan. “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde ‘Medenî bi't-Tab’ ve ‘Temeddün’ Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın ve diğerleri. 265-300. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019.
- Okumuş, Ejder. “Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/35 (Haziran 2019), 49-74.
- O'Meara, Dominic J. “The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus”. *The Cambridge Companion to Plotinus*. ed. Lloyd P. Gerson. 66-81. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 11. Baskı, 2006.

- Poyraz, Hakan ve Gürgen, Abrim. “‘Adalet’e ‘Doğruluk’ Demek Doğru Mudur”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 32 (Aralık 2016), 31-43.
- Rodinson, Maxime. “İslam Dünyasında İktisat Tarihi ve Sosyal Sınıfların Tarihi”. çev. Bahaeddin Yediyıldız. *Belleten* 53/207-208 (Ağustos-Aralık 1989), 883-901.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Umut, Hatice. “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin Toplum Ya Da Devlet Görüşü”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2), 119-144.
- Warburton, Nigel. *Klasiklerle Felsefe*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015.
- White, Nicholas. “Plato and Ethics of Virtue”. *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote. 3-15. New York: Routledge, 2015.

Kalhâtî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eseri Bağlamında İmâmet Eleştirisi

Zübeyde Kalyoncu

0009-0009-5873-5230

Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

<https://ror.org/01x18ax09>

207273009@ogrenci.yalova.edu.tr

Öz

Bir ilim dalında gerçekleştirilecek araştırmalar, ilk aşamada o disiplin ile ilgili temel kaynaklar üzerinden yürütülür. Mezhepler tarihi literatüründe, çoğunlukla muhaliflerin görüşlerini çürütmek gayesiyle telif edilen Ehl-i sünnet geleneğin ürettiği kaynakların yanında diğer fırka mensuplarının eserleri de büyük önemi haizdir. Çünkü fırka tasnifi ve değerlendirmelerini tek yönlü okumak objektif yorumlama için yeterli olmamaktadır. Muhaliflerine yönelik şiddeti ön planda tutan Hâricî anlayışın bir alt kolu olarak kabul edilen İbâziyye fırkası ile ilgili ana kaynaklarda yapılan tespitler, araştırma konusudur ve tartışmaya açıktır. Çünkü kendilerini Hâricî olarak kabul etmeyen, ılımlı görüş ve davet yöntemleri ile varlıklarını günümüze kadar sürdüren İbâziyye doktrininin ilk olarak kendi kaynaklarından okunması gerekmektedir. Aynı zamanda İbâzî fırak eserlerinde yer verilen başta Hâricîler ve Şîa olmak üzere diğer fırkalara yönelik bakış açısının değerlendirilmesi de yapılmalıdır. Fırkalara yönelik, farklı teolojik yaklaşımların ve durum tespitlerinin nasıl olduğunun bilinmesi klasik kaynaklardaki bilgilerin kritiğini yapma hususunda katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda makalemizin amacı, Umanlı İbâzî müellif olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî'nin (VI./XII. yüzyıl [?]) eseri *el-Keşf ve'l-beyân* üzerinden, Şîa fırkasına yaklaşımını tespit etmeye çalışmaktır. İbâziyye ve Şîa fırkaları ortaya çıktıkları ilk evrede Hz. Ali'nin taraftarı olmaları hasebiyle aynı safta iken zamanla siyasî, ekonomik ve sosyal sâiklerin etkisiyle birbirine muhalif iki fırka olmuşlardır. Aralarında temel ihtilaf başlığı ise imâmet bahsidir denilebilir. Kalhâtî'nin eseri el-Keşf üzerinden Şîa'ya yaptığı eleştiriler mezhep taassubunun izlerini taşıyor olsa da büyük oranda Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan bilgiler ile benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. Kalhâtî, imâmet merkezli olarak yaptığı eleştirilerini hem aklî hem de naklî deliller ile temellendirmeye çalışmış ancak hadis nakli konusunda çoğunlukla fırkasının rivayet zincirini kullanmıştır. Hâricî zihniyetin en ılımlı kolu olarak kabul edilen İbâziyye fırkasının mensubu olan Kalhâtî'nin eseri, Şîa'ya yöneltilen eleştiriler temelinde İslam mezhepleri tarihi açısından alana katkı sağlayacak bilgiler ve yaklaşımlar içermektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Kalhâtî, el-Keşf ve'l-beyân, Şîa, İmâmet

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada İbâzıyye fırkasının bir mensubu olan Kalhâtî'nin Şîa'ya dair görüşleri incelenmektedir.
- Bid'at ehli bir fırkanın diğer bir bid'at ehli fırkaya yönelik eleştirilerinde sünnî kaynaklar ile benzerlik söz konusu olabilmektedir.
- İki fırka arasında temel eleştiri başlığı imâmet konusunda yoğunlaşmaktadır.
- Kalhâtî, Şîa'nın ilk iki halifeye yönelik eleştirilerini red etmektedir.
- Kalhâtî, Hz. Ali'nin vesayet yoluyla imâmetinin doğru olmadığını beyan etmektedir.

Atıf Bilgisi

Kalyoncu, Zübeyde. “Kalhâtî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Eseri Bağlamında İmâmet Eleştirisi”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 32-63. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17276501>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	17 Temmuz 2025
Kabul Tarihi	3 Ekim 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Hasan Gümüsoğlu danışmanlığında hazırladığımız “Kalhâtî'ye Göre İtikadî Mezhepler” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0

Criticism of Imamate in the Context of Qalhâtî's Work titled *al-Kashf wa'l-Bayan*

Zübeyde Kalyoncu

[0009-0009-5873-5230](https://orcid.org/0009-0009-5873-5230)

Yalova University, Institute of Graduate Education, Department of Basic Islamic Sciences, Yalova, Türkiye

<https://ror.org/01x18ax09>

207273009@ogrenci.yalova.edu.tr

Abstract

Research into a branch of science is initially conducted through the primary sources related to that discipline. In the literature on the history of sects, works by members of other sects, along with sources produced by the Sunni tradition, which are often compiled with the aim of refuting the views of opponents, are also of great importance. A single-sided reading of sect classifications and assessments is insufficient for objective interpretation. The findings in the primary sources regarding the Ibādiyya sect, considered a sub-branch of the Kharijite ideology that prioritizes violence against its opponents, are subject to research and are open to debate. This is because the Ibādiyya doctrine, which does not consider itself Kharijite and has continued its existence to the present day through its moderate views and methods of invitation, must first be understood from its own sources. At the same time, an evaluation of the perspectives on other sects, particularly the Kharijites and Shia, included in the Ibadi sect works should be conducted. Understanding the different theological approaches and assessments of the sects will contribute to the critique of information in classical sources. In this context, the aim of this article is to attempt to determine the approach of the Umanite Ibadi author Abu Abdillah Muhammad ibn Sa'id al-Azdi al-Qalhâtî (6th/12th century[?]) to the Shia sect through his work *al-Kashf wa'l-bayān*. While the Ibadi and Shia sects initially aligned due to their support for Ali, they gradually became opposing sects due to political, economic, and social factors. The primary point of disagreement between them can be said to be the issue of the imamate.

Keywords

History of Sects, Qalhâtî, *al-Kashf wa'l-bayān*, Shia, Imamate

Highlights

- This study examines the views of Qalhati, a member of the Ibadi school of thought, on the Shia.
- There may be similarities with Sunni sources in the criticisms of one heretical sect against another heretical sect.
- The main point of criticism between the two sects focuses on the issue of the imamate.
- Qalhati rejects the Shia's criticisms of the first two caliphs.
- Qalhati declares that Ali's imamate through tutelage is not correct.

Citation

Kalyoncu, Zübeyde. "Criticism of Imamate in the Context of Qalhâtî's Work titled al-Kashf wa'l-Bayan". ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (October 2025), 32-63.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.17276501>

Article Information

Date of submission	17 July 2025
Date of acceptance	3 October 2025
Date of publication	31 October 2025
Reviewers	Two Internal - Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	This study was prepared based on the doctoral thesis titled "Theological Sects According to Kalhâtî" which we prepared under the supervision of Prof. Dr. Hasan Gümüşoğlu.
Ethics committee	Not subject to ethical clearance.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Complaints	asardergisiebyu@gmail.com
S. Development Goals	-
Lisance	CC BY-NC 4.0

Giriş

Mezhepler tarihi alanında telif edilen eserler incelendiğinde, çoğu zaman fırkaların oluşum sebepleri veya süreçleri ile ilgili aktarımlar, o fırkanın kim tarafından değerlendirildiği ile alakalı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Pek çok müellif, kendi anlayışını fırka-i nâciye şeklinde vasıflandırırken, muhaliflerini ise, dalaletle düşmekle suçlamışlardır. Bu suçlamalar bazen lanetleme boyutunda iken bazı durumlarda ise tekfir etme derecesine kadar varmıştır. Muhaliflerin varlıkları genellikle bir zulüm veya isyan ile irtibatlandırılırken kendi hareketleri, toplumsal, siyasal veya ekonomik bir bozulmanın karşısında sahih dinî bir anlayış olarak sunulmuştur. Bunun temellendirilmesi çoğu zaman kendi doğruları ve kaynakları çerçevesinde naklî veya aklî deliller kullanılarak yapılmıştır. Bu makalenin konusu olan el-Keşf ve'l-beyân başta olmak üzere, farklı fırkalara mensup müelliflerin eserleri hem vakıaların hem de delillerin değerlendirilmesi hususunda araştırmacılar için önemli bir konu olmuştur. Ayrıca fırkaların kendi argümanları ile kendilerini tanıtmaları ve bir başka fırkayı değerlendirmeleri de aynı derecede önemli görülmüştür.

Bu makalede, Umanlı İbâzî bir âlim ve tarihçi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî'nin (VI./XII. yüzyıl [?]) İslâm dünyasında yerleşik Hâricilik algısını sorgulatan eseri “el-Keşf ve'l-beyân” üzerinden, Şîa hakkındaki değerlendirmeleri incelenmiştir. Bazı müsteşrikler tarafından kendi dönemine kadar yazılmış eserlerin doruk noktası olarak değerlendirilen¹, Hâriciliğin doğuşuna dair kaleme alınmış ve neşrolunmuş ilk eser olan el-Keşf ve'l-beyân², Kalhâtî'nin mezhepler tarihi alanında telif ettiği ve İbâziyye mezhebinin ana kaynaklarından biri sayılan eseridir.³ Kalhâtî'nin Şîa'yı nasıl tanımladığı, nereye konumlandığı, hangi eleştirileri yönelttiği, İbâzî kimliği ve itikadî doğrultusunda muhaliflerine yaklaşım tarzı analiz edilmiştir. Geleneksel dini savunmaların kalıplaştığı, reddiyelerin genellikle ehl-i bid'at fırkalara yönelik yazıldığı bir dönemde Hâricî fırkalardan biri olan İbâziyye'nin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Kalhâtî'nin eserinin varlığı ve

¹ Adam Gaiser, “Teacher Lines in Al-Qalhati's al-Kashf Wa'l-Bayan: The Accumulation of a Medieval Ibadi Identity” (Erişim 21 Şubat 2024), 157.

² Muhammed Kafafî, “Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâtî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu”, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1-4 (Temmuz 1970), 178.

³ Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1983), 15-16.

değerlendirmeleri büyük önemi haizdir. Bu bağlamda Kalhâtî'nin Şîa fırkasına ait imâmet temelli eleştirisinde eseri el-Keşf ve'l-beyân ana kaynak olmuş bunun yanında mezhepler tarihinin temel eserleri ve ibâziyye fırkasının kaynaklarından da faydalanılmıştır. Kalhâtî'nin Şîi fırka tasnifine ise yer verilmemiştir.

Ülkemizde, ibâziyye fırkasının ilk dönem temsilcilerinden olan Kalhâtî'nin Şîa üzerine görüşlerine dair bir çalışma bulunmamaktadır. Müellifin görüşlerinin ibâzî itikadını temsil etmesi, fırkasının tanınması açısından önem arz etmektedir. Makalede bu meyanda amaç bir fırak ve aynı zamanda milel ve nihâl eseri olan el-Keşf üzerinden müellifin Şîa'yı değerlendirmesini ortaya koymaktır.

1. Kalhâtî: Hayatı ve Eserleri

Yemen asıllı ve Ezdî kabilesine⁴ mensup olan Kalhâtî'nin ibâzî bibliyografi kaynaklarında hayatına dair çok fazla bilgi bulunmadığı gibi hangi dönemde yaşadığı konusunda da ihtilaflar söz konusudur. Eserlerinden yapılan çıkarımlar ile hicri 4., 6. veya 10/11. yy.da yaşadığına dair görüşler sunulmuştur. el-Keşf ve'l-beyân'ı tahkik edip neşreden Seyyide İsmâîl Kâşif, onun 4. (10.) yy.da yaşadığını iddia eder.⁵ Çünkü Kalhâtî, küfür konusunu işlerken müşrik ve münafıkların çocukları hakkında nasıl hükmedileceği mevzusunda Uman imamı Sa'id b. Abdillâh b. Muhammed'den bahsetmekte ve "Bu konuda benimle münazara etti." diyerek kendisiyle görüştüğünü dile getirmektedir.⁶ Burada ismi geçen İmam Sa'id b. Abdillâh (b. Muhammed b. Mahbûb) H. 320 (M. 932) yılında kendisine biat edilen ve H. 328 (M. 939) yılında da öldürülen bir kişidir.⁷ Ancak "Bu konuda benimle münazara etti." cümlesinin geçtiği

⁴ Ezdî kabilesi Araplar'ın iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'e mensuptur. bkz. Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelûsî, *Kitâbu Tabakâtî'l-ümem*, nşr. Luvîs Şeyho (Beyrut: Mecelletü'l-Meşrik, 1912), 41.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Uman: Saltanatü 'Umân Vizâratü'l-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1400/1980), 1/8.; Uman asıllı şairlere dair biyografik bir eser kaleme alan Muhammed b. Raşid b. Aziz el-Hasibî ile Kalhâtî'nin "el-Kaşîdetü'l-Halvânîyye" adlı eserine mukaddime yazan Sâlim b. Râşid el-Kalhâtî de Seyyide İsmail Kâşif gibi Kalhâtî'nin H. 4. asırda yaşadığını iddia ederler. bkz. Muhammed b. Raşid b. Aziz el-Hasibî, *Şekâiku'n-Nu'mân 'ala Sumûdi'l-Cem'ân fî Esmâi Şu'arâi Umân* (Uman, 1415), 3/29.; Ebi Abdullâh Muhammed b. Said el-Kalhâtî, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Halvânîyyeti fî Zikri MulûkiHımyer*, (Şerh 'Âdî b. Yezîd b. Muhammed el-Ezdî eL-Behlevî), 1428/2007, 24.

⁶ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/318.

⁷ Serhân b. Said el-Ezkevî el-Umânî, *Târihu Umân*, thk. el-Kaysî, 1426, 61-63.; Muhammed Kemâleddîn İmâm (ed.), *Mietu Kitâbin İbâziyyin* (Uman: Vüzerâtü'l-evkâf ve's-Şuûnu'd-Dîniyye Saltanatı Umân, 2013), 2/26.; Hamîd b. Muhammed İbn Ruzeyk, *el-Fethu'l-mubîn fî sirati's-Sâdeti el-Bûsa'ideyyîn*, ed. Abdullâh Muhammed Cemâleddîn (Uman: Vüzerâtü't-türâsi ve's-sekâfetü saltanatı Umân, 1998), 20.

paragraf anlam olarak bir önceki paragrafın devamı niteliğindedir. Bir önceki paragrafta Kalhâtî, şeyhlerinden biri olarak zikrettiği Ebû Mâlik'in müşrik ve münafıkların çocuklarının öbür âlemdeki durumu ile alakalı görüşünü onun ifadeleri ile sunmuştur. Devamında yeni paragrafta "Bu konuda benimle münazara etti." diye başlayan cümle aslında Şeyh Ebû Mâlik'in ifadesi olmaktadır.⁸ Yani İmam Sa'id ile tartışan kişinin, anlam örgüsünü tamamlar mahiyette Şeyh Ebû Mâlik olması daha doğru görülmektedir.

Umanlı âlimler ve şairler üzerine biyografi çalışmaları bulunan Bettâşî ve Fahd b. Ali b. Hâşil es-Suu'dî ise Kalhâtî'nin 6. yy. da yaşadığını kaydederler. Çünkü Kalhâtî'nin atıfta bulunduğu Makametü'l-Kileviyye adlı eser, Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Salih el-Karî zamanında yazılmıştır. O ise H. 579/ M. 1183 yılında vefat etmiştir.⁹ Kalhâtî üzerine araştırmalarda bulunan müsteşriklerden Wilkinson ile Adam Gaiser ise Kalhâtî'nin eseri el-Makâmetü'l-Kilviyye üzerinden onun 6./12. yüzyılın sonları ile 7./13. yüzyılın başlarında yaşamış bir âlim olduğunu iddia ederler.¹⁰ Delilleri, el-Keşf'de referansta bulunulan ve alıntı yapılan el-Ekille ve Hakâiku'l-edille¹¹ adlı eserin 513/1119 tarihinde vefat etmiş olan Nicâd b. Mûsâ isimli bir âlime ait olmasıdır.¹² İbâziyye konusunu araştıran Pierre Cuperly, ve Brockelmann ise Kalhâtî'nin 1070'ten (1659) önce yaşadığını iddia etmiştir.¹³ İvaz Muhammed Halîfât de bu iddiaya yakın bir görüş ile müellifin H. 11. yy.da yaşadığını söyler.¹⁴ Kalhâtî'nin eserinin mezheplerle alakalı bölümünü yayına hazırlayan Muhammed b. Abdülcelîl de yazdığı mukaddimede Brockelmann'ın tezini kabul ettiğini dile getirir. Onun 1624-1744 yılları arasında Uman'da hüküm sürmüş Yarubi devletinin ikinci imamı Sultan b. Seyf b. Malik el-Yelaribi zamanında yaşamış bir alim olarak tanıtır.¹⁵

⁸ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/318.

⁹ Seyf b. Hamûd b. Hamid el-Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân fî Târîhi Ba'zî 'Ulemâi 'Umân* (Uman: Mektebetü'l-Müşâşari-l'-Hâs bi-Celâleti's-Sultân li'-Şuûni'd-Diniyye ve't-Târîhiyye, 1437), 398.; Fahd b. Ali b. Hâşil es-Suu'dî, *Mu'cemu Şua'râi'l-İbâziyye* (Mektebetü'l-Ceyl el-Vâ'id, 1428), 2/323.

¹⁰ John C. Wilkinson, *İbâdism: Origins And Early Development In Oman* (New York: Oxford University Press, 2010), 26; Gaiser, "Teacher Lines in Al-Qalhati's al-Kashf Wa'l-Bayan", 157.

¹¹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 1/289.

¹² Nicâd b. Mûsâ b. Nicâd b. İbrâhîm el-Menhî, *el-Ekille ve Hakâiku'l-edille*, ed. Sultan b. Mübârek b. Hamed eş-Şeybânî (Muskat-Uman, 1443/2022), 4.

¹³ Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur: Zweiter Supplementband* (Leiden, 1938), 2/568.

¹⁴ İvaz Halîfât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye* (Uman: Vüzerâtü't-türâsi ve's-sekâfetü saltanati Umân, 1423/2002), 22.

¹⁵ Muhammed b. Abdilcelîl, "Hilâfetü Osmân ve Alî min kitabi'l-Keşf ve'l-beyân", *Havliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnusiyye*, 11 (Tunus 1974), 185.; İmam Sultan b. Seyf b. Mâlik H. 1091 yılında vefat etmiştir. İbn Ruzeyk,

Burada yapılan araştırmalar sonunda varılan kanaat müellifin 6. yy. civarında yaşadığı şeklindedir. Öncelikle Uman Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığının hazırladığı İbâzıyye ile ilgili yüz kitap konulu ansiklopedik eserde tanıtılan el-Keşf ve'l-beyân ile ilgili bölümde Kalhâtî'nin H. 6. asrın ikinci yarısında yaşadığı ifade edilmiştir.¹⁶ Eserlerinden biri olan el-Makâmetü'l-Kileviyye, 7. asrın sonları ile 8. asrın başlarında yaşayan Şeyh Raşid b. Ömer b. Ahmed b. Ebî el-Hasen b. Abdillâh b. Ahmed b. En-Nezar el-Hamîrî tarafından şerh edilmiştir.¹⁷ Diğer yandan Kalhâtî el-Keşf ve'l-beyân'da ele aldığı her konu ile alakalı meşhur tarihî şahsiyet, ilim adamı, şair, felsefeci veya tarihçilerden pek çok örnekler sunmuştur. Milattan önce ve sonra özellikle H. 5. yy.a kadar yaşamış birçok âlim, şair, edip ve filozoftan alıntı yapan Kalhâtî'nin¹⁸ doğal olarak vakıf olduğu alan kendi yaşadığı çağ ve öncesidir. Bu konuda bir başka delil, el-Keşf ve'l-beyân'da kaynak olarak gösterdiği Kitâbu'z-Zıya' adlı eserdir.¹⁹ Eser 6. yy.da yaşamış olan fakih ve tarihçi Seleme b. Müslim El-Avtebî es-Sahârî tarafından kaleme alınmıştır. Eseri tahkik eden ve önsözünü yazan Umanlı âlim el-Vercelânî'ye göre El-Avtebî'nin doğum ve ölüm tarihi hakkında net bir bilgi yoktur, ancak eserleri üzerinde yapılan araştırmalar onun H. 500-580 yılları arasında yaşadığına delalet etmektedir.²⁰ Kalhâtî eserinde bazı bapları onun kitabına atıfla işlemiş, bazen El-Avtebî'nin yaptığı tanımları aynen nakletmiş bazen de aynı şairlerden alıntı yapmıştır.²¹ Bu örnekler Kalhâtî'nin onunla çağdaş olduğunu veya ondan sonra yaşadığını göstermektedir. Veleve ki İbâzî müelliflerin sunulduğu kaynaklarda da Avtebî ile Kalhâtî peş peşe zikredilmiştir.²²

Kalhâtî, Ezdî kabilesine mensuptur. Fakat çok geniş bir kabile olan Ezdîler'in hangi

el-Fethu'l-mubîn fî siratî's-Sâdeti el-Bûsâ'ideyyîn, 23-24.

¹⁶ Muhammed Kemâleddîn İmâm (ed.), *Mietu Kitâbin İbâzıyyin* (Uman: Vüzâratü'l-evkâf ve'-ş-Şuûnu'd-Dîniyye Saltanatı Umân, 2013), 2/26.

¹⁷ Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 403.

¹⁸ Örneğin mezhebinin dayandığı isnad zincirini kendi zamanına doğru sıralarken en son Şeyh Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bisyâvî'yi (ö. 364/974), müslüman filozoflarından bahsederken de en son Ebû el-Hüseyn Abdillâh b. Sînâ'yı (ö. 428/1037) zikretmiştir. bkz. el-Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/272,478.

¹⁹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 1/35.

²⁰ Seleme b. Müslim b. İbrahim el-Avtebî, *Kitabu'z-Zıya'*, ed. Süleyman b. İbrahim el-Vercelânî (Uman: Saltanatü 'Umân Vüzâratü'l-evkâf, 2015), 1/28.

²¹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 1/39. sayfadaki alıntı eAvtebî, *Kitabu'z-Zıya'*, 1/285. sayfada geçmektedir. Kalhâtî, *el-Keşf*, 1/35-36. sayfadaki alıntı Avtebî, *Kitabu'z-Zıya'*, 1/269-270. sayfada yer almaktadır. Diğer atıflar için bkz. Kalhâtî, *el-Keşf*, 1/127,318.

²² Ebû'l-Kâsım b. İbrâhîm el-Berrâdî, *el-Cevâhirü'l-müntekât*, thk. Ahmed b. Sa'ûd es-Sıyâbî (Londra: Dârul-Hikme, 2014), 236-237.; Abdullâh İbn Medâd, *Siretü'-allâmeti'l-muhakkık* (Uman: Saltanatü 'Umân Vüzâratü't-türâsi'l-kavmiyyi ve's-sekâfe, 1984), 17.

kolundan geldiği net değilse de Harûsîler'den²³ olduğu şeklinde bir rivayet söz konusudur.²⁴ Uman'ın dışına çıkıp çıkmadığı bilinmemekle birlikte ülkesinde iç bölgelere doğru ilim için seyahatlerde bulunduğunu kendisi nakletmektedir. Kalhat şehrinin batısında ikamet etmiştir. Çünkü Kalhatlılar, günümüze kadar ulaşan ve Şeyhin Kulesi denen bir yapının onun yaşadığı yeri temsil ettiğini kabul etmektedirler.²⁵ Mensup olduğu kabile günümüzde Kalhat'ın Tire şehrinde yaşamaktadır.²⁶ Hangi hocalardan ilim tedris ettiği veya çağdaşı olan âlimler noktasında kaynaklarda çok fazla bilgi yoktur. Kendisi el-Keşf ve'l-beyân'da künyelerini vermeden bazı şeyhlerinin isimlerinden bahseder. Bunlar: Ebû Mâlik, Ebû Mervân, Ebû Yahyâ'dır.²⁷ Umanlı âlimler ve kelmacılar üzerine biyografik eserinde Fahd b. Ali b. Hâşil es-Sa'di, Kalhâtî'nin hocasının Şeyh Süleyman b. Ebî Said' olduğunu ve çağdaşları arasında İbrâhim b. Muhammed Seâli ve Şeyh Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim es-Semûlî gibi kişilerin bulunduğunu zikreder.²⁸

Kalhâtî'nin bilinen ve günümüze ulaşan üç eseri mevcuttur. Bu makalenin konusu olan eseri el-Keşf ve'l-beyân²⁹, Hâricîliğin doğuşuna dair kaleme alınmış ve neşrolunmuş, kendi dönemine kadar yazılmış eserlerin doruk noktası olarak değerlendirilen, İbâziyye mezhebinin ana kaynaklarından biridir.³⁰ Kalhâtî'nin el-Keşf'i, Bağdâdî (ö. 429/1037-38) veya Şehristânî'nin (ö. 548/1153) eserlerinden

²³ Harûsîler Uman'ın ilim, din ve takva boyutunda şeref sahibi kabilelerinden biridir. Bilgi için bkz. Sâlim b. Hamûd es-Sıyâbî, *Is'âfu'l-'âyân fî Ensâbi Ehli Uman* (Beyrut: Menşûrâtü'l- Mektebeti'l- İslâmiyyi, 1384), 113.

²⁴ Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 398.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî el-Kalhâtî, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Halvâniyye fî Zikri Mulûki Himyer*, thk. 'Adî b. Yezîd b. Muhammed el-Ezdî el-Behlevî (Muskat, 1428), 24.

²⁶ Kalhâtî, *Şerhu'l-Kasîdeti'l- Halvâniyye*, 24-25.

²⁷ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/318.

²⁸ es-Suu'dî, *Mu'cemu Şua'râi'l-İbâziyye*, 2/323.; Fahd b. Ali b. Hâşil es-Suu'dî, *Mu'cemu'l-fukahâi ve'l-mütekellimî el-İbâziyye* (Mektebetü'l-Ceyl el-Vâ'id, 1428/2007), 2/94.; es-Suu'dî'nin zikrettiği iki çağdaşın ismini Bettâşî de kaydetmiştir. Ve bunlardan Abdullah b. Muhammed b. İbrahim es-Semûlî'nin 6. asrın sonlarında vefat ettiğini nakletmiştir. bkz. el-Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 398.

²⁹ el-Keşf ve'l-beyân'ın asıl nüshası şu an 2606 no ile British Museum'da bulunmaktadır. Bunun yanında Uman Kültür Bakanlığı'nın kütüphanesinde de birisi 1290 diğeri 1284 tarihli iki nüshası mevcuttur. Muhammed b. Ahmed b. Saûd âl-Bûsaîdî'nin kütüphanesinde de iki nüsha bulunmaktadır. 1227 tarihli birinci nüsha 777 nolu kayıt altında, iki cildi ihtiva eden tek cilt şeklinde bulunmaktadır. İkinci nüsha ise 1174 tarihli olarak 1316 no ile kayıtlıdır. bkz. Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London, 1894), 121.; el-Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 1/401.

³⁰ Kafafî, "Abû Sa'îd Muhammed b. Sa'îd al-Kalhâtî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu", 178.; Gaiser, "Teacher Lines in Al-Qalhatî's al-Kashf Wa'l-Bayan", 157.; Ethem Ruhi Fırlı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 15-16.

etkilenererek yazdığı şeklinde iddialar bulunmaktadır.³¹ Bu iddiaların tümüyle doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü ilk dönem kaleme alınan Mağâlât tarzı eserlerin büyük çoğunluğunda içerik sistematığı, fırka tasnif ve isimlendirilmesi hususunda benzerlikler veya nakiller söz konusu olabiliyordu. Bu benzerliğin Kalhâtî ile Şehristânî'nin eserleri arasında olabileceği hakikati yanında her iki müellifin eserlerinin kendi içinde orijinal olan boyutlarının bulunduğunu da aşîkârdır.

Konuları hem tarihi hem de dini boyutta ele alan el-Keşf ve'l-beyân, her biri elli babdan oluşan iki ciltlik bir eserdir. Müellif birinci ciltte itikadî konuları ele almış, Haşviyye, Kaderiyye, Mürcie ve Mu'tezile gibi fırkaların bâtil olarak nitelendirdiği görüşlerine Kur'an-ı Kerim'den ayetler ve hadis-i şerifler ile cevaplar vermiştir. Yaratılış bahsiyle başladığı ikinci ciltte ise Hz. Âdem ve tüm peygamberlerin hayatlarına kısaca değinip sonra Hz. Peygamber'in hayatı ve hulefa-i Raşidîn dönemine geçen Kalhâtî devamında mezhepleri ve dinleri işlemiştir. Kalhâtî, mezhepler tarihi alanında önemli bir yeri olan eseri el-Keşf ve'l-beyân'da ilim dallarının pek çoğunda bilgili ve mahir olduğunu ortaya koymuştur. Güçlü bir münazaracı, fesahat sahibi bir hatip, donanımlı bir tarihçi, edebi yönü güçlü bir dilbilimci, bir fakih, bir şair ve bir müfessir kimliğiyle eserini oluşturmuştur.³² Ancak asıl ön planda olan özelliği coşkulu bir doktrin savunucusu olarak konuları işlemesidir. Muhaliflerinin delillerini diyalog yöntemiyle, ehli'l-istikâme'nin³³ delillerini zikrederek çürütmeye çalışmasıdır. İkinci eseri el-Makâmatü'l-Kileviyye'yi, İbâziyye fırkasından Şîa'ya dönen Kilve³⁴ ehline irşad amacıyla kaleme almıştır. Bu eser 7. asrın sonları ile 8. asrın başlarında yaşayan Şeyh ebî el-Hasen b. Ahmed b. Ebî

³¹ Muhammed b. Abdilcelîl, "İ'tikâdâtü'l-Mu'tezile ve'l-Kaderiyye ve's-Sıfâtiyye ve'l-Haşviyye ve Fırakuha min kitâbi'l-Keşf ve'l-beyân", *Havliyyâtü'l-Cami'ati't-Tûnusîyye* 18 (Tunus 1980), 105-106.; el-Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 1/400.; Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, 122. Hâricîler konusunda uzmanlığı bulunan Keith Lewinstein ise Kalhâtî'nin eserinin Şehristânî'ye dayandığı iddiasını doğru bulmaz. Tam tersine Şehristânî'nin el-Keşf'den yararlandığını söylemenin daha doğru olacağını öne sürer. Lewinstein'nin el-Keşf ile ilgili bir diğer tesbiti de Eş'arî'nin eseriyle gösterdiği benzerlik konusundadır. Bu, Kalhâtî'nin Eş'arî'nin eserinden yararlanmış olabileceğini ortaya koyabileceği gibi İbâzî coğrafyada makâlât eserlerindeki ortak bilgilerin kabul görmüş olduğunu da kanıtlayabilir. Eş'arî-Mu'tezile geleneği ile İbâzî fırak geleneklerinin birbirine benzemesi Kalhâtî'nin yaşadığı bölgede bu konuda yerleşik ma'lumatın olduğunu gösterir. bkz. Keith Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firq Traditions* (Ann Arbor: Princeton University, Doktora Tezi, 1989), 30; İbrahim Hakkı İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl İslam Araştırmaları* 11 (2009), 63.

³² Hamîd b. Muhammed İbn Ruzeyk, *es-Sahîfetü'l-Kahtâniyye*, thk. Mahmûd b. Mübârek es-Süleymî vd. (Muskat: Vüzerâtü't-türâsi ve's-sekâfetü saltanatı Umân, 1430/2009), 3/299.

³³ Bu ifadeyi kendi fırkası için kullanmıştır.

el-Hasen'in (ö. 714-715) talebiyle Raşid b. Ömer el-Hamîrî (ö.710) tarafından şerh edilmiştir. Kalhâtî eserinin başında kitabını yazma sebebini özetle şöyle dile getirir: "Ehl-i istikamet sahibi birisi kardeşlerini ziyaret için Uman'dan Kilve'ye gitti. Burada onları şeytana uymuş ve yoldan çıkmış bir halde buldu. Onlar için doğru yola kendilerini tekrardan çağırarak bir eser lazımdır."³⁵ Tam ismi "el-Kasîdetü'l-Halvâniyye fî Medhi'l-Kahtâniyye ve Zikri meâsirihi" olan üçüncü eseri ise Kasidetü'l-Kahtâniyye'dir. Kitab, Mensubu olduğu kabilesi Kahtânîleri öven, sekiz yüzden fazla beyitten oluşan nazım bir eserdir.³⁶ Bu eserine karşılık tarihçi İbn Züreyk (ö.?) de Adnanîleri öven bir nazım eser kaleme almıştır.³⁷

2. Şîa ve İbâziyye fırkası

"Takip etmek, yardımcı olmak, desteklemek" anlamındaki şiyâ kökünden türeyen Şîa kelimesi, "tarafdar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup" mânasına gelir.³⁸ Terim olarak Hz. Ali taraftarları için kullanılır.³⁹ Şîa, imâmetin Hz. Peygamber'den sonra onun ve soyundan gelen imamların hakkı olduğunu, halkın tercihi bırakamayacağını, bundan ötürü nassdan deliller ve vasiyet yoluyla sabit olduğunu kabul eden fırkadır.⁴⁰ Akîdelerinin temelini bu minvalde imâmet ilkesi oluşturur. Bu fikrin ortaya çıkışı Şîî düşüncede Hz.

³⁴ Kilve, Doğu Afrika'da bugünkü Tanzanya'nın güney kıyılarında bir adadır. X. Yüzyılın ikinci yarısında Şîraz kökenli Şîî gruplar İran'da yaşadıkları baskı neticesinde ülkelerinden buraya göç etmiş ve Kilve adasında bir sultanlık kurmuşlardı. İbâzî mezhebinden olan Kilve halkı arasında Velîd b. Süleymân Bârik en-Nisâbü'rî'nin soyundan bir adam yaşıyor idi. Ölümü yaklaşınca oğlu Bârik'i yerine geçirdi ve kadılık vazifesini ona bıraktı. Bundan sonra mezhepte bozulma başladı. bkz. el-Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 1/402-406.

³⁵ Bettâşî, *İthâfu'l-'Ayân*, 402-403.

³⁶ Kalhâtî, *Şerhu'l-Kasidetü'l-Halvâniyye fî Zikri Mulûki Himyer*.

³⁷ Muhammed b. Raşid b. Aziz el-Hasîbî, *Şekâiku'n-Nu'mân 'ala Sumûdi'l-Cem'ân fî Esmâi Şu'arâi Umân* (Uman, 1415), 3/34.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emîn M. Abdülvehhâb, M. Sâdık el-Ubeydî (Beyrut-Lübnan, 1419/1999), 258-259.; İbn Düreyd, ed. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayîn, 1987), "Cemheretü'l-luğa", 872.; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut-Lübnan: Daru'l-ma'rife, ts.), 270-271.; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1997), 1/530.;

³⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Nahdatü'l-Misriyye, 1369/1950), 1/65.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/65-66.; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir 'Ali Mehnâ - 'Ali Hasen Fâ'ûr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/169.; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, "Kitâbu'l-Fihrist", ts., 223.; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. İbrâhim Ebyârî (Dâru'l-Edyân li't-Türâs, 1403), 171.

Peygamber devrine kadar indirgenir.⁴¹ İmamlığın Hz. Ali'nin soyunca devam ettirilmesi, imamların her türlü günahtan masum olması bu ilkenin rükünleridir. Diğer pek çok fırka gibi kendi içinde çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Eş'arî, Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olarak üç ana fırkaya; Bağdâdî Zeydiyye, İmâmiye, Keysâniyye olarak üç gruba; er-Râzî, Zeydiyye, İmâmiye, Keysâniyye ve Gulât olarak dört fırkaya; Şehristânî ise Keysâniyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, Gulât ve İmâmiyye olarak beş ana fırkaya ayırdıklarını kaydeder.⁴²

Şîa'nın, bu isim üzerinden kendi fırkalarını tanımlamaları Ehl-i sünnet kaynakların ifadelerine⁴³ yakındır. Şîa, fırka isminin “Hz. Ali taraftarları” manasında kullanımının bizâtihi Hz. Ali tarafından yapıldığını⁴⁴, onun imâmetini savunanların etrafında fırkanın oluştuğunu kabul ederler.⁴⁵ Şîî fırkalar için olumsuz manada kullanılan “terk edenler” anlamındaki “Râfıza” kavramını ise⁴⁶ muhaliflerin yanlış yorumladıklarını, bu kelimeyi Allah'ın (c.c.) Tevrat ve İncil'de övgü ifadesi olarak kullandığını iddia ederler.⁴⁷ İlk dönem Şîî müelliflerden Kummî (ö. 301/913-14) ile Nevbahtî (ö. 310/922) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra ümmet arasında çıkan ilk ihtilafın imâmet konusunda olduğunu, bu ihtilafın gölgesinde yaşanan raşid halifeler dönemi olaylarının, dört mezhebî oluşumun varlığını ortaya koyduğunu dile getirirler. Birinci fırka Hz. Ali'ye yaptıkları bey'ate bağlı kalanlar yani “Şîa”; ikinci fırka Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693) gibi sahabelerden oluşan, ilk başta Hz. Ali'ye bey'at etseler de savaş durumunda ne onun yanında ne de karşısında olmayı tercih

⁴¹ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017), 107.; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beyrut-Lübnan: Menşûrâtü'r-Ridâ, 1433), 31.

⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/65.; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2004), 27.; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1993, 1/170.; Fahrüddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1402), 52.

⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/65.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/169.

⁴⁴ Nasr b. Muzâhim el-Minkârî, *Vak'atu Sıffîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990), 5. Şîî müellif Minkârî (ö. 212/827-28) burada Hz. Ali'den bir nakle yer verir. Cemel savaşı dönüşünde kendisine, Müslümanları neden öldürdüğü sorulduğunda Hz. Ali, karşı saftakilerin kardeşlerini ve Şîa'sını öldürmelerini sebep olarak gösterdiğini nakleder.

⁴⁵ Sa'd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî, *el-Makâlâtü ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (İran: Merkezu İntişârât 'İlmî ve Fırenklî, 1360), 3.; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beyrut-Lübnan: Menşûrâtü'r-Ridâ, 1433), 31.

⁴⁶ Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 52.

⁴⁷ bkz. Muhammed Bâkîr b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-e'immeti'l-ethâr* (Beyrut-Lübnan: Darun İhyâu't-turâsi'l-Arab, 1403/1983), 65/97.

eden “Mu'tezile”; üçüncü fırka Hz. Ali ile birlikte savaşır iken Hakem olayı sonrası onun safından ayrılan “Havâric”; dördüncü fırka ise bu fırkaların dışında kalan, Muâviye b. Ebî Süfîyân'ın (ö. 60/680) safına katılan “mürchie” fırkasıdır.⁴⁸

Kalhâtî'nin mensup olduğu İbâziyye fırkası ise Hâricî anlayışın günümüze ulaşan en ılımlı kolu olarak değerlendirilir. Hâricî kelimesi, “ayrılmak, isyan etmek, itaatten çıkmak” anlamlarındaki hurûc kökünden türeyen bir topluluk ismi olarak, “ümmetten, Hz. Ali'den ve onun idaresinden çıkanlar” anlamında kullanılmıştır.⁴⁹ Şehristânî, ümmetin ittifak ettiği imama isyan eden kimsenin Hâricî olduğunu nakleder. Bu ifade Hâricî zihniyetin imâmet konusu etrafında oluştuğunu göstermektedir. Sıffîn savaşı sonrası hakem olayı ve beraberinde büyük günah meselesi etrafındaki tartışmalar fırkanın oluşum sürecini hızlandırmıştır.⁵⁰ Ehl-i sünnet müellifler tarafından bid'at fırkalar arasında zikredilen İbâziyye, kendi kaynaklarında kitap, sünnet ve icmâ çerçevesinde en uygun yolu takip eden, adalet ve iyilik taraftarları olarak tanımlanır ancak Hâricî anlayışın içerisinde oldukları kabul edilmez.⁵¹ İbâzîler'in Hâricî anlayıştan ayrıldıkları hususları anlayabilmek için tarih boyunca kendilerine yönelik genel Hâricî anlayıştan kaynaklı olumsuz bakış açısına rağmen varlıklarını nasıl sürdürebildiklerini ve bu şemsiye altında olmadıklarını ısrarla ifade etmelerine karşın⁵² yine de bu sıfatla tanıtılmalarının nedenlerini iyice tahlil etmek gerekir. Çünkü dâhil edildikleri oluşumun dışında olduklarını ifade ederken bunun sebeplerini de dile getiren İbâzîler'in bu reddedişlerinin arka planında hangi amacın yer aldığı önem arz etmektedir. Bu aksülamelin sebebi toplumda var olan Hâricîler'e yönelik dışlayıcı tutum mu yoksa gerçekten itikadî fikir ayrılıkları mıdır sorusunun cevaplanması önem arz etmektedir.

İbâziyye fırkası, hilafet noktasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini meşru kabul ederken, halifeliğinin ilk altı yılında Müslümanlar tarafından biat edilen ve hak doğrultusunda hareket eden Osman b. Affan'ın statü ve siyaset olarak diğer iki halifeden daha aşağıda olduğuna inanırlar. Çünkü o, bid'atler çıkarmış ve bu

⁴⁸ Sa'd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî, *el-Makâlâtü ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (İran: Merkezi İntişârât 'İlmî ve Fîrenklî, 1360), 2-5.;en-Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 31-37.

⁴⁹ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 145-146.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/132-133.

⁵¹ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye, Dirâsetün Mürekkezetün fî Usûlihîm ve Târîhihîm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1407/1987), 40.

⁵² Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye Mezhebûn İslamiyyun Mu'tedillun* (Uman: Saltanatü 'Umân Vüzâratü'l-evkâf, 1979), 19.

bid'atlerle Resulullah'ın (s.a.s.) ve Ebu Bekir ile Ömer'in yoluna aykırı davranmıştır. İbadi kaynaklar, onun yanlış olarak değerlendirdikleri politikasına yönelik itirazları ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.⁵³ Burada Şîa'nın olumlu olarak Hz. Ali üzerinden tesis ettiği mezhep sistematigi karşısında İbâzî anlayışın Hz. Osman aleyhinde neş'et ettirilen bir mezhep görüşünün varlığını görmek mümkündür.

Kalhâtî Hâricîler ile zalim yönetime karşı verilen mücadelenin temsilcisi olan ilk Hâricî hareketi ayrı tutar. Hâricîler'i ehl-i istikametın dışında sayarken Hz. Osman dönemiyle birlikte başlayan fitne hareketlerinde siyasi iktidarın karşısında duranları “Müslümanların ilk öncü nesillerinden olan, dinin temel hükümlerinin tahrif edildiği dönemde bu tahrifata karşı çıkarak münkeri inkâr eden, evlerini ve yurtlarını terk eden, eşlerinden ve çocuklarından ayrılan, mallarını ve canlarını Allah'a isyan edilmesin diye feda eden, muhlis ve mücâhid kimseler.” diye tarif eder.⁵⁴

3. Kalhâtî'nin Şîa'yı Tanımlaması

Kalhâtî, mezhep tasnifinde iftirak hadisini⁵⁵ merkeze aldığı eseri el-Keşf ve'l-beyân'da, fırkaları Mu'tezile-Kaderiyye, Müşebbihe-Sıfâtîyye, Havâric ve Şîa başlıkları altında sınıflandırır. Şîî fırkaların ise, Keysâniyye, Muhtâriyye, Hâşimiyye, Benâniyye, Rizâmîyye, Zeydiyye, Cârûdiyye Süleymâniyye, Sâlihîyye, İmâmîyye, Bâkiriyye-Ca'feriyye, Nâvüsiyye, İsmâ'îliyye, Eftahiyye, Semtiyye, Mûseviyye-Mufaddaliyye, Gâliyye, Sebe'iyye, Kâmiliyye Albâ'iyye Mugîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, Hişâmîyye Nu'mâniyye ve Basriyye (İshâkiyye-Bâtîniyye-Karmâtîyye-Müdrîkiyye-Ya'meliyye-Mülhîde) şeklinde 27 alt fırkaya ayrıldığını nakleden Kalhâtî

⁵³ Sâlim İbn Zekvân, *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 56-63.; Halîfât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye*, 57.

⁵⁴ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/397.

⁵⁵ 73 fırka hadisi olarak da bilinen bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu üzere kendisinden sonra ümmetinin de fırkalara ayrılacağını ve bunların sayısının 73 olacağını haber vermektedir. Bunlardan biri hariç diğerleri cehennemlik olurken o bir grup ise “cemaat” olarak cennette olacaktır: “Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Hristiyanlar da 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.”, “İsrail oğulları 71 fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Onlardan birisi hariç diğerleri cehenneme gireceklerdir. O fırka da cemaattir.”, “İsrail oğullarının başına gelen benim ümmetimin de başına gelecektir. Öyle ki onlardan birisi âlem olarak annesine gelmek istese (zina etse) benim ümmetinden de bunu yapan olacaktır. İsrail oğulları 72 fırkaya bölündü. Benim ümmetim 73 fırkaya bölünecektir. Onlardan biri hariç hepsi ateştedir. Dediler ki; O tek kurtulan millet kimdir? Allah Rasülü: “Ben ve ashabımın bulundukları yol üzerine olanlardır.” Bu rivayetler için bkz. Ebû Dâvûd, Süleyman es-Sicistani el-Ezdi, “Sünen”, 1 (H. No: 4596-4597); Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, “İmân”, 18(H. no: 2640-2641); Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife* 5/3 (K 2005), 26-27.

bunlara dair çok kısa bilgiler verir. Bu makalede konu müellifin Şîî düşünceye dair eleştirisi olduğu için Şîî fırkalar ile ilgili yaptığı tasnif altında verdiği bilgilere değinilmeyecektir.

Kalhâtî'nin Şîa başlığında konuyu ele alması diğer fırkalardan farklı olur. Müellif, önce onların akîdelerini kısaca sunar daha sonra da kendi fırkasının bakış açısı çerçevesinde bunların tek tek eleştirilerini başka bir başlık altında ele alır. Burada eserin belli bir düzen takip etmeden daha çok kendi fırkasının görüşlerinin dışında kalan mevzular üzerinden yoğun eleştirilerini sunması söz konusudur. Ona göre fırkalar arasında haktan en çok sapan fırka Şîa'dır. Onlar, Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) imâmetine tâbi olan ve imamlığın ona nass, vesayet ve tayin ile verildiğini iddia eden kimselerdir. İmametin Hz. Ali'nin soyundan ayrılmasını kabul etmedikleri gibi; ondan ve soyundan imâmeti alanların zulüm işlediğini iddia ederler. Ayrıca imâmetin, dinin temel rükünlerinden biri olduğunu, bu sebeple Hz. Peygamber'in bunu gizlemesinin mümkün olmadığını; bilakis onun Hz. Ali'yi ve soyunu imam olarak tayin ettiğini ileri sürerler. Aynı zamanda imamların her türlü gûnahtan masum olduklarını kabul ederler.⁵⁶

4. Şîa Eleştirisi

Kalhâtî öncelikle, bazen Râfîzî⁵⁷ olarak da isimlendirdiği Şîa'nın yanlış olduğunu kabul ettiği iddialarını sıralar sonra bunlara reddiyelerini sunar. Bu iddialar, beş başlık altında incelenecektir. Burada en belirgin husus, eleştirilerin ana konusunun imâmet/hilafet meselesi olmasıdır. Erken dönem reddiye türü eserlerinin genelinde olduğu üzere müellifin metninde de siyâsî nedenlerin eşlik ettiği, eleştiri temelli, muhatabı anlama gayretinden uzak bir söylem söz konusu olsa da ayet ve hadislerin rehberliğine de başvurulmuştur.

Hâricilerin Necadât fırkası hariç İslâm ümmetinin tamamı tarafından vücûbiyetine inanılan İmâmet konusu⁵⁸ fırkaların teşekkül sürecinde özellikle Şîa ve İbâziyye

⁵⁶ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/437.

⁵⁷ Zeyd b. Ali'nin kendisini terk eden taraftarlarına hitaben "beni terk ettiniz!" demesi ve bu grupların genel Şîa halkasını oluşturması hasebiyle bu isim ile de anılırlar. bkz. er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 52.; Râfîza kavramını İbn Teymiyye de Şîa için kullanmaktadır. Bunun yanında eserlerinde Râfîza kavramına yüklediği genel bir anlam da söz konusudur. Cehalet, dalâlet, yalan ve bid'at sıfatlarının eşlike ettiği kavramı, aklî ve naklî ilimler konusunda yeterli bilgi sahibi olmayan ve bu delillerle hüküm vermeyen kişi ve gruplara izafe etmiştir. bkz. İsmail Akkoyunlu, "Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslûp: Minhacü's-Sünne Örneği" 12/2 (2019), 460-461.

⁵⁸ Gümüüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, 95.

fırkasının inanç sistemlerini üzerine inşa ettiği konu başlığı olmuştur. Şîa imâmeti nübüvvet müessesesinin bir devamı olarak kabul edip bu konuda nas ile tayinin varlığını iddia ederken⁵⁹ Hâricî zihniyet bunun tam karşısında durmuş ve imâmet makamına seçim ile hür veya köle her Müslümanın gelebileceğini kabul etmişlerdir.⁶⁰ Kalhâtî'nin bu minvalde Şîa'ya yönelik mezhep taassubunun etkisinin de gözlemlendiği bir eleştiri anlayışı söz konusu olmuştur. İki fırka, Emevî iktidarının halifeliği zulüm ve gasp yolu ile ele geçirdiği ve bundan ötürü onlar ile mücadele edilmesi gerektiği hususunda aynı görüşte olmanın dışında doktrinlerini farklı ilkeler üzerine inşa etmişlerdir.⁶¹

4.1. Hz. Ali ve imâmeti hakkındaki rivayetler

Kalhâtî, Şîa'nın İslâm'a ilk giren kişi olarak Hz. Ali'yi kabul ettiklerini ve Hz. Peygamber'in kimseye açıklamadığı bazı dinî sırları sadece ona açıkladığını iddia ettiklerini nakleder.⁶² Müellif bunun doğru olamayacağını çünkü o vakit Hz. Ali'nin henüz yedi yaşında, kendisi için bir sevap yazılmasının veya günah kaydedilmesinin söz konusu olamayacağı, babasına tâbi küçük bir çocuktur ki bulûğ çağına ermeyen öyle bir kimse hakkında dinî mükellefiyet de söz konusu olamaz. Kavmi arasında davet işini gizli yürüten Peygamberin yedi yaşındaki bir çocuğa risalet sırlarını vermesi de düşünülemez. Kalhâtî, İslâm'a ilk giren kişinin, Hz. Ebû Bekir olduğunu ve buna dair sahih hadisler bulunduğunu beyan eder. Örnek olarak İbn Abbâs'dan şu rivayeti sunar: Hz. Ebû Bekir Busra'da bulunan rahib Bahîrâ'dan Hz. Peygamber hakkında müjdeyi almış ve bu bilgiyi doğrulamıştır.⁶³ Bundan ötürü kendisine "Sıddîk" sıfatı verilmiştir. Muhammed b. İshâk'ın (ö. 313/925) rivayetinde ise, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah beni size peygamber olarak gönderdi; siz beni yalanladınız, Ebû Bekir ise doğruladı. O halde dostumdan (Ebû Bekir'den) el çekmeyecek misiniz?". Kalhâtî bu rivayetlerin yanında Hz. Ali'nin kendisinin de: "Ebû Bekir İslâm'a girdiğinde ben küçük bir çocuk idim." diyerek Ebû Bekir'in İslâm'a

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, thk. Ali Ekber Gaffârî (Tahran: Mektebetu's-Sadûk, 1381/1961), 1/188-189,193.

⁶⁰ İbn Zekvân, *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*, 56.; Ferhat Ca'biri, *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akidetü'l-İbâziyye.*, 1408/1987, 35.

⁶¹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 391-392.

⁶² Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/437.

⁶³ Busrâ Suriye'de yer alan bir ticaret şehridir. Hz. Peygamber buraya birincisinde amcası Ebû Talib ile ikincisinde ise Hz. Hatice ile evliliği öncesinde onun kervanını yönettiği halde tivicaret yolculuğunda bulunmuştur. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1985), 1/120-121,130.

girişte kendisine üstün olduğunu ifade ettiğini nakletmiştir. Şîa'nın Hz. Ali'ye çocukken hikmet verilmesini Hz. Yahya ile kıyaslamalarının da doğru olmadığını ifade eder. Bir peygamberin evladı olan Yahya'nın doğuştan nübüvvete ehilken, bir müşriğin çocuğu olan Hz. Ali'nin aynı hükümde değerlendirilmesinin mümkün olmadığını çünkü peygamber çocukları velâyet hükmünde babalarına tabi iken, müşrik çocukları ise bulûğ çağına erişip İslâm'ı kabul edinceye dek berâet⁶⁴ hükmündedirler, der.⁶⁵

Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile kardeşlik akdi yaptığı şeklindeki iddialarının ise yalan olduğunu çünkü sahih hadislerde, Rasûlullah'ın vefatı esnasında kendisinden önce gelen peygamberlerin ümmetlerinden birini dost edindiği gibi kendisinin de Ebû Bekir'i dost edindiğini haber verdiği nakledilmiştir. Yine bir defasında minbere çıkarak, ümmeti içerisinde kendisine malı ve canı ile en çok iyilik edenin Ebû Bekir olduğunu ve eğer ümmeti içinden birini dost edinmesi gerekirse Ebû Bekir'i dost edineceğini buyurmuştur.⁶⁶ Kalhâtî'ye göre bu rivayetler Hz. Peygamber'in Ali ile böyle bir kardeşlik akdi yapmadığını ortaya koymaktadır. Medine'de ensar ile muhacir arasında kardeşlik ihdas ettiğinde de Ali'yi Sehl b. Huneyf (ö. 38/658-59) ile kardeş kılmıştır.⁶⁷

Kalhâtî, Hz. Peygamber'in başkalarına açıklamadığı birtakım dinî sırları Hz. Ali'ye açıkladığı şeklindeki iddianın Resûlullah'a (s.a.s.) yapılan büyük bir iftira olduğunu kaydeder. Çünkü O'nun, tüm insanlığa Peygamber olarak gönderildiği halde din işlerinden bir kısmını yalnızca Ali'ye açıklayıp diğer insanları bundan mahrum bırakması düşünülemez. Bu açık bir yalandır. Allah'ın kendisinden indirilenleri tebliğ etmesini emrettiği⁶⁸ ayetine muhalif olmak demektir ki Allah Rasülü için böyle bir şeyi

⁶⁴ Berâet ve eş anlamlısı olan teberrî kelimeleri "hastalıktan şifa bulmak; temizlenmek, masum olmak, uzaklaşmak" anlamlarındaki ber' kökünden türemiştir.bkz. ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, 1/52.; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, ed. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî vd. (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1999), "Şemsü'l-'ulûm ve devâ'u kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm", 502. Hâricî anlayışın ve İmâmiyye Şîas'nın inanç sisteminde önemli bir yeri olan bu kavramlar "kendileri gibi düşünmeyenlerden uzak durmak" şeklinde anlaşılır. Teberrî kavramının zıt anlamlısı ise "tevellâ" kelimesidir. Hâricîler ve İbâziyye, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere bütün düşmanlarından teberrî ettiklerini dile getirirler.

⁶⁵ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/439.

⁶⁶ Benzer ifadeler ile hadis sahih hadis kaynaklarında da yer almaktadır. bkz. Buharî, *Salat*, 80; Fezailus'sahabe, 3, 5; Müslim, *Fazailü's-Sahabe*, 2-7; Tirmizî, *Menakıb*, 15/3661.

⁶⁷ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/440.

⁶⁸ Mâide, 5/67.

düşünmek mümkün değildir.⁶⁹ Bu iddialar Allah ve Rasûlüne yalan isnat etmektir. Çünkü Rasûlullah kendisine vahiy olarak gelen hiçbir şeyi ne Ali ile ne de başkasıyla, diğer insanlardan gizleyerek paylaşmıştır. Eğer vahiyden herhangi bir şeyi gizlemek isteseydi Zeyd b. Hârîse'nin hanımı hakkındaki meseleyi⁷⁰, âmâ sahâbîye kaşlarını çatması üzerine uyarıldığı ayeti⁷¹, ve Allah'ın kendisine hitaben: “Az kalsın onlara meyledecektin...”⁷² şeklindeki ikazını içeren ayetleri gizlerdi. Oysa Allah Rasûlü, kendisine gelen vahyin tümünü açıkça insanlara tebliğ etmiş, hiçbir şeyi gizlememiştir.⁷³

4.2. Hz. Ali'nin imâmet hakkının gasp edilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ali'yi kendisinden sonra halife tayin etmiş lakin Ebû Bekir ve Ömer onun bu hakkını gasp etmiştir. Buna göre Ebû Bekir'e biat edildiği gün, Ali, Mikdâd b. Esved (ö. 33/653), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) ve Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) dışında tüm ümmet mürted, kâfir ve müşrik olmuştur. Sonradan sadece Ammâr b. Yâsir, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) tövbe etmişlerdir.⁷⁴

Kalhâtî, Şîa'nın bu iddaaları için, öncelikle Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye: “Sen bana nisbetle, Hârûn'un Mûsâ'ya olan nisbeti gibisin, ancak benden sonra peygamber yoktur” şeklinde hitap ettiği rivayeti⁷⁵ delil olarak kullandıklarını nakleder. Hadisi Hz. Ali'ye vasîlik şeklinde değerlendirirler. Oysa bu kendi içinde bir mantık hatası saklar çünkü Hârûn, Mûsâ'dan önce vefat etmiştir. Mûsâ'dan sonra yerine geçen kişi ise Yûşâ' b. Nûn olmuştur. Eğer iddia ettikleri gibi olsaydı Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye, “Senin benim yanımdaki yerin, Yûşâ'nın Mûsâ'nın yanındaki yeri gibidir” derdi. Kalhâtî bu rivayetin Tebûk Gazvesi'ne çıkarken Hz. Peygamber'in ehline vekil olarak bıraktığı Hz. Ali hakkında Medîne'de kalan münafikların ortaya attıkları bir takım şayialar üzerine Rasûlullah'ın Ali'ye söylediği sözler olduğunu ve bu sözlerden yola çıkarak Şîa'nın Hz. Ali'yi Rasûlullah'ın vasîsi olarak kabul ettiklerini nakleder.⁷⁶

⁶⁹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/437.

⁷⁰ Ahzâb, 33/37

⁷¹ Abese, 80/1-2

⁷² İsrâ, 17/73-75

⁷³ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/441-442.

⁷⁴ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/437.

⁷⁵ Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, Hadis No: 2404.

⁷⁶ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/441.; Bu rivayet için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3/103-104.; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/21-22.

Hadiste geçen “Hârûn'un Mûsâ'ya olan nisbeti” konusuna gelince Hz. Peygamber'in bu ifadesiyle Ali'yi diğer Müslümanlardan farklı bir konuma yerleştirdiği sabit olmaz. Çünkü Hârûn'un, Mûsâ'ya kardeş olması gibi bir sıhriyyet kardeşliği Ali ile Rasûlullah arasında geçerli değildir. Ayrıca Hârûn'a peygamberlik makamı verilmişken Ali böyle bir makama sahip olmamıştır. Bu durumda, Ali ile Hz. Peygamber ile arasında ancak İslâm kardeşliği ve müminler arasındaki velayet söz konusu olabilir ki bu da bütün Müslümanlar için geçerlidir.⁷⁷

Şîa'nın, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hz. Ali'nin hakkını gasp ettiği iddialarını ise bizzat Hz. Ali'nin kendi sözleri yalanlamaktadır. Kalhâtî, Hasan el-Basrî'den gelen bir rivayette Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatı öncesi hastalığı evresi hakkında şöyle dediğini nakleder: “Rasûlullah, namazda imamlık yapması için Ebû Bekir'e emir veriyordu. Oysa benim yerimi de biliyordu. Hatta kadınlardan biri Ebû Bekir yerine bir başkasını ima ettiğinde Rasûlullah kızdı ve şöyle buyurdu: 'Siz Yusuf'un kadınları gibisiniz!' Ve Rasûlullah vefat ettiğinde, Müslümanlar dinleri ve dünyaları için Rasûlullah'ın din işinde imamlığa tayin ettiği kişiyi seçtiler.”⁷⁸ Kalhâtî, Hz. Ali'nin dilinden bu rivayetin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet ile ilgili bir hak talebinde bulunmadığının açık bir delili olduğunu nakleder. İftiracılar olarak nitelendirdiği Şîa'nın, iddiaları ile Hz. Ali'yi Allah'a ve Rasûlü'ne isyankâr göstermek gibi büyük bir çelişkiye düştüklerini söyler. Çünkü Hz. Ali, Rasûlullah'ın vefatından sonra hilafet için bir mücadeleye girişmediği gibi Ebû Bekir'e biat de etmiştir. Şîa bu durumu takiyye inancı ile açıklasa dahi eğer Rasûlullah ona halifelik vasiyet etmiş olsaydı, Ali'nin bunu terk etmesi düşünülemezdi.⁷⁹

Kalhâtî, Hz. Ali'nin velayeti hususunda Şîa'nın Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) şahadetini iddia etmelerine karşılık, onun bu iddiayı yalanlayan açıklamalarda bulunduğunu ve Medâin'de, insanlar Deccâl'den söz ettiklerinde onun Hz. Ömer'den sonra gelecek tek gözlü ve eksik bir adam olacağını haber verdiğini nakleder.⁸⁰ Benzer

⁷⁷ Kalhâtî, el-Keşf, 2/441.

⁷⁸ Benzer rivayetlerin Sünnî literatürdeki varlıkları için bkz. Şule Yüksel Uysal - Rûmeysa Küçük, “Hz. Ebû Bekir'in İmam Olarak Görevlendirilmesi Rivayetinin Sünnî Şerh Literatürüne Yansımaları”. Recep Fakültesi Dergisi 22 (2022), 36-62.”, *RecepTayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 36-62.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Öşaban Öz, “Şîa'nın Takiyye İnancı Çerçevesinde Hz. Ali'nin İlk İki Halife ile Münasebetleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Mart 2010), 29-70.

⁸⁰ Deccal hakkında benzer rivayetler için bkz. Ebû Abdullah Nuaym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbu'l-fiten*, thk. Semîr Emin ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 517-521.

şekilde Abdullah b. Mes'ûd ile ilgili iddialarının da bâtil olduğunu çünkü İbn Mes'ûd'un Hz. Ömer'i ve ilmini öven birçok ifadesinin bulunduğunu söyler.⁸¹

Kalhâtî, Hz. Ebû Bekir'in halifelîği hakkında hüccet isteyenler için en önemli delilin muhacir ve ensarın icması olduğunu ifade eder.⁸² Hz. Peygamber'den sonra hilafet tartışmaları sürecinde vasiyetle imâmeti veya imâmet hakkını iddia edenlerin üç gruba ayrıldığını belirtir: Ali ve onun zürriyetinin imâmetini savunanlar; Abbas ve onun soyunun imâmetini iddia edenler; bir de Ebû Bekir'in imâmetini kabul edenler. Süreç içerisinde Ali ile Abbas, muhacir ve ensarla birlikte Ebû Bekir'e biat etmiş, onun emrine uymuş ve hep birlikte onun sancağı altında toplanmışken ümmetin tamamının bu durumda hatâ üzere birleşmesi mümkün değildir. Buna karşılık Ali ile Abbas'ın, içlerinden farklı düşündükleri halde korku ve takiyye sebebiyle biat ettiklerini söyler iseler bunun icmâya, Hz. Peygamber'in ümmetinin asla dalalet üzerinde icmâ etmeyeceğini haber vermesine⁸³ ta'n etmeleri olacaktır. Bu iddia aynı zamanda ümmetin içi ile dışının başka olduğunu kabul etmek olur ki bu mümin için doğru değildir, ümmetin zahiren olan birliği, bâtınına da hükmetmelidir. Kalhâtî, Allah'ın tevfiğiyle, Müslümanlardan hazır olanların ve Ali ile Abbas'ın da Ebû Bekir'e biat etmeleriyle onun imâmetinin sabit olduğunu ifade eder.

Kalhâtî, şayet Ebû Bekir ile Ömer'in imâmetine dair Kitab ve Sünnet'ten bir delil var mı? diye sorarlarsa bunun da delilinin "... Artık siz benimle hiçbir zaman sefere çıkmayacak ve benim maiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız. Mademki ilk defasında oturup kalmayı yeğlediniz, şimdi geride kalanlarla birlikte oturun."⁸⁴ meâlindeki ayet ile "Geri bırakılmış olanlar, siz ganimetleri almaya giderken, "Bırakın bizi sizinle gelelim" diyeceklerdir. Onlar Allah'ın kelimasını değiştirmek isterler. De ki: "Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz...."⁸⁵ meâlindeki ayet olduğunu iddia eder.⁸⁶

Sünnetten hüccet isteyenlere ise şu delilleri sunar: Hz. Peygamber, namaz için imamlık makamına Ebû Bekir'i vekil bırakmıştır. Namaz dinin direğidir. Namaz için

⁸¹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/443.

⁸² Sahabenin imaası için bkz. Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhrika fi'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka*, thk. Ebû Abdullah Mustafa İbn Ade'vî (Mektebetü Fiyad, 1429/2008), 70-71.; Yine bir diğer yorum eğer Hz. Ali'nin hilafetine dair bir nas varid olmuş olsa idi Ensar ve Muhâcirin tümü buna riayet ederdi. bkz. Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 381-382.

⁸³ İbn Mâce, *Fiten*, 8.

⁸⁴ Tevbe 9/83.

⁸⁵ Fetih 48/15.

⁸⁶ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/453.

imamlığa uygun görülen kimse elbette imâmet için de uygundur. Bir adam Hz. Ali'ye biat etmek isteyince, o bunu istememiş, 'Aranızda Ebû Bekir varken bana biat mi etmek istiyorsun?' diyerek karşı çıkmış ve 'Eğer Allah Resûlü bu işi bana bırakmış olsaydı, mutlaka onun uğrunda savaşırdım' demiştir. Diğer taraftan Ebû Bekir biat edilmesi için Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı (ö. 18/639) göstererek, ashaba: "Bu ikisinden istediğimize biat edin!" dediğinde, Ömer buna karşı çıkmış ve onun Hz. Peygamber'in dostu olduğunu hatırlatmış: "Sen mağaradaki ikinin ikincisi olan kişisin." demiştir. Bu sözleriyle onun halifelîğe daha layık olduğunu göstermek istemiştir.⁸⁷ Kalhâtî bu örnekleriyle Şîî düşüncede Hz. Ali'nin Rasûlullah'ın vasiyetiyle halife tayin edildiği, Ebû Bekir ile Ömer'in onun hakkını gasp ettiği yönündeki iddialarını kendi fırkasının görüşleri altında sistematik bir şekilde reddetmiş; aklî ve naklî delillerle bunların tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

4.3. Ebû Bekir ile Ömer hakkındaki iddialar

Şîa'nın Ebû Bekir ile Ömer hakkındaki birinci iddiaları, Hz. Peygamber'in ailesine bıraktığı Fedek arazisini onlardan zorla aldıkları ve Fâtıma'yı döverek çocuğunu düşürmesine sebep oldukları şeklindedir.⁸⁸ Kalhâtî, müslümanların icmâ ile savaşlarda elde edilen ganimetten beşte bir payın, Allah Teâlâ'nın Rasûlü'ne hayatı boyunca tahsis ettiği bir pay⁸⁹ olduğunu belirtir. O da bunu kendi akrabası arasında dilediği gibi tasarruf etmekteydi. Ancak Hz. Peygamber vefat edince, Müslümanlar bu beşte bir hakkı, diğer ganimet payları arasına katarak umuma ait kabul ettiler. Muhammed b. İshâk'dan bir rivayette: Ebû Câfer'e sordum: "Ali b. Ebî Tâlib, 'zülkurba' payı hakkında nasıl davrandı?" O da şöyle cevap verdi: "Ali, bu konuda Ebû Bekir ve Ömer'in yolunu takip etti." Kalhâtî, Şîa'nın Ebû Bekir'in Hz. Fâtıma'dan Fedek arazisini gasp ettiğiyle alakalı iddialarına cevap olarak Hz. Peygamber'in: "Biz peygamberler miras bırakmayız; geride bıraktığımız şey sadakadır."⁹⁰ diye buyurduğu hadisini sunar. Hz. Fâtıma (r.a.) Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Hz. Ebû Bekir'e gelerek Fedek arazisinden mirasını talep ettiğinde o, bu hadisi söyleyerek veremeyeceğini beyan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Fâtıma geri dönmüş, Ebû Bekir'i tasdik etmiş ve onun tasarrufuna rıza göstermiştir. Aynı şekilde Hz. Ali ile Hz. Abbas da Rasûlullah'ın bıraktığı mal konusunda Ebû Bekir'e geldiklerinde, o ikisine de benzer cevabı vermiştir. Benzer rivayetler İbn Ömer, Ebû Hüreyre ve Amr b. Hâris (ö. 148/765) gibi

⁸⁷ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/454-455.

⁸⁸ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/437-438.

⁸⁹ Bu hüküm ayet ile sabittir. Enfâl 8/41.

⁹⁰ Buhârî, *Nafakât*, 3.

sahabîlerden de nakledilmiştir. Ebû Bekir Rasûlullah'ın emrine bağlı kalmanın dışında bir şey yapmamıştır. Kendisi için bir menfaat sağlamamış; beytû'l-mal'den kendi nafakası dışında hiçbir şey almamıştır. Hatta memurlardan gelen hediyeleri dahi kabul etmemiştir.⁹¹

Kalhâtî burada mezhebî taassubun yansıması olarak üç örnekle Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'yi kıyaslar:

a-Memurlarından hediye kabul etmeyen Hz. Ebû Bekir'in aksine Hz. Ali, Şurahbil (ö. 40/660 [?]) adında valisinden üç bin beş yüz dirheme satın aldığı ve Şevzeb adında bir kocası olan cariyeyi hediye olarak kabul etmiştir.

b-Ebû Bekir hilafeti süresince asla Allah ve düşmanlarının İslâm'a hakim olup, Müslümanların kanlarını helâl görmelerine izin vermezken; Ali, Sıffin Savaşı'nda, Amr b. Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi kişilerin Allah'ın dini ile ilgili hükmetmelerine izin vermiştir.

c-Ebû Bekir'in aksine, Hasan b. Ali hilâfeti dünya menfaatine satıp devleti, dini düşmanlarına teslim etmiştir. Hilâfeti, iki bin dirhem karşılığında Muaviye b. Ebî Süfyân'a teslim etmiş, ümmeti düşmana teslim etmiştir. Kalhâtî Şîa'nın Hz. Ebû Bekir'i kınayan ve onun faziletine lekelemeye çalışan, Deccâl'in köleleri, kör cahiller, dalalette olan sapkınlar olduklarını; Ebû Bekir'in ise Allah'ın onu her türlü kusurdan korumasıyla ayıplardan beri olduğunu belirtir!⁹²

Kalhâtî'nin imâmet ile alakalı Hz. Ali'ye yönelik bir diğer eleştirisi ise, Şîa'nın iddia ettiği gibi Rasûlullah onu imam olarak tayin etti ise o niye oğlu Hasan'ı halef tayin etmediğidir. Eğer Ali'nin Hasan'ı halife tayin ettiğini iddia ederlerse, Hasan nasıl Muaviye'ye biat edip onun yönetimini kabul etmiştir. Yok eğer biat etmediğini söylerlerse, niçin babasının hilafet makamında sekiz ay kalmış ve Muaviye'ye karşı savaşmak üzere Kays b. Sa'd b. Ubâde'yi (ö. 60/680) görevlendirerek yaklaşık iki ay süren bir askerî harekâta girişmişti? Bunu nasıl açıklayabilirler?⁹³

Ebû Bekir ile Ömer'in Fâtıma'ya vurup, çocuğunu düşürdükleri iddiaları da bir iftiradır. Çünkü hem onlar böyle bir muamelede bulunmayacak kadar merhametli ve şefkatli idiler hem de Hz. Fâtıma onların gözünde çok kıymetli idi. Aynı zamanda

⁹¹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/444-445.

⁹² Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/444.

⁹³ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/447.

böyle bir zulmü işlemiş olsalar Müslümanlar arasında Fatıma'yı koruyacak kimse olmaz mıydı? Ve Ali gibi bir yiğit eşine böyle bir zulüm reva görüldüğünde susup sessiz kalması düşünülebilir miydi? Bunu iddia eden Şîa, Ali'yi eşine ve hakkına sahip çıkamayan zayıf ve aciz biri olmakla itham etmiş bulunmaktadır!⁹⁴

Şîa'nın ilk iki halife hakkında diğer bir iddiaları, Ebû Bekir hilâfet için bir halef tayin ederek, Ömer de Ehl-i Şûrâyı belirleyerek Hz. Peygamber'in sünnetinden ayrıldığı şeklindedir.⁹⁵ Kalhâtî, bu iddiaya Ehl-i Sünnet'in, hilafetin nas ile değil, ümmetin şûrâsı ve rızasıyla belirlenmesi gerektiği şeklindeki temel bir prensibi üzerinden reddiye sunar. Ebû Bekir ile Ömer'in uygulamalarının Rasûlullah'ın sünnetine aykırı olmadığı, onların ümmetin maslahatını öncelediklerini açıklar:

Öncelikle Rasûlullah (s.a.s.), hastalığı evresinde Hz. Ebû Bekir'i yerine insanlara imamlık yapması için görevlendirmesi, ümmetin işlerini ona emanet etmesi, kendisinden sonra ümmete liderlik etmeye en layık kişinin o olduğunu gösterir. Ebû Bekir de ölüm anında, Ensar ve Muhâcirlerin rızası ile Ömer'i halife olarak tayin etmiştir. Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) gelen sahih bir rivayette şöyle nakledilir: "Ebû Bekir ölüm döşeğinde iken Müslümanlara şöyle dedi: 'Dilerseniz kendiniz bir lider seçin, dilerseniz sizin için ben seçeyim.' Onlar, 'Sen bizim için seç' dediler. Bunun üzerine Ebû Bekir, 'Ben sizin için Ömer'i seçtim' dedi. Herkes de onun bu seçiminden razı oldu."⁹⁶ Hz. Ömer (r.a) ise ölüm anında tıpkı Ebû Bekir gibi Müslümanların maslahatını gözeterek bir tedbir almak istedi ancak, Ebû Bekir'in güvendiği gibi güvenebileceği birisini bulamadı. Şöyle dedi: "Eğer Sâlim (ö. 12/633) (Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi) sağ olsaydı, onu mutlaka halife tayin ederdim ve hiç tereddüt etmezdim. Çünkü Rasûlullah'ın onun hakkında: 'Sâlim, Allah'ı canı ve kalbiyle seven bir kimsedir.' dediğini duydum."⁹⁷

Kalhâtî, Hz. Ömer'in benzer övgüleri Muâz b. Cebel (ö. 18/639) ve Ebû Ubeyde b. Cerrah (ö. 18/639) için de yaptığını nakleder. Ancak, onlar vefat etmiş olduklarından güvenebileceği bir kişiyi bulamamıştır. Bu sebeple, sahabenin ileri gelenlerinden altı kişilik bir şûrâ heyeti oluşturmuş ve onlara ümmetin işini teslim etmiştir. Ebû Bekir ümmet için en doğru yolu seçtiği gibi, Ömer de Müslümanların maslahatına dikkat etmiş, onların durumunu titizlikle gözetmiş ve şûrâyı buna göre belirlemiştir. Allah

⁹⁴ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/444-445.

⁹⁵ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/437.

⁹⁶ Benzer ifadeler için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3/428-429.

⁹⁷ Bu rivayet için bkz. İbn Sa'îd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/343.

Teâlâ her ikisini de bu işlerinden dolayı mazur görmüş ve onlar hakkında en güzel şekilde övgüde bulunmuştur. Kalhâtî burada mantık ilkeleri üzerinden Şîa'ya şöyle bir soru yöneltir: "Hz. Ali de şûrâ üyelerinden biri olmuştur, eğer bu iddia ettikleri gibi bir hata veya günah olsaydı, o neden şûrâyâ katılmıştı?"⁹⁸

Kalhâtî burada Şîa'nın Hz. Ömer hakkındaki iki eleştirisine de yer verir. Hz. Ömer'in hacda yapılan temettü⁹⁹ uygulamasını yasakladığını iddia etmeleri tutarsızdır, tam tersine O, Hac ile ilgili yanlış bir uygulamaya engel olmuştur. Ömer Arafat'ta vakfede iken başından misk kokusu damlayan bir adamı görmüş ve onu "Yazıklar olsun sana! İhramlı değil misin sen?" diyerek azarlamıştır. Adam ihramlı olduğunu söylediğinde ise Ömer, ihramlı kimsenin üstü başı tozlu, saçları dağınık ve kokusuz olur; senin ise başından koku damlıyor!" Bunun üzerine o kişi: "Ey müminlerin emiri! Ben önce umreye niyet ettim sonra hac için ihrama girdim." der. Bunun üzerine Ömer onun sözünü doğrular ve hac ile ilgili yanlış uygulamalar hakkında uyarır: "Kim temettu haccına niyet eder ve kurbanlık getirirse, kurbanı kesilinceye kadar saçını tıraş etmesin ve ihramdan çıkmasın. Eğer sizi serbest bıraksam, neredeyse Arafat'ta eşlerinize birlikte olacak, üstüne birde hacı olduğunuzu iddia edeceksiniz." Burada Ömer'in doğru olanı yasaklaması değil, aksine doğruyu koruması görülmektedir. Hz. Ömer'in müt'a¹⁰⁰ nikâhını yasakladığı iddiasına gelince O, Allah'ın helal kıldığını haram kılmamış; bilakis haram olan bir bid'ate karşı yasaklama getirmiştir ve bu da Müslümanların iyiliğini gözetmek içindi.

4.4. Gadîr-i Hum meselesi

Şîa'nın iddiasına göre, Hz. Peygamber Gadir-i Hum'da Hz. Ali'nin elinden tutarak: "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol."¹⁰¹ diye buyurmuş ve onu imam tayin etmiştir.¹⁰² Kalhâtî

⁹⁸ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/445-446.

⁹⁹ Bir hac mevsiminde ikisi içinde ayrı ayrı ihrama girerek umre ve hac ibadetini yerine getirmeye temettü' denir.

¹⁰⁰ İslâm'ın haram kabul ettiği bir evlilik türü olan Müt'a Nikahı Şîa fırkalarından biri olan Ca'feriyye'de mubah kabul edilmekte, mezhebin temel hükümleri arasında sayılmaktadır. bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknî'a*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1385).7/ 288,293.

¹⁰¹ Gadîr-i Hum olayı Şîî kaynaklarda genişçe yer bulan ve bir anlamda Hz. Ali'nin imâmeti meselesinin dayanağı kılınan hadisedir. İlk dönem sünnî kaynaklarda çoğunlukla zikredilmemiş ya da Hz. Peygamber'in konuşmasına değinilmeden sadece o mevkide konakladığından söz edilmiştir. bkz. Müslim, "*Fezâ'ilü's-sahâbe*", 36,37; İbn Mâce, "*Mukaddime*", 11;

¹⁰² Abdülhüseyn Ahmed Emînî, *el-Gadir fî'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb* (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1987), 10-12.; Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/438.

Şîa'nın bu olayı yanlış yorumladığını hatta üzerine ilaveler yaptığını nakleder. Ona göre rivayetin aslı şöyledir: Hz. Peygamber'in azatlısı kölesi Zeyd b. Hârîse (ö. 8/629) ile Ali arasında yaşanan bir tartışmada Zeyd, Ali'ye karşı kırıcı sözler söyleyince Ali ona: "Ben senin mevlân değil miyim?" diye sormuştu. Bunun üzerine Zeyd, kendisinin mevlâsının sadece Rasulullah olduğu cevabını verince Ali, öfkelenip durumu Hz. Peygamber'e bildirmiş Allah Rasulü de bunun üzerine: "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" diye buyurmuştur. Bu ifadeler dinin velayeti (imâmet) ile alakalı değil nimetin bağı (velâyet) ile alakalıdır. Kalhâtî bu açıklamasından sonra Şîa hakkında "cahil, sapkın, hadisleri tahrif edip anlamlarını çarpıtan" gibi sıfatlar zikreder. Şeytanın onları aldattığı onların da bu uydurma rivayetleri süsleyerek Râfîzîler'e kabul ettirdiklerini iddia eder.¹⁰³

4.5. İmâmetin Kur'an ile sabit olduğu iddiası ve ayetlerin bağlamları dışında yorumlanması

Şîa, imâmetin Hz. Ali ve soyunun hakkı olduğunun Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiği iddiasında bulunur. Örneğin Nisâ suresinde itaat edilmesi emredilen emir sahipleri¹⁰⁴; Mâide suresinde veli olarak zikredilen rükû edip zekât verenler¹⁰⁵; Ra'd suresinde zikredilen, kitabın ilmi kendisinde bulunan kimse¹⁰⁶; Bakara suresinde, kendilerine kitap verilenler şeklinde haber verilenler¹⁰⁷ Hz. Ali ve soyundan gelenlerdir.¹⁰⁸

Kalhâtî, Şîa'nın yukarıdaki ayetlerin yanında daha birçok ayet ve hadisi bilerek yanlış yorumladıklarına dair örnekler sunar. Hz. Peygamber'in, vefatından sonra ümmeti arasında ihtilaf çıkacağını, bu durumda ehl-i hidayete uymalarını tavsiye ettiği hadisini kendi inançlarına göre yorumlayıp ehl-i hidâyetin Hz. Ali olduğunu söylemişlerdir, der. Oysa burada ehl-i hidayetten, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, iyiliği emredip kötülükten nehyeden, Allah'ın sınırlarını koruyup farzlarını yerine getiren kimseler kastedilmiştir. Bunun yanında sahih rivayetlere tamamen aykırı olarak Hz. Peygamber'in vefatı öncesi mescitte Ali'nin kapısı hariç tüm kapıları kapattırdığı bunun da Ali ve onun soyuna itaatin farz olduğunu gösterdiğini iddia

¹⁰³ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/447-448.

¹⁰⁴ Nisâ, 4/59.

¹⁰⁵ Mâide, 5/55.

¹⁰⁶ Ra'd, 13/43

¹⁰⁷ Bakara, 2/121

¹⁰⁸ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/438.; Ayetelerin zorlama yorumlar ile Şîi düşünceye uyarlanmaya çalışılması hem Kur'ân'ın ruhuna aykırıdır hem de sahabe neslinin Şîa'nın iddiaları çerçevesinde dine muhalif tutum segiledikleri anlamına gelir. Her iki durumda doğru değildir. Konu hakkında bkz. Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 90-92.

etmişlerdir. Oysa Hz. Peygamber bunu Ebu Bekir için yapmıştır. Ayetlerin muhalifler hakkında olumsuz yorumlamaları da söz konusudur. Abdest ayetinde yer alan “... içinizden biri ayak yolundan gelirse..”¹⁰⁹ kısmında zikredilen kimsenin Hz. Ebû Bekîr olduğu, yine aynı ayette geçen “...kadınlara yaklaşmışsanız...” ifadesi ile de zalim yöneticilere itaat etmenin kastedildiği iddiası bunlardan biridir. İlk yaratılan gölgeler olan İsa ve Ali'nin gölgelerinin saf sudan, buna mukabil kötü gölgeler olan Kâbil ile Ebu Bekir'in gölgelerinin ise tuzlu sudan yaratıldığını; Haşr suresinde anlatılan, şeytanın insana telkin vermesinden¹¹⁰ kast edilenin ise Ebu Bekir ve Ömer olduğunu söylemişlerdir. Kalhâtî bunların dışında daha birçok ayeti de olumsuz anlamda Hz. Aişe, Talha b. Abdullah ve Zübeyr b. Avvâm hakkında yorumladıklarını ifade eder.¹¹¹

Ali ile Ehl-i beyt'i Nuh'un gemisi gibidir, ona binen kurtulur, binmeyen ise helak olur.¹¹² Kıyamet gününde Ali, insanları cennet ve cehennem ehli olarak taksim edecek, sonra kendi taraftarlarını cennete, düşmanlarını ise cehenneme sokacaktır yalanlarını da uydurmuşlardır.¹¹³ Tenâsuh (reenkarnasyon), hulûl (ilâhî sıfatların yaratılmış varlıklarla birleşmesi), ric'at (imamın ölümden veya gaybete girmesinden sonra zuhuru veya kıyametin kopmasından önce imamların yeniden dünyaya dönmesi) gibi tutarsız inançları da vardır.¹¹⁴ Kalhâtî bu iddialarının yanında daha birçok yanlış görüşlerinin bulunduğunu belirtir. İmamlarının gaybı bildiklerine, kıyamet gününden önce diriltileceklerine, onlardan hiçbirinin ölmediğine; ancak ibadetlerini tamamladığında melekût âlemine yükseltildiklerine de inanırlar. Şîî fırkalar, Zeydiyye hariç, Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî etmeyi kabul ederler. İmamet Ali'den sonra, önce Hasan'a, sonra Hüseyin'e, sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye, sonra da Ca'fer b. Muhammed'e geçtiğini kabul ederler. Şîî fırkalar imâmeti çeşitli şekillerde sürdürmüşler ve bu konuda aralarında çokça ihtilaf vuku' bulmuştur.¹¹⁵

Sonuç:

¹⁰⁹ Mâide, 5/6.

¹¹⁰ Haşr 59/16.

¹¹¹ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/449-450.

¹¹² Sefîne Hadisi olarak Şîî kaynaklarda yer alan bu rivayet, Ehl-i sünnet'in hadis alanında temel müracaat kaynağı olan Kütüb-i Sitte'de yer almamakla birlikte sıhhat derecesi daha aşağıda olan bazı eserlerde geçmiştir.

İlgili rivayet için bkz. Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *er-Ravzü'd-dâni ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985), 2/84-85.

¹¹³ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/438.

¹¹⁴ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/455.

¹¹⁵ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/401-402.

Bu çalışmada el-Keşf ve'l-Beyân adlı eseri bağlamında erken dönem Umanlı îbâzî müellif Kalhâtî'nin Şiiliğe yönelik yaklaşımı ele alınmıştır. Müellifin eseri, îbâdî düşüncenin Şîa'ya karşı geliştirdiği eleştirel tavrı ortaya koyan erken dönem kaynaklardan biridir. Kalhâtî'nin eleştirilerinin odak noktasının imâmet meselesi olduğu tesbit edilmiştir. İslam tarihinde siyasî temelli olarak ilk ihtilaf sebebi olan hilâfet tartışmaları Ehl-i sünnet tarafından fûrua ait bir mesele olarak değerlendirilmiş ise de Şîa ve îbâziyye imâmet konusunu dinin asıl meselelerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Bu meyanda iki fırkanın da ana kaynaklarında imâmet başlığı önemli bir yer tutmuştur. îbâzî müellif Kalhâtî'nin eseri el-Keşf ve'l-beyân'da yer verdiği Şîa fırkasının imâmet anlayışı ile ilgili eleştirileri, erken dönem îbâzî düşüncesinin hem kelâmî hem de siyasî noktada yaklaşımını ortaya koyan önemli bir kaynaktır. Kalhâtî, Kur'an ve sünnetin genel ilkelerinden hareketle Şîa'nın imâmeti nass ve tayin temelli bir doktrin olarak görüp soy bağıını esas almasının temelsiz olduğunu beyan eder. İmâmet, her şeyden önce liyakat, ehliyet, adalet ve ümmetin rızasına dayalı bir prensip çerçevesinde şekillendirilmeli ve ümmetin bütününi kuşatan şûrâ esasını gölgelememelidir. İlk iki halifenin örnekliliğinin ve meşru idarelerinin altını çizen Kalhâtî'ye göre imam, ümmetin maslahatını gözetmekle yükümlüdür; görevini ihlâl ederse azledilebilir ve seçimle yeni imam tayin edilir.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî'nin Şîa fırkasına yönelik eleştirilerinde, sadece bir polemik dili ile değil, aynı zamanda îbâzîliğin kendi imâmet teorisini temellendirme çabasıyla da hareket ettiği görülmektedir. Kalhâtî'nin eseri bu anlamda kendi fırkası dışındakilere yönelik bir reddiye hüviyeti taşımakla birlikte Şîa'nın imâmet teorisine yönelttiği itirazlarla, İslâm siyaset düşüncesindeki çoğulculuğu ve farklı fırkaların kendi otorite anlayışlarını nasıl gerekçelendirdiklerini ortaya koyan ve erken dönem İslâm düşünce tarihinde siyasî otoritenin dinî meşruiyeti etrafında gelişen tartışmaları bize ulaştıran değerli bir kaynak niteliğindedir.

Kaynakça | References

- Abdilcelîl, Muhammed b. "Hilâfetü Osmân ve Alî min kitabî'l-Keşf ve'l-beyân". *Havliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnusiyye*, 11 (Tunus 1974): 179-238.
- Abdilcelîl, Muhammed b. "İ'tikâdâtü'l-Mu'tezile ve'l-Kaderiyye ve's-Sıfâtiyye ve'l-Haşıyye ve Fırakuha min kitâbi'l-Keşf ve'l-beyân". *Havliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnusiyye* 18 (Tunus 1980): 89-214.
- Akkoyunlu, İsmail. *Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslûp: Minhacü's-Sünne Örneği*. 12, sy 2 (2019): 441-71.
- Avtebî, Seleme b. Müslim b. İbrahim. *Kitabu'z-Zıya'*. Editör Süleyman b. İbrahim el-Vercelânî. 23 c. Uman: Saltanatü 'Umân Vüzâratü'l-evkâf, 2015.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2004.
- Berrâdî, Ebü'l-Kâsım b. İbrâhîm. *el-Cevâhirü'l-müntekât*. 1. bs. Londra: Dâru'l-Hikme, 2014.
- Bettâşî, Seyf b. Hamûd b. Hamid. *İthâfu'l-'Ayân fi Târîhi Ba'zı 'Ulemâi 'Umân*. 4. bs. 3 c. Uman: Mektebetü'l-Müstaşari-l-'Hâs bi-Celâleti's-Sultân li'ş-Şuûni'd-Diniyye ve't-Târihiyye, 1437.
- Brockelmann, C. *Geschichte Der Arabischen Litteratur Zweiter Supplementband*. 2 c. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Ca'biri, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akideti'l-İbâziyye.*, 1408/1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu's-Sunen: Sunenu Ebî Dâvûd*. 7 c. Beyrut-Lübnan: Dâru er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. Çeviren Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Emînî, Abdülhüseyn Ahmed. *el-Gadir fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*. 10 c. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1987.
- Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Kitâbu Tabakâtü'l-ümem*. Beyrut: Mecelletü'l- Meşrik, 1912.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. 2 c. Kahire: Mektebetü'l-Nahdatü'l-Mısriyye, 1369/1950.

Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.

Gaiser, Adam. "Teacher Lines in Al-Qalhati's al-Kashf wa'l-Bayan: The Accumulation of a Medieval Ibadi Identity". Erişim 21 Şubat 2024. https://www.academia.edu/12417153/Teacher_Lines_in_al_Qalhati_s_al_Kashf_wa_l_Bayan_the_Accumulation_of_a_Medieval_Ibadi_Identity.

Gümüüşoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. 3. bs. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Halîfât, İvaz. *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye*. 1. bs. Uman: Vüzerâtü't-türâsi ve's-sekâfetü saltanati Umân, 1423/2002.

Hasîbî, Muhammed b. Raşid b. Aziz. *Şekâiku'n-Nu'mân 'ala Sumûdi'l-Cem'ân fî Esmâi Şu'arâi Umân*. C. 3. Uman, 1415.

İbn Düreyd. "Cemheretü'l-luğa". editör Remzi Münir Ba'lebekî. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayîn, 1987.

İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed. *es-Savâiku'l-Muhrika fî'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka*. Mektebetü Fiyad, 1429/2008.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 3. bs. 17 c. Beyrut-Lübnan, 1419/1999.

İbn Medâd, Abdullah. *Siretü'allâmeti'l-muhakkık*. Uman: Saltanatü 'Umân Vüzâratü't-türâsi'l-kavmiyyi ve's-sekâfe, 1984.

İbn Ruzeyk, Hamîd b. Muhammed. *el-Fethu'l-mubîn fî sirati's-Sâdeti el-Bûsa'ideyyîn*. Editör Abdullah Muhammed Cemâleddîn. Uman: Vüzerâtü't-türâsi ve's-sekâfetü saltanati Umân, 1998.

İbn Ruzeyk, Hamîd b. Muhammed. *es-Sahîfetü'l-Kahtâniyye*. 5 c. Muskat: Vüzerâtü't-türâsi ve's-sekâfetü saltanati Umân, 1430/2009.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 9 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1985.

İbn Zekvân, Sâlim. *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasiği*. Çeviren Harun Yıldız. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İmâm, Muhammed Kemâleddîn, ed. *Mietu Kitâbin İbâziyyin*. 3 c. Uman: Vüzerâtü'l-

evkâf ve's-Şuûnu'd-Dîniyye Saltanati Umân, 2013.

İnal, İbrahim Hakkı. "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği". *Usûl İslam Araştırmaları*, sy 11 (2009): 55-70.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-ma'rife, t.y.

Kafâfî, Muhammed. "Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâtî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu". Çeviren Ethem Ruhi Fıçlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 1-4 (Temmuz 1970): 177-91.

Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. C. 2. Uman: Saltanatü 'Umân Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1400/1980.

Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî. *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Halvânîyye fî Zikri Mulûki Himyer*. Muskat, 1428.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halef el-Eş'arî. *el-Makâlâtü ve'l-Fırak*. 2. bs. İran: Merkezu İntişârât 'İlmî ve Fırenklî, 1360.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî. *el-Usûl mine'l-Kâfî*. 8 c. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1381/1961.

Lewinstein, Keith. "Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firq Traditions". Doktora Tezi, Princeton University, 1989.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-e'immeti'l-ethâr*. 3. bs. 110 c. Beyrut-Lübnan: Darun İhyâu't-turâsi'l-Arab, 1403/1983.

Menhî, Nicâd b. Mûsâ b. Nicâd b. İbrâhîm. *el-Ekille ve Hakâiku'l-edille*. Editör Sultan b. Mübârek b. Hamed eş-Şeybânî. Muskat-Uman, 1443/2022.

Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd. *Kitâbu'l-fiten*. 2 c. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.

Minkârî, Nasr b. Müzâhim. *Vak'atu Sıffîn*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990.

Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye, Dirâsetün Mürekkezetün fî Usûlihim ve Târîhihim*. 2. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1407/1987.

- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Firaku's-Ş'a*. Beyrut-Lübnan: Menşûrâtü'r-Ridâ, 1433.
- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, sy 1-2 (1997): 79-118.
- Öz, Şaban. "Şia'nın Takiyye İnancı Çerçevesinde Hz. Ali'nin İlk İki Halife ile Münasebetleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (Mart 2010): 29-70.
- Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*. London, 1894.
- Sıyâbî, Sâlim b. Hamûd. *Is'âfu'l-âyan fi Ensâbi Ehli Uman*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-İslâmiyyi, 1384.
- Suu'dî, Fahd b. Ali b. Hâşil. *Mu'cemu Şua'râi'l-İbâziyye*. 1. bs. C. 2. 2 c. Mektebetü'l-Ceyl el-Vâ'id, 1428.
- Suu'dî, Fahd b. Ali b. Hâşil. *Mu'cemu'l-fukahâi ve'l-mütekellimî el-İbâziyye*. 2 c. Muskat-Uman: Mektebetü'l-Ceyl el-Vâ'id, 1428/2007.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3. bs. 2 c. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *er-Ravzü'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*. 2 c. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh ve Huve Sunenu't-Tirmizî*. 5 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Tûsî, Ebû Ca'fer et-. *Tehzîbü'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a*. 10 c. Tahran: Mektebetu's-Sadûk, 1385.
- Umânî, Serhân b. Said el-Ezkevî. *Târihu Umân*. 4. bs, 1426.
- Uysal, Şule Yüksel - Küçük, Rûmeysa. "Hz. Ebû Bekir'in İmam Olarak Görevlendirilmesi Rivayetinin Sünnî Şerh Literatürüne Yansımaları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 36-62. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1186182>.

Wilkinson, John C. *İbâdism: Origins And Early Development In Oman*. New York: Oxford

University Press, 2010.

Yemenî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-
“Şemsü'l-‘ulûm ve devâ’ü kelâmi'l-‘Arab mine'l-külûm”. editör Hüseyin b.
Abdullah el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-Iryânî, ve Yusuf Muhammed Abdullah.
Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1999.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *Esâsü'l-Belâga*. 2 c.
Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1997.

Cavaca Tefsir Geleneği

Eyyüp Tuncer

<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

<https://ror.org/04nvpv675>

eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr

Öz

Bu makale, Endonezya’da uzun bir geçmişe sahip olan Cavaca tefsir geleneğini tarihsel ve sosyokültürel bakımdan tahlil etmektedir. Çalışmanın temel amacı, Cavaca tefsir metinlerinin ortaya çıkışındaki toplumsal ve kültürel dinamikleri, alfabe ve lehçe tercihlerini, metinlerin muhatap kitlelerini ve ilmî yaklaşım çeşitliliğini panoramik olarak ortaya koymaktır. Araştırmada, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Carakan, Arap Pegon ve Latin alfabeleriyle kaleme alınmış belli başlı tefsir eserleri, Cavaca tefsir geleneğinin niceliksel ve niteliksel çeşitliliğini ortaya koyan bir tür “tefsir doksografyası” olarak değerlendirilmiştir. Yöntem bakımından, klasik ve modern dönem Cavaca tefsirlerine ilişkin mevcut literatür sistematik bir biçimde taranmış, bu eserlerden elde edilen veriler bütüncül bir değerlendirme çerçevesinde bir araya getirilmiştir. Çalışmada, özellikle Sâlih Dârât’ın *Feyzu’r-Rahmân*, Bisri Mustofa’nın *Tafsir al-Ibriz*, Misbah Mustofa’nın *Tafsir al-Iklil* ve Bakri Syahid’in *Tafsir al-Huda* adlı eserleri, Cavaca tefsir geleneğinin karakteristik özelliklerini temsil etmeleri bakımından nispeten daha ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Elde edilen bulgular, alfabe ve lehçe tercihlerinin toplumsal kimlik, eğitim ortamı, dinî otorite ve kültürel yapı unsurlarıyla yakından ilişkili olduğunu; ayrıca tefsir metinlerinde, tefsirden tefsire farklılık göstermekle birlikte, klasik rivayet ve dirayet yöntemlerinin içtimaî, fikhî ve işârî gibi nüanslarla birlikte benimsendiğini ortaya koymaktadır. Arapça klasik tefsir kaynaklarının yerel kültürel şartlar ve toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden yorumlandığı tespit edilmiştir. Ayrıca alfabe ve dil tercihlerine ilişkin tartışmaların, dönemin siyasî yapısındaki değişimleri ve dinî otoritenin dönüşen konumunu yansıttığı sonucuna varılmıştır. Cavaca tefsir geleneğinde hem geleneksel hem de yenilikçi metodolojik yaklaşımların bir arada bulunması, bu alanın dinamik ve çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Cavaca tefsir geleneği, yerel dillerin ve kültürlerin İslam ilim mirasına özgün, zengin ve işlevsel bir katkı sunduğunu gösteren dikkat çekici bir örnektir. Bu yönüyle çalışma, Türkçe literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı ve yerel tefsir geleneklerinin tefsir tarihi içindeki epistemolojik konumunun daha kapsamlı ve derinlikli biçimde anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Cavaca Tefsir Geleneği, Cava Adası, Cavaca, Endonezya

Öne Çıkanlar

Bu çalışmanın temel tezi, Cavaca tefsir geleneğinin, yerel dil, alfabe ve sosyokültürel dinamiklerin Endonezya’da Kur’an’ın yorumlanış ve aktarılış süreçlerini belirgin biçimde şekillendirdiğini ve çok katmanlı, çoğulcu bir tefsir mirası ortaya çıkardığını göstermesidir.

- Cavaca tefsir literatüründe kullanılan alfabe türleri olan Carakan, Arap-Pegon ve Latin ile lehçe tercihleri, dönemin toplumsal kimlik inşası süreçleri, eğitim ortamlarının yapısı ve dinî-siyasî otorite arayışlarıyla doğrudan bağlantılıdır.
- Sâlih Dârât’ın Feyzu’r-Rahmân, Bisri Mustofa’nın al-İbriz, Misbah Mustofa’nın al-İklil ve Bakri Syahid’in al-Huda adlı tefsirleri, Cavaca tefsir külliyatı içinde en tanınmış ve en etkili eserler arasında yer almaktadır.
- Vernakülarizasyon anlayışı doğrultusunda, tefsir metinleri yerel halkın dinî, kültürel ve dilsel ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde, bölgesel değerler ve anlayışlar dikkate alınarak yeniden yorumlanmıştır.
- Klasik rivayet ve dirayet yöntemlerinin, içtimaî, fikhî ve işârî vb. yaklaşımlarla harmanlanması, Cavaca tefsir geleneğinin dinamik ve çoğulcu yapısını yansıtmaktadır.

Atıf Bilgisi

Tuncer, Eyyüp. “Cavaca Tefsir Geleneği”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 64-103. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17314293>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	18 Temmuz 2025
Kabul Tarihi	7 Ekim 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Hakan UÇUR danışmanlığında 2022 tarihinde tamamladığımız “Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri” başlıklı doktora tezi esas alınarak içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim
Lisans	CC BY-NC 4.0

The Javanese Tafsîr Tradition

Eyyüp Tuncer

<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

Gaziantep Islam Science and Technology University, Faculty of Teologi, Department of Tafsir, Gaziantep, Türkiye

<https://ror.org/04nvp675>

eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr

Abstract

This article analyzes the Javanese Qur'anic exegesis tradition, which has a long-established history in the Malay world, from historical and sociocultural perspectives. The main purpose is to present a panoramic view of the social and cultural dynamics that led to the emergence of Javanese tafsir texts, their script and dialect preferences, target audiences, and the diversity of scholarly approaches. The study examines major tafsir works written in Carakan, Arabic Pegon, and Latin scripts since the nineteenth century, treating them as a kind of doxography of tafsir that reveals both the quantitative and qualitative diversity of the Javanese exegetical tradition. Methodologically, the research systematically surveys the existing literature on both classical and modern Javanese tafsirs, synthesizing the findings within an integrated analytical framework. Among the works discussed, particular attention is given to Salih Darat's *Fayḍ al-Raḥmān*, Bisri Mustofa's *Tafsîr al-Ibrîz*, Misbah Mustofa's *Tafsîr al-Iklîl* and Bakri Syahid's *Tafsîr al-Hudâ*, as these represent the characteristic features of the Javanese tafsir heritage. The findings show that choices of script and dialect are closely related to social identity, educational environment, religious authority, and cultural structure. Furthermore, the tafsir texts, though differing from one another, combine classical riwāyah and dirāyah methods while reflecting social, juridical, and mystical nuances. The study also finds that classical Arabic tafsir sources were reinterpreted according to local cultural conditions and social needs. Debates on script and language preferences are shown to mirror the political changes of the time and the transformation of religious authority. The coexistence of traditional and innovative methodological approaches within the Javanese tafsir corpus demonstrates the dynamic and pluralistic nature of this field. Ultimately, the Javanese tafsir tradition illustrates how local languages and cultures contribute in original, rich, and functional ways to the intellectual heritage of Islam. In this regard, the study aims to fill a significant gap in Turkish-language scholarship and to contribute to a more comprehensive and profound understanding of the epistemological position of local tafsir traditions within the broader history of Qur'anic exegesis.

Keywords

Tafsîr, Javanese Tafsîr Tradition, Java, Javanese, Indonesia

Highlights

The central thesis of this study is that the Javanese tafsir tradition demonstrates how local language, script, and sociocultural dynamics have profoundly shaped the processes of interpreting and transmitting the Qur'an in Indonesia, resulting in a multilayered and pluralistic exegetical heritage.

- The use of different scripts in Javanese tafsir literature -Carakan, Arabic-Pegon, and Latin-as well as dialectal preferences, is directly connected to the processes of social identity formation, the structure of educational settings, and the pursuit of religious and political authority of the period.
- The tafsir works *Fayḍu'r-Raḥmān* by Ṣāliḥ Dārāt, *al-Ibriz* by Bisrī Muṣṭofā, *al-Iklil* by Miṣbāḥ Muṣṭofā and *al-Hudā* by Bakrī Ṣāḥid stand among the most renowned and influential texts within the Cavaca tafsir corpus.
- Within the framework of vernacularization, the tafsir texts were reinterpreted in accordance with local religious, cultural, and linguistic needs, taking into account regional values and perspectives.
- The integration of classical riwayat and dirayah methods with social, juridical, and mystical approaches reflects the dynamic and pluralistic character of the Javanese tafsir tradition.

Atıf Bilgisi

Tuncer, Eyyüp. "The Javanese Tafsir Tradition". ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (October 2025), 64-103. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17314293>

Article Information

Date of submission	18 July 2025
Date of acceptance	7 October 2025
Date of publication	31 October 2025
Reviewers	Two Internal - Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	This study is based on my doctoral dissertation entitled " <i>Qur'ānic Exegesis Studies and Tafsir Schools in Indonesia</i> " completed in 2022 under the supervision of Prof. Dr. Hakan UĞUR; its content has been further developed and partially revised for this article.
Ethics committee	Not subject to ethical clearance.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Complaints	asardergisiebyu@gmail.com
S. Development Goals	4 Quality Education
Lisance	CC BY-NC 4.0

Giriş

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması meselesi, İslam düşünce tarihinin en temel ilmî uğraş alanlarından biri olagelmıştır. Tefsir geleneği, tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafya ve kültürlerde çeşitli biçimler kazanmış; bu çeşitlilik, Kur'an'ın evrensel mesajının mahallî toplulukların anlam dünyasında yeniden yorumlanmasına imkân tanımıştır. Günümüzde Arapça tefsir literatürü üzerine yapılan çalışmalar, klasik kaynaklara erişim, metin neşri ve içerik tahlili bakımından önemli bir ilmî birikim oluşturmuştur. Buna karşın, Arapça dışındaki dillerde kaleme alınan tefsirler –özellikle farklı Müslüman coğrafyalarda gelişen yerel yorum gelenekleri- çoğu zaman kapsamlı akademik araştırmalara konu edilmemiştir. Oysa bu yerel tefsir biçimleri, İslam ilim mirasının zenginliğini ve Kur'an'ın farklı kültürel bağlamlarda kazandığı anlam çeşitliliğini göstermesi bakımından müstakil bir inceleme sahası olarak büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda, Güneydoğu Asya'da köklü bir Müslüman topluluğu olan Cavalıların kendi dilleriyle, yani Cavaca ile kaleme aldıkları tefsir metinleri, bölgedeki İslam düşüncesinin dikkate değer bir yönünü oluşturmaktadır. Mevcut literatürde Endonezce tefsir çalışmaları üzerine belirli bir araştırma geleneği oluşmakla birlikte Cavaca tefsir geleneği, dil engelleri ve kaynaklara erişimdeki zorluklar nedeniyle genellikle geri planda kalmıştır. Özellikle Türkçe literatürde, bu alana dair bütüncül ve sistematik incelemelerin yetersiz olduğu görülmektedir. Endonezce ve Malayca dillerinde ise bu alanda mebzul miktarda çalışmanın yapıldığı göze çarpmaktadır. Özellikle bu alandaki literatürü araştıran isimlerin başında Siti Mariatul Kiptiyah,¹ Islah Gusmian,² Moch Nur Ichwan,³ Nurtawab,⁴ Mahbub Ghozali,⁵ Saifuddin,⁶ Novita⁷

¹ Siti Mariatul Kiptiyah, “Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacaran: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam dan Pandoming Dumad”, *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017); Siti Mariatul Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme* (Semarang: ELSA Press, 2020).

² Islah Gusmian, *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M* (Surakarta: Efude Press, 2015); Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”, *Suhuf* 9/1 (2016).

³ Moch Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian”, *Visi Islam* 1/1 (2002).

⁴ Irfan Nurtawab, “Taqlid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah”, *Studia Islamika* 12/3 (2005a).

⁵ Mahbub Ghozali, “Pandangan Dunia Jawa Dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik Dalam Tafsir Berbahasa Jawa”, *Jurnal Islam Nusantara* 4/1 (2020).

⁶ Saifuddin Saifuddin, “Tradisi Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Jawa Suatu Pendekatan Filologis”, *Suhuf* 6/2 (2013).

⁷ Novita Siswatany, “Nilai-Nilai Etika Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda”, *Analisa* 20/2 (2013).

ve Supriyanto⁸ gibi araştırmacılar gelmektedir. Türkiye’de ise bu konuda Hidayet Aydar ve Eyyüp Tuncer’in çalışmaları mevcuttur.⁹ Bu çalışmamız, Cavaca tefsir geleneğinin doksografik yapısını bütüncül bir bakış açısıyla ele alması bakımından mevcut literatürden ayrılmaktadır.

Bu makalede, Cavaca tefsir geleneğinin tarihsel gelişimi, temsilcileri ve temel özellikleri sistematik bir yaklaşımla incelenmektedir. Araştırma, bu geleneğin ortaya çıkışında etkili olan tarihsel, toplumsal ve kültürel faktörleri tespit etmeyi; öne çıkan müfessirleri, eserleri ve yorum yöntemlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın yöntemi, mevcut literatürün sistematik taranması, matbu kaynakların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi ve Cavaca dilinde kaleme alınmış tefsir metinlerinin doğrudan incelenmesi esasına dayanmaktadır. Araştırma, Cavaca tefsir geleneğinin alfabe, yöntem ve içerik bakımından taşıdığı farklılıkları belirlemeyi; bu farklılıkların dönemin sosyokültürel yapısı, dinî otorite anlayışı ve toplumsal ihtiyaçlarıyla olan ilişkisini ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Cavalılar ve Cavaca

Cavalıların büyük bir bölümü, Endonezya’nın en yoğun nüfusa sahip adası olan Cava’da yerleşiktir.¹⁰ Kökenleri itibarıyla Cavalılar, Avustronezya halklarının bir kolunu teşkil etmekte olup, tarihî süreç içerisinde Malay-Polinezya (Malayo-Polynesian) dil ailesinin bir üyesi olan Cavacayı geliştirmişlerdir. Avustronezya veya Malay-Polinezya, coğrafi olarak Güneydoğu Asya-Pasifik bölgesine geniş biçimde yayılmış bir dil ailesinin adıdır. Bu dillerin fonetik ve dilbilgisel özellikleri büyük benzerlik gösterir; ayrıca kelime dağarcıklarında da çok sayıda ortak kökenli kelime bulunmaktadır.¹¹

Robert A. Blust’un sınıflandırmasına göre Avustronezya dil ailesi, köken bakımından iki ana dala ayrılır: Formoza (Tayvan) grubu ve Malay-Polinezya grubu. Blust, bu ayrımı yalnızca coğrafi bir tasnif değil, tarihî-karşılaştırmalı dilbilimin ortaya koyduğu yapısal yenilikler temelinde şekillenmiş bir ayrışma olarak görür. Yaklaşık altı bin yıllık geçmiş

⁸ Supriyanto, “Al-Qur’an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklîl fî Ma’âni al-Tanzîl”, *Theologia* 28/1 (2017); Supriyanto, “Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi”, *Wawasan* 3/1 (2018a).

⁹ Hidayet Aydar, “Endonezya’da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015); Eyyüp Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022).

¹⁰ Akhsan Na’im – Tono Iriantono, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2011), 38.

¹¹ Endang Nurhayati, “Korespondensi Proto Melayu-Polinesia, Bahasa Jawa Yogyakarta dan Bahasa Indonesia”, *Diksi* 13/1 (2006), 67.

ve binden fazla diliyle Avustronezya ailesi hem dahilî karmaşıklığı hem de tarihî derinliğiyle dikkat çekmektedir. Blust’a göre bu dil ailesi, Avrupa merkezli sömürge güçlerinin tarih sahnesine çıkmadan evvel, yeryüzünde en geniş coğrafi yayılıma sahip dil ailesi konumundaydı; Tayvan’dan Madagaskar’a, Malay Takımadaları’ndan Pasifik Adaları’na kadar uzanan geniş bir alanı kapsıyordu. Bu nedenle Avustronezya dilleri, dilbilimsel çeşitliliğin yanı sıra insanlık tarihindeki kültürel ve göçsel etkileşimlerin de en kapsamlı örneklerinden birini temsil etmektedir.¹²

Bölgenin yerlileriyle etkileşim ve çeşitli göç hareketleri sonucunda Cavalılar, kendilerine özgü bir sosyal ve kültürel yapı ortaya koymuşlardır. Bu demografik ve kültürel yoğunluk sebebiyle İslam coğrafya ve tarih kaynaklarında Malay Takımadalarının bütünü, çoğunlukla “Cava Adaları” şeklinde isimlendirilmiştir. Klasik dönemde bölgenin tamamında ikamet eden farklı etnik grupların ortak bir adlandırmayla “Cavalı” nisbesiyle anılmaları, etnik köken temelli bir sınıflamadan ziyade bölgesel bir aidiyet ifadesidir. Nitekim Christiaan Snouck Hurgronje’nin de (1857-1936) haklı biçimde vurguladığı üzere klasik kaynaklarda kullanılan “Cavalı” terimi günümüz anlamıyla sınırlı bir etnik grubu değil, Malay dünyasında yaşayan tüm halkları kapsayan geniş bir şemsiye kavram olarak değerlendirilmelidir. Bu geniş kavramsal çerçeveye tarihî süreç içerisinde Tayland, Malaka ve Yeni Gine gibi bölgelerdeki toplulukların yanı sıra bugün Endonezya sınırları içinde yaşayan Sunda, Bugis, Madura ve Açe gibi muhtelif etnik gruplar da dâhil edilmiştir.¹³

2010 yılı istatistiklerine göre Endonezya’nın nüfus kompozisyonunda Cavalılar, yaklaşık 95,2 milyonluk nüfusları ile ilk sırada yer almakta ve ülke nüfusunun %40,22’sini teşkil etmektedir.¹⁴ Bu demografik tablonun kaçınılmaz bir sonucu olarak Endonezya’da günlük iletişimde en yaygın kullanılan dil %31,79’luk bir oranla Cavacadır. Kullanım sıklığı bakımından Cavacayı %19,94 ile Endonezce, %15,14 ile Sundaca takip etmekte, diğer yerel dillerin kullanım oranları ise çift haneli rakamlara ulaşmamaktadır.¹⁵ Endonezce konuşurlarının birinci ve ikinci dil kullanıcıları bakımından kesin biçimde ayrıştırılmasının güçlüğü göz önüne alındığında, Cavaca, büyüklük bakımından Avustronezya dil ailesinin ikinci en geniş üyesi olan Sunda

¹² Robert Blust, *Asia-Pacific Linguistics* (Australian: Australian National University, 2013), “Mukaddime”, 13.

¹³ Christiaan Snouck Hurgronje, *Safahâtun min târihi Mekkete'l-Mükerrreme*, çev. Muhammed Mahmut – Mirâc Mirzâ (Suudi Arabistan: Dâretu'l-Melik Abdulazîz, 1999), 2/441-442.

¹⁴ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 15; Agus Joko Pitoyo – Hari Triwahyudi, “Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara”, *Populasi* 25/1 (2017), 66.

¹⁵ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

dilinden yaklaşık üç kat daha fazla konuşura sahiptir. Her iki dil, Cava Adası'nın bitişik bölgelerinde konuşulmaktadır. Blust'un tespitine göre Austronezya ailesine mensup binden fazla dilin toplamda yaklaşık 360 milyon konuşuru bulunmaktadır. Bu nüfusun yaklaşık üçte ikisi Endonezya Cumhuriyeti sınırları içinde, üçte biri Cava Adası'nda yaşamaktadır; ayrıca dörtte biri Cavacayı ana dili olarak kullanmaktadır.¹⁶

Tarihî süreç boyunca Cavalılar, nüfus açısından Cava Adası'nda hep çoğunluğu oluşturmuş ve adanın toplumsal ve siyasi hayatında belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Cavalılar, sahip oldukları güçlü demografik yapı sayesinde zengin ve köklü bir kültür ve medeniyet meydana getirmişlerdir. Bu kültürel zenginlik, özellikle yazım geleneği alanında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Cavaca yazımı üç farklı alfabe sistemi üzerinden gerçekleşmiştir: Arap Pegon, Carakan ve Latin alfabeleri. Alfabelerin kullanım alanları ve hedef kitleleri de farklılık göstermektedir. Pegon alfabesi ağırlıklı olarak geleneksel dinî eğitim kurumlarında (*pesantren*), Carakan alfabesi daha çok saray çevrelerinde (*keraton*), Latin alfabesi ise modernleşme ve kentleşme süreçleri ile bağlantılı olarak şehirli (*urban*) kesimler arasında daha yaygın bir şekilde benimsenmiştir.¹⁷

Cavaca, dilbilimsel açıdan farklı seviyelere, kullanım biçimlerine ve sosyal sınıflara özgü aksanlara sahip olup “ngoko, madyo, kromo, bagongan” gibi çeşitli lehçe ve sosyolinguistik varyasyonları içermektedir. Bu çeşitlilik, dilin kültürel zenginliği açısından önemli bir değer olarak görülmektedir. Bununla birlikte 1945 yılında Endonezcenin ülkenin resmî dili olarak tercih edilmesinde, Cavacanın söz konusu lehçe ve aksan çeşitliliğinin karmaşıklığı belirleyici bir etken olmuştur. Malayca kökenli Endonezce, bölgedeki diğer dillere göre fonoloji, morfoloji ve sentaks açısından daha basit ve erişilebilir yapıya sahip olması sebebiyle ortak dil olma noktasında avantajlı bulunmuştur. Ayrıca kültür ve medeniyet dili olarak işlev görmeye daha yatkın bir dil olarak değerlendirilmiştir.¹⁸

1990'lı yıllarda klasik pesantrenlerde okutulan ve yazılan metinler incelendiğinde, Arapça ve Malaycanın ardından Cavaca üçüncü sırada yer almaktadır. Pesantrenlerin ders müfredatlarında baskın dil %55 oranıyla yaklaşık 500 kitaba tekabül eden Arapça

¹⁶ Blust, *Asia-Pacific Linguistics*, 78.

¹⁷ Gusmian, “*Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa*”, 142; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 27-28; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 42.

¹⁸ Aninditya Sri Nugraheni - Nisa Syuhda, “Pola Komunikasi Bahasa Melayu di Lingkungan Akademi”, *Lingua* 15/2 (2019), 139-142.

eserlerden oluşmaktadır. Bu sıralamayı %22 oranla 200 Malayca eser, %13 oranla 120 Cavaca eser ve %4 oranla 35 Sundaca eser takip etmektedir.¹⁹

Cavalıların nüfus yoğunluğu ve Endonezya'nın siyasî, ekonomik ve kültürel açıdan en stratejik bölgesi olarak kabul edilen Cava Adası'nda yerleşik olmaları, Cavaca dilinin takımadalar genelinde, bilhassa Cava Adası'nda geniş bir kullanım alanı bulmasını sağlamıştır. Bu durum, Cavaca dilinde sadece tefsir alanında değil, diğer ilim dallarında da önemli eserlerin telif edilmesine zemin hazırlamıştır.

2. Cavaca Tefsir Geleneğinin Oluşum Süreci

Cava dilindeki Kur'an tefsiri literatürünün başlangıcı genel olarak 19. yüzyıla tarihlendirilse de esas gelişim ve olgunlaşma süreci 20. yüzyılda yaşanmıştır. Bu dönemde Kur'an'ın Cava diline tercüme ve tefsir edilmesi meselesi yoğun ilmî tartışmalara zemin hazırlamış, bu bağlamda bazı Cavalı âlimler Arabistan ve Mısır gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinden fetva talep etme ihtiyacı duymuştur. Zira Endonezya'daki pondok pesantren geleneğinde, 20. yüzyılın başlarına dek Arapça, fıkıh ve kelam merkezli klasik ilimler müfredatın esasını teşkil etmekteydi. Ancak içtihat, tecdit ve ıslah hareketi olarak bilinen Kaum Muda'nın ortaya çıkışıyla birlikte Kur'an'ın yalnızca Arapça değil; Endonezce, Malayca, Sundaca, Cavaca ve Maduraca gibi yerel dillere tercüme ve tefsiri, ulemanın gündemini işgal eden temel konulardan biri hâline gelmiştir. Bu bağlamda, Cava dilinde kaleme alınan ilk işarî/tasavvufî tefsirin müellifi Sâlih Dârât (1820-1903), Sundaca'daki ilk kayda değer tefsir çalışmalarını ortaya koyan Ahmed Senûsî (1889-1950) ve modern Endonezya tefsir geleneğinin öncü isimlerinden Mahmud Yunus (1899-1982), ortaya koydukları eser ve yaklaşımları nedeniyle farklı çevrelerden yöneltilen çeşitli eleştiri ve itirazlara muhatap olmuşlardır.²⁰

Kur'an tercümesi konusundaki en sert karşı çıkışlardan biri, Hadramut kökenli Seyyid Osman'ın (ö. 1332/1913) *Hükmü'r-Rahmân 'an tercemeti'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu risalede Kur'an'ın tercümesi doğrudan reddedilmiştir.²¹ Ancak meseleye daha derinlemesine öğrenmek isteyen Cava ve Endonezya uleması, Mekke'de ikamet eden Şâfiî fakih Abdülhamîd Ali Kudüs'e (ö. 1335/1917) başvurarak fetva talep etmiştir. Ali Kudüs, bu talep üzerine kaleme aldığı *et-Tuhfetu'l-marziyye fî cevâzi'l-Kur'âni bi'l-*

¹⁹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 121–122; Martin van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fî İndûnesiyâ*, çev. Qasim Al-Samarrai (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 1995), 23.

²⁰ Eyyüp Tuncer, “Endonezya’da Reddiye Literatürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Seçil Ofset, 2022), 403-404.

²¹ Tuncer, “Endonezya’da Reddiye Literatürü”, 403-404.

‘acemiyye adlı risalesinde, tercüme ile tefsirin farklı kategoriler olduğunu belirtmiştir. Kur’an’ın doğrudan ve mutlak surette tercüme edilmesini caiz görmeyen Ali Kudüs, Kur’an’ın mesajının yalnızca tefsir aracılığıyla yerel dillere aktarılabilceğini vurgulamış ve bu doğrultuda fetva vermiştir.²²

Bu tartışmalar çerçevesinde, yerel dillerde Kur’an tercüme ve tefsirinin zaruri olduğunu savunan ilim erbabının görüşleri zamanla daha geniş bir kabul görmüş ve etkili olmuştur. Özellikle Arapça dışındaki dillere Kur’an’ın aktarılmasının, halkın kutsal metinle doğrudan ilişki kurabilmesi açısından elzem olduğunu dile getiren bu âlimlerin kanaatleri hem entelektüel çevrelerde hem de dinî eğitim kurumlarında yankı bulmuştur. Böylece tercüme karşıtı daha muhafazakâr yaklaşımların etkisi sınırlı kalmış; Kur’an’ın anlamının yerel dillere taşınması gerektiğini savunan bakış açısı giderek baskın hâle gelmiştir.

Cavaca dilinde gerçekleştirilen tefsir çalışmalarını Endonezce yapılan benzer faaliyetlerden ayıran temel özellikler iki hususta toplanmaktadır.²³

a) Alfabe Kullanımı: Cavaca tefsir çalışmaları Arap kökenli Pegon, yerel yazı sistemi olan Carakan ve Latin alfabesi olmak üzere üç farklı alfabe üzerinden yürütülmüştür. Bu alfabelerin tercih edilmesi, tefsir metinlerinin sosyal ve kültürel muhatap kitlesini şekillendirmektedir. Örneğin Pegon alfabesi, geleneksel dinî eğitim kurumları olan pesantrenlerde yaygın olarak tercih edilirken, Carakan alfabesi daha ziyade saray ve aristokratik çevrelerde, Latin alfabesi ise şehirli ve modernleşmiş kesimler tarafından kullanılmıştır.

b) Lehçe Çeşitliliği: Cavaca dilinin *ngoko*, *madyo*, *kromo* ve *bagongan* gibi farklı lehçe seviyelerine sahip olması, yazılan tefsirlerin hitap ettiği kitle üzerinde belirleyici olmuştur. Bu lehçeler, sosyal statü, eğitim düzeyi ve toplum içindeki konumlanmalara bağlı olarak şekillendiği için, tefsirlerin ifade biçimleri ve dil tercihleri de muhataplarının sosyal konumlarına göre belirgin farklılıklar göstermektedir.

Bu iki özellik, Cavaca tefsir geleneğini, Endonezce ve bölgedeki diğer yerel dillerle yapılan tefsir faaliyetlerinden ayıran önemli sosyo-kültürel ve linguistik faktörleri teşkil etmektedir.

²² Geniş bilgi için bk. Abdülhamid Ali Kudüs, *et-Tuhfetu 'l-marziyye fî cevâzi 'l-Kur'âni bi 'l-A 'cemiyye*, nşr. Ebû Sâbık (Endonezya: Ebû Sâbık, 1436/2014).

²³ Gusmian, “*Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa*”, 142; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 27-28; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 42.

Hollandalı araştırmacı Eugenius Marius Uhlenbeck (1913-2003) ile Endonezyalı akademisyen Nur Ichwan'ın Cavaca tefsir literatürüne dair gerçekleştirdikleri filolojik ve tarihsel araştırmalar, bu alandaki en erken yazılı örneklerin tarihlendirilmesinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Her iki araştırmacının ulaştığı bulgulara göre Cavaca dilinde yazılmış tefsir metinleri arasında en eski ve tarihsel olarak en somut örnek, 1858 yılında kaleme alınan ve *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* başlığını taşıyan nüshadır. Bu eser, yalnızca Cavaca dilinde tefsir geleneğinin başlangıç noktası olarak değerlendirilmekle kalmayıp aynı zamanda Carakan alfabesiyle yazılmış ilk tefsir metni olması bakımından da özel bir anlam taşımaktadır.²⁴

Bu bağlamda Nurtawab'ın da işaret ettiği üzere Ekmeleddin İhsanoğlu'nun Cavaca tefsir geleneğine dair değerlendirmelerinde 1960'lı yıllarda yayımlanan *al-Ibriz*'i "ilk Cavaca tefsir" olarak göstermesi, mevcut tarihsel veriler ışığında revize edilmesi gereken bir tespittir. Zira 1858 tarihli *Kitab Kur'an* nüshası hem içerik hem de yazım tarihi açısından Cavaca tefsir geleneğinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir ve bu durum, alandaki kronolojik öncelik ve özgünlük tartışmalarında belirleyici bir ölçüt olarak öne çıkmaktadır.²⁵

Bu veriler ışığında, Cavaca tefsir literatüründe alfabe kullanımının kronolojik seyri, metin geleneğinin şekillenışı bakımından önemli bir gösterge niteliğindedir. Elde edilen tarihsel veriler, Cavaca tefsirlerinin yazımında Carakan alfabesinin kullanımının, Arap Pegon alfabesine kıyasla daha erken bir döneme tekabül ettiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hem yerli hem de yabancı araştırmacılar nezdinde, Cavaca ve Arap Pegon ile yazılan ilk tefsir metninin Sâlih Dârât'a ait *Feyzu'r-Rahmân* olduğu konusunda ortak bir kanaat oluşmuştur. Nitekim arşiv belgeleri ve otograf kaynaklar dikkate alındığında, Dârât'ın bu eserini 19 Şubat 1892 tarihinde yazmaya başladığı ve 21 Temmuz 1893 tarihinde birinci cildi tamamladığı kesin olarak tespit edilmiştir.²⁶

²⁴ Ghozali, "Pandangan Dunia Jawa", 49; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38; Irfan Nurtawab, "Ta'alid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah", *Studia Islamika* 12/3 (2005b), 546; Moch Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi al-Qur'an di Indonesia", *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, ed. Henri Chambert (Endonezya: Universitas Padjadjaran, 2009), 430.

²⁵ Nurtawab, "Ta'alid Tuallif Kutub", 549.

²⁶ Geniş bilgi için bk. A'izaturrofi'ah, *Studi Penafsiran KH. Sholeh Darat Terhadap Ayat-Ayat Ahkâm dalam Tafsir Fa'idh Ar-Rahman* (Jakarta: Institut Ilmu Al-Quran (IIQ), Skripsi, 2019); Muh. Abdullah, "Islamisasi Jawa Oleh KH Sholeh Darat (Studi Kasus Naskah Kitab Syarah Al-Hikam", *Pertemuan Ilmiah Bahasa dan Sastra Indonesia (PIBSI)* XL (2018); M. Ulil Abshor, "Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat Terhadap Q.S. Al-Baqarah: 183", *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 19/2 (2018); Mohamad Zaenal Arifin, "Aspek Lokalitas Tafsir Fa'id al-Rahmân Karya Muhammad Sholeh Darat",

Öte yandan, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Latin alfabesiyle kaleme alınmış farklı Cavaca yayınların varlığı bilinmektedir. Bu döneme paralel olarak Cava entelijansiyası ve dinî ilimlerle iştigal eden müellifler arasında Latin alfabesi kullanımında bir artış gözlemlenmiştir. Bununla birlikte tefsir teliflerinde Latin alfabesinin kayda değer bir ağırlık kazanması, esas itibarıyla 1950’li yıllardan itibaren söz konusu olmuştur. Bu noktada Moehammad Djauzie’nin telif ettiği ve Kur’an’ın tümünü Cavacaya aktaran *Qoeran Tardjamah Djawi Djoes 1-30* adlı çalışması, Latin alfabesiyle yazılan tefsirler arasında ilk dikkate değer örneklerden biri olarak öne çıkmaktadır.²⁷

2.1. Carakan Alfabesi ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları

Cavalıların geleneksel yazı sistemi olan Carakan –diğer adıyla Hanacaraka- alfabesinin kökenleri oldukça eski dönemlere uzanmaktadır. Ancak bu alfabenin Kur’an tercümeleri ve tefsir literatüründe sistematik biçimde kullanılmaya başlanması, esas olarak 19. yüzyıldan itibaren gözlemlenmektedir. Carakan alfabesiyle kaleme alınan tefsir ve tercüme metinlerinin hedef kitlesini, genellikle yönetici sınıf ve kentli entelijansiya gibi yüksek kültürel sermayeye sahip toplumsal kesimler teşkil etmiştir. Bu çerçevede, alfabenin seçimi ile muhatap kitlenin sosyolojik özellikleri arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.²⁸

20. yüzyıla gelindiğinde ise Latin alfabesine yönelik güçlü bir yönelimin ortaya çıkmasında birkaç temel faktör etkili olmuştur. Her şeyden önce, Carakan alfabesinin basım ve yayım süreçlerindeki maliyet ve teknik zorluklar, Latin alfabesinin görece kolaylığı karşısında önemli bir dezavantaj oluşturmuştur. Ayrıca eğitim kurumlarında Arap Pegon alfabesinin daha yaygın biçimde tercih edilmesi ve Japon işgali döneminde sömürge yönetimi tarafından Carakan alfabesinin yasaklanması, bu yazı sisteminin kamusal ve entelektüel dolaşımını ciddi biçimde sınırlandırmıştır. Nihayet Endonezya’nın bağımsızlık sürecinde Latin alfabesinin resmî yazı sistemi olarak kabul edilmesiyle birlikte Carakan alfabesi kademeli olarak kamusal alandan çekilmiş ve tefsir yazımındaki işlevini büyük ölçüde yitirmiştir.²⁹

Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 3/1 (2018); Wisnu, *Nilai-Nilai Pendidik R.A. Kartini Ditinjau dari Nilai-Nilai Pendidik Akhlak dalam Perspektif K.H. Sholeh Darat* (Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2010); Andri Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani* (Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2016); Martin van Bruinessen, “Saleh Darat”, *Dictionnaire Biographique Des Savants et Grandes Figures Du Monde Musulman Périphérique, Du XIXe Siècle À Nos Jours*, ed. Marc Gaborieau (Paris: CNRS-EHESS, 1998).

²⁷ Bk. Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 75.

²⁸ Krş. Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 44-45.

²⁹ Krş. Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 44-45.

Bu tarihsel süreçte, 19. yüzyılın ortalarında başlayan Carakan harfli tefsir yazım geleneği, yukarıda belirtilen siyasal, kültürel ve teknolojik dönüşümler neticesinde 1930'lu yıllara kadar devam etmiş; sonrasında ise tedricî olarak terk edilmiştir. Bu durum, Cavaca tefsir geleneğinin yazı sistemi açısından geçirdiği evrimi ve alfabe tercihlerinin arkasındaki çok katmanlı toplumsal, politik ve teknik dinamikleri anlamak bakımından dikkate değer bir örneklik teşkil etmektedir.

2.1.1. Kitab Kur'an

Tam adıyla *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* olarak bilinen bu eser, klasik anlamda bir tefsir metni olmaktan ziyade Cava dilinde hazırlanmış ilk sistematik Kur'an tercümesi veya meali niteliği taşımaktadır. Eserin tarihsel önemi, şimdiye dek tespit edilebildiği kadarıyla Cavaca sahasında kaleme alınan ilk meal-tefsir çalışması olmasından kaynaklanmaktadır. 1858 yılında Batavya'da (günümüzde Cakarta) faaliyet gösteren Lange-Co matbaası tarafından neşredilen bu metin, yalnızca dilsel bir dönüşüm örneği sunmakla kalmaz; aynı zamanda Endonezya'daki İslami literatürün yerelleşme sürecinde müstesna bir yere sahiptir.

Ichwan'ın değerlendirmelerine göre *Kitab Kur'an* Cavaca tefsir literatüründe tam tercüme niteliği arz eden ilk eserdir. Nitekim Ichwan, eserin 1858'de yayımlanmasının, Tollen'in 1859'da aynı matbaada hazırlanan Felemenkçe Kur'an çevirisinden bir yıl önceye denk gelmesini, sömürge döneminde dilsel ve kültürel politikaların gelişimi açısından kayda değer bir olgu olarak vurgulamaktadır.³⁰ Benzer şekilde, Uhlenbeck de elde mevcut nüshalardan birinde yer alan 1858 tarihini esas alarak bu çalışmayı Cavaca tefsir geleneğinin başlangıç noktası kabul etmektedir.³¹

Kitab Kur'an anonim olması sebebiyle yazarının ismi bilinmeyen eserler arasında sayılmakla birlikte dilsel ve stilistik analize dayalı incelemeler, metnin muhtemelen saray (*kraton*) çevresinde, yüksek bir entelektüel ve kültürel ortamda telif edildiğine işaret etmektedir. Fiziksel olarak 24x28,2 cm boyutlarında ve toplamda 462 sayfa hacmindeki eser, biçimsel düzeniyle de dikkat çekicidir. Her surenin başında surenin adı ve kısa bilgilerin yer aldığı dikdörtgen biçiminde süslemeler mevcuttur. Ayrıca, Kur'an'ın Arapça metnine yer verilmemiş olsa da, metnin "cüz, sülüs, rub', humus" gibi Mushaf'a dair bölümlerle tasnif edilmiş olması, eserin klasik Kur'an düzenine sadık kalma gayretini göstermektedir. Bu yönleriyle *Kitab Kur'an*, hem biçimsel hem de içeriksel olarak Cavaca tefsir geleneğinin erken dönem örneklerinden biri olup yerli

³⁰ Bk. Ichwan, "Negara", 430; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38.

³¹ Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 546.

İslami kültürün yazılı kaynak üretimi, tercüme metodolojileri ve alfabe tercihleri açısından da kritik bir kaynak hüviyeti taşımaktadır.³²

2.1.2. Serat al-Fatekah

Serat al-Fatekah, tercüme karakteri ve yapısal özellikleri bakımından büyük oranda *Kitab Kur'an*'a benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte eserin müellifi veya müellifleri hakkında herhangi bir kesin bilgi mevcut değildir. Nüshanın ön sayfasında yer alan ve saltanata ait olduğu anlaşılan kırmızı mühürden hareketle metnin Surakarta sarayı çevresindeki ulema tarafından kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Bu tahmin, eserin muhtemelen Dördüncü Mangkunegaran dönemi (1853-1881) sırasında telif edildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla *Serat al-Fatekah*'ın on dokuzuncu yüzyılda yazıldığı genel kabul görmektedir.³³

Metnin iç düzeni bakımından *Kitab Kur'an*'a yaklaşmakla birlikte ayet numaralarına yer verilmemesi bakımından ondan ayrılır. Ayrıca eser, isminin yalnızca *Serat al-Fatekah/Fâtiha Sûresi* olarak zikredilmesine rağmen Kur'an'ın tamamını -yani otuz cüzünü- ihtiva etmektedir. Eserin hacmi, mevcut nüshalara göre toplamda 530 sayfadan oluşmaktadır. Gusmian'ın katalog bilgilerine göre eser Mangkunegaran Solo Kütüphanesi'nde iki farklı katalog numarası altında kayıtlıdır. Bir katalogda eser 890, diğerinde ise 516 sayfa olarak belirtilmiştir. Son nüshada on dört sayfalık bir metin eklemesi tespit edilmiş olup, bu durum Kiptiyah'ın aktardığı bilgilerle de örtüşmektedir.³⁴

Dilsel açıdan eserde Cava dilinin *ngoko* (gündelik, sade) ve *kromo* (resmî, saygı dili) lehçelerinin belirgin şekilde baskın olduğu görülmektedir. Bu durum, hem hedef kitlenin sosyo-kültürel çeşitliliği hem de metnin toplumsal dolaşımı bağlamında anlamlıdır. Ayrıca, metnin düzenlenişi ve dil tercihleri, dönemin saray çevresinde üretilen dini metinlerin tipik özelliklerini yansıtmaktadır.³⁵ Bu çerçevede *Serat al-Fatekah*, Cavaca Kur'an tercüme ve tefsir literatüründe, metin içi organizasyon, dilsel tercih ve üretim ortamı gibi açılardan erken dönem örneklerinin tipolojik analizi bakımından önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

³² Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 39; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Nurtawab, “*Taqalid Tuallif Kutub*”, 546.

³³ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 39-40.

³⁴ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71-72.

³⁵ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71-72.

2.1.3. Quran Jawi

Cavaca tefsir geleneği içerisinde müstesna bir konuma sahip olan *Quran Jawi*, saray çevresinde ortaya çıkan ve Bagus Ngarpah tarafından telif edilen bir eserdir. Müellifin biyografisi hakkında detaylı bilgiler bulunmayıp Surakarta Sultanlığı'nda kurulan ilk resmî eğitim kurumu olan Manba'ul Ulum'un kuruluşunda önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir. Söz konusu kurum, sömürge döneminin baskısı altında Cavali Müslümanlar için ilmî ve kültürel direnişin sembolü hâline gelmiştir. Bagus Ngarpah'ın hem eğitim faaliyetleri hem de kitap telifine yoğun ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır. *Quran Jawi*'nin yazımı ile Manba'ul Ulum'un kuruluşunun aynı yıla yani 1905'e rastlaması bu ilgiyi doğrulamaktadır. Ayrıca müellifin Kawruh Usuluddin adlı eserinde Allah'ın ve Resul'ün doğruluğunu aklî delillerle ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Bunun yanında, Celâleyn tercümesini amaçladığı *Tafsir Jalalen Basa Jawi Alus* adlı çalışmasını ise tamamlayamadan vefat etmiştir.³⁶

Quran Jawi'nin hangi saiklerle yazıldığı konusunda müellif tarafından herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bununla birlikte, Onuncu Paku Buwana döneminde Surakarta sarayında çok sayıda âlimin bulunduğu ve İslam'ın davet faaliyetlerine özel bir önem verildiği tarihi kaynaklarda yer almaktadır. Bu dönemde hutbe ve vaazlarda Cavaca dilinin kullanılmasına özen gösterilmiş, Arapça metinlerden sonra halkın anlayabileceği bir dilde tercümelere başvurulmuştur. Bu ortamda Bagus Ngarpah'ın söz konusu eserini toplumsal ihtiyaçlara cevap vermek ve İslami mesajların kavranmasını kolaylaştırmak amacıyla kaleme aldığı anlaşılmaktadır.³⁷

Quran Jawi'nin ana nüshası Suwanda tarafından istinsah edilmiş olup, 36,5x23 cm boyutlarındadır. Kapak sayfasında Cava takvimine göre 1835 yılı kaydedilmiştir; bu tarih Miladi takvimde 1905'e karşılık gelmektedir. Toplam 791 sayfadan oluşan bu tek ciltlik nüshada, tıpkı önceki Cavaca tefsirlerde olduğu gibi Arapça ayet metnine yer verilmemiştir.³⁸ Öte yandan, Ng Wirapustaka nüshasında eser üç cilt halinde düzenlenmiş ve toplam sayfa sayısı 1.559'a ulaşmıştır. Bu nüshada birinci cilt Fâtiha'dan Tevbe suresinin 94. ayetine kadar 387 sayfa, ikinci cilt Tevbe suresinin 95. ayetinden Ankebût suresinin 44. ayetine kadar 577 sayfa, üçüncü cilt ise Ankebût suresinin 45. ayetinden Nâs suresine kadar 594 sayfa içermektedir. Arapça asıl metnin bulunmaması ve Cavaca tercümelerin estetik, süslü bir üslupla sunulması, eserin ayetlerin anlamını

³⁶ Noor Khamidah, *Studi Analisis terhadap Terjemah Kuran Jawi Bagus Ngarpah* (Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2012), 32–35.

³⁷ Khamidah, *Studi Analisis*, 35–36.

³⁸ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 41.

yerel dilsel ve kültürel kalıplar aracılığıyla yansıtma çabasını ortaya koymaktadır.³⁹

Metodolojik olarak Bagus Ngarpah, eserini yirmi iki farklı kaynağa dayandırmış ve toplam 211 atıfta bulunmuştur. Bu atıflardan yetmiş altısı *Celâleyn*'e, yetmiş üçü ise *Celâleyn*'in haşiyesi olan *Cemel*'e yapılmıştır. *Celâleyn*'in, hem İslam dünyasında hem de Malay-İndo coğrafyasında tefsir alanında sahip olduğu belirleyici etki, müellifin tefsir yaklaşımlarını şekillendirmiştir. Bagus Ngarpah'ın vefatından önce *Celâleyn*'in tercümesini yapma girişimi de bu etkiyle açıklanabilir.⁴⁰ *Quran Jawi*, Cavaca Kur'an tercüme ve tefsir geleneğinin saray çevresinde şekillenen, bölgesel ve dilsel İslamlaşma süreçlerini yansıtan, kaynak kullanımı ve metodolojisiyle dönemin ilmî anlayışını gösteren mühim bir örnek olarak literatürde öne çıkmaktadır.

2.1.4. Quran Jawen

Quran Jawen, Surakarta Sarayı'nda üst düzey yöneticilerden biri olan "Penghulu Kepatihan" unvanına sahip ve aynı zamanda Pesantren Manbau'l Ulum'da müderris olarak görev yapan Mas Ngabehi Muhammad Amin b. Abdul Muslim tarafından kaleme alınmıştır. Eser, 1932 ile 1935 yılları arasında üç yıllık bir süreçte telif edilerek Siti Syamsiyah Surakarta isimli matbaa tarafından yayımlanmıştır. Beş ciltten oluşan bu hacimli çalışma, Kur'an'ın tamamını kapsamaktadır. Ciltlerin dağılımı şu şekildedir: İlk cilt birinci ile altıncı cüzleri, ikinci cilt yedinci ile on ikinci cüzleri, üçüncü cilt on üçüncü ile on sekizinci cüzleri, dördüncü cilt on dokuzuncu ile yirmi dördüncü cüzleri, beşinci cilt yirmi beşinci ile otuzuncu cüzleri içermektedir.⁴¹

Eserin yazım ve düzenleme tekniği dikkate değerdir. Kur'an metni sayfanın sağ tarafına, tercümesi ise sol tarafına yerleştirilmiştir. Sayfa numaralandırmasında Arap rakamları tercih edilmiştir. Her bölümün başında, müellifin bir fotoğrafı ile birlikte Siti Syamsiyah tarafından yayımlanan kitapların yer aldığı bir katalog sayfası bulunmaktadır. Bu uygulama hem kitabın tanıtımı hem de dönemin yayınevi pratikleri açısından tipik bir örnek oluşturmaktadır.⁴²

Quran Jawen, biçimsel organizasyonu, cilt düzenlemesi ve matbaa ile yayınevi arasındaki ilişki bakımından Cavaca Kur'an tercüme ve tefsir literatüründe

³⁹ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 69-70; Khamidah, *Studi Analisis*, 36-37; Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 546-548.

⁴⁰ Krş. Khamidah, *Studi Analisis*, 47-48.

⁴¹ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 41-42; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 73-74; Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 549.

⁴² Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 41-42; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 73-74; Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 549.

modernleşme eğilimlerini ve kurumsallaşma süreçlerini yansıtan bir olgu olarak telakki edilebilir. Müellifin saray çevresindeki konumu ve pesantren geleneğiyle olan bağlantısı, eserin hem entelektüel hem de toplumsal meşruiyetini güçlendirmiştir. Böylece eser hem yerel dini bilgi üretiminin hem de matbu kültürün gelişiminde bir köprü rolü üstlenmiştir.

2.1.5. Tafsir Surat Wal Asri

Tafsir Surat Wal Asri, yalnızca Asr suresini konu edinen ve toplamda on altı sayfadan oluşan kısa bir tefsir çalışmasıdır. Müellifi Siti Chayati olan bu eser, 1924 veya 1925 yılında Surakarta'da Worosoessilo adlı bir matbaa tarafından yayımlanmıştır. Günümüzde Perpustakaan Radya Pustaka Surakarta koleksiyonunda, Taf 297.122 katalog numarası ile kayıtlıdır. Önceki Cavaca tefsir çalışmalarına kıyasla, bu eserde açıklama ve yoruma daha fazla ağırlık verilmiştir.⁴³ Eserin içeriğinde Hz. İsa'nın kıssasına geniş biçimde yer verilmiş, özellikle İsa peygamberin, kendisinden sonra gelecek olan Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelemesi teması ön plana çıkarılmıştır.⁴⁴

2.1.6. Qur'an Jawen (QJ)

Qur'an Jawen, Muhammediyye cemiyeti tarafından oluşturulan ve üyelerinin isimleri tespit edilemeyen bir komisyon tarafından 1927 yılında kaleme alınmıştır. Eserin fiziksel boyutları 21x13 santimetre olup temel olarak tercüme odaklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bununla birlikte metnin tefsir kısmında yalnızca zorunlu görülen bazı açıklama ve yorumlara dipnot biçiminde yer verilmiştir. Mevcut nüsha üzerinden yapılan incelemeler, eserin yalnızca onuncu cüze kadar yazıldığını göstermektedir. Tek ciltlik olarak düzenlenen eserin mevcut kısımları, Enfâl sûresinin 41-75. ayetleri ile Tevbe suresinin 1-93. ayetleri arasındaki bölümü kapsamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın tamamlanıp tamamlanmadığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. *Qur'an Jawen*, Majelis Taman Pustaka tarafından yayımlanmıştır.⁴⁵ Bu eser, Cavaca Kur'an tercüme geleneği içinde kurumsal inisiyatifle hazırlanmış metinlerin önemli bir örneğini temsil etmektedir. Tercüme ve açıklama yöntemindeki seçicilik hem dönemin pedagojik yaklaşımlarını hem de toplumsal-dini gereksinimlere cevap verme biçimlerini yansıtmaktadır.

⁴³ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 43; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 73.

⁴⁴ Nurtawab, "*Taqalid Tuallif Kutub*", 544.

⁴⁵ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 72-74; Kiptiyah, "*Tradisi Penulisan*", 425-427.

2.1.7. Tafsir Qur'an Jawen Pandam

Tafsir Qur'an Jawen Pandam, tam adıyla *Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*, 1928 yılında Siti Syamsiyah isimli matbaa tarafından iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Eserin ilk cildi Fâtiha suresini, ikinci cildi ise Bakara suresinin birinci ayetinden yüz kırk birinci ayetine kadar olan kısmı kapsamaktadır. Kitabın kapak kısmında Muhammediyye cemiyetinin karakteristik güneş logosu yer almaktadır. Eserin nasıl ve kim tarafından yazıldığına dair kesin bilgiler bulunmadığı için anonim tefsirler arasında değerlendirilmektedir.⁴⁶

Tafsir Qur'an Jawen Pandam'ın en dikkat çekici yönlerinden biri, sadece meal sunmakla yetinmeyip önceki Cavaca tefsirlere kıyasla daha fazla açıklama ve yoruma yer vermesidir. Eserin müellifi, mukaddime kısmında Kur'an'ı tercüme etme konusundaki yaklaşımlarını açıkça ifade ederek bu çalışmanın Allah'ın ve Resulullah'ın dinine bir hizmet amacı taşıdığını belirtmektedir. “*Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'i tercüme etme konusunda endişelenmeye veya çekinmeye mahal yoktur; çünkü bunu dinî bir hizmet olarak görmekteyim*” ifadeleri, müellifin tefsir faaliyetindeki motivasyonunu ve sorumluluk bilincini göstermektedir.⁴⁷ Bu eser hem metinsel organizasyonu hem de tefsire dair yaklaşımı bakımından Cavaca Kur'an literatüründe önemli bir yere sahiptir. Özellikle açıklama ve yorumlara ayrılan alanın genişliği, eserin pedagojik kaygılarını ve dönemin tefsir usulüne getirdiği yenilikçi katkıları ortaya koymaktadır.

2.1.8. Diğer Eserler/Cüzler

Yukarıda sayılan eserler dışında, tematik/konulu tefsir türüne dâhil edilebilecek nitelikte, bağımsız veya fragmenter/cüzî şekilde ortaya konmuş çeşitli eserler de literatürde yer almaktadır. Bunlar arasında, 1925 tarihli *Serat Wirid Giri Jaya* önemli bir örnek teşkil etmektedir. *Kiyamat Kubro* isimli eserde, kıyametin şartlarına dair Kur'an ayetleri incelenmiş ve özellikle Bagus Ngarpah'ın tercümesinden faydalanılmıştır. *Serat Kabar Kiyamat* adlı eser üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde imanın rükünleri, Allah'ın sıfatları, Bakara suresinin 171. ayeti ve kıyametle ilgili çeşitli ayetlerin tefsiri yer almaktadır. İkinci bölüm, Nebe' suresinin 29. ayetinden A'lâ suresine kadar olan kısımların tefsirine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise A'lâ suresinden Nâs suresine kadar kıyamet temalı ayetlerin açıklamaları sunulmuştur.⁴⁸

Bir diğer önemli çalışma, *Petikan Saking Quran*'dır. Bu eser, yöntem bakımından *Serat*

⁴⁶ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 72-74; Kiptiyah, “*Tradisi Penulisan*”, 425-427.

⁴⁷ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 74.

⁴⁸ Bk. Nurtawab, “*Taqalid Tuallif Kutub*”, 544-545; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 72-73.

Kabar Kiyamat'a benzemekte olup, yine Bagus Ngarpah'ın tercümesinden istifade edilerek hazırlanmıştır. *Petikan Saking Quran*'ın ilk bölümünde imanın rükünleri ve Allah'ın sıfatları gibi temel inanç konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde, Nûr suresinin 26. ayetinden başlayarak Nâziât suresine kadar olan surelerden konuya ilişkin ayetlerin iktibasları yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise Nâziât suresinin 13. ayetinden Nâs suresine kadar uzanan bölümde kıyametle ilgili ayetlerin tefsiri yapılmıştır.⁴⁹ Bu örnekler, Cavaca Kur'an tefsir geleneğinde hem bütüncül hem de tematik yaklaşım biçimlerinin varlığını ve zenginliğini ortaya koymaktadır. Özellikle açıklama ve yorumlarda kullanılan metodoloji, dönemsel dinî eğilimleri ve metnin hedef kitlesine yönelik pedagojik tercihleri yansıtmaktadır.

2.2. Arap Pegon ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları

Arap Pegon, tıpkı Osmanlı Türkçesinde olduğu gibi Arap alfabesinin Cava, Sunda, Malay ve benzeri yerel dillere uyarlanmış biçimidir. Bu yazı sistemi, özellikle klasik dinî eserler olarak bilinen Kitab Kuning'in telifinde yaygın biçimde kullanılan özgün bir yazım üslubudur. Buna paralel olarak bilhassa "Aksara Jawi" veya "Arap-Melayu" alfabesi, Malay diline uyarlanmış Arap harflerinden oluşan bir yazı sistemi anlamında kullanılmaktadır. Bu alfabe, tarih boyunca Malay Takımadaları'nın tamamında kullanılmış ve İslâm kültürünün bölgedeki erken dönem etkilerinin kalıcı bir simgesi hâline gelmiştir.⁵⁰

Koentjaraningrat'a göre Arap Pegon yazısı, İslamiyet'in animizm, Hinduizm ve Budizm'in yerini almaya başladığı 13. yüzyılda Nusantara'ya girmiştir. Bazı kaynaklar bu yazı sisteminin 15. yüzyıl civarında Surabaya'daki Ampel Dentha Pesantren'de Sunan Ampel tarafından geliştirildiğini, bazıları ise Sunan Gunung Jati'yi öncüsü olarak göstermektedir. Her iki görüş de Arap Pegon'un ortaya çıkışını, İslam'ın bölgedeki yayılışı ve yerel dil-kültür etkileşimiyle ilişkilendirmektedir.⁵¹

17. yüzyılda yaşamış Hamza Fansûrî, Abdürraûf Sinkilî, Nureddîn-i Rânirî gibi birçok bilginin eserlerini Arap harfleriyle kaleme aldığı bilinmektedir. Özellikle pesantren çevrelerinde Arap Pegon'un kullanımı oldukça yaygındır. Nitekim geleneksel Cava alfabesi Carakan, bağımsızlık sonrası dönemde çeşitli nedenlerle terkedilmiş olsa da

⁴⁹ Bk. Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 544-545; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 72-73.

⁵⁰ M. Masrur, *Arab-Pegon dan Tafsir Al-Quran Indonesia (Studi Sosio-Historis Aksara Tulis Tafsir Al-Quran Indonesina Akhir Abad 20)* (Endonezya: Walisongo Press, 2017), 85.

⁵¹ Masrur, *Arab-Pegon*, 84-85; Eyyüp Tuncer, "Makna Gandul Stilinin Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği", *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi* 4/2 (2024), 209-210.

Arap Pegon'un tefsir yazımında kullanılmaya devam etmesi dikkat çekici bir olgudur. Zaten Arap alfabesi, Carakan ve Latin alfabelerine kıyasla dinî eğitim kurumlarında daha fazla rağbet görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Ancak Cavaca tefsir yazımının görece nadir olması ve geç bir dönemde ortaya çıkması nedeniyle Arap Pegon ile yazılan ilk tefsir olarak Sâlih Dârât'ın 1893-1894 yılları arasında kaleme aldığı *Feyzu'r-Rahmân* adlı eseri ön plana çıkmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında telif edilen *Feyzu'r-Rahmân*'dan sonra Cavaca tefsir literatürüne önemli katkılar sağlayan isimlerin başında Kiai Bisri Mustafa ile kardeşi Kiai Misbah Mustafa gelmektedir. Bisri Mustafa'nın 1960'ta tamamladığı *al-Ibriz* adlı eseri ile Misbah Mustafa'nın 1977-1985 yılları arasında yazdığı *al-Iklil* adlı tefsiri, Cavaca tefsir tarihinde en popüler iki eser olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Misbah Mustafa'nın *Taj al-Muslimin* adlı eseri, müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamış olmasına rağmen Arap Pegon ile yazılmış değerli tefsirler arasında yer almaktadır.

2.2.1. Sâlih Dârât ve Feyzu'r-Rahmân

Sâlih Dârât, Cava'da Arap Pegon alfabesiyle yazılmış ilk tefsir çalışmasının müellifi olarak yerel dinî literatürün kavramsal gelişiminde kurucu bir rol üstlenmiş, aynı zamanda İslam ilim geleneğinin yerel dillere intikalinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Cava edebiyatında tefsir geleneğinin kökleri 19. yüzyılın ortalarına kadar uzanmakta fakat bu alanın müstakil ve sistematik bir şekilde gelişmesinde Sâlih Dârât'ın katkısı belirleyici olmuştur. Öncesinde 1858 tarihli, Carakan alfabesiyle ve müellifi anonim olarak kaleme alınan *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* adlı eser, Cavaca ilk Kur'an çevirisi olarak kabul edilse de bu çalışma doğrudan tefsir amaçlı olmaktan ziyade Kur'an'ın anlam dünyasının halk arasında yaygınlaştırılması çabası olarak değerlendirilmiştir. Sâlih Dârât ise hem klasik İslami ilimler alanında yetkinliği hem de Arapça kaynakları Cava halkının anlayabileceği şekilde yerelleştirme konusundaki maharetiyle tefsir faaliyetinin epistemik bir evme kazanmasına vesile olmuştur.⁵²

Dârât'ın eğitim ve ilmî birikimi, klasik pesantren müfredatında yoğun bir şekilde fıkıh, tefsir, kelim, akide, tasavvuf ve Arap dili eğitimiyle şekillenmiş, ardından Mekke'de dönemin tanınmış âlimlerinden aldığı derslerle küresel İslam ilim geleneğiyle de bütünleşmiştir. Kendisini yalnızca bir öğretici olarak değil; aynı zamanda mütercim, müellif ve yorumcu olarak konumlandıran Dârât, klasik metinlerin

⁵² Eyyüp Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 142-156.

Arapçadan Cavacaya tercümesiyle ilmî otoritesini pekiştirmiş, yerel kültürde karşılığı olan kavramları özenle seçmiş, eserlerinde Cava toplumunun sosyo-dini kodlarını dikkate almıştır. Onun tefsir alanına en önemli katkısı olan *Feyzu'r-Rahmân*, sadece bir tercüme değil; aynı zamanda metodolojik olarak işârî ve tahlilî tefsir geleneklerinin sentezini yansıtan kapsamlı bir eserdir. Bu eser, Cava halkının Kur'an'a doğrudan temasını sağlayan ilk Arap Pegon alfabesi ile yazılmış tefsir olması bakımından, bölgesel İslam tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.⁵³

Feyzu'r-Rahmân'ın telif süreci, dönemin toplumsal talepleriyle yakından ilişkilidir. Bilhassa İslam'ın halk arasında anlaşılmasında Arapça bilgisinin yetersizliği ciddi bir engel teşkil etmiş, geleneksel ilmi otorite ise Arapça dışındaki dillerde tefsir yazımını tabu olarak görmüş, bu tür faaliyetlerin bidat ya da haram olduğu kanaatini yerleştirmiştir. Buna rağmen Sâlih Dârât'ın en yakın çevresindeki teşvikler, özellikle Endonezya'nın modernleşmesinde simgesel bir figür olan Kartini'nin Kur'an'ın ana dilde anlaşılması konusundaki ısrarı, bu tabunun aşılmasında kritik bir rol oynamıştır. Kartini'nin Sâlih Dârât ile kurduğu diyalog, sadece kişisel bir aydınlanma deneyimi değil, aynı zamanda Cava'daki İslami bilgi aktarımının yerelleşmesi açısından da paradigmatik bir kırılma noktası olarak değerlendirilmelidir. Ra Kartini'nin (1879-1904) mektuplarında yer alan “*Kur'an'ın manasını bilmeden okunmasının anlamsızlığı*” vurgusu, Dârât'ın tefsir projesine yön veren motivasyonlardan biri olmuş, bu motivasyon eserinin muhteva ve yönteminde de açıkça gözlemlenmiştir.⁵⁴

Ra Kartini, 25 Mayıs 1899 tarihinde yazdığı mektubunda, Cava dilinde yapılan Kur'an tercüme ve tefsir çalışmalarının yetersizliğini eleştirerek bu duruma şu ifadelerle dikkat çekmiştir:

“Ben Müslümanım çünkü atalarım da Müslümandı. Ancak bilmediğim bir inancı nasıl sevebilirim ki? Kur'an, herhangi bir dile çevrilemeyecek kadar kutsal kabul edilir; fakat burada kimse Arapça bilmiyor. Kur'an okumak geleneksel bir uygulamadır ama okunanı

⁵³ Abdul Rouf Al-Ayubi, *Sejarah Pengaruh Pemikiran K.H. Sholeh Darat terhadap Pemikiran R.A. Kartini tentang Emansipasi Perempuan* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019); Egi Sukma Baihaki, “Syukur dan Pujian Menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fâtihah, Tafsir Fa'idh Al-Rahmân”, *Tanzil* 1/2 (2016); Abu Malik Salih Dzahir – M. Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Ulama Ulama Besar Dan Tokh Pergerakan Kemerdekaan RI Pada Abad 20 M* (Panitia Haul Kiyai Sholeh Darat Semarang, 2012); Lilik Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary dalam Sebuah Tafsir Nusantara (Telaah Analitis Tafsir Fa'id al-Rahman Kiai Sholeh Darat)”, *Jurnal At-Tibyan* 3/1 (2018); Lilik Faiqoh, “Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara Kajian atas Tafsir Fa'id al-Rahmân Karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani”, *Living Islam* 1/1 (2018).

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Raden Anjeng Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, çev. Agness Louise Symmers (London: Ducworth, 1921).

kimse anlamıyor. Bana göre anlamadan bir şeyi okumak oldukça garip bir durumdur; tıpkı anlamını bilmeden İngilizce bir kitabı okumaya zorlanmak gibidir. Eğer dinimi gerçekten bilmek ve anlamak istersem, Arapça öğrenmek için Arabistan'a gitmem gerekir!"⁵⁵

Metodolojik açıdan *Feyzu'r-Rahmân*, klasik tefsir literatüründeki icmâlî ve tahlilî yaklaşımları sentezlerken aynı zamanda işârî tefsir metodunu da belirgin şekilde öne çıkarmıştır. Dârât, zahir ve batın ayrımı temelinde, ayetlerin hem literal hem de sembolik ve manevi boyutlarını dikkate alarak Cava halkının hem fikhî meselelerde hem de tasavvufî yorumlarda bütüncül bir kavrayış geliştirmesine öncülük etmiştir. Eserin mukaddimesinde, tefsirlerin zahirî ve işârî olarak ikiye ayrıldığı belirtilmiş, işârî yorumların geçerliliği Kur'an'ın evrensel ve katmanlı anlam yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Ayetlerin klasik tefsir kaynaklarıyla açıklanması yanında, sûfi irfan geleneğinin kavramsal çerçevesine de sıklıkla başvurulmuş, özellikle feyiz, marifet, hakikat, nefis ve masivallah gibi anahtar kavramlar merkezde tutulmuştur. Nitekim Dârât, işârî yorumlarında Firavun'u nefsin simgesi, Musa'yı kalp, denizi dünya sevgisi gibi sembolik motiflerle okumuş; ayetlerin manevi, psikolojik ve toplumsal bağlamlarına dair bir perspektif takdim etmiştir.⁵⁶

Feyzu'r-Rahmân'ın kaynakça ve muhteva yapısı, klasik İslami tefsir otoritelerine sıkı bir bağlılık sergilemiştir. Özellikle Gazzâlî, Râzî, Hâzin ve Süyûtî gibi meşhur âlimler ana başvuru noktası olmuş; fikhî meselelerde çoğunlukla Şâfiî mezhebinin usulüne riayet edilmiştir. Dârât, eserinin sistematığında önce surelerin temel özelliklerini sunmakta ardından ayetleri kavramsal ve yorumsal bütünlük içinde tefsir etmektedir. Eserin tamamı dört surenin tefsirini içermekle birlikte her bir bölümde hem ayetlerin dilsel ve gramer özelliklerine hem de toplumsal ve bireysel ahlak ilkelerine yer verilmiştir. Eserin tahlilî yönü kadar içerdiği işârî-sûfî yaklaşımı, onu Endonezya'da telif edilen tefsirler arasında müstesna bir yere taşımaktadır. Ayrıca tefsirde zikredilen hadislerin isnadı ve sıhhatine dair hassasiyet gösterilmemesi, Arapça kavramların yoğunluğu ve eserin sadece altı cüze karşılık gelen bir kısmı kapsaması ise eserin eleştirilen yönleri arasında sayılmıştır.⁵⁷

⁵⁵ Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, 20-21.

⁵⁶ Faiqoh, "*Unsur-Unsur Isyary*", 43-73; Fathur Rohman, "Pemikiran Fikih Nusantara KH. Sholeh Darat: Telaah Kitab Majmu'at al Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam Karya KH. Sholeh Darat", *Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*, ed. Yusuf Hanafi (Malang: Universitas Negeri Malang, 2016); Ali Mas'ud Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani Maha Para Ulama Nusantara* (Surabaya: Pustaka Idea, 2018); Ahmad Syahid, "Kontribusi dan Lokalitas Tafsir Faid Al-Rahman Karya Kiai Saleh Darat", *Hermeneutik* 14/2 (2020).

Feyzu'r-Rahmân'ın toplumsal etkisi ve tefsir geleneğine kazandırdığı metodolojik zenginlik, onu yalnızca Cava için değil, Malay dünyası için de model teşkil eden bir kaynak hâline getirmiştir. Cava halkının Kur'an'ı doğrudan ve kendi diliyle anlamasına imkân sağlayan bu eser hem dinî bilginin intişar etmesine hem de yerel kültürün İslami bir söylem içinde yeniden inşasına zemin hazırlamıştır. Dârât'ın öncülüğünde geliştirilen bu yerel tefsir hareketi, geleneksel ilmî hiyerarşiye meydan okurken, İslam'ın evrensel mesajını yerel diller aracılığıyla farklı toplumsal katmanlara ulaştırma konusundaki istidadı da ortaya koymuştur. Son tahlilde *Feyzu'r-Rahmân*, içerdiği kavramsal, yöntemsel ve kültürel derinlikle Cava'da tefsir ilminin modern anlamda başlamasını sağlayan, klasik ile yereli buluşturan, işârî ve fikhî unsurları bütüncül bir şekilde harmanlayan ve böylece Endonezya İslam düşüncesinin hafızasında kalıcı bir yer edinen özgün ve öncü bir eserdir.⁵⁸

2.2.2. Bisri Mustofa ve Tafsir al-Ibriz

Bisri Mustofa 1915 yılında Orta Cava'da dünyaya gelmiş, klasik pesantren geleneğinde yetişerek Arapça ve İslami ilimlerde derinleşmiş, çok yönlü ve üretken bir âlim olarak öne çıkmıştır. Erken yaşta babasını kaybetmesi onun eğitim hayatını aile büyüklerinin ve özellikle Kiai Cholil'in rehberliğinde şekillendirmiştir. Mekke'de aldığı eğitimle ilmî birikimini artıran Bisri Mustofa, dönüşünde çeşitli pesantrenlerde öğretmenlik ve idarecilik yapmış, aynı zamanda Endonezya'nın bağımsızlık sürecinde dinî ve toplumsal lider olarak aktif roller üstlenmiştir. Siyasi alanda Nehdatü'l-Ulemâ ve PPP gibi kurumlarda görev almış, farklı toplumsal pozisyonlarda hizmet vermiştir.⁵⁹

Elli fazla eser yazan Bisri Mustofa, hem Arapça hem de Cavaca şiiirleriyle edebî bir kimliğe de sahiptir. En bilinen eseri olan otuz ciltlik ve iki binden fazla sayfadan oluşan *Tafsir al-Ibriz*, Cavaca tefsir geleneğinde merkezi bir yere sahiptir. Bu eser, açık ve sade bir üslupla, Kur'an'ın Cava toplumuna anlaşılır şekilde sunulmasını hedeflemiştir. Bisri Mustofa tefsirinde önce kelime kelime meal vermekte ardından ayetlerin tefsirini yapmakta ve surelerin temel kimliğine dair bilgiler sunmaktadır. Müellifin kullandığı kaynaklar arasında *Tefsîru'l-Celâleyn*, *Tefsîru'l-Beydâvî* ve *Tefsîru'l-Hâzin* gibi klasik tefsirler başta gelmektedir. Bunun yanında müellif, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Şâtıbî (ö. 790/1388), Süleyman b. Ömer el-Cemel (ö. 911/1505), Ebü'l-Hasen es-Sefâkûsî (ö.

⁵⁷ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 152; Misbahus Surur, *Metode Corak Tafsir Faiddh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (18120-1903 M)* (Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2011), 71-73, 73-75.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Kiai Sâlih Dârât, *Faydu'r-Rahmân fî tercemeti tefsiri kelâmi'l-Meliki'd-Deyyân* (Singapur: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1311/1893).

⁵⁹ Muhammad Khoiril Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara* (Jakarta: PTIQ, 2020), 26-27.

1118/1706) ve Muhammed Abduh (1849-1905) gibi âlimlerden de yararlanmışır.⁶⁰

Bisri Mustofa, *Tafsir al-Ibriz*'i neden kaleme aldığını şu şekilde beyan etmektedir:

“Kur'an-ı Kerim, birçok mütercim tarafından farklı dillere tercüme edilmiştir; Felemenkçe, İngilizce, Almanca, Endonezce ve diğer dillere yapılan çeviriler bulunmaktadır. Hatta Cava, Sunda ve benzeri yerel dillerde yapılan tercümeler de az değildir. Bu tercümeler sayesinde, çeşitli millet ve kavimlerden Müslümanlar Kur'an'ın anlamını ve açıklamasını daha iyi anlayabilmişlerdir. Bu hayırlı ve yüce hizmeti çoğaltmak ve sürdürmek amacıyla Cava dilini bilen muhterem Müslüman kardeşlerime yönelik olarak Kur'an-ı Kerim'in *al-Ibriz Tafsir al-Quran al-Aziz* adlı bu tercüme ve tefsirini hazırladım. Bu çalışmayı sade, açık, kolay ve anlaşılır bir üslupla kaleme aldım ki herkes Kur'an'ın manalarını rahatça kavrayabilsin.”⁶¹

Tefsir yöntemi bakımından *al-Ibriz*, öncelikle Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ilkesini benimsemekte sonraki aşamada ise Resûlullah'ın sünneti başta olmak üzere sahâbe ve tâbiîn rivayetlerine dayanarak ayetleri açıklamaktadır. Bunun yanı sıra eserde Arapça gramer kurallarına yapılan atıflar, İsrâiliyat kaynaklı kıssaların yer yer aktarımı ve bilimsel yorumlara yer verilmesi gibi hususlar da dikkat çekici özellikler arasında yer almaktadır.⁶² Eserinin sistematüğinde kelime meali, ayet tefsiri ve sure kimliği gibi bölümler yer almakta; “tenbih, fâide, kıssa ve mühimme” gibi başlıklar altında ek bilgiler sunulmaktadır.⁶³

Mushaf metninin hemen altında italik biçimde verilmiş bir “kelime meali” yer almaktadır. Klasik *pondok pesantren* geleneğinde yaygın olarak kullanılan bu yöntem, Cava dilinde “makna gandul” olarak adlandırılır. Bu kavramı Türkçeye “kelime meali” ya da “satır altı meal” şeklinde çevirmek mümkündür. İkinci aşamada ise mushaf metninin sağında veya solunda, ilgili ayet numaraları belirtilerek tefsir bölümü yer almaktadır. Bu aşamada müfessir, bazen ayetleri tek tek açıklamakta; bazen de aynı temayı veya konuyu işleyen ayetleri bir grup hâlinde ele alarak bütüncül biçimde tefsir etmektedir.⁶⁴

Bisri Mustofa, Cavaca halkı başta olmak üzere Kur'an'ın mesajının herkes için anlaşılır ve yaşanabilir olması gerektiğini vurgulayarak hem geleneksel hem de yenilikçi bir tefsir metodolojisi ortaya koymuştur. *Tafsir al-Ibriz*, bu yönleriyle Cavaca

⁶⁰ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 50.

⁶¹ Bisri Mustofa, *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz* (Rembang: Menara Kudus, 1960), 1-2.

⁶² Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 50.

⁶³ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1-2.

⁶⁴ Örnek için bk. Mustofa, *Al-Ibriz*, 3-4.

tefsir literatürünün özgün ve etkisi günümüze kadar devam eden eserlerden biri olduğu ifade edilebilir.

2.2.3. Misbah Mustofa: *al-Iklil* ve *Taj al-Muslimin* Adlı Tefsir Eserleri

Misbah Mustofa, 1919 yılında Orta Cava'da dünyaya gelmiş, klasik pesantren eğitiminden geçerek Arapça, tefsir, fıkıh, kelam ve hadis gibi İslami ilimlerde derin bir bilgi birikimine ulaşmıştır. Çok yönlü bir ilim adamı ve üretken bir yazar olarak iki yüzden fazla eser telif etmiş; özellikle Cavaca yazılmış *al-Iklil* ve *Taj al-Muslimin* adlı tefsirleriyle ön plana çıkmıştır. Hayatının önemli bir bölümünde hem ilme hizmet hem de ailesinin geçimini sağlamak amacıyla telif faaliyetlerinde bulunmuştur.⁶⁵

Bağımsız bir çizgiye sahip olan Misbah Mustofa, kısa süreliğine çeşitli siyasi partilerde yer almış, toplumsal ve dini meselelerde her zaman eleştirel ve tavizsiz bir tutum sergilemiştir. Tefsir yazımındaki temel hedefi, Kur'an'ın bir hayat rehberi olarak tüm Müslümanlar, özellikle de Cava toplumu için anlaşılır ve yaşanır kılınmasını sağlamaktır. *al-Iklil* ve *Taj al-Muslimin* adlı eserlerinde kelime meali yöntemiyle ayetlerin anlamını verdikten sonra kavramsal ve toplumsal yorumlara yönelmiş; gramatikal çözümlemeler, nüzul sebepleri, fikhî tartışmalar, mezhep ihtilafları, kıssalar ve ayetler arası ilişkiler gibi klasik tefsir metotlarını sistemli biçimde uygulamıştır. Yazar, pesantren kültüründe yerleşmiş olan hoca otoritesini ve taklitçi dindarlığı eleştirerek İslami pratiklerdeki aşırı ritüeller ve bidatlere karşı çıkmış; modern dönem Endonezyasında tartışılan aile planlaması gibi güncel meselelerde de Kur'an'dan hareketle orijinal ve cesur yorumlar geliştirmiştir.⁶⁶

Misbah Mustofa'ya göre Kur'an'ın mesajı evrensel bir nitelik taşımakta olup muhtevası zaman ve mekânla sınırlı değildir. Bu nedenle Kur'an'da yer alan ilahî uyarılar, her dönemde ve her toplumda Müslümanlar tarafından dikkate alınması gereken temel prensiplerdir. Onun "*Kâfirler ve münafıklar hakkında zem (kınama) ifade eden her âyet, netice itibarıyla Müslümanlara da yöneliktir*"⁶⁷ sözü, tefsir anlayışında ahlâkî sorumluluk ve manevî murakabe ilkesine dayalı bir yorum yaklaşımının ifadesi olarak değerlendirilebilir. Misbah Mustofa'ya göre Kur'an'da kâfirler ve münafıklar hakkında zikredilen olumsuz nitelikler, yalnızca tarihî bir anlatım veya inançsal bir ayırım değildir; aynı zamanda Müslüman bireyin kendi hatalarını görmesini, imânî ve ahlâkî açıdan kendisini sürekli yenilemesini amaçlayan ibret ve ikaz temelli ilahî bir uyarı

⁶⁵ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 291-300.

⁶⁶ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 291-300.

⁶⁷ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 299.

mahiyetindedir.

al-Iklil adlı tefsiri otuz cilt ve 4.482 sayfadan oluşmakta, ayetlerin kelime anlamları ile toplumsal ve kültürel bağlamdaki yorumlarını birlikte sunmaktadır. Misbah Mustofa'nın tefsir eserlerini kaleme almasının temelinde, Kur'an'ın yalnızca okunacak bir metin değil, aynı zamanda "hidayet kaynağı" ve "hayat rehberi" olarak anlaşılması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. O şöyle demektedir:

"Kur'an, Allah'ın yarattığı yeryüzünde yaşayan bütün kullar için bir hayat rehberi olarak gönderilmiş kutsal bir kitaptır. Her Müslüman, Kur'an'ın bu yönünü kabul etmeli ve onu yaşamının merkezine yerleştirmelidir. 'Ve'l-Kur'ânu imâmî' (Kur'an benim önderimdir) sözünün anlamı da budur. Allah'ın mülkünde, Kur'an dışında herhangi bir kaynağın rehberliğini benimsemek Müslümanlara uygun değildir. İnananlar hiçbir koşulda kâfirlerin, Hinduların, Budistlerin veya diğer din mensuplarının yolunu izlememelidir."⁶⁸

Başka bir pasajda eleştirilerine devam eden Misbah Mustofa bu konudaki kanaatini şu şekilde paylaşmaktadır:

"İslam'ı kabul eden veya kelime-i tevhidi günde en az dokuz kez (namazlarında) tekrar eden her Müslüman, hayatını Allah'ın Kur'an'da bildirdiği ilkelere göre düzenlemelidir. Ne var ki Müslümanların büyük bir kısmı, Arapça olarak indirilen Kur'an'ın anlamını yeterince bilmemektedir. Bu nedenle, onların itaat ve tabi olmaları gereken ilahî öğretileri doğru biçimde anlayabilmeleri için Kur'an'ın tefsir edilmesine ihtiyaç vardır."⁶⁹

Misbah Mustofa Cavalılar başta olmak üzere Endonezya'da yaşayan Müslümanları şu ifadeleriyle eleştirmektedir:

"Müslümanlar arasında yaygın olan en büyük hatalardan biri, hayat rehberi olarak kabul ettikleri kutsal kitap Kur'an'ın anlamını öğrenmeyi terk etmeleridir. Medrese ya da okulda okuyan kardeşlerimiz, evlendikten sonra genellikle ilim öğrenmeyi bırakmakta ve artık Kur'an'la ilgilenmemektedir. Hele ki güzel bir eşe, iyi yetişmiş çocuklara ve bir işe sahip olunca, boş vakitleri olsa bile artık dini ilimlerle meşgul olmamaktadırlar. Bu yaşam tarzının bir sonucu olarak Müslümanların birçoğu manevi bir yalnızlığa düşmekte; bu da Allah'ın diniyle olan ilişkilerinde faydasız ve yönsüz bir yaşam biçimine yol açmaktadır."⁷⁰

Yukarıdaki eleştirilere paralel olarak *Taj al-Muslimin* adlı eserini neden telif ettiğine dair şu yorumu yapmaktadır:

⁶⁸ Misbah Mustafa, "al-Iklil Fî Ma'ânî al-Tanzîl", *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fî Ma'ani Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthofa*, mlf. Ahmad Baidowi (2015), 1/1.

⁶⁹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 140.

⁷⁰ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 141.

“Bu Kur’an tefsirine *Taj al-Muslimin/Tâcü’l-Müslimîn* adını verdim; bu isim ‘Müslümanların taci’ anlamına gelir. Bu ismi vermekteki dileğim, Müslüman erkek ve kadınların Allah Teâlâ’nın sözlerini anlayıp onlara uymaları sayesinde derecelerinin yücelmesidir. Ayrıca Allah’ın bize tevfiik vermesini, Kur’an’ı hayata geçirme konusunda hepimize kolaylık lütfetmesini niyaz ederim.”⁷¹

Taj al-Muslimin ise daha derin analizler içeren fakat yazarın vefatı nedeniyle yarım kalan dört ciltlik bir eserdir. Misbah Mustofa, tefsirlerinde klasik müfessirlerin birikimini kendi dönemi ve toplumu ile buluşturmuş; kıraat, sarf-nahiv, mezhepler arası ihtilaf, güncel dinî-tarihsel tartışmalar ve toplumsal meseleleri bütüncül bir metodolojiyle ele almıştır. Eleştirel, disiplinli ve topluma karşı sorumlu bir müfessir olarak, Kur’an’ın rehberliğini ve ahlaki mesajlarını Cava halkına ulaştırmada kendine özgü ve yenilikçi bir perspektif geliştirmiştir.⁷²

2.2.4. Diğer Tefsirler

Cavaca tefsir geleneğinde yukarıda sayılanların dışında, çeşitli fragmentlerden oluşan ve koleksiyon mahiyetinde olan çalışmalar da literatürde mevcuttur. Endonezya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde IS.1 NR 292 katalog kodu ile korunan eser, çeşitli el yazmalarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Toplam 366 sayfadan oluşan bu el yazmasında her bir sayfada on dört satırlık bilgi yer almaktadır. Metin; Fâtiha, Enbiyâ, Yûsûf, Duhân, Rahmân, Abese, Nâziât, Burûc ve Şems gibi bazı surelerin tamamlanmamış çevirilerini ve kısa açıklamalarını içermektedir. Bunun dışında, el yazmaları şu temalara yer vermektedir: Hz. Ayşe’nin vahiy ile ilgili rivayetleri, müellifin Dördüncü Mangkunagaran’ın mezarını ziyareti sırasında yaşadıkları ve hissettikleri, Üçüncü Prens Wujil ve Dördüncü Mangkunegara’nın doğum ve ölüm kayıtları, görgü kuralları ve adab-ı muaşeret, cennetteki dört nehirle ilgili hikâyeler, evrenin yaratılışı, Hz. Muhammed’in önemli emir ve tavsiyeleri, Dördüncü Mangkunegara’nın şiirleri, namazın rükün ve şartları, çeşitli dua ve niyazlar.⁷³

Bu koleksiyonun farklı bölümlerindeki kayıtlara ve yazım şekillerine bakıldığında, eserin ilk olarak 1805-1806 yıllarında yazıldığı tahmin edilmekle birlikte, 180. sayfadaki bir beyanda Cava takvimine göre 1852 yılı zikredilmiştir. Bu tarih miladi olarak 1921’e karşılık gelmektedir. Müellifin müstear ismi Şeyh İmam Arga olarak kaydedilmiştir. Eserin içeriğinde Dördüncü Mangkunegara ile ilgili fazla bilgi bulunması, metnin

⁷¹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 142.

⁷² Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 116.

⁷³ Nurtawab, “*Taqalid Tuallif Kutub*”, 543–544; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 66–68.

kökeninin Mangkunegaran bölgesinden bir yazar tarafından kaleme alındığını göstermektedir. Hollandalı araştırmacı Pigeaud, 1935 yılında Yogyakarta'da bir nüshaya ulaşmıştır ancak nüshayı kimden ve nasıl elde ettiğine dair bilgi vermemiştir. Bu nedenle farklı nüshalarda yer alan tefsir bölümlerinin eklenme tarihlerine dair kesin bir kronoloji ortaya koymak güçtür.⁷⁴

Benzer şekilde, Sonobudoyo Yogyakarta Müzesi'nde I34 SB 12 katalog koduyla korunan *Tafsir al-Qur'an Saha Pethikan Warna-warni* başlıklı koleksiyon da çeşitli çalışmalardan oluşmaktadır. Bu koleksiyonu üç ana başlık altında sınıflandırmak mümkündür. İlk nüsha, Bakara suresinden yapılan alıntılar ve *Celâleyn* tefsirinin yöntem ve muhteva açısından etkilerini taşımaktadır. İkinci nüsha, bazı fikhî meseleleri konu edinmektedir. Üçüncü nüsha ise Resulullah'ın hadislerine yer vermektedir.⁷⁵

2.3. Latin Alfabesi ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları

Cavaca tefsir geleneğinde üçüncü yazım biçimi Latin alfabesidir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren, özellikle Cavalılar ve genel anlamda Endonezyalılar Latin harflerini gazete, dergi ve benzeri basın organlarında yaygın olarak kullanmaya başlamışlardır. Bununla birlikte Latin alfabesinin tefsir ve benzeri dinî metinlerin yazımında kullanılmasına dair ciddi tartışmalar yaşanmış, bu mesele zamanla itham ve tekfir gibi radikal yaklaşımlara kadar varmıştır. Yerel dillerde yapılan tercüme ve tefsir faaliyetlerinin haram görülmesi bir yana, Arap Pegon dışında herhangi bir alfabenin tercih edilmesi de yirminci yüzyılda Endonezyalı ulemanın gündemini uzun süre meşgul eden önemli bir mesele olmuştur.

Buna karşılık yenilikçi din âlimleri Arap Pegon, Carakan veya Latin alfabeleriyle Kur'an meali veya tefsiri telif etmenin caiz olduğu konusunda ısrarcı olmuş, yerel dillerdeki Kur'an çalışmalarının haram olamayacağını, bilakis bu tür faaliyetlerin zorunlu ve elzem olduğunu savunmuşlardır. Böyle bir sosyo-kültürel atmosferde, çeşitli alfabelerde ve farklı yazım biçimlerinde Cavaca tefsir çalışmaları ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde, öncelikle Latin alfabesiyle yazılmış Cavaca tefsirler madde madde sıralanacak ardından ise Latin harfleriyle kaleme alınan en önemli eser olarak kabul edilen *Tafsir al-Huda* ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

2.3.1 Bagus Hadikusumo, Poestaka Hadi

Poestaka Hadi, Muhammediyye cemiyetinin beşinci lideri olarak görev yapan ve

⁷⁴ Krş. Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 67–68; Nurtawab, “*Taqalid Tuallif Kutub*”, 543-544.

⁷⁵ Krş. Nurtawab, “*Taqalid Tuallif Kutub*”, 545; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 68.

1954 yılında vefat eden Ki Bagus Hadikusumo tarafından kaleme alınmıştır. Eserin adı kimi kaynaklarda *Ki Bagoes Hadikoesoemo* olarak da geçmektedir. Haziran 1936'da Drukkerij Persatoean Djokja matbaasında beş cilt olarak tamamlanan bu çalışma, iman, amel ve ahlaka dair Kur'an ayetlerini konu edinmekte ve tematik tefsirler arasında değerlendirilmektedir. Eser, Yogyakarta'daki Perpustakaan Grhatama koleksiyonunda T297.131 kodu ile muhafaza edilmektedir.⁷⁶

Ki Bagus Hadikusumo, *Poestaka Hadi* dışında, *Poestaka Iman* (1925), *Poestaka Islam* (1940), *Poestaka Ihsan* (1941), *Tafsir Juz 'Ammah, Ruhul Bayan ve Risalah Katresnan Djati* (1935) gibi çeşitli eserlerini de Kur'an ve Sünnet ekseninde yazmıştır. Böylelikle, dönemin dinî düşünce dünyasına hem tefsir hem de ahlak ve inanç literatürü açısından özgün katkılar sunmuştur.

2.3.2. Moehammad Djauzie, *Qoeran Tardjamah Djawi Djoes* 1-30

Qoeran Tardjamah Djawi Djoes 1-30, üç ciltten ve toplam 1.181 sayfadan oluşan kapsamlı bir çalışmadır. İlk baskısı Bandung'da Poestaka Islam yayınevi tarafından yapılmış olmakla birlikte, basım yılına dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Yogyakarta'daki Kita Yayınevi tarafından gerçekleştirilen 1967 tarihli sekizinci baskı dikkate alındığında, eserin ilk olarak 1950'li yıllarda yayımlandığı tahmin edilmektedir. Müellif Moehammad Djauzie'nin hayatı ve biyografisi hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamamıştır.⁷⁷

Moehammad Djauzie, eserinin önsözünde, mevcut Cavaca tefsir metinlerinin varlığına rağmen, Kur'an'ın tefsirine olan ihtiyacın hâlen ciddi biçimde devam ettiğini vurgulamaktadır. Bu tespit, dönemin dinî eğitim ve tefsir literatüründe Latin harfli Cavaca çalışmalarının yerini ve fonksiyonunu anlamak açısından önemli bir veri sunmaktadır.⁷⁸

2.3.3. Moenawar Chalil, *Tafsir Qur'an Hidaajatur Rahman*

Moenawar Chalil, Endonezya'da ictihat ve tecdidi savunan öncü âlimlerden biri olarak tanınmaktadır. Özellikle *Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah* adlı eseriyle, 20. yüzyılın başlarından itibaren güç kazanan "Kur'an ve Sünnet'e Dönüş" hareketinin teorik ve pratik temellerini ortaya koymuştur. Chalil, bu yaklaşımını *al-Qur'an dari Masa ke Masa*, *al-Qur'an sebagai Mukjizat Terbesar*, *al-Qur'anul-Hakim* gibi diğer eserlerinde de ayrıntılı biçimde ele almıştır. Bu düşünsel arka planın bir uzantısı olarak Cavaca tefsir

⁷⁶ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 62–63.

⁷⁷ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 75–76.

⁷⁸ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 75–76.

literatürüne kazandırdığı en önemli çalışmaların başında *Tafsir Qur'an Hidaajatur Rahman* adlı eseri gelmektedir.⁷⁹

Başından beri tefsir yazmayı hedefleyen Chalil, bu niyetini 1961'de vefat etmeden önce hayata geçirmeye başlamış ancak tamamlayamadan vefat ettiği için eser yarım kalmıştır. Bu nedenle *Hidaajatur Rahman* toplamda 367 sayfa ile sınırlı kalmış ve yalnızca Fâtiha ile Bakara suresinin yaklaşık üçte ikisini kapsamıştır. Chalil, tefsir alanında bütüncül bakış açısı sunmayan, dağınık veya yüzeysel çalışmalara karşı mesafeli bir tutum sergilemiş, *Hidaajatur Rahman*'ı da bu tür yaklaşımlara bir eleştiri olarak kaleme almıştır.⁸⁰

Hadislerin sıhhatine büyük özen gösteren müellif, eserinde yalnızca güvenilir gördüğü rivayetlere yer vermiştir. Taberî, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî ve Şevkânî gibi klasik müfessirlerden yaptığı alıntılarda, ilgili âlimlerin isimlerini açıkça zikretmeye özen göstermiştir. Böylece kendi görüşleriyle aktardığı pasajların birbirine karışmaması için titiz bir metodoloji izlemiş, kaynak kullanımında şeffaflık ve akademik dürüstlüğe önem vermiştir.

2.3.4. Raden Adnan, Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi

Tafsir al-Quran Suci, yazım ve yayım aşamaları bakımından diğer Cavaca tefsirlerden farklılık göstermektedir. Eserin ortaya çıkış sürecinde, Kanjeng Raden Penghulu Tafsir Anom V, Kiai Raden Muhammad Adnan ve Abdul Basith olmak üzere üç farklı müellifin katkıları söz konusudur. Ancak, tefsirin asıl müellifi olarak Raden Adnan öne çıkmaktadır. Raden Adnan, Tafsir Anom'ın oğlu ve Abdul Basith'in babasıdır. Böylece, bu tefsir çalışması dede, baba ve oğul olmak üzere üç farklı kuşakta yaşamış aile bireylerinin ortak emeğinin bir ürünü olmuştur. Hem Tafsir Anom hem de Raden Adnan, Surakarta Sarayı'nın önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır.⁸¹

Tafsir al-Quran Suci, ilk kez 1924 yılında Mardikintoko Derneği'nin desteğiyle Arap Pegon alfabesiyle yayımlanmıştır. 1970'li yıllarda ise Abdul Basith, ailesinin bu manevî mirasına sahip çıkarak eseri Latin harflerine aktarıp yeniden yayımlamıştır. Bu sebeple yazım sürecinde Tafsir Anom gerçek adıyla Raden Muhammad Qamar fikir üreten, Raden Adnan derleyen ve geliştiren, Abdul Basith ise metni revize eden ve Latinize eden

⁷⁹ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 77-78.

⁸⁰ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 77-78.

⁸¹ Müelliflerin geniş biyografileri için bk. Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta Interteks dan Ortodoksi* (Semarang: UIN Walisongo, 2012), 121-161.

şahsiyetler olarak tanımlanmaktadır.⁸²

Bu tefsir çalışmasını *Tafsir Anom*'ın Surabaya'da Nabhaniyah Matbaası tarafından neşrettiği *Tafsir al-Quran al-Adzim* adlı eseriyle birlikte değerlendirmek gerekir. Her iki eser de Surakarta ve Surabaya çevrelerinde şekillenen Cavaca tefsir geleneğinin sürekliliğini, kuşaklar arası ilmi aktarımı ve metin üretimindeki kolektif karakteri göstermesi bakımından dikkat çekicidir. *Tafsir al-Quran al-Adzim*'in kaynaklar listesi, toplamda on altı farklı eserden oluşmaktadır. *el-İtkân* ve *el-Hâzin* gibi klasik tefsir ve ilimlere dair eserlerden yapılan çeşitli alıntılarla birlikte en çok başvuru kaynağı arasında kuşkusuz *Tefsîru'l-Celâleyn* ve haşiyesi *Cemel* öne çıkmaktadır. Nitekim *Tefsîru'l-Celâleyn*'den yetmiş yedi, *Cemel*'den ise yetmiş bir ayrı alıntı yapılmıştır. Buna karşın fıkıh, sözlük ve benzeri diğer eserlerden yapılan atıf sayısı bu oranlarla kıyaslandığında oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu durum, metnin temel referans çerçevesinin ağırlıklı olarak *Celâleyn* geleneğine ve onun haşiyelerine dayandığını göstermektedir.⁸³

2.3.5. Achmad Djuwahir Anomwidjaja: Sekar Sari Kidung Rahayu Sekar Macapat Terjemahanipun Juz 'Amma

Achmad Djuwahir Anomwidjaja'nın 1992 yılında yayımladığı *Sekar Sari Kidung Rahayu* adlı eseri, Amme cüzü olarak bilinen Kur'an'ın otuzuncu cüzünün tercümesine odaklanmaktadır. Latin harfleriyle kaleme alınan bu çalışma, Cavaca tefsir geleneğinde modern dönemde ortaya çıkan son örneklerden biri olmasıyla dikkat çekmektedir. Eserin en belirgin yönü, ayetlerin klasik şiir formları kullanılarak çevrilmiş olmasıdır. Bu nedenle eserin hazırlanma ve basım sürecinde, Ahmed Dahlan Üniversitesi'ne bağlı Endonezya Şiir Derneği'nin katkısı olmuştur.⁸⁴

2003 yılında yapılan ikinci baskıda, bazı düzeltmelerle birlikte Muhammediyye'nin onuncu lideri Abdul Rozak Fachruddin'in bir önsözü de esere eklenmiştir. Eserin adında geçen *sekar macapat* ifadesi, geleneksel Cava şiirlerinin en önemli edebî formlarından birini temsil etmektedir. Cava edebiyatında geleneksel şiirler, *sekar ageng*, *sekar madya* ve *sekar macapat* olmak üzere üç ana grupta sınıflandırılır. Bu üç standart şiir formu aynı zamanda *tembang gedhe*, *tembang tengahan* ve *tembang macapat* veya *tembang cilik/alit* terimleriyle de adlandırılmaktadır. *Sekar Sari Kidung Rahayu*, şiirsel formu ve edebî yaklaşımı ile hem dinî hem de kültürel bir köprü niteliği taşımakta, Cavaca tefsir ve

⁸² Supriyanto, "Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi", *Wawasan* 3/1 (2018b), 18-19.

⁸³ Kaynakların listesi ve atıf oranları için bk. Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 172-174.

⁸⁴ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 86.

tercüme geleneğinin zenginliğini modern döneme aktarmaktadır.⁸⁵

2.3.6. Bakri Syahid ve Tafsir al-Huda İsimli Eseri

Bakri Syahid, 1918'de Yogyakarta'da doğmuş, eğitimini Madrasah Muallimin ve Sunan Kalijaga Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Eğitim hayatı ve askeri kariyerinin yanı sıra Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesine ve çeşitli idari, askeri ve akademik görevlerde aktif biçimde katkıda bulunmuştur. 1972-1976 yılları arasında Sunan Kalijaga Üniversitesi rektörlüğü yapmıştır. 1994 yılında vefat etmiştir.⁸⁶

Bakri Syahid, en çok *Tafsir al-Huda Quran Basa Jawi* adlı eseriyle tanınır. 1970'te başladığı bu eserini 1977'de tamamlamış, ilk baskısı ise 1979 yılında Bagus Arafah Matbaası'nda yayımlanmıştır. *al-Huda*, Latin harfleriyle yazılmış, 1411 sayfadan oluşan kapsamlı bir Cavaca Kur'an tefsiridir. Müellif bu süreci şöyle anlatmaktadır:

“Ey benim Endonezya milletinden kardeşlerim! Nerede olursanız olun -ister tarlada, ticarete, sanat ve eğitimde, ister devlet görevinde, ordu saflarında, göçmen olarak ya da öğrencilikte- sizlerden ricam şudur: Bir an durun, dinlenin ve Kur'an'ı okuyun. Çünkü Kur'an hepimiz için rehber olan bir kitaptır. Değerli dostlarım! Bu Cava dilindeki Kur'an tefsiri çalışmasını yazmaya 1970 yılında, Endonezya Cumhurbaşkanlığı Sekreterliği'nde özel görevli olarak çalışırken başladım. Daha sonra 1972-1976 yılları arasında Yogyakarta'daki Sunan Kalijaga Üniversitesi'nde rektörlük görevim sırasında tamamladım. Bu süreçte Cakarta'dan farklı bölgelere hatta göçmen bölgelerine kadar pek çok insanla tanıştım; 1955 ve 1971 yıllarında hacca gittiğimde Suudi Arabistan'da Malezya, Singapur, Tayland ve Filipinler'den Cava asıllı kardeşlerle buluştum. Hepimiz, Cava dilinde Latin harfli bir Kur'an tefsirine duyulan ihtiyacın ne kadar önemli olduğunu fark ettik.”⁸⁷

Eserinde Kur'an metninin Arapçası, Latin transkripsiyonu ve Cavaca mealı aynı sayfada düzenlenmiştir. Dipnotlarda gerekli açıklamalar verilmiş, ancak tefsir kısmında ayrıntıya fazla girilmemiştir. Eser, baskı ve içerik açısından sade, erişilebilir ve geniş kitlelere hitap eden bir tefsir olarak Cavaca Kur'an literatüründe önemli bir yere sahiptir.

al-Huda'nın yazımındaki başlıca amaçlar, Cava halkının ahlak yapısını Kur'an'a göre inşa etmek, yurtdışında yaşayan Cavalıların taleplerine karşılık vermek ve yerel

⁸⁵ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 86.

⁸⁶ Bk. Neny Muthiatul Awwaliyyah, “Studi Tafsir Nusantara: Tafsir al-Huda, Tafsir Qur'an Basa Jawa Karya Jend. Purn. Drs. H. Bakri Syahid al-Yogjawy”, *Nun* 1/119-139 (2021), 122; Novita Siswayanti, “Pendidikan Karakter dalam Tafsir al-Huda”, *Edukasi* 11/2 (2013), 221; Umayyatus Syarifah, “Kajian Tafsir Berbahasa Jawa: Introduksi atas Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid”, *Hermeneutik* 9/2 (2015), 338.

⁸⁷ Bakri Syahid, *Tafsir al-Huda* (Yogyakarta: Arafah, 1983), “Purwaka”, 1-2.

dillerde tefsir eksikliğini gidermektir. Eser; sade ve anlaşılır bir dilde, kısa bir üslupla yazılmıştır. Kaynakça olarak İbn Kesîr (ö. 774/1373) , Reşîd Rızâ (1865-1935), Merâgî (1883-1952), Seyyid Kutub (1906-1966) gibi Arap müfessirlerin yanı sıra Hasbî es-Siddîkî (1904-1975) ve diğer Endonezyalı âlimlerin eserlerinden, ayrıca bazı Avrupalı yazarların görüşlerinden yararlanılmıştır. Tefsirin sosyal, fikhî, bilimsel ve felsefî yönleri vardır; özellikle içtimai tefsir niteliği ağır basmaktadır.⁸⁸

al-Huda, Pancasila ve İslam ilişkisini irdeleyerek Endonezya'nın resmî ideolojisiyle İslam arasında bir uyum olduğunu savunur. Vatan sevgisi, millet ve dil birliği, toplumsal uzlaş gibi temalar tefsirin öne çıkan başlıkları arasındadır. Müellif, Nûr 28. ayetin tefsirinde şu açıklamayı yapmaktadır:

“...Aynı şekilde komşuluk ilişkileri ve ziyaret adabı da büyük önem taşımaktadır. Bu konuda, Pendidikan Kesejahteraan Keluarga tarafından köylerde ve mahallelerde düzenlenen etkinliklerde, genç erkek ve kadınlar arasındaki saygılı davranış biçimleri sık sık örnek olarak sergilenmektedir. Özellikle kadınların, nezaket ve incelikte öncü olmaları, Endonezya kültürünün Pancasila felsefesine dayalı ahlâkî temellerini yaşatmak açısından son derece değerlidir. Unutulmamalıdır ki ülkemiz ekonomi, teknik ve modernlik bakımından ne kadar ilerlerse ilerlesin, eğer ahlâkî değerlerimiz yabancı kültürlerin etkisiyle yozlaşırsa, bu gelişme yalnızca görünüşte olur. Bu durumda hepimiz derin bir üzüntü duyarız. Çünkü Endonezya milleti, seküler bir toplum kurma hedefi taşımamaktadır; aksine Pancasila ilkeleriyle ve Allah'ın şeriatının rehberliğiyle temellenmiş bir toplum inşa etmeyi amaçlamaktadır.”⁸⁹

Müellif çeşitli ayetlerin tefsirinde bu tür meselelere temas etmenin yanı sıra mukaddimede bilhassa bu hususu vurgulamaktadır:

“Sevgili dostlar, bir ülkenin yüceliği, o milletin kültürü, ahlâkı ve erdemiyle doğrudan ilişkilidir. Wawasan Nusantara (Nusantara Vizyonu) bize şunu öğretmiştir: yaşamak demek, mücadele etmek demektir; insanın kültürel mücadelesi, güvenlik ve refah içinde yaşamı hedefleyen bir azimdir. Bu, yoksulluğu ve cehaleti aşmak için verilen mücadeledir; modern teknolojik ilerleme içinde bile millî kimliği koruma kararlılığıdır.”⁹⁰

Müellif, Furkân 46. ayeti Cava kültüründe yaygın olan bir gölge oyunuyla ilişkilendirerek açıklamıştır:

“Güneş tutulması, Güneş'ten gelen ışığın yavaş yavaş engellenmesiyle meydana gelir.

⁸⁸ Kaynaklar için bk. Syahid, *Tafsir al-Huda*, 6.

⁸⁹ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 670.

⁹⁰ Syahid, *Tafsir al-Huda*, “Purwaka”, 1-2.

Güneş'in ışığı bir süre gizlenir sonra yeniden görünür hâle gelir. Bu olay, Güneş'i ve Ay'ı yörüngesinde yürüten Allah'ın kudretinin bir işaretidir. Endonezya'da, özellikle Cava kültüründe bu doğa olayı *wayang kulit* denilen gölge oyunu ile benzetilmiştir. Güneş tutulmasında gölge nasıl Güneş'ten kaynaklanıyorsa, gölge oyununda da *blencong* adı verilen yağ kandilinin ışığından doğar. Bir gölge oyunu ustası/dalang, gölgeleri maharetle oynatarak insan topluluğunun huylarını ve davranışlarını canlandırır. Bu sebeple gölge oyunu, hem doğadaki ilahî düzenin bir simgesi hem de insan hayatının ahlâkî yansımalarının bir tasviri olarak görülür.”⁹¹

Müellife göre Kur'an'daki terminoloji, çağdaş teknolojik dönemin kavramsal diliyle birebir örtüşmez. Ancak Kur'an'ın ortaya koyduğu temel ilke ve değerler, insanın hayat gayesi, davranış biçimleri ve yaşama prensipleri açısından evrensel niteliktedir. Kur'an, insanın doğru bir şekilde yaşaması ve toplumsal düzenini sağlaması için gerekli olan temel normatif ilkeleri bütünüyle ortaya koymuştur. Bu ilkelerin sahih biçimde anlaşılabilmesi için Kur'an'ın yalnızca lafzî değil, aynı zamanda beşerî ve sosyal bağlamlar içinde yorumlanması gerekir. Bu sebeple müellif, Kur'an'ın açıklanmasında psikoloji, coğrafya, tarih, hukuk, siyaset, etnoloji, sosyoloji, demografi ve ekoloji gibi sosyal bilimlerin yanı sıra pozitif bilimlerin verilerinden de yararlanılması gerektiğini vurgular. Ona göre bu disiplinlerarası yaklaşım Kur'an'ın evrensel ilkelerini çağdaş hayatın dinamikleriyle ilişkilendirmeyi mümkün kılar. Bu nedenle bir milleti inşa etmek, onun karakterini Kur'anî değerlerle şekillendirmek zor ve meşakkatli olsa da yüksek bir dinî ve ahlâkî sorumluluk olarak görülmelidir.”⁹²

Bakri Syahid, *al-Hudâ* adlı tefsirinde Cava ve Endonezya kültüründe, özellikle halk arasında yaygın biçimde yaşayan hurafe ve bâtil inançları eleştirmekten çekinmemiş, bu hususta açık uyarılarda bulunmuştur. Müellif, Sâffât sûresi 7-10. ayetlerin tefsirinde bu konuya özel olarak dikkat çekmiş ve şu tespitte bulunmuştur:

“...Bu kimseler, duydukları eksik sözleri kendi hayal güçleriyle süsleyip tamamlar ve gaybı bildiklerini iddia ederler. Ne var ki bu tür büyücülük, fala bakma ve ruh çağırma gibi işler, şeytanın vesvesesiyle ortaya çıkan aldatmacalardır. Buna rağmen bazı insanlar, hatta toplumun ileri gelenlerinden kimileri bile hâlâ bu kişilere gidip ‘manevî güç’ ya da ‘gizli bilgi’ adı altında servet ve makam elde etmeye çalışmaktadır. Ey değerli okuyucularım, sevgili kardeşlerim! Biz Endonezya milleti olarak, modern çağda ilerleme, refah ve toplumsal düzen kurmaya çalışırken, hâlâ akla aykırı batıl inançlara ve şirk kokan uygulamalara saplanıp kalmamız ne acıdır! Biliniz ki, bu tür davranışlar dinin saflığını

⁹¹ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 693.

⁹² Syahid, *Tafsir al-Huda*, “Purwaka”, 1-2.

kirletir, imanin özünü zedeler ve Allah'ın affetmeyeceği büyük günahlardandır.”⁹³

Bakri Syahid'in tefsirinde Kur'an'ın evrensel mesajı, *vernakülarizasyon* yöntemiyle yerel kültürel bağlama taşınmıştır. Müellif, ilahî hitabı Endonezya toplumunun tarihî, dilsel ve kültürel dünyasına uygun örneklerle açıklayarak İslam'ın anlamını yerel tecrübe içinde yeniden üretmiştir. Fussilet suresi 52. ayetin tefsirinde bu yönelim açık biçimde görülür. Müellif, söz konusu ayeti İslam davetinin enfûsî ve âfakî düzlemlerde yayılışı olarak yorumladıktan sonra Mekke ve Medine dönemlerindeki Müslüman topluluklara değinir ve sözü kendi dönemine taşır. 1972 yılı verilerine göre dünya genelindeki Müslüman nüfusun yaklaşık 850 milyon, bunun 129 milyon 200 bininin Endonezya'da bulunduğunu belirterek Endonezya halkının İslam'la olan köklü ve dinamik bağını vurgular.⁹⁴

Hucurât 6. ayetin yorumunda yine meseleyi Endonezya'daki gelişmelerle ilişkilendirir. Ona göre devlet istihbaratı ve güvenlik istikrarı, hükümetin toplumla iş birliği içinde yürütmesi gereken temel bir sorumluluktur. Bu bağlamda Bakri Syahid, 6-7. ayetlerin anlamını çağdaş bir perspektifle yorumlamış ve modern dönemde bunun karşılığının Endonezya Devlet İstihbarat Koordinasyon Kurumu bünyesinde somutlaştığını belirtmiştir. Demokratik bir ülke olan Pancasila Devleti'nde istihbarat ve güvenlik istikrarının esasını, halkın hükümet tarafından yönlendirilmesi ve bu yapının merkezinde Silahlı Kuvvetler'in yer alması olarak görmektedir. Ona göre bu anlayış, 1945 Anayasası'nın 30. maddesiyle de uyumludur; zira söz konusu madde, “Her vatandaşın devleti savunmak hakkı ve görevidir; bunun usulü devlet yasalarıyla belirlenir.” hükmünü içermektedir. Bu örnekten hareketle müellif, Resûlullah'ın tutumunu üç aşamalı bir yönetim ilkesi olarak özetler: a) Gerekli durumlarda askerî hazırlığın yapılması b) İstihbarat faaliyetlerinin dikkatli ve temkinli biçimde yürütülmesi, c) Diğer idari tedbirlerin planlı ve aşamalı olarak uygulanması.⁹⁵

Bakri Syahid'in tefsirinde, genel olarak Kur'an'ın ahlâkî ve toplumsal mesajlarını halka ulaştırma gayesi ön planda olmakla birlikte bazı ayetlerin yorumlarında bilgi hatalarına ve yorum tutarsızlıklarına rastlanmaktadır. Bu durum, müellifin kimi yerlerde rivayetlerin sıhhatini yeterince sorgulamadan aktarması veya tarihî ve hukukî bağlamı göz ardı ederek açıklamalarda bulunmasıyla açıklanabilir. Müellif, Nisâ 4. ayetin tefsirinde poligamiyle alakalı “*Endonezya Cumhuriyeti Evlilik Kanununa göre*

⁹³ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 873.

⁹⁴ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 955.

⁹⁵ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 1033.

*poligami ancak ilk eşin yazılı izniyle mümkündür*⁹⁶ dedikten sonra Mısır ve Türkiye'deki uygulamanın bu şekilde olduğunu iddia etmektedir. Ancak Türkiye'de 1926'dan bu yana yürürlükte olan Türk Medenî Kanunu uyarınca çok eşlilik tamamen yasaktır ve hukuken geçersizdir. Dolayısıyla Bakri Syahid'in bu açıklaması, İslam dünyasındaki farklı hukuk sistemlerini tek bir model altında genellemesi bakımından hatalıdır. Bu örnek, müellifin bazı sosyal ve hukukî meselelerde yeterli karşılaştırmalı kaynak analizine başvurmada hüküm verdiğini göstermektedir.

Sonuç

Cavaca tefsir geleneğinin doksografyasını tarihsel ve sosyokültürel bakımdan ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, söz konusu geleneğin alfabe, yaklaşım, kaynak ve yöntem bakımından dikkate değer farklılıklar içerdiğini ortaya koymuştur. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Carakan, Arap Pegon ve Latin alfabeleriyle kaleme alınan tefsir metinleri, yalnızca dilsel tercihler bakımından değil; aynı zamanda dönemin eğitim yapısı, okuryazarlık seviyesi ve dinî otorite anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Örneğin, Arap Pegon alfabesiyle telif edilen eserler, klasik medrese kültürünün bir ürünü olarak daha çok geleneksel dinî çevrelere ve sınırlı bir okuyucu kitlesine hitap ederken; Latin alfabesiyle kaleme alınan tefsirler ise modern eğitim kurumları ve yeni okuryazar nesiller aracılığıyla daha geniş ve çeşitlenmiş bir muhatap kitlesine ulaşmayı amaçlamıştır. Bu durum, Cavaca tefsir geleneğinin sosyolinguistik boyutunun yanı sıra pedagojik bir dönüşüm sürecini de yansıtmaları bakımından kayda değerdir.

Araştırma, Cavaca tefsirlerin yalnızca bir metin aktarımı yahut tercüme faaliyeti olarak değil, aynı zamanda dinî tebliğ ve irşat ekseninde şekillenen bir ilmî gelenek olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bağlamda Sâlih Dârât, Bisri Mustofa, Misbah Mustofa ve Bakri Syahid gibi müfessirler, Kur'an'ı hem ferdî hem de içtimâî hayatın merkezine yerleştirerek onu hidayet ve ıslahın temel kaynağı olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre Kur'an, yalnız okunmak için değil, anlaşılacak, yaşanacak ve toplumun ıslahına rehberlik etmek üzere inzal edilmiştir. Bu anlayış, söz konusu müfessirlerin eserlerinde sade bir dil, yerel kültüre temas eden örnekler ve ahlâkî-sosyal vurgular aracılığıyla somutlaşmaktadır. Böylece tefsir, salt ilmî bir disiplinin ötesine geçerek Cava toplumunda iman, amel ve ahlak bütünlüğünü pekiştiren bir rehberlik faaliyeti hüviyetine bürünmüştür.

Cavaca tefsirlerde, özellikle Arapça klasik kaynaklardan yapılan iktibasların dikkat

⁹⁶ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 133.

çekici bir çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu çeşitlilik, çoğu zaman tefsirin konusu, yöntemi ve telif gayesi ile doğrudan ilişkilidir. Müelliflerin eserlerini kaleme alırken hem rivayet merkezli klasik tefsir geleneğinden hem de çağdaş yorum ekollerinden istifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, Cavaca tefsir geleneğinin yalnızca yerel dinî birikimle sınırlı kalmayıp aynı zamanda modern Arap tefsir ekolleriyle ilmî ve fikrî bir irtibat kurarak geliştiğini göstermektedir. Bu çerçevede, müfessirlerin rivayet ve dirayet yöntemlerini mezc eden bir yorum tarzı benimsedikleri, böylece hem geleneğin ilmî sürekliliğini hem de çağın dinamiklerine uyumu bir arada temsil ettikleri görülmektedir.

Sonuç olarak Cavaca tefsir geleneği, tefsir tarihi içerisinde metodolojik çeşitliliği ve toplumsal kapsayıcılığı bakımından dikkat çekici bir konuma sahiptir. Bu gelenek, Kur'an'ın farklı kültürel bağlamlarda ve tarihsel dönemlerde anlam üretme kapasitesinin sürdüğünü göstermektedir. İleride Sundaca, Maduraca, Açece ve diğer bölgesel dillerde kaleme alınmış tefsirler üzerine yapılacak karşılaştırmalı araştırmaların, yerel tefsir geleneklerinin yapısını daha kapsamlı biçimde ortaya koyacağı ve tefsir literatürüne yeni veriler kazandıracığı öngörülmektedir.

Kaynakça | References

- A'izaturrofi'ah. *Studi Penafsiran KH. Sholeh Darat Terhadap Ayat-Ayat Ahkâm dalam Tafsir Faidh Ar-Rahman*. Jakarta: Institut Ilmu Al-Quran (IIQ), Skripsi, 2019.
- Abdullah, Muh. "İslamisasi Jawa Oleh KH Sholeh Darat (Studi Kasus Naskah Kitab Syarah Al-Hikam)". *Pertemuan Ilmiah Bahasa dan Sastra Indonesia (PIBSI)* XL (2018), 147–162.
- Abshor, M. Ulil. "Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat Terhadap Q.S. Al-Baqarah: 183". *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 19/2 (2018), 203–220.
- Al-Ayubi, Abdul Rouf. *Sejarah Pengaruh Pemikiran K.H. Sholeh Darat terhadap Pemikiran R.A. Kartini tentang Emansipasi Perempuan*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Anwar, Muhammad Khoirul. *Khazanah Mufasir Nusantara*. Jakarta: PTIQ, 2020.
- Awwaliyyah, Nenry Muthiatul. "Studi Tafsir Nusantara: Tafsir al-Huda, Tafsir Qur'an Basa Jawa Karya Jend. Purn. Drs. H. Bakri Syahid al-Yogjawy". *Nun* 1/119-139 (2021).
- Aydar, Hidayet. "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015), 13–43.

- Baihaki, Egi Sukma. “Syukur dan Pujian Menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fâtiḥah, Tafsir Faidh Al-Rahmân”. *Tanzil* 1/2 (2016), 201–222.
- Blust, Robert. *Asia-Pacific Linguistics*. Australian: Australian National University, 2013.
- Dârât, Kiai Sâlih. *Faydu’r-Rahmân fi tercemeti tefsiri kelâmi ’l-Meliki ’d-Deyyân*. Singapur: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1311/1893.
- Dzahir, Abu Malikus Salih – Ichwan, M. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Ulama Ulama Besar Dan Tokh Pergerakan Kemerdekaan RI Pada Abad 20 M*. Panitia Haul Kiyai Sholeh Darat Semarang, 2012.
- Faiqoh, Lilik. “Unsur-Unsur Isyary dalam Sebuah Tafsir Nusantara (Telaah Analitis Tafsir Faid al-Rahman Kiai Sholeh Darat)”. *Jurnal At-Tibyan* 3/1 (2018), 43–73.
- Faiqoh, Lilik. “Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara Kajian atas Tafsir Faid al-Rahmân Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani”. *Living Islam* 1/1 (2018), 86–128.
- Fathur Rohman. “Pemikiran Fikih Nusantara KH. Sholeh Darat: Telaah Kitab Majmu’at al Syari’at al-Kafiyat li al-‘Awam Karya KH. Sholeh Darat”. *Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*. ed. Yusuf Hanafi. 47–60. Malang: Universitas Negeri Malang, 2016.
- Ghozali, Mahbub. “Pandangan Dunia Jawa Dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik Dalam Tafsir Berbahasa Jawa”. *Jurnal Islam Nusantara* 4/1 (2020), 43–57.
- Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”. *Suhuf* 9/1 (2016), 141–168.
- Gusmian, Islah. *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M*. Surakarta: Efude Press, 2015.
- Ichwan, Moch Nur. “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian”. *Visi Islam* 1/1 (2002), 13–29.
- Ichwan, Moch Nur. “Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi al-Qur'an di Indonesia”. *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. ed. Henri Chambert. Endonezya: Universitas Padjadjaran, 2009.
- Junaidi, Akhmad Arif. *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: UIN Walisongo, 2012.
- Kartini, Raden Anjeng. *Letters of A Javanese Princess*. çev. Agness Louise Symmers. London: Ducworth, 1921.
- Khamidah, Noor. *Studi Analisis terhadap Terjemah Kuran Jawi Bagus Ngarpah*. Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2012.
- Kholqillah, Ali Mas’ud vd. *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani Maha Para Ulama Nusantara*. Surabaya: Pustaka Idea, 2018.

- Kiptiyah, Siti Mariatul. “Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur’an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur’an Jawen Pandam dan Pandoming Dumad”. *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017), 420–445.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme*. Semarang: ELSA Press, 2020.
- Kudüs, Abdülhamid Ali. *et-Tuhfetu’l-marziyye fî cevâzi’l-Kur’âni bi’l-A‘cemiyye*. nşr. Ebû Sâbık. Endonezya: Ebû Sâbık, 1436/2014.
- Masrur, M. *Arab-Pegon dan Tafsir Al-Quran Indonesia (Studi Sosio-Historis Aksara Tulis Tafsir Al-Quran Indonesina Akhir Abad 20)*. Endonezya: Walisongo Press, 2017.
- Mustafa, Misbah. “al-Iklîl Fî Ma‘ânî al-Tanzîl”. *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fî Ma‘ani Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthafa*. mlf. Ahmad Baidowi, 2015.
- Mustofa, Bisri. *Al-Ibriz li Ma‘rifah Tafsir Al-Qur’an Al-‘Aziz*. Rembang: Menara Kudus, 1960.
- Na’im, Akhsan – Iriantono, Tono. *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2011.
- Nugraheni, Aninditya Sri – Syuhda, Nisa. “Pola Komunikasi Bahasa Melayu di Lingkungan Akademi”. *Lingua* 15/2 (2019), 135–145.
- Nurhayati, Endang. “Korespondensi Proto Melayu-Polinesia, Bahasa Jawa Yogyakarta dan Bahasa Indonesia”. *Diksi* 13/1 (2006), 66–77.
- Nurtawab, Irfan. “Taqalid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah”. *Studia Islamika* 12/3 (2005a).
- Nurtawab, Irfan. “Taqalid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah”. *Studia Islamika* 12/3 (2005b).
- Pitoyo, Agus Joko – Triwahyudi, Hari. “Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara”. *Populasi* 25/1 (2017), 64–81.
- Saifuddin, Saifuddin. “Tradisi Penerjemahan Al-Qur’an ke dalam Bahasa Jawa Suatu Pendekatan Filologis”. *Suhuf* 6/2 (2013), 225–248.
- Siswatanyi, Novita. “Nilai-Nilai Etika Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda”. *Analisa* 20/2 (2013), 207–220.
- Siswayanti, Novita. “Pendidikan Karakter dalam Tafsir al-Huda”. *Edukasi* 11/2 (2013), 218–230.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. *Safahâtun min târîhi Mekketel-Mükerreme*. çev. Muhammed Mahmut – Mirâc Mirzâ. Suudi Arabistan: Dâretu’l-Melik Abdulazîz, 1999.
- Supriyanto. “Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi”. *Wawasan* 3/1 (2018a), 17–32.

- Supriyanto. “Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl”. *Theologia* 28/1 (2017), 29–54.
- Supriyanto. “Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi”. *Wawasan* 3/1 (2018b), 17–32.
- Surur, Misbahus. *Metode Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (18120-1903 M)*. Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2011.
- Syahid, Ahmad. “Kontribusi dan Lokalitas Tafsir Faid Al-Rahman Karya Kiai Saleh Darat”. *Hermeneutik* 14/2 (2020), 245–262.
- Syahid, Bakri. *Tafsir al-Huda*. Yogyakarta: Arafah, 3. Basim, 1983.
- Syarifah, Umaiyatus. “Kajian Tafsir Berbahasa Jawa: Introduksi atas Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid”. *Hermeneutik* 9/2 (2015), 335–354.
- Tuncer, Eyyüp. “Endonezya’da Reddiye Literatürü”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*. ed. Murat Serdar vd. 391–422. İstanbul: Seçil Ofset, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023a.
- Tuncer, Eyyüp. “Makna Gandul Stilinın Malayca ve Cavaca Meal/Tefsir Çalışmalarında Kullanım Biçimi ve İşlevselliği”. *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi* 4/2 (2024), 203–230.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022b.
- van Bruinessen, Martin. *el-Kitâbu'l-Arabî fî İndünesiyâ*. çev. Qasim Al-Samarrai. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 1995.
- van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 3. Basım, 1999.
- van Bruinessen, Martin. “Saleh Darat”. *Dictionnaire Biographique Des Savants et Grandes Figures Du Monde Musulman Périphérique, Du XIXe Siècle À Nos Jours*. ed. Marc Gaborieau. 25-26]. Paris: CNRS-EHESS, 1998.
- Winarco, Andri. *Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani*. Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2016.
- Wisnu. *Nilai-Nilai Pendidik R.A. Kartini Ditinjau dari Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Perspektif K.H. Sholeh Darat*. Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2010.
- Zaenal Arifin, Mohamad. “Aspek Lokalitas Tafsir Faid al-Rahmân Karya Muhammad Sholeh Darat”. *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3/1 (2018), 14–26.

Mağrib’de Verş Rivayetinin Kurumsallaşması: Kayrevan Ekolünde Ebû Abdullah b. Süfyân ve el-Hâdî fi’l-Kırâât

Yavuz Mutlu

<https://orcid.org/0009-0006-0729-5683>

Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

yavuz.mutlu@erzincan.edu.tr

Ahmet Gökdemir

<https://orcid.org/0000-0003-2151-6228>

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/03a5qrr21>

ahmetgokdemir81@hotmail.com

Öz

Bu makale, Mağrib’de Verş rivâyetinin kurumsallaşmasını, Kayrevan ekolü ekseninde ve Ebû Abdullah Muhammed b. Süfyân el-Hevvârî’nin (ö. 415/1024) el-Hâdî fi’l-kırâ’ât adlı eseri merkezinde incelenmiştir. Çalışma, üç boyutlu bir çerçeve üzerinden ilerletilmiştir. Bunlar; tarihî-biyografik zemin ve isnad ağları; usûl-icrâ ilkeleri ve metodolojik yaklaşım ile eserlerin tedavülü ve talebe halkalarıdır. Makalede ilk etapta İbn Süfyân’ın Verş rivâyetini el-Mehdî ve Ebû’t-Tayyib b. Galbûn tarikiyle temellendirdiği; Kayrevan’a özgü icrâ tercihlerini ise “ashâbunâ” ifadesiyle görünür kıldığı gösterilmiştir. Bulgular, Mısırî icrâ geleneğinin tahkîk (şiddetli alma) vurgusunun Kayrevan’da seçici bir muhakeme ile yeniden örgüldendiği ve isnâdın yanı sıra yerel icra gözlemleriyle desteklendiği ortaya koymaktadır. Sonrasında ise med ve lîn harflerinde temkîn, zamir hâ’sının sılâsında işbâ’ ölçüleri, hemze işlemleri, lâm ve râ’da tefhim-terkîk dengesi gibi başlıklarda Kayrevan ekolünün tercihleri sistematik olarak tespit edilmiştir. İbn Süfyân’ın, rivâyetin sükût ettiği yerlerde “hükümün benzerlere teşmîli” ilkesine dayalı ölçülü kıyasla usûlî tutarlılığı sağlaması, ekolün kör taklitle serbest re’y arasında bir “ölçülü ictihâd” çizgisi tesis ettiğini göstermektedir. Üçüncü boyutta ise el-Hâdî’nin tedris metni olarak dolaşıma girmesi, reddiyeler ve müstakil risâlelerle desteklenen bir sistemleşme sürecine eşlik etmesi; eserin Ayasofya nüshası ve sonraki atıflarla metin geleneğini kurmasına değinilmiştir. Sonuç olarak, Kayrevan ekolü, Verş rivâyetini Mısırî icrâdan devralıp isnâd-merkezli bir eleştirel yöntem ve ölçülü kıyasla sistemleştirerek Mağribî tarzın ilkelerini inşa etmiştir. İbn Süfyân’ın el-Hâdî’si bu kurumsallaşmanın normatif dönüm noktasını temsil etmiş; talebe ağları ve bölgesel tedavül, V./XI. yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs kırâat pratiğinde kalıcı bir referans eksenini üretmiştir. Bu yönüyle çalışma, ileride yapılacak yazma taramaları ve isnâd karşılaştırmalarına dayalı ayrıntılı araştırmalar için bir temel sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Mağrib; Verş Rivâyeti; Kurumsallaşma; Kayrevan; el-Hâdî.

Öne Çıkanlar

- Temel tez: Kayrevan ekolü, Verş rivâyetini Mısırî icrâdaki “tahkîk/şiddetli alma” vurgusunu isnad-merkezli eleştirel yöntem ve ölçülü kıyasla yeniden örgüleyerek Mağribî tarzın ilkelerini kurumsallaştırmış; İbn Süfyân’ın el-Hâdî’si bu kurumsallaşmanın normatif dönüm noktasıdır.
- Isnad zemini: İbn Süfyân, Verş rivâyetini el-Mehdî ve Ebû’t-Tayyib b. Galbûn tariklerine

dayandırmış; “ashâbunâ” ifadesiyle Kayrevan’a özgü icrâ tercih alanını görünür kılmış ve Mısır’daki icrâ gözlemleriyle bu tercihler desteklenmiştir.

- Usûl-icrâ tespitleri: Med ve lîn harflerinde temkîn, zamir hâ’sının sılâsında işbâ’ ölçüleri, hemze muameleleri ile lâm ve râ’da tefhîm-terkîk dengesi başlıklarında Kayrevan ekolünün sistematik tercihleri ortaya konmuştur.
- Metodolojik katkı: Rivâyetin sükût ettiği yerlerde “hükmün benzerlere teşmîli” ilkesine dayalı ölçülü kıyasla usûlî tutarlılık sağlanmış; kör taklit ile serbest re’y arasında “ölçülü içtihat” çizgisi tesis edilmiştir.
- Tedavül ve etki: el-Hâdî, tedris metni olarak dolaşıma girerek reddiyeler ve müstakil risâlelerle desteklenen bir sistemleşme sürecine eşlik etmiş; Ayasofya nüshası ve sonraki atıflar aracılığıyla metin geleneği oluşmuş, V./XI. yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs kırâât pratiğinde kalıcı bir referans eksenini üretmiştir.

Atıf Bilgisi (ISNAD)

Mutlu, Yavuz – Gökdemir, Ahmet. “Mağrib’de Verş Rivayetinin Kurumsallaşması: Kayrevan Ekolünde Ebû Abdullah b. Süfyân ve el-Hâdî fi’l-Kırâât”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 104-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17412584>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	31 Ağustos 2025										
Kabul Tarihi	20 Ekim 2025										
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025										
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem										
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik										
Etik Beyan	Bu makale İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmî Anabilim Dalı’nda hazırlanan “Mağrib’de Nâfi’ Kırâati Verş Rivayeti (Başlangıçtan Hicrî VII. Asra Kadar)” isimli Doktora tezinden istifadeyle ele alınmıştır.										
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net										
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.										
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.										
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.										
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com										
Yazar Katkıları	<table> <tr> <td>Araştırmannın Tasarımı (CRediT 1)</td><td>Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)</td></tr> <tr> <td>Veri Toplanması (CRediT 2)</td><td>Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)</td></tr> <tr> <td>Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)</td><td>Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)</td></tr> <tr> <td>Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)</td><td>Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)</td></tr> <tr> <td>Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)</td><td>Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)</td></tr> </table>	Araştırmannın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Araştırmannın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)										
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)										
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)										
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%100) - Yazar-2 (%)										
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)										
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.										
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim										
Lisans	CC BY-NC 4.0										

Institutionalization of the Warsh Transmission in the Maghreb: Abu ‘Abdullah ibn Sufyan in the Kairouan School and al-Hādī fī al-Qirā’āt

Yavuz Mutlu

<https://orcid.org/0009-0006-0729-5683>

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

yavuz.mutlu@erzincan.edu.tr

Ahmet Gökdemir

<https://orcid.org/0000-0003-2151-6228>

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/03a5qrr21>

ahmetgokdemir81@hotmail.com

Abstract

This article examines the institutionalization of the Warsh transmission in the Maghrib through the lens of the Kairouan school, focusing on Abu ‘Abd Allah Muhammad b. Sufyan al-Hawwari (d. 415/1024) and his work al-Hādī fī l-qirā’āt. The study proceeds within a three-dimensional framework: (1) the historical-biographical groundwork and isnād networks; (2) principles of method (uṣūl) and performance (icrā’) together with the methodological approach; and (3) the circulation of works and student circles. In the first dimension, it is shown that Ibn Sufyān anchored the Warsh transmission through the lines of al-Mahdī and Abū l-Ṭayyib b. Ghalbūn, while making Kairouan-specific performance preferences visible via the expression “aṣḥābunā.” The findings indicate that the Egyptian performance tradition’s emphasis on taḥqīq (forte/forceful articulation) was reorganized in Kairouan through selective reasoning, supported not only by isnād but also by local performance observations. In the second dimension, the Kairouan school’s preferences are systematically identified on topics such as restraint in madd and lin letters, measures of ishbā’ in the connective hā’ of pronouns, hemzah treatments, and the balance of tafkhīm-tarqīq in lām and rā’. Ibn Sufyān’s provision of methodological coherence—by applying measured analogy based on the principle of “extending the ruling to similar cases” where the transmission is silent—shows that the school established a path of “moderated ijtihād,” steering between blind imitation and unfettered opinion. The third dimension demonstrates that al-Hādī entered circulation as a teaching text and accompanied a systematization process supported by refutations and independent epistles; moreover, the work established a textual tradition through the Ayasofya manuscript and subsequent citations. In conclusion, the Kairouan school systematized the Warsh transmission-received from Egyptian performance-by means of an isnād-centered critical method and measured analogy, thereby constructing the principles of the Maghribi style. Ibn Sufyān’s al-Hādī represents the normative turning point of this institutionalization; student networks and regional circulation produced a lasting axis of reference in Maghribi and Andalusian recitation practice from the 5th/11th century onward. The study provides a basis for future detailed research grounded in manuscript surveys and isnād comparisons.

Keywords

Maghreb; Warsh transmission; Institutionalization; Kairouan; al-Hadi.

Highlights

- Central thesis: The Kairouan school institutionalized the principles of the Maghribi style by reorganizing the Warsh transmission—particularly the Egyptian performance emphasis on “taḥqīq/forceful articulation”—through an isnād-centered critical method and measured analogy; Ibn Süfyân’s al-Hādî represents the normative turning point of this institutionalization.
- Isnāds: Ibn Süfyân grounded the Warsh transmission in the lines of al-Mahdî and Abū'l-Ṭayyib b. Ghalbūn; he made Kairouan-specific performance preferences visible via the expression “aṣḥābunā,” and supported these with observations of Egyptian performance practice.
- Uṣūl–performance findings: The Kairouan school’s systematic preferences are identified on topics such as temkīn in madd and līn letters, measures of ishbā’ in the connective hā’ of pronouns, hemzah operations, and the balance of tafkīm–tarqīq in lām and rā’.
- Methodological contribution: Where transmission is silent, methodological coherence is ensured through measured analogy based on the principle of “extending the ruling to similar cases,” thereby establishing a path of “moderated ijtihād” between blind imitation and unfettered opinion.
- Circulation and impact: Al-Hādî entered circulation as a teaching text, accompanying a systematization process supported by refutations and independent epistles; through the Ayasofya manuscript and subsequent citations, it established a textual tradition and, from the 5th/11th century onward, produced a lasting axis of reference in Maghribi and Andalusian recitation practice.

Citation (ISNAD)

Mutlu, Yavuz – Gökdemir, Ahmet. “Institutionalization of the Warsh Transmission in the Maghreb: Abu ‘Abdullah ibn Süfyan in the Kairouan School and al-Hādî fi al-Qirā’ât”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (October 2025), 104-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17412584>

Article Information

Date of submission	31 August 2025
Date of acceptance	20 October 2025
Date of publication	31 October 2025
Reviewers	Two Internal - Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	This article is based on the doctoral thesis entitled "The Verş Narration of Nāfi's Recitation in the Maghrib (From the Beginning to the Seventh Century AH)", prepared at the Department of Basic Islamic Sciences, Institute of Social Sciences, Istanbul University, in the field of Qur'anic Reading and Recitation Science.
Ethics committee	Not subject to ethical clearance.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Complaints	asardergisibyu@gmail.com

<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%100) - Author-2 (%0)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%100) - Author-2 (%0)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%100) - Author-2 (%0)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%100) - Author-2 (%0)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education	
<i>Lisance</i>	CC BY-NC 4.0	

Giriş

Ebû Abdullah Muhammed b. Süfyân el-Hevvârî el-Kayrevânî (ö. 415/1024),¹ Afrika’nın Kayrevan okulunun önde gelen isimlerinden ve kendi döneminin mümtaz şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. O, özellikle Verş rivayeti başta olmak üzere, genel olarak yedi kıraat imamının rivayetleri çerçevesinde bu ekolün mezheplerini ve edebî tercihlerini derlemiştir. Kendisi, Mâlikî fıkıh âlimi ve el-Hādî fî’l-kırââtî’s-seb’a adlı eserin müellifidir.² Söz konusu eser, Mağrib’de kıraat ilmine dair en eski temel kaynaklardan biridir.³ Biyografisiyle ilgili her ne kadar ilk yetişme dönemine ilişkin doğrudan bilgiler sınırlı olmakla birlikte, onun Kuzey Afrika’nın başkenti ve başlıca ilmî merkezlerinden biri olan Kayrevan’da tahsil gördüğü; burada İbn Hayrûn (ö. 310/914) ekolüne mensup âlimlerle diğer kırâat uzmanlarından ders aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, ilmî seyahatlerde bulunan farklı âlimlerden de istifade etmiş; bu çerçevede, kendi döneminde memleketinde kırâat alanında en yüksek isnâda sahip isimlerden biri olarak temayüz etmiştir.⁴ Aşağıda ilmî gelişimi ve rivâyetine dair bilgi verildikten sonra Kayrevan’da Verş’in usûlü ve el-Hādî’nin yöntemi ile el-Hādî’nin tedavülü ve talebe ağına değinilecektir.

1. Muhammed b. Süfyân’ın İlmî Gelişimi ve Rivâyeti

Makalenin bu başlığında isminden de anlaşılacağı üzere söz konusu kırâat âliminin ilmî serüveni ile rivâyetine dair bilgiler verilecektir.

1.1. Hocaları

Zehebî (ö. 748/1348), Muhammed b. Süfyân’ın, Ebû’t-Tayyib İbn Galbûn’dan (ö. 389/999) rivâyetler okuduğunu zikretmiştir.⁵ İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) ise kendisiyle ilgili şöyle der: “Rivâyetlerini Ebû’t-Tayyib İbn Galbûn’a arz etmiş; hicret ederek ona h. 380’den önce gitmiştir. O, Mısır’dan dönmüş ancak hacca gitmemiştir.”⁶ Muhammed b. Süfyân’ın *el-Hādî* adlı eserinde de İbn Galbûn’a okuduğu bazı kırâat ve rivâyetler zikredilmiştir.

Hocalarından bir diğeri Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Halef el-Kâbisî’dir (ö. 403/1012). Zehebî ve diğerleri, Muhammed b. Süfyân’ın ondan fıkıh okuduğunu ve Mâlikî mezhebinde yüksek bir mertebeye ulaştığını belirtmiştir.⁷ Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)

¹ Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A’lâm* (Beyrut; Lübnan: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 2002), 6/146.

² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l-) meşâhîr ve’l-a’lâm* (b.y.y: Mektebetü’t-Tevfîkiyye, ts.), 31/164.

³ Muhammed b. Süfyân, *el-Hādî fî’l-kırââtî’s-seb’a*, thk. Halid Esame Ebû’l-Cûd (Kâhire: Dâru ‘İbâdî’r-Rahmân, 2011), 6.

⁴ Abdülhâdî Abdullah Hamîtû, *Kırâatü’l-İmâm Nâfi’ ‘inde’l-Meğâribe min rivâyeti Ebî Şa’îd Verş* (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti’l-Evkâf, 2003), 6/529.

⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibâr ‘ale’l-ṭabakât ve’l-a’sâr* (b.y.y: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997), 213.

⁶ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ’* (b.y.y: Mektebetü İbn Teymiyye, 2013), 2/147.

⁷ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, 213.

ise onun zeki, hâfızası kuvvetli, iffet ve vakar sahibi olduğunu kaydetmiştir.⁸ Nâfi‘ kıraati ve Verş rivayetinde öne çıkan hocalarına gelince bunlar sırasıyla şunlardır;

1) Ya‘kûb b. Sa‘îd el-Hevvârî (ö. ?): “Yûnus b. Abdûlâlâ’dan (ö. 264/877) kırâat öğrenmiştir.”⁹

2) Kerem b. Abdullah b. Ebî Ziyâd el-Kustîlî (ö. ?): Yûnus b. Abdûlâlâ’dan kırâat almıştır.¹⁰

3) Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Ahmed el-Mehdî (ö. 380/990): “Verş kırâati için Mısır’a gidip ondan ders almıştır.”¹¹

1.2. el-Hâdî’de Rivâyetler ve Kırâat Isnâdların Ele Alınışı

Müellif, *el-Hâdî*’de temelde özetleyici ve genelleyici bir üslup benimsemiş; bu tercih, ilerleyen bahislerde daha da belirginleşmiştir. Her ne kadar o, bazı konularda açıklamaları genişletse de çoğu zaman “uzmanlar şöyle demiştir” türü toplu atıfları tercih etmiştir.¹² Buna karşılık, nadiren belirli imamlara doğrudan atıf yaparak isnâdı görünür kılmıştır.¹³ Nitekim Verş rivâyetindeki telaffuz tercihlerinin isnâdla temellendirilmesi bu yaklaşımı örneklemektedir. O, ihtilafli meselelerde ise metodik-genelleyici çözümler sunmakla yetinmeyip, Mısır’daki icra pratiğine dair gözlemleriyle bu çözümleri desteklemiştir. Buna göre, kelimelerin sonunda yer alan ve kesra ile biten râ’nın incelemesi sırasında, “وَأَحْزَرُ إِنَّ شَانَيْكَ”¹⁴, “وَأَذْكَرُ إِسْمَاعِيلَ”¹⁵, “فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا”¹⁶ gibi kelimelerde şu ifadeler kullanılmıştır: “Vakf yapılırken ihtilaf edilmiştir. Mısır’daki kırâat uzmanları arasında Verş’in kıraatını doğru bir şekilde okuyanların, râ’nın öncesindeki harfin damme veya fetha olması durumunda tümünü kalınlaştırarak durduklarını gördüm.”¹⁷

Kırâatlerin tedrisine gelince, Mısır’da yedi kırâat bütünlüklü biçimde okutulmakta; *el-Hâdî*’de bu nakiller özellikle İbnü’l-Galbûn kanalıyla sistematikleştirilmiştir. Bu bağlamda müellif, Nâfi‘ kırâatında önce Ebû Mûsâ İsâ b. Mînâ’ (Kâlûn’u) (ö. 220/835), ardından Osman b. Sa‘îd Verş’i (ö. 197/812) ele almış; Verş’i de el-Mehdî ve sonra İbnü’l-Galbûn tarikiyle kaydederek sened sürekliliğini göstermiştir.¹⁸ Böylece eser, hem rivâyet ağlarını görünür kılan isnâdlı atıfları hem de yerel icra gözlemlerini bir araya getiren çift yönlü bir yöntemi takip etmiştir.

⁸ Muhammed Salim Muhaysin, *Mu‘cemü huffâzi’l-Kur‘ân ‘ibre’t-târîhî* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1992), 2/65.

⁹ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 2/390.

¹⁰ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 2/32.

¹¹ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/161-162.

¹² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 100.

¹³ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 169.

¹⁴ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur‘ân-ı Kerîm Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Kehf 18/29.

¹⁵ Sâd 38/48.

¹⁶ Kevser 108/2-3.

¹⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 215.

¹⁸ Hamîdî, *Qirâatü’l-İmâm Nâfi’*, 6/531.

1.3. Verş Rivâyetinin el-Mehdî Tarihiyle İsnâdı

Abdullah b. Süfyân'ın Mısır'daki ikameti ve tahsiline dair net bir bilgi yoktur. Yalnızca onun, *el-Hâdî*'de yedi kırâati Ebü't-Tâyyib b. Galbûn ve Ebû İbrâhîm el-Mehdî üzerinden naklettiği ve başka sened vermediği bilinmektedir.¹⁹ *el-Hâdî*'de şu şekilde kaydedilmektedir: “Verş rivâyeti, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Ahmed el-Mehdî'den kırâatle tahsil edilmiştir. İsmâil, Ebû Ali el-Hamrâvî (künyesi Vasîf) (ö. ?) üzerinden okumuştur. Ebû Ali, İsmâil b. Abdullah en-Nehhâs'tan (ö. 283/895) kırâatle almıştır. En-Nehhâs ise Ebû Ya'kûb el-Ezrak Yûsuf b. Amr b. Siyâr'dan (ö. 240/854) okumuştur.”²⁰

1.4. Verş rivayetinin Ebû't-Tayyib b. Galbûn tarihiyle isnadı

el-Hâdî'de konuyla ilgili şöyle bir ifade geçmektedir: “Bana bunu Ebü't-Tayyib, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Mervân'dan (ö. 363/973); o da Ebû Bekr Muhammed b. Seyf'ten (ö. 307/919); o ise Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Amr b. Yesâr el-Ezrak'tan (ö. 240/854); el-Ezrak da Verş'ten; Verş ise Nâfi'den (ö. 169/785) rivâyet etmek suretiyle haber verdi”²¹

Görüldüğü üzere, *el-Hâdî*'de yer alan muhteva çerçevesinde müellifin Verş rivâyetini isnâd ettiği iki sened söz konusudur. Müellifin, bazı icrâi ihtilaf meselelerindeki nakillerinden, bu eserinde isnâdını vermediği başka tariklerle de Verş rivâyetini aktardığı anlaşılmaktadır. Bu tariklerin en önemlilerinden biri, Ebû Abdullah b. Hayrûn (ö. 301/914) tarikidir. Nitekim “Râlar” babında, müellifin “ashâbımız” diye nitelediği Kayrevanlıların istisna ettiği hususlar zikredilirken şöyle denilmektedir:

“Kesralı râ, vasl ve vakf hâlinde geçtiği her yerde ince (terkîk) olarak okunur. Bu yönüyle öncesinin sâkin veya harekeli oluşu yahut hangi harekeyi taşıdığı dikkate alınmaz. Bu hüküm, kesranın ârızî olmadığı durumlar içindir. Ashâbımız, Kitâbullah'ta iki yer istisna etmişlerdir: “فَيَنْطَارُ يَوْمَهُ الْيَنَ”²² ve “أَدَى مِنْ مَطَرٍ”²³ bu iki yerde vakfta tefhîm, vaslda ise terkîk uygulanır. Bunun dışındaki yerlerde ise vasl ve vakfta terkîk esastır. Bize bunu Ebû İbrâhîm, Ebû Bekr'den; o da kırâat âlimi Ebû Abdillâh b. Hayrûn'dan; o ise Mısırlı Verş mensuplarından yetiştirdiklerine ulaşanlardan rivâyet etmiştir.”²⁴

Aynı senedle, bâb içinde, ashâbının vakf hâlindeki sonu kesralı râ için iki kelimeyi daha istisna ettikleri nakledilmiştir: “فَلْيُكْفَرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا” ve “وَأَنْحَرُ إِنَّ شَانِكَ”. Bu iki kelime vakfta tefhîm, vaslda terkîk yapılır. Müellif konuyla şöyle demiştir: “Bize bunu Ebû İbrâhîm, Ebû Bekr'den; o da Ebû Abdullah Muhammed b. Hayrûn'dan; o ise Mısırlı Verş mensuplarından yetiştirdiklerine ulaşanlardan rivâyet etti...”²⁵

¹⁹ Hamîtü, *Qırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/530.

²⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a*, 81.

²¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a*, 82.

²² Âl-i İmrân 3/75.

²³ Nisâ 4/102.

²⁴ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a*, 214.

²⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a*, 216.

1.5. İlmî konumu

Ebû Abdillâh b. Süfyan, Kayrevan ekolünün önde gelen temsilcilerinden olup, Batı İslâm dünyasında Verş rivâyetinin usûl ve uygulamasının şekillenmesinde etkili olmuştur. Eserleri ve bunlara dair nakiller, ekol içindeki konumunu ve kırâat ilimlerindeki öncül rolünü gösterir. Çağdaşları, kırâatteki yetkinliğinin yanı sıra hesap ve hendese gibi alanlardaki ilgisini de kaydeder: Ebü’t-Tayyib el-Huldûnî (ö.415/1024) faziletini ve matematikle meşguliyetini;²⁶ Hâtim b. Muhammed et-Trâblusî (ö. 469/1076) kırâatteki şöhretini ve *el-Hâdî*’sini;²⁷ Ebû Amr ed-Dânî kavrayış ve hıfzını;²⁸ Kâdî İyâz (ö. 544/1149) Kur’ân ilimlerindeki ağırlığını;²⁹ Zehebî ameli yönünü;³⁰ İbnü’l-Cezerî de maharetini³¹ vurgulamıştır. Abdurrahmân b. Muhammed ed-Debbâğ (ö. 699/1300), Burhâneddin İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ve Muhammed b. Mahlûf (ö.868/1463) da benzer değerlendirmeler yapmıştır.³²

2. Kayrevan’da Verş’in Usûlü ve el-Hâdî’nin Yöntemi

2.1. Kayrevan’da Verş’in Temellendirilmesi: Ekol ve İcrâ

Kayrevan kırâat okulunun kurucu dönemindeki ayırt edici vasfı, İbn Hayrûn hattıyla müşterek bir icrâ üslubuna sahip oluşudur. Ebû Amr ed-Dânî bunu Verş’te “Mısırî selefin mezhebi üzere şiddetli alma” olarak niteler.³³ Burada kastedilen icrada ‘tahkîk’tir; yani telaffuzun sıkı ve vurgulu tutulduğu bir üsluptur. Ebû Abdillâh b. Süfyan’ın Mısır menşeli Verş mektebiyle uzun süreli teması, başta hocası Ebû İbrâhîm el-Mehdî üzerinden bu vasfı pekiştirmiş görünmektedir. Ebû Amr ed-Dânî, el-Mehdî’ye dair biyografisinde onun icrâsını ve sanatkârane yaklaşımını şu şekilde aktarır: “Kayrevanlılardan okudu ve ashabımızdan birkaçı da ondan kıraat aldı; ancak mahir değildi ve (lafızları) şiddetle alırdı.”³⁴ Bu ifade, Kurtuba’da Verş rivâyetini öğreten Abdullâh b. Muhammed el-Kudâî (ö. 378/988) için “Kayrevanlılar ve Mısırlıların mezhebine yöneldi” tespitiyle

²⁶ Ebü’l-Fadl İyâd b. Mûsâ Kâdî İyâd, *Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matba’atü Fuðâle, 1965), 7/263.

²⁷ Kâdî İyâd, *Tertîbü’l-medârik*, 7/263.

²⁸ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 2/147.; Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 212-213.

²⁹ Kâsım Ali Sa’d, *Cemheratü terâcimi’l-fukahâ’i’l-Mâlikîyye* (Dubai: Dâru’l-Bühûsi li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Türâs, 2002), 2/1084.

³⁰ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 213.

³¹ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 2/147.

³² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî el-Ensârî Debbâğ, *Me’âlimü’l-îmân fi ma’rifeti ehli’l-Kayrevân*, thk. Abdülmecîd el-Hayâlî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 3/160; İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ya’merî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî’l-müzehb fi ma’rifeti a’yânî ‘ulemâ’i’l-mezheh*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr (Kahire: Dâru’t-Türâs li’t-Tab’ ve’n-Neşr, 1972), 2/235; Muhammed b. Muhammed el-Münestîrî Mahlûf, *Şeceratü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakâti’l-Mâlikîyye*, thk. Abdülmecîd Hayâlî (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/157.

³³ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 2/217.

³⁴ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/161.

örtüşmektedir.³⁵ Aşağıda bu üslûbun isnâdı, uygulama boyutu ve metodolojik zemini özetlenecektir.

İbn Süfyân'ın *el-Hâdî*'sinde Verş'e mahsus icrâ bahislerinin doğrudan el-Mehdî hattını yansıttığı görülür. "Ashâbunâ" formülleri³⁶ ve "Bu babı ancak hüzzâktan lafzen aldık" gibi ifadeler mektebe bağlılığı;³⁷ Ebû İbrâhîm'e yapılan sık atıflar ise ta'lîm zincirine bağlılığı ortaya koyar.³⁸ Böylece Verş rivayetinde "tahkîk/şiddetli alma" okulun belirgin imzası haline gelir. Konuyla ilgili bir diğer ayırt edici unsur, Verş rivâyetini İbn Seyf Abdullah b. Mâlik (ö. 307/919) kanalıyla el-Ezrak tarikinden almayı tercih etmesidir.³⁹ İbn Süfyân, ekseriyetle Ebû'l-Hasen en-Nehhâs-el-Ezrak-Ebû Ali el-Hamrâvî silsilesini takip eder⁴⁰ ve Kayrevan'a özgü pek çok icrâ tercihinin gerekçesini bu "Mısrî" isnâdla temellendirir. O, zaman zaman diğer tariklerdeki muvafık veya muhalif rivâyetleri de zikrederek tercihlerini tahkim eder. Nitekim o, "sâkin hemzenin ibdâli" bahsinde İsbahânî rivâyetini kaydeder ve "bununla amel etmiyoruz" der.⁴¹ Keza "lâmlar" babında "لَا لَمَ"de lâm'ın tefhîmini Kayrevan mezhebi olarak tayin eder ve bunu Verş'e ve diğerlerine ait nakillerle mukayese eder⁴²

Kayrevan-Afrika ekolüyle bağıni gösteren temel unsur, rivâyet bulunmadığında meseleler arasında kıyas yapmasıdır. Bu yaklaşım, Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048) ve Ebû Muhammed Mekî b. Ebî Tâlib'de de (ö. 437/1045) görülür. Buna karşılık bu ilimde asıl kaide, "kırâatin kıyasla alınamayacağıdır;"⁴³ Şöyle ki Kitabullah'ın kırâati, resmî hattında ve te'vilinde sahîh rivâyete karşı re'y ve nazar türü kıyas geçerli değildir. Nitekim Ebû Amr ed-Dânî *el-Urcûzetü'l-münebbihe*'de "Edâ ve eserle sabit kılınmış konularda kıyas ve nazara müracaat edilemez." der.⁴⁴ Bu sebeple, kırâat sahasında aslolan rivâyettir; dil kıyası ve lûgat fûşûu (yaygın dil kullanımı) ancak rivâyetin sarîh olmadığı yerlerde, usûle riayetle başvurulabilecek tâlî ölçütlerdir.

Kırâat imamları, Kur'ân harflerine dair herhangi bir hususta dilde en yaygın olana yahut Arapça'da kıyasa en uygun olana göre değil; bilakis rivâyette en sağlam olana ve nakilde en sahîh bulunana göre

³⁵ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ',* 191.

³⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a,* 216.

³⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a,* 199.

³⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a,* 175.

³⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr,* thk. Ali Muhammed ed-Debbâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960), 1/108.

⁴⁰ Abdulvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şâfi' İbnü's-Sellâr, *Ṭabakâtü'l-kurrâ'i's-seb'a ve zikru menâkıbihim ve kırâ'âtihim,* thk. Ahmed Muhammed Azûz (Beyrut-Sayda: Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 122.

⁴¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a,* 136.

⁴² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâati's-seb'a,* 203-204.

⁴³ Abdülfettâh İsmail Şelebî, *Resmü'l-muşâfâ'i'l-Osmânî ve evhâmü'l-müsteşrikîne fi kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.y: Mektebetü Vehbe, ts.), 57.

⁴⁴ Osmân b. Sa'îd b. Osmân Ebû Amr ed-Dânî, *el-Urcûzetü'l-münebbihe 'alâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kırâât ve 'akdi'd-diyanât bi't-tecvîd ve'd-delâlat,* thk. Muhammed Micgân el-Cezâirî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1999), 152.

amel ederler. Buna göre bir rivâyet sahîh olarak sabit oldu mu, onu ne Arap dili kıyaslarıyla ne de herhangi bir lehçenin yaygınlığıyla reddetmek câiz değildir. Zira kıraat, tâbi oluna gelen bir sünnettir; onu kabul etmek ve ona yönelmek gerekir.⁴⁵

Burada kastedilen, hükmün benzerlere teşmîlidir. İbn Süfyan, usûl kaidelerini istinbâta bunu sıkça kullanır ve rivâyetin bulunmadığı yerlerde buna dayanır. Örnek: “كَانَتْ الْجَنَّةُ”⁴⁶ hakkında Ebû’t-Tayyib fethin icmâ olduğunu söyler; Hamza-Kisâî kıraatinde “كَلَامُهُ”⁴⁷ kıyası imâleyi, Basralıların kıraatinde Ebû Amr kıyası iki telaffuz arasında olmayı gerektirir; bunu ne kâfîlerde gördüm. Ne de yazılı buldum.”⁴⁸ Yine: “يَكْرُ”⁴⁹ kelimesinde kâf sâkin olunca mahreç yakınlığıyla râ kesraya yaklaştırıldı. “يَكْرُ”⁵⁰ kelimesinde uzaklıkla râ tefhîm oldu. Bu rivâyetin gerekçesidir. Kıyas ise murakkak olmasını gerektirir.”⁵¹ *el-Hâdî*’de tekrarlar: “Kıyas onun gibi olmasını gerektirir.”⁵² “Aslı kavra ve ona kıyas et ki isabet edesin.”⁵³ “Sana geleni bunun üzerine kıyas et.”⁵⁴

Bütün bu veriler ışığında, Kayrevan’daki Verş icrâsı, Mısırî isnâdın tahkîk vurgusuyla biçimlenmiştir. Kıyas ise rivâyetin belirlediği çerçevede ve rivâyetin sükût ettiği noktalarda “hükmün benzerlere teşmîli” prensibiyle işletilerek usûlî tutarlılığı temin etmiştir. Böylece el-Mehdî hattının icrâ imzası ile İbn Süfyan’ın metodik kıyası birleşerek, Verş’in Kayrevan’daki formunu hem isnâdla hem de ölçülü ictihâdla temellendiren müstakil bir ekol doğmuştur.

2.2. İmâmetinin Tezahürleri: Rivâyet İlişkileri, Kırâat Tercihleri ve Tenkit Pratikleri

İmâmetinin tezahürleri, rivâyet malzemesinin genişliği ve ihtilaf konularındaki derinliğinin yanı sıra hocalarından aktardığı rivâyetlerle ve genel nakillerle kurduğu temkinli ilişkide belirginleşmektedir. Bu durum, ayrıca, bazı edâ mezheplerine dair isnâd, tercih ve tenkitlerinde görünür. Nitekim o, “el-erba‘uz-zuhr”⁵⁵ olarak bilinen dört sûrenin

⁴⁵ Osmân b. Sa’îd b. Osmân Ebû Amr ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâati’s-seb’* (BAE: Câmi’atü’ş-Şârika, 2007), 1/51.

⁴⁶ Kehf 18/33.

⁴⁷ İsrâ 17/23.

⁴⁸ Muhammed b. Süfyan, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 192.

⁴⁹ Enbiyâ 21/24.

⁵⁰ Mü’min 40/56.

⁵¹ Muhammed b. Süfyan, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 213.

⁵² Muhammed b. Süfyan, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 144.

⁵³ Muhammed b. Süfyan, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 163.

⁵⁴ Muhammed b. Süfyan, *el-Hâdî fi’l-kırâati’s-seb’a*, 204.

⁵⁵ “el-Erba‘u’z-Zuhr”, kırâat literatüründe Kıyâme, Mutaaffîfin, Beled ve Hümeze sûrelerini ifade eder. Bazı imamlar, sekt ruhsatı olanlar için bu sûreleri önceki sûrelerden besmeleyle ayırmayı; besmesiz vasl yapılacaksa kısa bir sükûtle ayırım yapmayı önermiştir. Gerekçe, bu sûrelerin başındaki “lâ” ve “veyl” ifadelerinin, önceki sûrelerin sonlarındaki (الله) (المغفرة), (جنتي), (بالصبر) lafızlarına bitişik okunmasıyla ortaya çıkabilecek anlam uygunsuzluğunu önlemektir. Bu dört sûre bu yönüyle “ez-Zuhr” veya “el-Erba‘u’l-Gurr” diye anılsa da çoğunluk, besmele-vasl-sekt hükümlerinde onları diğer sûrelerden farklı görmez. Daha geniş

besmele ile ayrılmasına ilişkin değerlendirmesinde, “çoğu takipçilerin bu görüşü benimsediğini, ancak yedi imamdan bu dört sûre hakkında sahîh rivâyet bulunmadığını” belirtir; ardından “besmeleyle ayıranların dört sûrede de besmele ile sekteyle ayıranların ise sekte ile ayırmaları” gerektiğini ifade eder.⁵⁶ Bunun yanı sıra o, bazı yerlerde İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) tercihinin muvâfakat ederek olumlu kanaat bildirir: “رَأَى أَيْدِيَهُمْ”⁵⁷ ve “رَأَى كُوكِبًا”⁵⁸ ifadelerinde râ'nın fethası, hemzenin imâlesi;⁵⁹ ardından sâkin gelince her ikisinin fethası, Hulvânî'nin (ö. 250/864), Dûrî'den (ö. 248/862) ve Yezîdî'den (ö. 202/817) rivâyetidir. Bu, İbn Mücâhid'in de tercihidir.⁶⁰ Başka bir yerde ise onun bir tercihinin muhalefet eder. Şöyle ki o; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) “المودة” kelimesini “المودة” (hazif lehçesine dayalı alternatif bir telaffuz) şeklinde naklettiğini, İbn Mücâhid'in bunu Hamza. b. Habîb'in (ö. 156/773) vakfında tercih ettiğini, ancak bunun makbul olmadığını belirtir.⁶¹

Muhammed b. Süfyân zaman zaman kendi şeyhinden okuduğu veya ondan naklettiği rivâyetleri de tenkit eder: O, “كلتا الجنتين” ifadesinde “كلتا” üzerinde vakf” hususunda Ebü't-Tayyib'in fethanın icmâ ile sabit olduğunu ileri sürdüğünü” kaydeder.⁶² Yine o, Haşr sûresinde “كي لا يكون دولة” ifadesinde “يكون” kelimesinin ‘yâ’ ile okunmasında ihtilaf bulunmadığını, yalnızca şeyhi Ebü't-Tayyib'in Hişâm'dan (ö. 245/859) ‘te’ ile rivâyeti naklettiğini; bunu kendisinden Hişâm adına okuduklarını, ancak bu rivâyeti başka hiçbir müellif veya hâfızda görmediğini belirtir. Tercih, cumhûr kurrânın kıraati olan ‘yâ’ yönündedir.⁶³

2.3. Verş Rivayetinde Usûl İstinbâtındaki Öncülük

Verş rivâyeti çoğunlukla şifâhen nakledilmiş; bununla birlikte, râvîlerin okudukları vecihleri tasvir eden kimi yazmalar da ortaya çıkmıştır. İmameti ise kaynağı ne olursa olsun rivâyetleri eleştirel bir duyarlılıkla değerlendirmesinde belirgindir.⁶⁴ Şöyle ki “وإذا”⁶⁵ ve “رأته حسيته لجة”⁶⁶ örneklerinde ‘râ’ ve ‘hemzenin’ fethasında genel icmâ mevcuttur. Ancak Ebü't-Tâhir'in Nusary b. Yûsuf'tan (ö. 240/854), onun da Kisâ'î'den (ö. 189/805) naklettiği⁶⁷ rivâyet bunun dışındadır. Bu yaklaşım, Mısır mektebinde icrâ

bilgi için bkz. İbrahim b. Sa'îd b. Hamed ed-Devserî, *Muhtaşaru'l-'ibârât li mu'cemi muştalâhâtî'l-kırâ'ât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008), 20.

⁵⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 99.

⁵⁷ Hûd 11/70.

⁵⁸ En'âm 6/76.

⁵⁹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 166-167.

⁶⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 172-173.

⁶¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 143.

⁶² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 192.

⁶³ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 530.

⁶⁴ Hamîtü, *Qırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/538.

⁶⁵ Furkân 25/41.

⁶⁶ Neml 27/44.

⁶⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 176.

usûllerini kendi kırâatlerine göre tasvir eden Ebü'l-Ezher Abdüssamed el-‘Utekî (ö. 231/845), Dâvûd b. Ebî Taybe (ö. 223/837), Yûnus b. Abdüla'lâ ve ardından gelen Ebü'l-Hasen en-Nehhâs (ö. 280/893), Kurtuba'daki İbn Vaddâh (ö. 287/900), Mutarrîf b. Kays (ö. 282/895), Yahyâ b. Zekeriya (ö. 315/927) ile İfrîkiye'de İbn Hayrûn gibi müelliflerin çizgisiyle uyumludur.⁶⁸ Bununla birlikte Ebû Abdillâh b. Süfyân'dan -yahut en azından onun *el-Hâdî* ve benzeri eserlerini telif ettiği dönemden- önce, Verş'ten gelen tariklerin toplanması, karşılaştırılması, ortak teknik esasların çıkarılması ve Mağribî-Mısırî mezheplerin tefriki yapılmış görünmemektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kayrevânî benzer bir derleme yapmasına rağmen, her iki isim kendilerinden önce bu sahada bir çalışmaya muttali olmadıklarını belirtir.⁶⁹

Güçlü kanaat, usûlleri derleme ve Mısırîlerle Kayrevanîlar'ın tercihlerini ayırt etmede öncülüğün İbn Süfyân'a ait olduğu yönündedir. Buna karşılık mezheplerin gerekçelendirilmesi ve savunusunda Mekkî b. Ebî Tâlib'in öne çıktığı anlaşılır. *el-Keşf* ve Antâkî ekolüne reddiyeleri ile *Kitâbü'r-Ri'âye*'de tecvid ve icrâ kaidelerini özgün biçimde istinbât ettiği iddiası bu durumu gösterir.⁷⁰ İbn Süfyân'ın mektebin hususiyetlerine dair bir veya daha fazla eser kaleme aldığı ve muhtemelen Mekkî'den önce yazdığı; Mekkî'nin ise Verş usûllerine ilişkin müstakil telifleri bulunmakla birlikte kronolojik olarak ondan sonra geldiği anlaşılmaktadır.⁷¹

Bu bağlamda, kuruluş ve olgunlaşma dönemindeki “kutup” mekteplerin sanat tarihine ilişkin çerçeveyi dikkate alarak, İfrîkiye'deki Mağribî çevrede Verş rivâyetinin başlıca özellikleri *el-Hâdî*'ye dayanılarak özetlenecek; mektebin tercihleri ve Ebû Abdillâh b. Süfyân'ın seçimleri, Kayrevanî-Mağribî üslup içinde gösterilecektir. Bilindiği kadarıyla müellifin eserlerinden yalnızca bu kitap günümüze ulaşmıştır.

2.4. Mağrib-Kayrevan Ekolünde Verş Usûlünün Ayırt Edici Çizgisi

Verş'in, Nâfi'den nakilde kendisine özgü icrâ kalıplarını benimsemesi; Ezrak'ın, Mısırlıların Verş'ten kendi tarikiyle aktardıkları rivâyette bu icrâ yönelimlerinden ayrılması ile Mağribîlerin ise Ezrak tariki içinde, başkalarınca nakledilmeyen yahut tercih yoluyla kısmen alınan-kısmen terk edilen icrâ biçimlerini tevarüs etmesi neticesinde oluşmuştur.⁷² Bu usûlî-sanatsal ekol, Kayrevan'da Ebû Abdillâh b. Hayrûn'un III. yüzyıl sonu-IV. yüzyıl başındaki hazırlıklarının ardından, Ebû Abdillâh b. Süfyân ile sistematik bir çerçeveye kavuşmuş; teorik-kıyasî Kayrevan, eser-merkezli ittibâî Endülüs ve tevfiķî Endülüs ekolleri arasındaki ihtilafın şekillenmesinde etkili olmuştur. V. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Kuzey Mağrib'de “Mağribî tarz”ın teşekkülüne zemin hazırlamış;

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/389.

⁶⁹ Hamîtü, *Qirâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/539.

⁷⁰ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye li-tecvîdî'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Amman: Dâr-u 'Ammâr, 1996), 52.

⁷¹ Hamîtü, *Qirâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/540.

⁷² Hamîtü, *Qirâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/540.

Ebü'l-Hasen el-Husarî (ö. 468/1076), Nâfî' kırâatine dair Râiyye'siyle bu ekolün ilkelerini manzum olarak tahkim etmiştir.⁷³ Bu ekolün ilk belirgin niteliği, önderi kabul edilen İbn Süfyân'ın *el-Hâdî*'sinde açıkça izlenir.

2.4.1. Belirli Yerlerde Harekelerin İşbâ' ile Temkîni

el-Hâdî'de "Fâtîha'daki ihtilaf" bağlamında, "مالك"⁷⁴ kırâatinde Âsım (ö. 127/745) ve Kisâî'nin elifli, diğerlerinin elifsiz okuduğu ve Verş'te kâf'in kesresiyle ilgili farklı rivâyet bulunduğu belirtilir. Ahmed b. Sâlih'in (ö. 248/862), Verş'ten rivâyetine göre vâv ile karşılaşıldığında dammenin, yâ ile karşılaşıldığında kesranın işbâ'ı rivâyet edilir. Bu uygulama Mısır rivâyetlerinde ihtilafıdır ve hüzzâka göre yalnızca yâ'nın açık olduğu hâllerde (ve vâv'ın zammesi, yâ'nın fethinde) geçerlidir.⁷⁵ "وهو"⁷⁶ "فهو خير له"⁷⁷ "وإن ربك"⁷⁸ "لهو العزيز الرحيم" kelimelerindeki uygulama ise ihtilafıdır. Şöyle ki kimi böyle yerlerde dammeyi işbâ' ile okur, kimi vâv'ı şeddeler. Ancak vâv'ın şeddese dair yaygın kayıt olmayıp "هي"de ise yâ tahfif edilir.⁷⁹ Zamir hâ'sının sılâsında, kurrâ genel olarak yâ'ya varmayacak şekilde kesra ile sılâ yapılır. Ancak Ahmed b. Sâlih'in Verş'ten, dammenin vâvla karşılaştığında, kesranın da yâ ile karşılaştığında sılâyâ bağlanacağı rivâyeti "وليرضوه"⁸⁰, "وليتمتعوا"⁸¹ istisnadır.⁸²

2.4.2. Med Sebebinin Mevcut Olduğu Durumlarda Med ve Lîn Harflerinde Ölçülü İşbâ' ve Temkin

el-Hâdî'de, yedi kurrâ arasındaki med farklılığı ve icmâ edilen med zikredildikten sonra şöyle denir: "Şayet hemze, med ve lîn harfinden önce ve aynı kelimedede bulunursa, kurrâ med ve lîn harfini ifrata varmaksızın temkin hususunda icmâ etmişlerdir. Ancak Nâfî'den Verş, bu durumda onu, med ve lîn harfi hemzeden önce olduğundaki derecesinde mütemekkin bir şekilde uzatır. Bu, hemzenin kelimenin başında olması, hemzeden önceki harfin harekeli ya da bir med harfi olması hâllerinde söz konusu olup 'ءامن',⁸³ 'إسرائيل',⁸⁴ 'ليواطعوا عدة',⁸⁵ 'مستهزئون',⁸⁶ örneklerinde olduğu gibi cereyan eder. Yine hemzenin

⁷³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimnâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbete hü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 3/331-334.

⁷⁴ Fâtîha 1/4.

⁷⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 100.

⁷⁶ Hûd 11/112.

⁷⁷ Bakara 2/184.

⁷⁸ Şu'arâ 26/9,68.

⁷⁹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 101.

⁸⁰ En'âm 6/113.

⁸¹ Ankebût 29/66.

⁸² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 101.

⁸³ Bakara 2/13.

⁸⁴ Bakara 2/40.

⁸⁵ Tevbe 9/37.

⁸⁶ Bakara 2/14.

harekesi sâkine nakledildiğinde veya teshîl⁸⁷ yapıldığında da med bâkî kalır: ‘من السماء’⁸⁸, ‘فقل اذنتكم’⁸⁹, ‘الأخرة والأولى’⁹⁰ gibi.”⁹¹

2.4.3. Lîm Harflerindeki Medde Dair Ölçülü Temkin: “شيئ” ve “قوم سوء” Örneklerinde Uygulama, “سوءات” ve Türevlerinde İstisna

el-Hâdî’de şöyle denir: “Verş’in aslına göre kendilerinden önceki harfi, meftûh olan yâ ve vâv’dan sonra hemze geldiğinde, yâ’dan önce meksûr ve vav’dan önce mazmûm olduğundaki medden daha az uzatır. Mısırlıların çoğu da bu şekilde uygular.”⁹² Benim kırâatim ve Mağriblilerin, ayrıca Mısırlıların bir grubunun uygulaması ise bu ikisinde meddin temkîni yönündedir. ‘شيء’⁹³ ve benzerlerinde olduğu gibi.”⁹⁴ ‘موثلاً’⁹⁴, ‘سوءاتهما’⁹⁵, ‘الموعودة’⁹⁶ kelimelerinde ise aslına muhalefet edilerek med yapılmamıştır. Bu bâbda, Verş dışında hiçbir kârî med yapmamıştır.”⁹⁷

2.4.4. Lâim Harfinin Tefhîm/Terkîkinde Ölçü ve Konuyla İlgili İhtilafî Yerler (‘فصل/فصلاً’, ‘الصلاة/الطلاق’, ‘ثلاث’ Türev Örnekler)

el-Hâdî’de, lâim’in çevresindeki harfler ve hareke durumuna göre tefhîm-terkîk uygulaması şu şekilde özetlenir:

- ‘الله’⁹⁸ lafzında, öncesi fetha veya damme olduğunda tefhîm üzerinde icmâ vardır. Verş de bu icmâa mutabıktır.
- Tâ veya sâd’dan sonra gelen meftûh lâmda genelde tefhîm uygulanır; ‘الصلاة’⁹⁹, ‘الطلاق’¹⁰⁰ gibi. Ancak lâim veya öncesi kesra ise terkîk esastır.¹⁰¹

⁸⁷ Teshîl: iki hemzenin peş peşe geldiği durumlarda ikinci hemzenin tam bir hemze olarak tahkik edilmeden, hemze ile illet harfi (özellikle elif) arasında bir ara-ses gibi yumuşatılarak okunmasıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman b. Muhammed Ebü’l-Berakât İbnü’l-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ’il-i’l-hilâf* (b.y.y: Mektebtü’l-‘Asriyye, 2003), 2/599.

⁸⁸ Şu’arâ 26/4.

⁸⁹ Enbiyâ 21/109.

⁹⁰ Necm 53/25.

⁹¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fî’l-kırââtî’s-seb’a*, 114-115.

⁹² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fî’l-kırââtî’s-seb’a*, 119.

⁹³ Tevbe 9/98.

⁹⁴ Kehf 18/58.

⁹⁵ A’râf 7/20.

⁹⁶ Tekvîr 81/8.

⁹⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fî’l-kırââtî’s-seb’a*, 119-120.

⁹⁸ Bakara 2/20.

⁹⁹ Bakara 2/3.

¹⁰⁰ Bakara 2/227.

¹⁰¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fî’l-kırââtî’s-seb’a*, 200.

- Sâd'dan önce meftûh müşedded lâmda ihtilaf zikredilir: “يَصْلَى”,¹⁰² “يُصَلِّبُوا”,¹⁰³ “فَصَلَّى”,¹⁰⁴ gibi. Tercih olarak âyet sonunda terkîk, diğer yerlerde tefhîm rivâyeti nakledilir.
- Lâm ile sâd arasına elif girdiğinde (meftûh şekillerde) uygulama ihtilaflıdır: Ancak “فَصَالًا” ifadesinde¹⁰⁵ farklı rivâyetler mevcuttur.¹⁰⁶
- Lâm sâkin veya öncesi sâkin olduğunda; iki sâkinin bileşimine göre tefhîm ağırlık kazanır: “فَصَلَّ”,¹⁰⁷ “فَصَالًا”¹⁰⁸ gibi örneklerde tefhîm tercih edilir. Buna karşılık lâm meksûr ise terkîk yapılır.¹⁰⁹
- “ظَلَمُوا”¹¹⁰ ifadesindeki gibi lâm harfi, zâ ve dâd ile bir araya geldiğinde; öncesindeki zâ/dâd mutahharikken lâm meftûh/mazmûm olsa dahi terkîk okunur. “ظَلَمْتُ”¹¹¹, “أُظْلِمَ”¹¹² kelimelerindeki ilk lâm'da oluğu üzere zâ/dâd sâkin olduğunda ilk lâmda tefhîm rivâyeti bulunur.
- “ثَلَاثَ ثَلَاثَةٍ”¹¹³ kelimelerinde tefhîm-terkîk rivâyetleri birden fazladır. İsmâil yolunda genel tefhîm; bazı yerlerde istisnaen terkîk: “ثَلَاثَةُ آلَافٍ”,¹¹⁴ “ثَلَاثًا”,¹¹⁵ “وَرُبَاعَ”,¹¹⁶ “إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ”,¹¹⁷ Verş'te Yûnus b. Abdûlâlâ ve başka tariklerde küllî tefhîm rivâyeti de zikredilir; Mısırlıların çoğu bunu alırken bir kısmı tamamen terkîk okur.¹¹⁸
- Vakf hâlinde vasıldaki tefhîm/terkîk kuralı genel olarak korunur. Ancak “أَنْ يُرْصَلَ”¹¹⁹ misalinde olduğu gibi lâm taraf olup meftûhsa vakfta terkîke meyil kaydedilir.

¹⁰² A'lâ 87/12.¹⁰³ Mâide 5/33.¹⁰⁴ A'lâ 87/15.¹⁰⁵ Bakara 2/233.¹⁰⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 201.¹⁰⁷ Târik 86/13.¹⁰⁸ Hicr 15/26,28,33; Rahmân 55/14.¹⁰⁹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 202.¹¹⁰ Bakara 2/59.¹¹¹ Furkân 25/17.¹¹² Bakara 2/20,114,140; En'âm 6/21, 93, 144, 157; A'râf 7/37; Yûnus 10/17; Hûd 11/18; Kehf 18/15, 57; Ankebût 29/68; Secde 32/22; Zümer 39/32; Necm 53/52; Saff 61/7.¹¹³ Kehf 18/25; Meryem 19/ 10; Nûr 24/58; Zümer 39/6; Murselât 77/30.¹¹⁴ Âl-i İmrân 3/124.¹¹⁵ Nisâ 4/3.¹¹⁶ Fâtır 35/1.¹¹⁷ Zümer 39/6; Murselât 77/30.¹¹⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 204.¹¹⁹ Bakara 2/27; Ra'd 13/25.

2.4.5. Râ’ların Tefhîm/Terkîinde Verş’in Usûlû (Kayrevan Mektebi İhtisarı)

Müellif önce Kûfeliler, Ebû Amr (ö.154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Kâlûn’u cem’ eder; Verş’i ise esaslarını dağınık kaldığı için müstakil ve muhtasar bir bâbda toplar.¹²⁰ Bu konudaki genel asıl ise

- Râ mazmûm iken ve öncesi meftûh/mazmûm ise tefhim olur. “تَسْرُ النَّاطِرِينَ”¹²¹ “يُنْصِرُونَ” gibi.¹²²
- Öncesi meksûr ise terkîk (beyne’l-lafzeyn tabiriyle) olur. “يُسِرُونَ”, “يُنْصِرُونَ” gibi¹²³
- Râ kelime başında ise öncesindeki kesraya bakılmayıp tefhim okunur. “لِرُقَيْكُ” gibi.¹²⁴
- Öncesi sâkin olup ondan önce kesra varsa terkîk okunur. “ذُكْرُ” gibi.¹²⁵

el-Hâdî’ye göre Kayrevan mektebinin muhalefetleri ve illetlerine gelince bunlar sırasıyla şu şekildedir;

- “عَشْرُونَ”¹²⁶, “كَبِيرٌ”¹²⁷ rivâyetlerinde vasl ve vakfta tefhîm rivâyeti söz konusudur. Bununla beraber “ذُكْرُ/كَبِيرٌ” farkı mahreç yakınlığıyla gerekçelendirilir. Ancak kıyasa göre terkîk gerekir.¹²⁸
- “أَدَّى مِنْ مَطَرٍ”¹³⁰ gibi vakfta meksûr râ’nın geneli terkîk; bununla beraber iki istisna ile vaslda terkîk, vakfta tefhîm okunur.
- Bazı Mısırlılar vakfta revm ile terkîk yapar. Tercih bu yöndedir.¹³¹

Ârızî kesre ve vakf ihtilafına gelince;

- Kırâat ehlinin önde gelenleri, “وَأَنْحَرُ إِنَّ شَانِكَ”¹³², “وَذُكْرُ اسْمِ رَبِّكَ”¹³³ örneklerindeki gibi öncesi meftûh/mazmûm ise vakfta tefhîm, “وَأَنْذِرِ النَّاسَ”¹³⁴ öncesi meksûr ise vakfta terkîk okur.¹³⁵

¹²⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 205.

¹²¹ Bakara 2/69.

¹²² Bakara 2/46,48.

¹²³ A’râf 7/179.

¹²⁴ İsrâ 17/93.

¹²⁵ Mâide 5/91; A’râf 7/63.

¹²⁶ Enfâl 8/25.

¹²⁷ Mü’min 40/56.

¹²⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 212.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/75.

¹³⁰ Nisâ 4/102.

¹³¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 214.

¹³² Kevser 108/2,3.

¹³³ Müzzemmil 73/8; İnsân 76/25.

¹³⁴ İbrâhim 14/44.

¹³⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 215.

- *el-Hâdî* müellifine göre ise vaslda nasılsa vakf da öyledir. “وَإِنْ شَأْنُكَ”¹³⁶ ile “فَلْيَكْفُرْ إِنَّا”¹³⁷ ifadelerinde vakfta tefhim oluşur.
- “مَكَرَ اللَّهُ”¹³⁸, “تُكَرِّأ”¹³⁹, “نُكَرِّأ”¹⁴⁰ ifadelerinde öncesi meftûh/mazmûm/sâkin (yâ hariç) ve sâkinden önce fetha/damme ise vasl-vakf hâllerinde tefhimle okunur.
- “بَشِّرْ كَالْقَصْرِ”¹⁴¹ ifadesinde râ harfi terkîk ile okunur.¹⁴²
- “خَيْرَات”¹⁴³ ifadesi vb. yerlerde öncesinde sâkin yâ varsa ve râ tenvinsiz ise vasl-vakf hallerinde terkîk söz konusudur.
- “عَشِيرَتُكُمْ”¹⁴⁴ ifadesi sadece Tevbe'de tefhîmlidir. “خَيْرَان” sözcüğü ise iki durumda da ihtilâfıdır. “خَبِيرًا”¹⁴⁵ ve “شَاكِرًا”¹⁴⁶ gibi¹⁴⁷ yerlerde râ tenvinli ve öncesi sâkin yâ/kesra iken vakfta beyne'l-lafzeyn; vaslda ise ihtilaf söz konusudur:

Öncesi meksûr iken genel kural ve istisnalar:

- “يُؤْخِرُكُمْ”¹⁴⁸ ve “يُنْذِرُكُمْ”¹⁴⁹ ifadelerinde her iki hâlde de terkîk yapılarak okur.
- “الْفِرَاقُ”¹⁵⁰, “الْصِرَاطُ”¹⁵¹, “ضِرَارًا”¹⁵² sözcüklerinde ardından isti'lâ harfi, meftûh/mazmûm râ gelirse yahut râ kelime başındaysa tefhîmle okunur.
- “إِزَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ”¹⁵³ ile “حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ”¹⁵⁴ ifadelerinde vaslda tefhîm; vakfta ihtilaf söz konusudur.¹⁵⁵

Kesra ile râ arasına sâkin bir harf bulunduğunda;

- Tenvinsiz râ, aslî kural gereği terkîk edilir: “إِخْرَاجُ”¹⁵⁶, “إِكْرَاهُ”¹⁵⁷, “الْمِحْرَابُ”¹⁵⁸ kelimeleri bu durumun örneklerindendir. Ancak şu hâllerde tefhim yapılır. Aradaki sâkin harf itbâk sıfatlıysa veya ardından bir isti'lâ harfi gelirse ya da

¹³⁶ Kevser 108/2,3.

¹³⁷ Kehf 18/29.

¹³⁸ Mü'min 40/64; Teğâbûn 64/3.

¹³⁹ A'râf 7/99.

¹⁴⁰ Kehf 18/74,87; Talâk 65/8.

¹⁴¹ Mürselât 77/32.

¹⁴² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 219.

¹⁴³ Rahmân 55/70.

¹⁴⁴ Tevbe 9/24.

¹⁴⁵ Bakara 2/157,180.

¹⁴⁶ Nisâ 4/147; Nahl 16/121; İnsân 76/3.

¹⁴⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 220.

¹⁴⁸ A'râf 7/63,69.

¹⁴⁹ İbrâhim 14/10; Nûh 71/4.

¹⁵⁰ Fâtîha 1/6; Tâhâ 20/135; Mü'minûn 23/74; Yâsîn 36/66; Saffât 37/118; Sâd 38/22.

¹⁵¹ Kiyâme 75/28.

¹⁵² Bakara 2/231; Tevbe 9/107.

¹⁵³ Fecr 89/7.

¹⁵⁴ Nisâ 7/90.

¹⁵⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırââtî's-seb'a*, 221.

¹⁵⁶ Bakara 2/240.

¹⁵⁷ Bakara 2/256; Nûr 24/33.

¹⁵⁸ Âl-i İmrân 3/37; Meryem 19/11; Sâd 38/21.

kesra, boğaz harflerine yakın bir çevrede bulunup ve aradaki sâkin harf mahreç bakımından ağza râ’dan daha yakınsa. Örnekler: “وَالْإِشْرَاقُ”,¹⁵⁹ “إِعْرَاضًا”,¹⁶⁰ “مِصْرَ”,¹⁶¹ ifadeleri bu durumun örneklerindendir.

- “إِشْرَاقًا”,¹⁶² “الْإِشْرَاقُ”,¹⁶³ ifadelerinde benzer lafızlarla karışma ihtimali nedeniyle “beyne’l-lafzeyn” kabul edilir.
- Râ’dan “ağza daha yakın” olup sâkin geldiğinde etkili olabilecek harfler: “النون، الصاد، الراء، السين، الطاء، الدال، التاء، الذال، الظاء، التاء، الفاء، الميم، الياء، الواو”dır.¹⁶⁴
- “وَزُرُّ أُخْرَى”¹⁶⁵ örneğinde tefhîm gerekçesine gelince vâv dudaktan çıkıp burundan hemzeye bağlanır. Bu bağ, halk (boğaz) harflerine kıyas edilerek tefhîmi destekler.¹⁶⁶

Diğer kâide dışı örnekler:

- “وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ”¹⁶⁷ ifadesinde bağlam gereği tefhîm tercih edilir.¹⁶⁸
- “إِجْرَامِي”¹⁶⁹ sözcüğü ihtilafı olup kıraate ve rivâyete göre değişebilir.¹⁷⁰
- “لَا مَرَاتِي”¹⁷¹ ifadesinde râ meftûh/mazmûm iken, önündeki halk (boğaz) veya kâf benzeri harfler tek başına terkîk sebebi değildir. Araya sâkin bir harf girerse tefhîm evlâ olur. “سِئْرًا”,¹⁷² “ذِكْرًا” sözcüklerinde olduğu üzere râ’ya tenvin lâhik olursa, vasl ve vakfta tefhîm edilir. “نَسَبًا وَصَهْرًا”¹⁷³ ifadesinde ise her iki hâlde de terkîk söz konusu olur.¹⁷⁴
- “ذَارُ الْقَرَارِ”¹⁷⁵, “الْبَارِ”¹⁷⁶, “النَّارِ”¹⁷⁷ ifadelerinde olduğu üzere râ tekrarı ve arada elif bulunduğu anda, ikinci râ meksûr ise beyne’l-lafzeyn kabul edilir.

¹⁵⁹ Sâd 38/17.

¹⁶⁰ Nisâ 4/128.

¹⁶¹ Zuhurf 43/51.

¹⁶² Âl-i İmrân 3/147.

¹⁶³ Sâd 38/17.

¹⁶⁴ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 223.

¹⁶⁵ En’âm 6/164; İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; Zümer 39/7; Necm 53/38.

¹⁶⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 223.

¹⁶⁷ İnşirâh 94/4.

¹⁶⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 223.

¹⁶⁹ Hûd 11/35.

¹⁷⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 223.

¹⁷¹ Yûsuf 12/21.

¹⁷² Kehf 18/90.

¹⁷³ Furkân 25/54.

¹⁷⁴ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 224.

¹⁷⁵ Mü’min 40/39.

¹⁷⁶ Nisâ 4/36.

¹⁷⁷ Bakara 2/24.

- “كُرْسِيَّة”¹⁷⁸ sözcüğündeki gibi râ sâkin olup öncesi fetha veya damme ise kural tefhimdir. “الْمَرْء”¹⁷⁹, “مَرِيْم”¹⁸⁰, “قُرْيَة”¹⁸¹ sözcüklerinde ise râ'dan sonra yâ veya meksûr hemze gelirse terkîk yapılır.
- “مَرِيَّة”¹⁸², “فِرْعَوْن”¹⁸³ kelimelerinde olduğu üzere öncesi lâzımî kesra ise terkîk esastır:

Râ'dan sonra istilâ harfi gelmesiyle ilgili hususlar ise şöyledir;

- “الْمِرْصَاد”¹⁸⁴, “إِرْصَادًا”¹⁸⁵, “فِرْطَاس”¹⁸⁶, “فِرْق”¹⁸⁷ gibi kelimelerde kurrâ arasında ihtilaf vardır. “كَلَّ فِرْق”¹⁸⁸ ifadesinde iki kesra arasında terkîk tercih edilir.
- Vasla önceki kesra ârizî ise tefhîm yapılır: “الَّذِي ارْتَضَى”¹⁸⁹, “ارْجِعُوا”¹⁹⁰ ifadeleri bu durumun misallerindendir. Eğer “أُولِي الْأَرْبَةِ”¹⁹¹ ifadesindeki gibi ibtidâsı kesra, lâzımî bir harften nakledilmiş ârizî ise terkîk edilir.

Bu başlıkla ilgili neticeye varmak gerekirse şöyle denilebilir: Kayrevan mektebi Verş usûllerini sistematik biçimde cem ve tercih ederek ikrâ pratiğine taşımış; İbn Süfyân ve Ebû'l-Hasen el-Husarî'nin kasidesiyle bu çizgiyi temellendirmiş; Endülüs mektebiyle mukayesede referans teşkil etmiştir.

2.5. Mağrib Merkezli: İbn Süfyân'ın Kiraat Liderliği ve Eğitim Merkezi

Ebû Abdillâh b. Süfyân, ilim talebini ancak ömrünün sonlarında bırakmış olup bu bağlamda Ebû'l-Hasen el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012) halkasına devam etmiştir. Ebû Amr ed-Dânî'nin h. 397'de Kayrevan'a uğradığında onu el-Kâbisî'nin meclisinde gördüğü kaydedilmiştir.¹⁹² O, kırâat ilmindeki yetkinliği sebebiyle şöhret kazanmış, bu alanda kendisine yolculuk yapılmış; bölgenin ihtiyaç duyduğu imamlık görevini üstlenmiştir. İbn Sâlim Mahlûf (ö. 1360/1940) ve başkaları, onun “el-Mehdiyye'de ikamet ettiğini” ve burada kırâat öğrettiğini belirtir.¹⁹³ Kayrevan'da da ders verdiğine dair kayıtlar vardır. Şöyle ki bazı talebeleri ondan *el-Hâdî fi'l-kırâ'ât*'i burada dinlemiştir.¹⁹⁴ Bu Kayrevan

¹⁷⁸ Bakara 2/255.

¹⁷⁹ Enfâl 8/24.

¹⁸⁰ Bakara 2/87,253.

¹⁸¹ Bakara 2/259.

¹⁸² Hûd 11/17; Hac 22/55.

¹⁸³ Bakara 2/49; Âl-i İmrân 3/11.

¹⁸⁴ Fecr 89/14.

¹⁸⁵ Tevbe 9/107.

¹⁸⁶ En'âm 6/7.

¹⁸⁷ Tevbe 9/122.

¹⁸⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, 226.

¹⁸⁹ Nûr 24/55.

¹⁹⁰ Yûsuf 12/81.

¹⁹¹ Nûr 24/31.

¹⁹² Hamîtû, *Qırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/550.

¹⁹³ Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/157.

¹⁹⁴ Hamîtû, *Qırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 6/550.

dönemi, onun Haremeyn’e uzanan ilmî yolculuğunun da başlangıcı olmuştur. O, Hacdan sonra orada ikamet etmiş, halkalara katılmış ve orada vefat etmiştir.¹⁹⁵

3. Üçüncü Bölüm: Eserler, el-Hādî’nin Tedavülü ve Talebe Ağı

3.1. Müellifin Eserleri ve İlmî Mirası

Ebû Abdillâh b. Süfyan’ın eserleri ve ilmî katkıları hakkında bibliyografik bir tasnif henüz ortaya konulmuş değildir. Onu tanıtan kaynakların çoğu, şöhret bulduğu eseri *Kitâbü’l-Hādî* dışında bir çalışmasına temas etmemektedir. Mevcut kaynak ve me’hazlardan derlenebilen bilgiler ışığında tespit edilebilen eserleri şunlardır:

1- *Kitâbü’l-İrşâd fi mezâhibi’l-kurrâ*.¹⁹⁶

2- *Kitâbü’t-Tezkira fi’l-kırâ’ât*.¹⁹⁷

3- *Kitâbü’l-İhtilâfi kurrâi’l-emşâr fi ‘adedi âyi’l-Kur’ân*.¹⁹⁸

4- *Kitâbü’r-Red ‘alâ Ebî’l-Hasen el-Antâkî fi inkârihî ziyâdetü’t-temkîn fi harfi’l-medd ve’l-lîn*.

Bu çalışma, hemzeden önce gelen med ve lîn harflerinde “إيماننا، أوتي، امن” gibi örneklerde temkîn ziyadesinin câizliğini inkâr eden Ebû’l-Hasen el-Antâkî’ye (ö. 377/987) reddiye mahiyetindedir. Söz konusu meseleye ilişkin Ebû Ca’fer İbnü’l-Bâziş’in (ö. 540/1145) değerlendirmesine temas edilmiştir: “Ebû’l-Hasen el-Antâkî bu bâbın tamamında ziyadeyi inkâr ederdi... Mekkî b. Ebî Tâlib, Mısırlıların görüşünü teyit eden bir kitap kaleme aldı; Ebû Abdillâh b. Süfyan ise özellikle el-Antâkî’ye karşı bir eser yazdı. Ne var ki reddiyesinde itidali aşarak serkeşlik ve kabalığa meylettii”.¹⁹⁹

5- *Mezhebü Verş fi’l-Lâmâtî ve’r-râ’ât*.

Bu eser, Ebû Abdillâh Muhammed el-Mintûrî (ö. 834/ 1430) tarafından müellife nispet edilmiş olup, İbn Berrî’nin (ö. 731/1331) *ed-Düraru’l-levâmî*’ adlı eserine yazdığı şerhte çeşitli yerlerde ondan nakiller yapılmıştır. İmam Mintûrî’nin,

“İmâle Bâbı”nda Verş’in “قرى، مفتري” gibi tenvinli kelimelerde vakf sırasındaki uygulamasına dair aktardığı pasaj dikkat çekicidir: “İbn Süfyan, *Mezhebü Verş fi’l-lâmâtî ve’r-râ’ât* adlı eserinde, tenvinli olan ‘قرى’ ve ‘مفتري’ gibi misallerde, bu bâbda ondan iki farklı rivâyet bulunduğunu belirtir. Bir görüşe göre kelime isim olsun; mecrûr, merfû’ veya mansûb bulunsun, tamamında feth üzere tefhîm ile vasledilir. Diğer görüşe göre merfû’ ve mecrûr halde imâle (iki telaffuz arasında) ile vakf edilir, mansûb halde ise tefhîmle vakf yapılır. Bir başka rivâyete göre ise hepsinde imâle ile vakf edilir. İbn Süfyan

¹⁹⁵ Takiyyüddin el-Makrîzî, *el-Mukaffê’l-kebîr*, thk. Muhammed Ya’lâvî (Beyrut - Lübnan: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2006), 5/363.

¹⁹⁶ Mahlûf, *Şeceratü’n-nûri’z-zekiyye*, 1/157.

¹⁹⁷ Mahlûf, *Şeceratü’n-nûri’z-zekiyye*, 1/157.

¹⁹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Halîfe el-Lemtûnî el-Emevî el-İşbîlî İbn Hayr, *el-Fehrase*, thk. Muhammed Fevâd Mansûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1998), 36.

¹⁹⁹ Ebû Ca’fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’ fi’l-kırâ’âtîs-seb’* (b.y.y: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, ts.), 233.

şöyle der: ‘Ben birinci görüş üzere okudum ve onu tercih ederim. Yani tamamında feth üzeredir.’²⁰⁰

6- *Kitâbü'l-Hâdî fi'l-kırâ'ât*: Müellifin en meşhur eseri olup şöhreti de büyük ölçüde bu çalışmasına dayanmaktadır. Eserin adı, İbn Hayr'ın (ö. 575/1179) *Fehras*'inde bu şekilde kayıtlıdır ve müellifine, şeyhi Ebû'l-Hasan Şureyh üzerinden üç ayrı tarikle isnâd edilmiştir.²⁰¹ Mintûrî, *Fehras*'inde eseri *Kitâbü'l-Hâdî ilâ mezâhibi'l-kurrâ's-seb'a* diye anmakta, müellifini Ebû Abdillâh Muhammed b. Süfyân el-Kayravânî olarak zikretmekte ve eserin bir kısmını şeyhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Kaycâtî'den (ö. 730/1252) okuduğunu belirtmektedir. Ayrıca senedini, müellifi Ebû Abdillâh b. Süfyân'a, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-'Uzrî (ö. 478/1085) üzerinden ulaştırmaktadır.²⁰² *Kitâbü'l-Hâdî*, mevcut bilgilere göre, müelliften günümüze ulaşan yegane çalışmadır. Bu kitabın asıl nüshası, İstanbul'daki Ayasofya Kütüphanesi'nde, 59 numara ile kayıtlıdır.²⁰³

3.2. *Kitâbü'l-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a'nın Muhtasar Tanıtımı*

Eser, “Besmele, hamdele ve salveleden sonra Kur'ân'a hizmetin en hayırlı amel olduğu şuuru ile halk nezdinde kapalı kalan kırâat ilmini erişilebilir kılmak üzere kaleme alınmıştır. Kayrevan ekolünün imamı Ebû Abdillâh Muhammed b. Süfyân'ın yedi kırâate dair muhtasar rehberi olup özellikle Nâfî'-Verş uygulamalarını derli toplu sunar.”²⁰⁴ Müellifin çağdaşı ve talebeleri nezdindeki tedavülü, medreselerde ders olarak okutulması ve icra (tilâvet) pratiğine doğrudan nüfuz etmesi, eserin tedris geleneği içindeki konumunu pekiştirmiştir.²⁰⁵

Eser; talebelerin rivâyet ve vecihleri doğrudan isnâd ve uygulama hattı içinde öğrenilmesini hedefleyen muhtasar-uygulamalı bir rehberdir. Eser, geç dönem kırâat müelliflerinin kaynakları arasında zikredilmiştir. Bahsi geçen telifin İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*'inde “aslı kaynak” olarak benimsenmesi, eserinin kurucu değerini belirleyici ölçüde artırmıştır.²⁰⁶ Söz konusu telifte âyet istinâdlarının tamlştırılması (sûre/âyet), metindeki ricâl/dizininin tanıtılması, nakillerin asıllarına döndürülmesi, yazımın güncel imlâya uyarlanması ve Kur'ân lafızlarının resmü'l-mushaf ile verilmesi gibi standart tahkik ilkeleri takip edilmiştir.²⁰⁷ Âyet, râvî ve konu indeksleri; yine genel bibliyografik fihrist ve yardımcı listelerle eserin erişilebilirliği artırılmıştır.²⁰⁸ Ayrıca

²⁰⁰ Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî Ebû Abdillâh el-Mintûrî, *Şerhud-Dürari'l-levâmî fi aşli maḳra'i'l-îmâm Nâfî*, thk. Sıddîkî Seydî Fevzî (b.y.y: y.y., 2001), 516.

²⁰¹ İbn Hayr, *el-Fehrase*, 24-25.

²⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülmâlik el-Mintûrî, *Fehresatü'l-Mintûrî*, thk. Muhammed b. Şerîfe (Rabat: Dâru'l-Ummân, 2011), 75.

²⁰³ Hamîtû, *Kırâatü'l-îmâm Nâfî*, 6/553.

²⁰⁴ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, 5.

²⁰⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, 6.

²⁰⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, 6-7.

²⁰⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, 8,73.

²⁰⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, 590-614, 694.

birinci bölümde kırâât ilmine giriş ve tedvin tarihi,²⁰⁹ kırâât, sahih nakil ve icra esaslarına bağlı olarak Kur’ân lafızlarındaki rivâyet farklılıklarını konu edinir. Eserde usûl (harf/ses genel kaideleri) ve ferş (kelime kelime farklılıklar) olarak iki temel düzlemde işlenir.²¹⁰ Eserde erken dönemden itibaren üçüncü-sekizinci hicrî asır aralığında kırâât malzemesinin istikrar kazanması, imam/râvî kanallarının belirginleşmesi ve yedi kıraat omurgasının yerleşmesi izah edilmekte; “*en-Neşr* evresi”ne (h. 799’dan günümüze) geçişte standardizasyonun nasıl gerçekleştiği gösterilmektedir.²¹¹ İkinci bölümde müellif biyografisi,²¹² şöhret sebepleri ve tedris,²¹³ eserin kimliği ve metodolojisi,²¹⁴ müellifin yöntemi,²¹⁵ Eserde İbnü’l-Cezerî’nin *el-Hâdî*’den intihabları; *en-Neşr*’de Kâlûn (Nâfî’), Dûrî (Ebû Amr), İbn Zekvân (ö. 242/857) (İbn Âmir), Hallâd (ö. 220/835) (Hamza), Ebû’l-Hâris (ö. 240/854) (Kisâî) kanallarında *el-Hâdî*’den seçtiği isnâd/vecihler listelenir; alınmayan kısımlar da ayrıca belirtilir.²¹⁶ Nüşhalar ve metin geleneği,²¹⁷ usûl ve ferş düzeni,²¹⁸ bâb/başlık düzenine gelince eserde; “Bâbu tesmiyeti’l-kurrâ ve’n-nâkilîn” ile imam-râvî tanıtımı; ardından isti’âze-besmele,²¹⁹ Fâtîha’daki ihtilaflar²²⁰ ve temel usûl konuları olan med,²²¹ hemze bahsi,²²² naklû’l-hareke ve hemze tertîbi,²²³ hemzeli vakflar,²²⁴ idğâm ve yakın mahreç harfleri (s. 149-161),²²⁵ sâkin nûn/tenvin,²²⁶ vakf,²²⁷ feth-imâle-tefrîk,²²⁸ “hâû’t-te’nîs” ve “lâm/râ’nın tafhim-terkîk kaideleri”²²⁹ gibi büyük düğüm noktaları ardışık biçimde işlenir. İlgili metindeki ferş-i hurûf ise Bakara’dan başlayarak sûre sûre okuyuş farkları, imam ve râvîlere göre tasnif edilmiştir.²³⁰

²⁰⁹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 11-36.

²¹⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 13.

²¹¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 19-28, 36.

²¹² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 36-49.

²¹³ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 38-41, 43-46.

²¹⁴ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 49-73.

²¹⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 54-59.

²¹⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 59-65.

²¹⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 65-73.

²¹⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 75.

²¹⁹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 99.

²²⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 102-107.

²²¹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 113-117; 122-125.

²²² Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 125-132; 135-147.

²²³ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 132-140.

²²⁴ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 142-147.

²²⁵ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 149-161.

²²⁶ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 161-165.

²²⁷ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 165-168.

²²⁸ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 168-181.

²²⁹ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 188-234.

²³⁰ Muhammed b. Süfyân, *el-Hâdî fi’l-kırââtî’s-seb’a*, 108-572.

3.3. Talebeleri ve Ondan Rivâyet Edenler

Afrika'da, bilhassa Kayrevan merkezli kırâât tarihine yönelik yeterli ilginin gösterilmemesi olgusunun genel seyri nedeniyle, Ebû Abdullah b. Süfyân'ın talebe halkası ve mektebinin mensuplarını kapsayıcı biçimde tespit etmeye imkân verecek kapsamlı bir sayım bulunmamaktadır. Hakkında rivâyet tespit edilen isimlerin önemli bir bölümü ya Endülüs kaynaklarında tabakât ve biyografileri kaydedilmiş âlimlerdir ya da Ebû Ali b. Bellîeme (ö. 514/1120) gibi dönemin öne çıkan şahsiyetlerinin şeyhlerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte mevcut kaynaklar ve fehâris taranarak, müelliften rivâyette bulunanlar ile mektebin mensuplarına ilişkin dikkate değer bir derleme oluşturulmuştur. Aşağıda bu gruba dair kısa tanıtlar yer almaktadır.

Ahmed b. Ömer b. Enes el-'Uzrî (ö. 478/1085),²³¹ Ahmed b. Ammâr Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 430/1038),²³² Ahmed Muhammed b. Ömer b. Mevr el-Haccârî (ö. ?),²³³ Ahmed el-Hicrî (ö. ?),²³⁴ Hâtim b. Muhammed b. Abdurrahmân et-Temîmî el-Kurtubî (ö. 469/1076),²³⁵ el-Hasan b. Ali el-Cülûlî Ebû Ali el-Kayrevânî el-Mukri'(ö. ?), et-Tüçibî (ö. 431/1039),²³⁶ Abdülhak b. Muhammed el-Cellâd (ö. ?),²³⁷ Ebü'l-Kâsım Abdurhâlik b. Abdî'l-Vâris es-Seyûrî el-Kayrevânî (ö. 460/1067),²³⁸ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İbrâhim el-Ğâfikî İşbîlî (ö. 434/1042),²³⁹ Abdülazîz b. Muhammed el-Bekrî Ebû Muhammed (ö. ?),²⁴⁰ Abdullah b. İsmâîl b. Hazrec el-Lahmî el-Endelüsî (ö. ?),²⁴¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Simrân "Ebû Semhân" el-Kayrevânî (ö. ?),²⁴² Ebû Muhammed Abdullah b. Sehl b. Yûsuf el-Ensârî el-Mersî (ö. 480/1087),²⁴³ Abdülmelik b. Dâvûd el-Kastalânî (ö. ?),²⁴⁴ Ebû't-Tayyib Abdülmün'im el-Kindî, İbn Bint Haldûn (ö. 435/1043),²⁴⁵ Ebû Bekr 'Atîk b. Ahmed et-Temîmî el-Kasrî (ö. 447/1055),²⁴⁶ Osman b. Bilâl Ebû Amr ez-Zâhid (ö. ?),²⁴⁷ Ali b. el-'Acemî

²³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/185.

²³² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 223.

²³³ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 1/131.

²³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 1/153.

²³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 1/226.

²³⁶ Ebü'l-Kasım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî Beşküvâl, *eş-Şıla fî târîhi'l-eimmeti'l-Endelüs* (b.y.y: Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 195.

²³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 1/359.

²³⁸ Mahlûf, *Şeceratü'n-nûr-z-zekiyye*, 1/172.

²³⁹ Beşküvâl, *eş-Şıla fî târîhi'l-eimmeti'l-Endelüs*, 315.

²⁴⁰ Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 5/254.

²⁴¹ İbn Hayr, *el-Fehrase*, 385.

²⁴² İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 1/421.

²⁴³ Muhaysin, *Mu'cemü'l-huffâzi'l-Kur'ân 'ibre't-târîh*, 2/197-205.

²⁴⁴ Muhammed Mahfûz, *Kitâbü Terâcimi'l-müellifin et-Tânîsiyyin* (Beyrut - Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 3/43.

²⁴⁵ Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-medârik*, 8/66.

²⁴⁶ Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 5/265.

²⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 1/501.

Ebü'l-Hasen, el-Faradî (ö. ?)²⁴⁸ Ömer b. Hüseyin Ebû Hafs el-Mukri‘, İbnü'n-Nüfûsî (ö. ?),²⁴⁹ Muhib b. Hüseyin el-Endelûsî (ö. ?),²⁵⁰ Ya'kûb b. Hâmid (ö. ?).²⁵¹ Bu derleme, mevcut biyografik ve fehâris kayıtlarının imkânları ölçüsünde Ebû Abdillâh b. Süfyân'ın talebe çevresi ile mektebinin aktarım hatlarını asgari düzeyde görünür kılmakta; buna karşılık, Kayrevan merkezli kırâat geleneğinin kapsam ve etkisini tam olarak ortaya koyabilmek için sistematik tarama ve metinler arası karşılaştırmalara dayalı müstakil çalışmalara duyulan ihtiyacı da işaret etmektedir.

Sonuç

Makalenin bulguları, Verş rivâyetinin Mağrib'de tek bir hat üzerinden yeknesak biçimde değil; Mısır menşeli tahkîk üslûbunun Kayrevan'da seçmeci bir değerlendirme neticesinde ilkeler bütününe dönüştürülmesiyle olgunlaştığını ortaya koymaktadır. Bu meyanda İbn Süfyân, *el-Hâdî*'de rivâyet malzemesini sahadaki icrâ müşahedeleriyle karşılaştırarak, rivâyetin sustuğu yerlerde benzerlik ilkesine dayanan ihtiyatlı kıyas yöntemiyle düzenli bir usûl dokusu kurmaktadır. Şu hâlde ilk bölümde izlenen isnâd çizgileri (el-Mehdî ve Ebü't-Tayyib b. Galbûn ağırlığı; “ashâbunâ” formülüyle işaretlenen yerel tercih alanları), Kayrevan çevresinde aktarılan bilginin doğrudan nakille yetinmediğini; tedris, temrin ve ayıklama süreçlerinden geçerek ekolleştirildiğini göstermektedir. Yine med-lîn temkini, zamir hâ'sı silâsındaki işbâ' ölçüleri, hemze muameleleri ve lâm-râ tefhîm/terkîk dengesi gibi başlıklar hem rivâyet desteği hem de uygulama mantığıyla temellendirilmektedir. Bu tablo, Kayrevan çizgisini ne taklide hapseden ne de serbest re'ye bırakan; rivâyeti merkezde tutarken eleştirel bir karşılaştırma ufkunu koruyan “ölçülü içtihat” anlayışıyla tanımlar. Ayrıca üçüncü bölümde ortaya konulduğu üzere, el-Hâdî'nin tedris metni olarak dolaşıma girişi, reddiyeler ve müstakil risâlelerle beslenen bir sistemleşme dinamiğini görünür kılar. Bunun yanı sıra eserin Ayasofya nüshasıyla izlenebilen metin silsilesi ve İbnü'l-Cezerî gibi otoritelerdeki atıflar, bu katkının uzun soluklu etkisini teyit eder.

Kayrevan ekolü Mısırî icrâdaki tahkîk vurgusunu isnad-merkezli tenkit ve ölçülü kıyasla yeniden kurarak Mağribî üslûbun temel ilkelerini teşkil edip; V./XI. yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs uygulamalarında kalıcı bir referans eksenine gelinebilir. Bununla birlikte fehâris ve yazma külliyatının kapsamlı taraması ile isnâd mukayeseleri ve ses-bilimsel analizlerin birleştirilmesi, *el-Hâdî*'nin metin tarihi ve bölgesel varyantlar hakkında daha ayrıntılı bir haritalamasını mümkün kılar. Bu çalışma, söz konusu haritanın ana hatlarını çizerek konuyla ilgili araştırmalar için sağlam bir odak noktası sunmaktadır.

²⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/586-587.

²⁴⁹ İbn Hayr, *el-Fehrâse*, 25.

²⁵⁰ Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şıla*, thk. Abdusselam el-Herrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/205.

²⁵¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 334.

Kaynakça | References

- Abdülfettâh İsmail Şelebî. Resmü'l-muşşafi'l-‘uşmânî ve evhâmü'l-müsteşrikîne fi kırââtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm. y.y.: Mektebetü Vehbe, ts.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Beşküvâl, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî. eş-Şıla fi târîhi'l-eimmeti'l-Endelüs. y.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1955.
- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. Me'âlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Çayrevân. thk. Abdulmecid el-Çayalî. 1-5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Devserî, İbrahim b. Saîd b. Hamed ed-. Muhteşaru'l-‘ibârât li mu'cemi muştalahâtî'l-kırâât. Riyad: Dâru'l-Hazâra, 2008.
- Ebû Abdillâh el-Mintûrî, Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî. Şerhüd-Düreri'l-levâmî' fi aşli ma'krâ'i'l-îmâm Nâfi'. thk. Sıddîkî Seydî Fevzî. 2 Cilt. y.y., 2001.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân. Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'. 1-4 Cilt. BAE: Câmi'atü'ş-Şârika, 2007.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân. el-Urcûzetü'l-münebbihe 'alâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûlü'l-kırâât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlât. thk. Muhammed Micgân el-Cezâirî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1999.
- Hamîtû, Abdülhâdî Abdullah. Kırâatü'l-îmâm Nâfi' 'inde'l-Megâribe min rivâyeti ebî Şa'îd Verş. 1-7 Cilt. Rabat: Menşûrâtü Vizârâtî'l-Evkâf, 2003.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ya'merî. ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs li't-Tab' ve'n-Neşr, 1972.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-‘ayân. thk. İhsân Abbâs. 1-7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Halîfe el-Lemtûnî el-Emevî el-İşbîlî. el-Fehrese. thk. Muhammed Fevâd Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'. b.y.: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. en-Neşr fi'l-kırâati'l-‘aşr. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 1-2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1960.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. Ğāyetü'n-Nihāye fi ṭabaḳāti'l-ḳurrâ'. 1-3 Cilt. y.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 2013.
- İbnü'l-Ebbâr, Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. et-Tekmile li-Kitâbi's-Şıla. thk. Abdusselam el-Herrâs. 1-4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed Ebü'l-Berakât. el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf. 1-2 Cilt. y.y.: Mektebtü'l-Asriyye, 2003.
- İbnü's-Sellâr, Abdulvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şâfi'î. Ṭabaḳâtü'l-ḳurrâ'i's-seb'a ve zikru menâḳibihim ve ḳirâ'âtihim. thk. Ahmed Muhammed Azûz. Beyrut - Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Kâdî İyâd, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. Tertîbü'l-medârik ve taḳrîbü'l-mesâlik. thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. 1-8 Cilt. Mağrib: Maṭba'atu Fuḍâle, 1965.
- Kâsım Ali Sa'd. Cemheretü terâcimi'l-fuḳahâ'i'l-Mâlikiyye. 1-3 Cilt. Dubai: Dâru'l-Buhûsi Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâü't-Türâs, 2002.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed el-Münestîrî. Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi ṭabaḳāti'l-Mâlikiyye. thk. Abdulmecid Hayâlî. 1-2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. er-Ri'āye li-tecvîdi'l-ḳirā'e ve taḥḳîḳi lafzi't-tilāve. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Amman: Dâru 'Ammâr, 3. Basım, 1996.
- Mintûrî, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdülmâlik el-. Fehresetü'l-Mintûrî. thk. Muhammed b. Şerîfe. Rabat: Dâru'l-Ummân, 2011.
- Muhammed b. Süfyan. el-Hādî fi'l-ḳirâ'âti's-seb'a. thk. Dr. Halid Esame Ebü'l-Cûd. Kâhire: Dâru 'İbâdi'r-Rahmân, 2011.
- Muhammed Mahfûz. Kitâbü Terâcimi'l-müellifîn et-Tûnîsiyyîn. 1-5 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1994.
- Muhaysin, Muhammed Salim. Mu'cemü ḥuffâzi'l-Ḳur'ân 'abre't-târîḫ. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Takiyyüddin el-Makrîzî. el-Muḳaffe'l-kebîr. thk. Muhammed Ya'îlâvî. 1-8 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. Ma'rifetü'l-ḳurrâ'i'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳât ve'l-a'şâr. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm. 1-37 Cilt. y.y.: Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd ez-. el-A'lâm. 1-8 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

İslam Aile Hukukunda Kocanın Hapsinin Boşanmaya Etkisi

Muhammed Fatih Turan

<https://orcid.org/0000-0002-9371-4453>

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

fatih.turan@erzincan.edu.tr

Öz

İslam, evliliğin sürekliliği için eşlere karşılıklı sorumluluklar yüklemiş, zaruret bulunmadıkça keyfi uygulamalarla evliliği sona erdirecek davranışlarda bulunulmasını tasvip etmemiştir. Her ne kadar İslam'da ideal olan, evlilik akdinin ömür boyu devam etmesi olsa da tüm çabaların sonuçsuz kalması ve evliliğin çekilmez bir yük, katlanılmaz bir hal alması durumunda boşanma yolları açık tutulmuştur. Evliliklerin sona ermesinde en başta gelen nedenlerden biri şiddetli geçimsizlik olsa da bazen evliliğin gerektirdiği hak ve yükümlülüklerin taraflarca yerine getirilmemesi de boşanmaya sebep olabilmektedir. İslam hukukunda kocanın tek taraflı iradesiyle boşama hakkı varken, kadının bu şekilde bir boşama yetkisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, kadının boşanma imkânı bütünüyle engellenmemiş; muhâlea, tefvîz-i talâk ve kazâî boşama (tefrik) gibi çeşitli yollarla evliliğin sona erdirilmesine imkân tanınmıştır. Böylece boşama yetkisi yalnızca erkeğin keyfî tasarrufuna bırakılmamış, kadının da belirli şartlar altında evliliği sona erdirmeye hakkı korunmuştur. Kocanın kaybolması, nafaka sağlamaması, cinsel ya da iyileşmesi umut edilemeyen bir rahatsızlığının bulunması veya hapsedilmiş olması fukaha arasında tartışmalı olmakla birlikte genel olarak boşanma sebeplerinden sayılmıştır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden kocanın hapsedilmesinin boşanma sebebi sayılıp sayılamayacağı meselesi fıkıh kitaplarında ayrıntılı şekilde ele alınmamış, daha çok mefkûd ve gâib ya da nafaka sağlamayan kocanın durumu ile ilgili bilgiler verildiği ve bu bilgilere kıyasen kocanın hapsinin ele alınabileceği müşahade edilmiştir. Fıkıh kaynaklarında yapılan araştırmalarda bu konuda iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmüştür. Mâlikî ve Hanbelî fakihler, eşinin hapiste olmasından dolayı kadının birçok açıdan zarar göreceğini, bu yüzden eşinin hapsini gerekçe göstererek boşanma talebinde bulunabileceğini ve mahkemenin de boşanmaya hükmedeceğini savunmuşlardır. Hukuki sebeplerin bulunması durumunda hâkimin evliliğe son verebilme yetkisini son derece sınırlı tutan Hanefiler, kocanın kaybolması ya da evi terk etmesi, nafaka sağlayamaması veya cinsel birliktelik yaşayamaması durumunda dahi hâkimin boşamasına sıcak bakmamış, Şafiiler de kazâî boşama hususunda birçok noktada Hanefilerle aynı kanaati paylaşmışlardır. Her iki mezhebin bu yaklaşımları onlar açısından kocanın hapsinin kadın için boşama sebebi sayılamayacağı sonucunu çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; Evlilik; Boşama; Hapis; Kazâî Boşama

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma İslam Hukukunda kocanın hapsi gerekçesiyle kadının boşanma hakkını ele almaktadır.
- Mâlikî ve Hanbelî mezhebi kocasının hapsedilmiş olmasını gerekçe göstererek kadının boşanma davası açabileceğini ve mahkeme tarafından boşanmaya hükmedileceğini savunmaktadır.
- Hanbelîler bu şekildeki bir boşamayı hukuki sonucu itibarıyla fesih kabul ederken, Mâlikîler bir bâin talak saymaktadır.
- Hanefiler ve Şafiiler hangi sebeple olursa kocanın evden ayrı kalması gerekçesiyle kadının boşanma talebine sıcak bakmamaktadır.
- Ülkemizde ve bazı İslam ülkelerinde kocası hapsedilmiş kadının belirli şartlar dahilinde boşama hakkının bulunduğu kabul edilmektedir.

Atıf Bilgisi (ISNAD)

Turan, Muhammed Fatih. “İslam Aile Hukukunda Kocanın Hapsinin Boşanmaya Etkisi”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 131-147. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17416522>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	31 Ağustos 2025
Kabul Tarihi	21 Ekim 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu makale, özgün bir çalışma olup; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarından bilimsel etik, ilke ve kurallarına uygun davranılmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	asardergisiebeyu@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
S. Kalkınma Amaçları	5 Toplumsal Cinsiyet eşitliği 10 Eşitsizliklerin Azaltılması
Lisans	CC BY-NC 4.0

The Effect of the Husband's Imprisonment on Divorce in Islamic Family Law

Muhammed Fatih Turan

<https://orcid.org/0000-0002-9371-4453>

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

fatih.turan@erzincan.edu.tr

Abstract

Islam places mutual responsibilities on spouses to ensure the continuity of marriage and does not approve of arbitrary actions that would terminate it without necessity. Although the ideal in Islam is that the marital bond continues for a lifetime, when all efforts fail and marriage becomes an unbearable burden, divorce is permitted. While serious discord is one of the primary causes of divorce, the failure of either spouse to fulfill marital rights and obligations may also justify dissolution. In Islamic law, the husband possesses the unilateral right to divorce (ṭalāq), whereas the wife does not have such authority. Nevertheless, her ability to seek divorce is not entirely restricted; mechanisms such as mukhālaʿa (divorce by mutual consent), tafwīḍ al-ṭalāq (delegation of divorce), and judicial dissolution (tafriq) allow the marriage to be terminated under certain circumstances. Thus, the power of divorce is not left solely to the husband's discretion, and the wife's right to end the marriage is protected within specific limits. The husband's disappearance, failure to provide maintenance, incapacity for sexual relations, incurable illness, or imprisonment—though debated among jurists—are generally regarded as legitimate grounds for divorce. The specific issue forming the subject of this study—whether the husband's imprisonment constitutes a valid ground for divorce—has not been extensively discussed in classical fiqh sources. Rather, jurists have primarily addressed cases concerning the missing (mafqūd), absent (ghā'ib), or non-maintaining husband, from which analogical reasoning regarding imprisonment can be derived. Research in the classical sources reveals two main positions: Mālikī and Ḥanbalī jurists maintain that the wife may seek divorce due to the harm caused by her husband's imprisonment and that the judge may grant it. In contrast, the Ḥanafī and Shāfiʿī schools, which strictly limit judicial dissolution, do not recognize imprisonment as a sufficient ground for divorce.

Keywords

Islamic Law; Marriage; Imprisonment; Divorce; Judicial Divorce

Highlights

- This study examines the wife's right to divorce on the grounds of the husband's imprisonment in Islamic law.
- The Mālikī and Ḥanbalī schools maintain that a wife may file for divorce on the grounds of her husband's imprisonment, and that the court may grant the dissolution of the marriage.
- The Ḥanbalīs regard such a dissolution as *fasakh* (annulment) in its legal effect, whereas the Mālikīs consider it a *bā'in ṭalāq* (irrevocable divorce).
- The Ḥanafīs and Shāfi'īs do not accept the wife's request for divorce on the grounds of the husband's absence from the home, regardless of the reason.
- In our country and in some Islamic states, it is recognized that a wife has the right to seek divorce on the grounds of her husband's imprisonment, under certain conditions.

Citation (ISNAD)

Turan, Muhammed Fatih. “*The Effect of the Husband's Imprisonment on Divorce in Islamic Family Law*”.

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 131-147.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.17416522>

Article Information

Date of submission	31 August 2025
Date of acceptance	21 October 2025
Date of publication	31 October 2025
Reviewers	Two Internal - Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	This article is an original work, and all stages of its preparation, including data collection, analysis, and presentation of information, have been conducted in accordance with scientific ethical principles and standards. It is not subject to ethical approval.
Ethics committee	Not subject to ethical clearance.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Complaints	asardergisiebyu@gmail.com
S. Development Goals	5 Gender Equality 10 Reduced Inequalities
Lisance	CC BY-NC 4.0

Giriş

İslâm'da ideal aile yapısı, evlilik akdinin sürekliliğini esas alır. Bu anlayışa göre eşlerin, her türlü hayat şartında birlikteliklerini sürdürmeleri, karşılıklı sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri ve bu suretle hem evliliğin bekasını hem de neslin korunmasını sağlamaları beklenir. Bu çerçevede evlilik, İslâm hukukunda yalnızca iki birey arasındaki bir sözleşme değil; toplumsal düzen ve istikrar ilkesine dayalı bir müessese olarak değerlendirilir. Evliliğin istikrarlı biçimde devamı için de tarafların karşılıklı sevgi, güven ve huzur ortamında hayatlarını sürdürmeleri esas kabul edilir. Bu nedenle, zaruri bir gerekçe bulunmadıkça evliliğin keyfi uygulamalarla sona erdirilmesi, Kur'ân ve Sünnet'in genel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte, tüm gayretlere rağmen evliliğin sürdürülemez hale gelmesi, taraflar için katlanılması güç bir yük ve sosyal-psikolojik açıdan olumsuz sonuçlar doğurabilecek bir durum oluşturabilir. Bu noktada evliliğin mutlak surette devamının gerekli olduğunu ileri sürmek, insan tabiatı ve bireylerin maddi-manevi ihtiyaçlarıyla bağdaşmayan bir yaklaşım olacaktır. Bu yüzden İslâm hukuku, tarafları evliliğin korunması yönünde azami gayret göstermeye teşvik etmekle birlikte, zaruret hallerinde boşanmayı da meşru bir çıkış yolu olarak kabul etmiştir. Zira sevgi, bağlılık ve huzur zorlamayla varlık kazanamayacağından, yalnızca hukuki açıdan evliliğin sürdürülmesi, diğer taraftan fiilen eşlerin gönül ve beden olarak ayrı yaşaması hem ahlaki hem de sosyal ve ailevi açıdan sakıncalıdır.

Evliliklerin sona ermesinde en yaygın neden eşler arasındaki şiddetli geçimsizlik olmakla birlikte, kimi durumlarda evliliğin gerektirdiği hak ve yükümlülüklerin taraflarca yerine getirilmemesi de ayrılığa yol açabilmektedir. Mesela ailenin nafakasının sağlanmaması, kocanın kayıp olması ya da evi terk etmesi, eşlerden birinin cinsel ya da iyileşmesi umut edilemeyen bir rahatsızlığının bulunması bunlardan bazılarıdır. Yakın zamanda yapılmış bazı çalışmalarda bunların arasına kocanın hapsi de eklenmiş ancak bu konuya oldukça kısa bir şekilde temas edilmiştir.¹

İslam Hukukunda tek taraflı boşama yetkisinin kocaya tanınması sebebiyle kadının kaybolması, evi terk etmesi ya da cinsel rahatsızlığı veyahut da hapsolması gibi durumlarda kocanın hâkim kararıyla (tefrik/kazâi boşama) karısından ayrılıp ayrılamayacağı üzerinde pek durulmamıştır. Dolayısıyla bu gerekçeler daha çok kadınlar açısından gündeme getirilmiş, onların bu nedenlerle mahkemeden boşanma talep edip edemeyeceği fukaha tarafından tartışılmıştır. Günümüzde yapılan çalışmalarda kocanın hapsedilmesi kazâi boşama sebepleri arasında zikredilse de birkaçı istisna olmak üzere klasik fıkıh kaynaklarında çok fazla bilgi verilmemiştir. Bu kaynaklarda daha çok mefkûd (kaybolmuş ve hayatta olup olmadığına dair bilgi bulunmayan kimse) ya da gâib (hayatta

¹ Mesela bk. Abdu'l-Vehhâb el-Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye* (Beyrût; Dâru'l-Fıkr, 1971), 169; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlî's-şahsiyye*, (Kahire; Dâru'l-Fıkri'l-Arabî, 2005), 367; H. İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum; EKEV Yay., 2000), 170, 171; Ali Yüksek, "İslam Aile Hukukunda Boşanma Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 352; Mehmet Selim Aslan, *İslam Aile Hukuku* (Bursa; Emin Yayınları, 2022), 246.

olduğu bilinmekle beraber bulunduğu yer bilinmeyen kimse)² veyahut da nafaka sağlamayan koca ile ilgili hükümler üzerinde durulduğu görülmektedir.

Günümüz hukuk sistemlerinde ise kadının, kocasının hapsini öne sürerek boşanma talebinde bulunup bulunamayacağı hususunda kanun maddeleri oluşturulmuştur. Boşanma davalarında sıklıkla gündeme gelen bu konunun İslam hukuku açısından da ele alınması önem arz etmektedir. İşte bu saikle fıkıh kaynaklarında konuyla ilgili az sayıdaki açıklamadan ve mefkûd, gâib ve nafaka sağlamayan koca ile evliliğin akıbeti hakkındaki bilgilerden istifade ederek, İslam hukuku açısından kocanın hapsinin boşanma sebebi sayılıp sayılamayacağını ortaya koymaya çalışacağız.

1. İslam Hukukunda Genel Olarak Boşama Çeşitleri ve Kadının Boşanma hakkı

İslam Hukuku kaynaklarında evlilik birliğinin şu şekillerde sona erdiği görülmektedir;

a) Kocanın tek taraflı iradesiyle boşaması: İslâm hukukunda en yaygın boşama çeşitlerinden biri hâkimin hükmüne gerek kalmadan kocanın yaptığı tek taraflı boşamadır. Buna göre koca, tek taraflı irade beyanıyla kadının rızasını aramaksızın evliliğe son verebilir. Koca bu işi vekili vasıtasıyla da yapabilir.³

b) Muhâlea: Kadının vermeyi kabul ettiği bir bedel mukabilinde kocanın ayrılmaya razı olmasıyla evlilik bağına son verilmesidir.⁴

c) Tefviz-i Talak: Nikah akdi esnasında ya da sonrasında boşama yetkisinin kendisine de verilmesini şart koşan kadının, tek taraflı irade beyanıyla erkeğin rızası aranmaksızın veya mahkemeye başvurmaksızın bu yetkiyi kullanmasıyla evlilik birliğini sona erdirmesidir.⁵

d) Tefrik/Kazâi Boşama: Kadının, şiddetli geçimsizlik, nafaka temininde acizlik, gâiplik, hapis ve benzeri birtakım gerekçelerle boşanma talebinde bulunmasına binaen mahkeme tarafından boşamanın gerçekleştirilmesidir.⁶ Bunun yanında, İslâm hukukunda bazı özel durumlar da evliliğin mahkeme yoluyla sona erdirilmesine imkân tanımaktadır. Bunlardan ilki; erkeğin eşiyle cinsel birliktelikte bulunmamaya yemin ederek (îlâ)⁷ uzun süre bu tutumunu sürdürmesi ve evlilik hayatını fiilen askıya almasıdır. İkincisi; kocanın eşini zina ile itham etmesine rağmen bu iddiasını dört şahit ile ispat edememesi halinde,

² Mevkûd ve gâib hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara; TDV Yayınları, 2003), 28/353-356.

³ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Muhezzeb* (Beyrût; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416), 2/77; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 53-63.

⁴ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-senâi' fi tertibi's-şerâi* (Beyrût; Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 4/16; Muhâmmad b. Ahmed b. Muhâmmad İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid nihayetü'l-muktasid* (Mısır; Mektebetu Mustafa, 1975/1395), 2/60; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara; TDV Yayınları, 2000), 30/397-401.

⁵ Şîrâzî, *Muhezzeb*, 2/80; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 4/56.

⁶ Ebu'l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *İhtiyar li ta'lili'l-muhtar*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman (Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005/1426), 3/167-4/7; H. İbrahim Acar, “Tefrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 2011), 40/277-279.

⁷ Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut; Dâru'l-Marife, 1431), 7/19-39; Mevsilî, *İhtiyar*, 3/167-170; Hamdi Döndüren, “îlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 2000), 22/61, 62.

tarafkların hâkim huzurunda karşılıklı olarak yeminleşmeleridir (li'ân).⁸ Üçüncüsü ise kocanın eşinin herhangi bir uzvunu, kendisine ebediyen haram olan bir kadının uzvuna benzetmesi suretiyle (zihâr) eşine yönelik ağır bir hakarette bulunması ve buna bağlı olarak hâkimin kendisinden talep ettiği kefareti yerine getirmekten kaçınmasıdır.⁹ Bu tür haller, İslâm aile hukukunda kazâi boşama sebepleri arasında değerlendirilir ve hâkimin müdahalesiyle evlilik bağının sona erdirilebileceği özel düzenlemeler olarak kabul edilir.

İslam Hukukunda boşama, farklı kriterler esas alınarak da sınıflandırılmaktadır. Kur'ân ve Sünnet'in öngördüğü ilkelere uygunluğu bakımından boşama sünnî ve bid'î şeklinde; kocanın boşamadan sonra eşine yeniden dönüp dönememesine göre ise ric'î ve bâin olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Söz konusu her bir boşama şekli farklı hukuki sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir.¹⁰

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere İslam hukukunda kocanın tek taraflı iradesiyle boşama hakkı bulunduğu halde, kadının bu şekilde bir boşama yetkisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, kadın tamamen çaresiz bırakılarak evlilik bağını sona erdirmeye imkânından yoksun bırakılmamış; muhâlea, tefvîz-i talâk ve kazâi boşama (tefrik) gibi çeşitli yollarla onun da evliliği sona erdirebilmesine imkân tanınmıştır. Böylelikle boşama yetkisi yalnızca erkeğin keyfî tasarrufuna terk edilmemiş, kadının da belirli şartlar altında evliliği sona erdirmeye hakkı korunmuştur.

2. İslam Hukukunda Kocanın Hapsi Durumunda Kadının Boşanma Talebi

İslam hukukunda kocanın tek taraflı boşama yetkisinin bulunması sebebiyle doğal olarak kadının hapse girmesinin boşamaya etkisi üzerinde durulmamış, kocanın hapse girmesi durumunda kadının bu durumu gerekçe göstererek boşanma talebinde bulunup bulunamayacağı hakkında sınırlı da olsa bazı bilgilere yer verilmiştir.

Kocanın hapsi durumunda boşanma arzusunda olan kadının öncelikle bunun için mahkemeye müracaatı gerekmektedir. Dolayısıyla bu haldeki kadının boşanma hakkının bulunup bulunmadığı, İslam hukuk doktrinde kazâi boşama (tefrik) kapsamında değerlendirilebilecek bir mevzudur. Kazâi boşama çerçevesinde fıkıh kitaplarında yer alan bilgileri incelediğimizde kocanın hapsinin kadın için boşanma hakkı doğurup doğurmayacağı hususunda iki farklı görüşün ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

⁸ Ebû Muhâmmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut; Dâru'l-Fıkr, 1405), 9/3-75; Mehmet Akif Aydın, "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara; TDV Yayınları, 2003), 27/172, 173.

⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/1 05-114; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi*, 3/235-242; Ahmet Yaman, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 2013), 44/387-390.

¹⁰ Sünî, bid'î, ric'î ve bâin boşama hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdusselâm b. Said et-Tenûhî Sehnûn, *Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 5/317; Serahsî, *Mebcut*, 6/ 4-17; Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1405), 2/183-185; Ebû Zehra, *Ahvali's-şahsiyye*, 287-288; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 71-76; M. Fatih Turan, "Hanefilerin Kinâyi Sözlere Yapılan Boşamaları Bâin Talak Sayması Üzerine Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2016), 421-442.

2.1. Kadının Boşanma Hakkının Bulunduğunu Kabul Edenler

Kadının boşanma hakkının bulunduğunu kabul edenlerin Mâlikîler ve Hanbelîler olduğu söylenebilir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu gruptaki fakihlerden İbn Teymiyye'ye kadar kocası hapse giren kadının mahkemeye bu sebeple boşanma talebinde bulunup bulunamayacağı hakkında sarîh bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla birlikte gerek Mâlikîler gerekse Hanbelîler, kadının kocasının kaybolması ya da başka sebeplerle eve gelmemesini, nafaka sağlamamasını ve cinsel ilişkiden mahrum kalmasını onun için bir mahrumiyet ve zarar olarak görüp, kazâî boşama sebebi saymaktadırlar.

İbn Teymiyye'ye nispet edilen görüşe göre, kocanın gerek kendi iradesiyle gerekse iradesi dışında ortaya çıkan bir sebeple eşine karşı cinsel yükümlülüğünü yerine getirmemesi, nafaka temin edilmemesinde olduğu gibi evliliğin sona erdirilmesini gerektiren bir sebeptir. Bu çerçevede, esaret altında bulunan veya hapsedilen bir kimsenin eşi, kocasından fiilen uzak kalması ve ondan evlilik bağının gerektirdiği faydayı görememesi sebebiyle ayrılma talebinde bulunursa, hâkim tarafından bu talep dikkate alınmalı ve evliliğin feshine hükmedilmelidir.¹¹ Esir veya tutuklu durumda bulunan kocayı, mefkûd veya gâib olan koca ile aynı konumda değerlendiren ve eşin mağduriyetine dikkat çeken İbn Teymiyye, kocanın kendi iradesiyle evi terk etmesi ile esaret ya da hapis gibi irade dışı sebeplerle evden uzak kalması arasında hukuki bakımdan bir fark bulunmadığını savunmaktadır. Ona göre kocanın eşiyle cinsel ilişkiye girmemeye yemin etmesi (îlâ) ve bu kararından dönmemesi durumunda, kadının gördüğü zarar sebebiyle boşanma gerçekleştiği gibi hapis veya esaret nedeniyle eşinden uzak kalan kadının da benzer şekilde zarar görmesi söz konusudur. Bu sebeple kocanın esir veya tutuklu olması halinde boşanma talebi kadının meşru hakkı olarak kabul edilmelidir.¹²

İbn Teymiyye'den sonra gelen Hanbelî fakihlerin çoğunluğu, onun bu yaklaşımını benimseyerek, kocanın esir veya tutuklu olması sebebiyle kadının cinsel birliktelikten mahrum kalmasının, nafaka yokluğu ile aynı düzeyde bir zarar doğurduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte bazı Hanbelî fakihler farklı bir görüş ortaya koymuş; eşi esir veya hapsedilmiş kadının, nafaka elde edemiyorsa boşanma talebiyle hâkime başvurabileceğini, ancak nafakanın sağlandığı durumlarda bu hakkın söz konusu olmayacağını belirtmişlerdir.¹³

Hanbelîler'e göre kadının kocasından ayrı kalması sebebiyle zarar görebileceği en az müddet altı aydır. Bu süre kadının kocasından ayrı kalması durumunda sabredebileceği en uzun süredir. Bu görüşlerine dayanak olarak Hanbelîler, Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa ile arasında geçen bir konuşmada Hz. Hafsa'nın kadının kocasından ayrı kalmaya en fazla altı ay dayanabileceğini ifade ettiğini, bu yüzden Hz. Ömer'in askerleri eşlerinden altı aydan

¹¹ Alâuddîn Ebû'l-Hasan ed-Dîmaşkî el-Bu'î, *İhtiyârâtü'l-fikhiyye min fetevâ şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (Beyrût; Dâru'l-Marife, ts.), 247.

¹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *el-Furû' ve bi zeylihi tashîhi'l-furû* (Beyrut; Müessesetü'r-Risâle, 2003/1424), 8/390; Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih minel-hilâf* (Mısır; y.y., 1995/1415), 21/40; Ayrıca bk. Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ahkâmü'l-usre fi'l-İslâm* (Beyrût; ed-Dâru'l-Camiyye, 1982-1403), 613; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 170.

¹³ İbn Müflih, *Furû'*, 8/390; Merdâvî, *İnsâf*, 21/406

fazla ayrı tutmadığını delil gösterir. Bu bağlamda Hanbelîler, kocanın ilim tahsili, ticaret, askerlik gibi sebepler dışında evden ayrı kalması durumunda hâkimin altı ay sonra eşlerin arasını ayıracağını kabul eder.¹⁴

Mâlikîler, kocanın hapsini açıkça zikretmeseler de genel olarak kadının kocasından ayrı ve mahrum kalmasını tefrik sebebi olarak görürler. Mâlikîler'e göre koca, ilim, ticaret ve benzeri sebeplerle eşinden ayrı kalmış olsa bile netice değişmez. Kendisine ulaşılması mümkünse karısıyla birlikte yaşaması ya da boşandığını beyan etmesi istenir. Olumlu netice alınamazsa nafakası sağlanıyor olsa dahi kadın zarar görmesi sebebiyle boşanma talebinde bulunabilir.¹⁵ Zira kadın her durumda ihmal edilmekte ve zarar görmektedir. Mâlikîler, görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber'in (s.a.v) "zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur."¹⁶ hadisini de delil gösterirler. Onlara göre bu hadis, başkasına zarar verilmesini ve hakkına tecavüz edilmesini kesin olarak yasaklamıştır.¹⁷ Kocasından ayrı kalan kadın maruz kaldığı zarardan kurtulmalıdır. Zarardan kurtulabilmesi de ancak kocasından boşanmasıyla mümkündür.¹⁸ Mâlikîler arasında kadının kocasından ayrı kalması sebebiyle zarar görebileceği asgari süre hakkında farklı görüşler olmakla birlikte genelde bu süre bir yıl olarak kabul edilir.¹⁹ Bununla birlikte bazı Mâlikî fakihleri ise Sad b. Müseyyib'in yaptığı bir rivayette Hz. Ömer'in "Herhangi bir kadının kocası kaybolduğunda kadın kocasının nerede olduğunu bilmiyorsa dört sene bekler ve akabinde de dört ay on gün iddet bekler ve sonra boşanmış olur"²⁰ ifadelerini delil göstererek, bu sürenin en az dört yıl olduğunu savunur.²¹

Görüldüğü üzere Hanbelîlerin çoğunluğu, kocanın hapsedilmesini, kadın tarafından talep edilmesi halinde evliliğin sona erdirilmesi için geçerli bir sebep kabul etmektedir. Malikîler ise hapis haline dair açık bir ifade kullanmamakla birlikte, kocanın hangi sebeple olursa olsun eşinden ayrı kalmasının kadına boşanma talebinde bulunma hakkı verdiğini belirtmekte ve hâkimin böyle bir durumda tefrike hükmetmesi gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte her iki mezhep de hapis durumu söz konusu olmasa dahi, kocanın nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesini tek başına boşanma sebebi olarak değerlendirmektedir. Hapis halinde nafakanın temin edilmemesi boşanma gerekçesi teşkil etmekle birlikte, Hanbelîler ve Malikîler, nafakanın sağlanmasına rağmen kocanın eşine karşı cinsel yükümlülüğünü ihmal etmesini de kadına boşanma hakkı veren bir

¹⁴ İbn Kudâme, *Muğni*, 5/232; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk; Dâru'l-Fıkr, 1989/1409), 7/533-534; Şelebî, *Ahkâmü'l-usre*, 608.

¹⁵ Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *Şerhü'l-kebir alâ muhtasari Halîl* (Beyrût; Dâru'l-Fıkr, ts.), 2/431, 519; ayrıca bk. Muhammed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî* (Şerhu'l-Kebir ile birlikte) thk. Muhammed Aliş (Beyrût; Dâru'l-Fıkr, ts.), 2/431, 519.

¹⁶ İbn Mâce, *Ahkâm*, 17.

¹⁷ Muhammed b. İsmail es-San'anî, *Sübülü's-selâm şerhü bulâğî'l-merâm* (Suudi Arabistan; Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1433), 6/247, 248.

¹⁸ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/431, 519; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 165, 166.

¹⁹ Halil b. İshâk el-Cündî, *Muhtasaru Halîl* (Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 136.

²⁰ Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvatta* (Beyrut; Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 1316), 2/575.

²¹ Derdîr, *Şerhü'l-kebir*, 2/ 519; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 170, 171.

durum olarak görmektedirler.²² Her ne kadar Hanbelîler gibi “hapis” kavramını açıkça zikretmeseler de nafaka sağlansa bile kadının herhangi bir sebeple kocasından ayrı kalmasını kazâî boşama için bir gerekçe kabul etmeleri, Mâlikîler’in nazarında da kocanın hapis halinin kadına boşanma talebinde bulunma imkânı verdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

2.2. Kadının Boşanma Hakkının Bulunmadığını Savunanlar

Kocasını hapsedilen kadının boşanma talebinde bulunamayacağı yönündeki görüş, Hanefî ve Şâfiî fakihlerine nispet edilebilir. Her ne kadar her iki mezhep âlimleri kocanın hapsedilmesi meselesini doğrudan ve açık biçimde ele almamış olsalar da onların kazâî boşamaya ilişkin genel yaklaşımları, kocası hapsedilen kadının durumuna ışık tutacak niteliktedir.

Kazâî boşamaya genel olarak mesafeli bakan Hanefiler, evveliyetle kocanın ekonomik gücünün yetersizliği sebebiyle nafaka sağlayamamasını, kadının mahkemeden boşanma talebinde bulunabilmesi için geçerli bir neden görmezler. Onlara göre kadın nafaka talebinde bulunduğu hâkim, kocanın zimmetinde borç olmak kaydıyla nafaka takdirinde bulunur ve ona kocası adına borçlanmasını söyler. Kadın bu şekilde de nafaka elde edemezse, evli olmadığında nafakası kime aitse hâkim onlara nafaka miktarı kadar borç vermelerini bildirir. Şayet onlar da borç vermekten kaçınırlarsa hapsedilirler.²³ Hanefiler, kocanın elinde olmayan nedenlerle nafaka sağlayamaması durumunda kadının nafakasının temini için çözüm yolları üretmeye çalışarak, kocanın hapsi de dahil her türlü olumsuzlukta nafakasına ulaşmasını amaçlar. Bu yüzden Hanefiler açısından kocanın nafaka sağlayamaması boşanma sebebi değildir. Kocanın hapsedilmiş olması da kadının nafaka elde edememesi manasına gelmemektedir. Eda imkânı varsa kocanın edası yoksa bahsedilen şekillerde kadının nafakaya ulaşması mümkündür. Nitekim Ebû Yûsuf’a göre de hapsolmuş kişinin maddi açıdan yetersiz olması halinde bakmakla yükümlü olduğu ailesinin geçim giderleri kamu otoritesi tarafından zekât fonundan karşılanır.²⁴

İkinci olarak; gerek Hanefiler gerekse Şafiiler, kadının hayatta olduğu halde eve gelmeyen eşi için hâkimden tefrik talebinde bulunamayacağını ifade ederler. Kocanın bulunduğu yer ve hayatta olup olmadığı bilinmiyorsa da emsalleri vefat edinceye kadar kocanın vefat etmiş sayılamayacağını kabul ederler. Bu fakihler, bulunduğu yer biliniyorsa hâkimin kocayı nafaka vermeye zorlayacağı, başka bir belde ise o beldenin hakimine yazı yazarak kocanın nafaka vermeye mecbur tutulması gerektiğini belirtirler.²⁵ Hanefiler ve Şafiiler tarafından bu durumlarda dahi kadının boşanma talebinde

²² Ali b. Ahmed es-Saîdî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi'l-Hurâşî bi hâmişi şerhi'l-Hurâşî*, thk. Yusuf eş-Şeyh (Beyrut; Dâru'l-Fıkr, 1412), 2/121; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/431.

²³ Serahsî, *Mabsût*, 5/190; Zeynüddîn el-Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrû'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, (Beyrût; y.y., ts.), 4/214; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 173.

²⁴ Yakûb b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-harâc* (Umman; b.y., 2009), 465; M. Zeki Uyanık, “İslam Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkuma Yapılacak Muamele”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (Nisan-2016), 340.

²⁵ İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, 4/ 336, 337; İbn Nüceym, *Bahrû'r-râik*, 4/313; Muhammed el-Hâtib eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtaç ilâ marifeti meâni elfâzi'l-minhâc*, (Mısır; y.y., 1958), 3/442; Şelebî, *Ahkâmü'l-usre*, 608.

bulunabileceğine dair bir ifadeye rastlanmaz. Yine kadının nafakasının sağlanması için çözüm yollarının arandığı görülür.

Üçüncü olarak; Hanefî hukukçuların çoğunluğu ile bazı Şâfiîler, mahkûmiyetin eşler arasındaki cinsel hak ve yükümlülükleri ortadan kaldırmadığını belirtirler. Onlara göre mahkûmun, hapisane koşulları içerisinde uygun bir ortam oluşturulabildiği takdirde eşile cinsel birliktelik hakkı vardır. Zira onlara göre cinsel ilişki, yeme-içme gibi insan tabiatının zorunlu ihtiyaçlarından biridir. Nasıl ki devlet, mahkûma beslenme imkânı tanımakla yükümlü ise aynı şekilde cinsel ihtiyacının karşılanması da engellememelidir. Bu bakımdan hapis cezası, kişinin sahip olduğu temel haklardan biri olan eşler arası cinsel birlikteliği ortadan kaldıracak bir yaptırım olarak değerlendirilmemelidir.²⁶ Diğer bazı Hanefiler ve Şafiiler ise mahkûma eşi ile cinsel ilişkiye girmeye izin verilmesinin hapisten umulan gayeye aykırılık teşkil ettiğini ve cinsel ihtiyacın yemek, içmek gibi temel ihtiyaçlardan biri olmadığını savunarak bu görüşe karşı çıkar.²⁷

Görüldüğü üzere Hanefiler ve Şâfiîler, kocanın kendi iradesiyle ya da iradesi dışında evinden ayrı kalması durumunda, daha çok kadının nafaka temini için çözüm yolları sunmuş, onun kocasından ayrı kalmasının doğurabileceği psikolojik, fiziksel ve sosyal zararlara değinmemişlerdir. Bununla birlikte hapis sebebiyle birbirlerinden ayrı kalan karı-kocanın cinsel ihtiyacının onlar için uygun ortam oluşturularak giderilmesi gerektiğini savunmuş ancak kocası ile hayatını devam ettiremeyen kadının boşanma talebinde bulunup bulunamayacağını gündeme getirmemişlerdir. Bu yaklaşımlar, Hanefiler ve Şafiiler açısından hapsolmuş kocanın kaybolan ya da evi terk eden kocadan farklı görülmeyeceği kanaatini uyandırmaktadır. Dolayısıyla bu mezhepler mefkûd kimsenin öldüğüne dair net bir bilgi bulunmadıkça emsalleri ölünceye kadar evliliğin devam edeceğini kabul ettiklerinden, onlar açısından hayatta olduğu bilinen bir kişinin hapis hali, boşanma sebebi sayılamayacaktır. Mefkûd ya da gâiblik durumunda eşlerin tekrar kavuşma ihtimaline binaen boşamaya kapı kapayan bu alimler, belki de hapsolmuş kocanın eşi ile tekrar kavuşma ihtimaline binaen kadının boşanma hakkına değinmemektedirler. Bununla birlikte, ömür boyu hapis cezasına mahkûm edilen bir kocanın mefkûd ya da gâiblik durumunun aksine eşine kavuşma ihtimali fiilen ortadan kalkacağından, bu durumda da Hanefî ve Şâfiî fakihlerin boşanmaya mutlak surette karşı çıkacaklarını ileri sürmek isabetli olmayacaktır.²⁸

²⁶ İbnü'l- Hümmâm, *Fethu'l- kadîr*, 7/261; *el-Fetâva'l-hindiyye*, (Mısır; el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1310), 3/418; Nasi Aslan, "Kur'ân ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları", *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları* (İstanbul; Ensar Neşriyat, 2014), 552; Uyanık, "İslam Hukukunda Mahkûmun Hakları", 359

²⁷ İbnü'l- Hümmâm, *Fethu'l- kadîr*, 7/261; *el-Fetâva'l-hindiyye*, 3/418.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/ 96; Aslan, "Kur'ân ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları", 552; Uyanık, "İslam Hukukunda Mahkûmun Hakları", 359

²⁸ Hanefiler bir içtihad yöntemi kabul ettikleri istishâba istinaden, mefkûdun kaybolmadan önceki halinin yakinen malum olduğunu, aksi bir delil ortaya çıkmadıkça hayatına devam ettiğinin takdir olunacağını ve evliliğinin sona erdirilemeyeceğini kabul ederler. Bu çerçeveden bakıldığında ömür boyu hapis cezası almış bir kocanın artık karısıyla bir arada bulunamayacağı açık ve net olup, Hanefî fakihlerin böyle bir durumda da kadının boşanma talebine olumsuz bakacakları beklenmez. İstishâb hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûlî'l-fîkh*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys,

2.3. Hukuki Sonuç

Kadının kocasından ayrılma talebiyle mahkemeye müracaat etmesi ve hâkimin tefrik kararı vermesinin ardından bu kararın talak mı yoksa fesih mi olduğuna dair fakihler arasında ihtilaf söz konusudur. Kocanın hapsi boşanma nedeni olarak görülmesi de Hanefiler, kazâî boşamayı yani mahkemenin boşamasını genellikle bir bâin talak olarak değerlendirir. Onlara göre hâkim, koca adına boşamada bulunduğundan, onun boşanma kararı kocanın boşaması gibidir.²⁹ Şafiiler ise Hanefilerin aksine hâkimin boşamasını, kadının talebiyle olması sebebiyle fesih olarak değerlendirir.³⁰ Genelde kazâî boşamaları bâin talak olarak kabul eden Mâlikîler, kocasından ayrı kalması sebebiyle boşama talebinde bulunan kadının mahkeme kararıyla eşinden ayrılmasını bir bâin talak sayarlar.³¹ Kocanın hapsinin boşanmaya etkisi bakımından en net değerlendirmelerde bulunan Hanbelîler, bu tarz bir boşanmayı fesih kabul ederler.³²

İster fesih ister bâin talak ile boşanma gerçekleşsin her iki halde de evlilik bağı ortadan kalkmaktadır. Mahkeme kararı ile boşamanın fesih ya da bâin olması kalan talak sayısı açısından önem arz etmektedir. Fesih, talak sayılarında herhangi bir azalmaya neden olmamakta ancak mahkemenin kararı bâin talak sayıldığında, erkek adına bu karar verildiğinden bir talak hakkı eksilmektedir.³³ Kocanın hapsedilmesi sebebiyle mahkeme tarafından verilen boşanma hükmü ister fesih ister bâin talâk (beynunet-i suğra) sayılsın bu kararın ardından eşler arzu ettikleri takdirde mehir belirleyerek yeni bir nikâh akdi ile tekrar bir araya gelebilirler.

3. Ülkemizde ve Bazı İslam Ülkelerinde Kocasını Hapsedilmiş Kadının Boşama Hakkı

Osmanlı'nın son zamanlarında çıkarılan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinde kocası hapisteye olan kadınlarla ilgili genel bir düzenleme yapılmamıştır. Ancak kararnamenin 126. maddesinde kocanın mefkûd ya da gâib olması sebebiyle kadının nafaka tahsilinde bulunamadığında talebi üzerine mahkemenin eşlerin arasını tefrik edeceği ifade edilmiştir.³⁴ Bununla birlikte gayrimüslim vatandaşların aile hukukunu tanzim eden madde 132/3'te, eşlerden birinin adı bir suç sebebiyle beş yıl hapis cezası almasının boşanma sebebi sayılacağı kabul edilmiştir.³⁵

İslam ülkelerinin mevzuatına bakıldığında, Mâlikî ve Hanbelîlerin hem gâiplik hem de hapis konusundaki görüşlerinin takip edilerek, kocanın hapsi sebebiyle kadına boşanma imkânı tanındığı görülmektedir. Mesela Suriye Ahval-i Şahsiyye Kanununun 109.

(Beyrut; Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/ 2001), 401; Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 2001), 23/376-381.

²⁹ Merginânî, *Hidâye*, 2/26; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 188.

³⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l- minhâc* (Mısır; Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1967), 6/310.

³¹ Derdîr, *Şerhü'l-kebîr*, 2/ 519; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 170, 171, 188.

³² İbn Müflih, *Furû'*, 8/390; Merdâvî, *İnsâf*, 21/40; Ayrıca bk. Şelebî, *Ahkâmü'l-usre*, 613.

³³ Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 189.

³⁴ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, haz. Orhan Çeker, (Konya; Mehir Vakfı Yayınları, 2026), 54, 55.

³⁵ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, 57.

maddesi³⁶ ve Ürdün Ahval-i Şahsiyye Kanunu 125. maddesine göre³⁷ bir yılı aşan gıyap halinde ve kocanın üç yıldan fazla hapis cezasına çarptırılması durumunda bir yıl geçtikten sonra mahkeme yoluyla ayrılık mümkündür. Mısır Ahval-i Şahsiyye Kanunu 12. ve 14. maddelerinde de benzer ifadeler yer verilerek, kocanın bir yıldan uzun süren mazeretsiz gıyap hâlinin kadının boşanma davası açmasını mümkün kılacağı, üç yıl veya daha uzun süreli bir hapis cezası hâlinde nafakası sağlanıyor olsa bile boşanmanın gerçekleşebileceği kabul edilmektedir.³⁸

Hallaf ve Ebû Zehra gibi günümüz İslam hukukçuları da benzer şekilde kocası üç yıl veya daha fazla hapis cezası alan kadının mahkûmiyet kararından bir yıl sonra boşanma davası açabileceğini belirtmişlerdir.³⁹

Sonuç

Kocanın hapsedilmesinin boşanma sebebi sayılıp sayılamayacağı meselesine fıkıh kitaplarında geniş bir şekilde yer verilmemiş, daha çok mefkûd ve gâiblik hallerinin, nafaka temin edilememesinin veya cinsel ilişkiye engel teşkil eden durumların evliliğin devamına etkisi hakkında açıklamalar yapılmıştır. Hanbelîlerin çoğu, kocanın hapsedilmesini, kadın tarafından talep edilmesi halinde evliliğin sona erdirilmesi için geçerli bir sebep kabul etmiştir. Malikîler ise hapis haline dair açık bir ifade kullanmamakla birlikte, kocanın hangi sebeple olursa olsun eşinden ayrı kalmasının kadına boşanma talebinde bulunma hakkı verdiğini belirtmiş ve hâkimin böyle bir durumda boşanmaya hükmetmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte her iki mezhep de hapis durumu söz konusu olmasa dahi, kocanın nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesini tek başına boşanma sebebi olarak değerlendirmiştir. Aynı zamanda nafakanın sağlanmasına rağmen kocanın eşine karşı cinsel yükümlülüğünü yerine getirmemesini de kadına boşanma hakkı veren bir durum olarak görmüştür. Her ne kadar Hanbelîler gibi “hapis” kavramını açıkça zikretmeseler de nafaka sağlansa bile kadının herhangi bir sebeple kocasından ayrı kalmasını kazâî boşama için bir gerekçe kabul etmeleri, Mâlikîler’in nazarında da hapis halinin kadına boşanma talebinde bulunma imkânı verdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Hanefîler ve Şâfiîler, kocanın kaybolması veya evi terk etmesi halinde, daha çok kadının nafakaya ulaşmasını sağlayacak tedbirler üzerinde durmuşlar, kadının kocasından ayrı kalmasının doğurabileceği psikolojik, fiziksel ve sosyal zararlara değinmemişlerdir. Hatta hapis sebebiyle birbirlerinden ayrı kalan karı-kocanın cinsel ihtiyacının onlar için uygun ortam oluşturularak giderilmesi gerektiğini savunmuş,

³⁶ <https://afakneswiah.org/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D9%87%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84/> (Erişim 6 Mayıs 2025)

³⁷ <https://antislaverylaw.ac.uk/wp-content/uploads/2019/08/Jordan-Personal-Status-Law.pdf> (Erişim 6 Mayıs 2025)

³⁸ <https://el-borai.com/wp-content/uploads/2014/03/Personal-Status-Law.pdf> (Erişim 7 Mayıs 2025)

³⁹ Hallâf, *Ahkâmû'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 169; Ebû Zehra, *Ahvâlî's-Şahsiyye*, 367, 368.

boşanmayı gündeme getirmemişlerdir. Bu yaklaşımlar Hanefiler ve Şafiiler açısından hapsolmuş kocanın kaybolan ya da evi terk eden kocadan farklı görülmeyeceği sonucunu çıkarmaktadır. Bu mezhepler, mefkûd kimsenin öldüğüne dair net bir bilgi bulunmadıkça emsalleri ölünceye kadar evliliğin devam edeceğini kabul ettiklerine göre onlar açısından hayatta olduğu bilinen bir kişinin hapis hali boşanma sebebi sayılamayacaktır. Mefkûd ve gâiplik durumunda eşlerin tekrar kavuşma ihtimaline binaen boşanma yolunu kapalı tutan bu alimler, muhtemelen hapsolmuş kocanın da eşi ile tekrar kavuşma ihtimali sebebiyle boşanmayı uygun görmemektedirler. Öte yandan ömür boyu hapis cezasına mahkûm edilen bir kocanın eşine kavuşma ihtimali fiilen ortadan kalkacağından, bu durumda da Hanefî ve Şâfiî fakihlerin mutlak surette boşanmaya karşı çıkacaklarını ileri sürmek isabetli olmayacaktır.

Maliki ve Hanbeli fakihlerin, hapis ya da başka nedenlerle kocanın eşinden ayrı kalmasını evliliğin feshi için meşru bir gerekçe olarak kabul etmeleri, İslam hukukunun “zararı izale ve maslahatın tahakkuku” ilkeleriyle yakından irtibatlıdır. Bu yaklaşımda, evlilik akdi salt bir hukukî form değil, toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan dinamik bir müessese olarak telakki edilir. Dolayısıyla bu müessesenin fiilen işlevsiz hâle gelmesi yani eşlerin hukuken evli, fiilen ise birbirine yabancılaşmış durumda bulunması, toplumsal maslahatın ihlali anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Hanbelî-Mâlikî ekolü “zararı izale ve maslahatın tahakkuku” prensiplerini aile hukukunun temel referanslarından biri hâline getirerek, bireysel zararın telafisini kamusal düzenin sürdürülebilirliği açısından zorunlu bir öncül olarak görmüştür. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin bu konudaki tutumları ise evlilik bağına biçimsel bütünlüğü üzerinden koruyan hukukî muhafazakârlığın bir tezahürü olarak görünmektedir.

Netice olarak; kocası hapse girmiş kadının birçok açıdan zarar ve sıkıntı içerisinde kalacağı açıktır. İslam hukukunda hüküm verilirken “maslahat” ilkesi ve “zarar vermek yoktur” kaidesi dikkate alındığında, Mâlikîler ve Hanbelîlerin kadının boşanma talebinde bulunabileceği, hâkimin de eşlerin arasını ayırması gerektiği yönündeki görüşü İslam hukuku mantığına daha uygun görünmektedir. Ayrıca yeni birtakım delillerin ortaya çıkması sebebiyle yeniden yargılamanın söz konusu olduğu ya da bir üst mahkeme tarafından verilen hükmün bozulabildiği de göz önünde bulundurularak, temyiz sürecinin bitiminden yani hükmün kesinleşmesinden sonra kadının boşanma davası açması için asgari sürenin bir yıl olarak belirlenmesi ihtiyat ilkesi açısından daha münasiptir.

Kaynakça | References

- Acar, H. İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV Yay., 2000.
- Acar, “Tefrik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/ 277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Adevî, Ali b. Ahmed es-Saîdî. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi'l-Huraşî bi hâmişi şerhi'l-Huraşî*. thk. Yusuf eş-Şeyh. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Aslan, Nasi. “Kur’ân ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları”. *Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. ed. Muhsin Demirci. 531-557. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Atar, Fahrettin. "Muhâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Akif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cündî, Halil b. İshâk. *Muhtasaru Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *Şerhü'l-kebir alâ muhtasari Halîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrahim. *Kitabü'l-harâc*. Umman: y.y., 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahvâlî's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fıkri'l-Arabî, 2005.
- Ersöz, Oğuz. "Suç İşleme ve Haysiyetsiz Hayat Sürme Sebebiyle Boşama". *Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 111-146.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Döndüren, Hamdi. "İlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/61, 62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dural, Mustafa, *Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 2001.
- el-Fetâva'l-Hindîyye*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1310.
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hallâf, Abdu'l-Vehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1971.
- İbn Rüşd, Muhâmmmed b. Ahmed b. Muhâmmmed, *Bidayetü'l-müctehid nihayetü'l-müktasid*. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa, 1975/1395.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn, Muhâmmmed b. Abdulvâhîd es-Sivâsî, *Şerhu fethi'l-kadir*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhâmmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1405.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn el-Hanefî. *el-Bahrû'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Beyrût: y.y., ts.
- İbn Müflih Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *el-Furû' ve bi zeylihi tashîhi'l-furû*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003/1424.
- İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*. Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 1316.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-senai' fî tertibi's-şerâi*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982.
- Köprülü, Bülent- Kaneti, Selim, *Aile Hukuku*. İstanbul: Özdem Kardeşler Matbaası, 1985/1986.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih min el-hilâf*. 30 Cilt. Mısır: y.y., 1995/1415.

Merginânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr Abdilcelil, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedi*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1986.

Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyar li ta'lili'l-muhtar*, thk.

Abdullatif, Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ muhtaşarı Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, 1416.

Oğuzman, Kemal – Oğuzoğlu, Cahit. *Medeni Hukuk I Şahsın Hukuku*. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1985.

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi. haz. Orhan Çeker. Konya; Mehir Vakfı Yayınları, 2026.

Öztan, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2015.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1967.

San'anî, Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm şerhü bulûğî'l-merâm*. 9 Cilt. Suudi Arabistan; Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1433.

Saymen, Ferit H.- Elbir, Halid K. *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*. İstanbul: Hak Kitapevi, 1957.

Semerkandi, Alâeddin. *Tuhfetu'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1405.

Sehnûn, Abdusselâm b. Said et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-usre fi'l-İslâm*. Beyrut: ed-Dâru'l-Camiyye, 1983.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1431.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Muhezzeb*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1416.

Şirbinî, Muhammed el-Hâtib. *Muğni'l-muhtaç ilâ marifeti meâni elfâzi'l-minhâc*. 4 Cilt. Mısır: y.y., 1958.

Tekinay, Selahattin Sulhi. *Türk Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1990.

Turan, M. Fatih. "Hanefilerin Kinâyi Sözlere Yapılan Boşamaları Bâin Talak Sayması Üzerine Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2016), 421-442.

Uyanık, M. Zeki. "İslam Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (Nisan 2016), 331-391.

Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. Konya: Yediveren Yayınları, 2002.

<https://afakneswiah.org/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D9%87%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84/> (Erişim 6 Mayıs 2025).

<https://antislaverylaw.ac.uk/wp-content/uploads/2019/08/Jordan-Personal-Status-Law.pdf> (Erişim 6 Mayıs 2025).

<https://el-borai.com/wp-content/uploads/2014/03/Personal-Status-Law.pdf> (Erişim 7 Mayıs 2025).

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4721&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=> (Erişim 1 Mayıs 2025).

<https://www.yargininnabzi.com/uzun-sureli-hapis-cezasi-bosanma-sebebidir/2804/> (Erişim 5 Mayıs 2025).

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin EBA Özelinde Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri

Sümeyye Yamak

0000-0001-7901-5237

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/02kswqa67>

sumeyyeyamak@icloud.com

Mehmet Zeki Göksu

0000-0003-0875-2226

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

zeki.goksu@erzincan.edu.tr

Öz

Covid-19 pandemisi, dünya genelinde eğitim sistemlerinde önemli değişimlere yol açmış, yüz yüze eğitimin uzun süre kesintiye uğramasına ve uzaktan eğitim uygulamalarının zorunlu hale gelmesine neden olmuştur. Türkiye’de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından geliştirilen Eğitim Bilişim Ağı (EBA), bu dönemde eğitimin devamlılığını sağlamak amacıyla en yaygın kullanılan dijital platformlardan biri olarak öne çıkmıştır. Bu çalışma, pandemi sürecinde imam hatip lisesi öğrencilerinin uzaktan eğitim deneyimlerini EBA özelinde inceleyerek, öğrencilerin katılım düzeylerini, yaşadıkları sorunları ve bu süreçte geliştirdikleri algıları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılarak yürütülmüştür. Erzincan ilinde bulunan iki proje imam hatip lisesinden seçkisiz örnekleme yöntemiyle belirlenen toplam 24 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiş, öğrencilerin ifadeleri temalar altında sınıflandırılarak yorumlanmıştır. Bulgular, öğrencilerin EBA’ya ilişkin değerlendirmelerinin olumlu, olumsuz ve eleştirel boyutlarda çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Olumsuz görüşlerin temelinde, uzaktan eğitimin yüz yüze eğitimin yerini tutmaması, ders içeriklerinin yetersizliği, teknik altyapı sorunları ve sosyalleşme imkânlarını sınırlaması yer almaktadır. Ayrıca cihaz eksiklikleri ve sağlıkla ilgili sorunlar da dile getirilen olumsuzluklar arasındadır. Eleştirel görüşler ise çoğunlukla altyapı eksiklikleri, ders saatlerinin uyumsuzluğu ve kullanım güçlükleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna karşılık olumlu görüşlerde, öğretmenlerin derslere ilgisi, öğrenciye karşı destekleyici yaklaşımları, erişim kolaylığı, ders tekrarına olanak sağlaması ve zaman tasarrufu sunması öne çıkan unsurlar olmuştur. Sonuç olarak, EBA’nın özellikle pandemi sürecinde eğitimin sürdürülebilirliğini sağlamada önemli bir rol üstlendiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, platformun içerik, altyapı ve erişim olanakları açısından geliştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, imam hatip liselerinde din eğitimi bağlamında uzaktan eğitimin işlevselliğini tartışmaya açmakta ve genel eğitim sistemi açısından da gelecekte kalıcı hale gelebilecek uzaktan eğitim uygulamalarına yönelik katkılar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Uzaktan Eğitim; İmam Hatip Lisesi; Eğitim Bilişim Ağı; Öğrenci Katılımı

Öne Çıkanlar

- Covid-19 süreci, eğitimde yüz yüze eğitim yerine uzaktan eğitimin uygulanmasına yol açmıştır.
- Çalışma, imam hatip lisesi öğrencilerinin EBA üzerinden uzaktan eğitime katılımını ve uzaktan eğitim hakkındaki görüşlerini araştırmayı amaçlamıştır.
- Öğrenciler, EBA'nın öğretmenlerin ilgi ve desteği sayesinde faydalı olduğunu ifade ederken, altyapı eksikliği ve yüz yüze eğitim kadar etkili olmaması gibi olumsuz yönleri de vurgulamıştır.
- EBA'nın alt yapısal problemleri ve kullanım zorlukları, öğrencilerin eleştirel görüşlerinin başında gelmiştir.
- Tüm sınırlamalara rağmen EBA, özellikle pandemi dönemiyle eğitimin devam etmesini sağlayarak önemli bir köprü işlevi görmüştür.

Atıf Bilgisi (ISNAD)

Yamak, Sümeyye – Göksu, Mehmet Zeki. “*İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin EBA Özelinde Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri*”. *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (Ekim 2025), 148-172. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17481285>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	31 Ağustos 2025
Kabul Tarihi	28 Ekim 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışma Doç. Dr. Mehmet Zeki Göksu danışmanlığında 05.05.2023 tarihinde tamamladığımız İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitim Bilişim Ağı'nı (EBA) Etkin Kullanma Düzeylerinin Araştırılması (Erzincan İli Örneği) başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik onay, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, EBYÜ İnsan Araştırmaları Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 06.02. 2021 tarihli ve 03/21 numaralıdır.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) Veri Toplanması (CRediT 2) Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11) Makalenin Yazımı (CRediT 12-13) Metnin Tashih ve Geliştirilmesi (CRediT 14) Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20) Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10) Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim
Lisans	10 Eşitsizliklerin Azaltılması CC BY-NC 4.0

Perspectives of Imam Hatip High School Students on Distance Education via EBA

Sümeyye Yamak

0000-0001-7901-5237

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Istanbul, Türkiye

<https://ror.org/02kswqa67>

sumeeyeyamak@icloud.com

Mehmet Zeki Göksu

0000-0003-0875-2226

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,

Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

zeki.goksu@erzincan.edu.tr

Abstract

The COVID-19 pandemic has led to significant changes in education systems worldwide, causing face-to-face education to be interrupted for long periods and making distance learning applications mandatory. In Turkey, the Education Information Network (EBA), developed by the Ministry of National Education, has emerged as one of the most widely used digital platforms during this period to ensure the continuity of education. This study aims to examine the distance learning experiences of imam hatip high school students during the pandemic, specifically through EBA, and to reveal their levels of participation, the problems they encountered, and the perceptions they developed during this process. The research was conducted using the phenomenological design from qualitative research methods. Semi-structured interviews were conducted with a total of 24 students selected through random sampling from two project imam hatip high schools in Erzincan province. The data obtained were analyzed using content analysis, and the students' statements were classified under themes and interpreted. The findings reveal that students' assessments of EBA vary in positive, negative, and critical dimensions. Negative views are primarily based on distance learning not replacing face-to-face education, insufficient course content, technical infrastructure problems, and reduced opportunities for socialization. Device shortages and health-related issues are also among the negative aspects mentioned. Critical views mostly focus on infrastructure deficiencies, incompatible class schedules, and difficulties in use. In contrast, positive views highlight teachers' interest in classes, their supportive approach towards students, ease of access, the opportunity for class repetition, and time savings. In conclusion, it has been determined that EBA played an important role in ensuring the sustainability of education during the pandemic. However, it is understood that the platform needs to be improved in terms of content, infrastructure, and access. In this respect, the study opens up a discussion on the functionality of distance learning in the context of religious education in imam hatip high schools and contributes to distance learning applications that may become permanent in the future in terms of the general education system.

Keywords

Religious Education; Distance Education; Imam Hatip High School; Education Informatics Network (EBA); Student Participation

Highlights

- The Covid-19 pandemic led to the implementation of distance education instead of face-to-face instruction in Imam Hatip High Schools.
- The study aimed to investigate students' participation in distance education via EBA and their opinions on distance learning.
- Students indicated that EBA was useful due to teachers' attention and support, while also highlighting negative aspects such as inadequate infrastructure and its inability to be as effective as face-to-face education.
- Infrastructure problems and difficulties in using EBA were among the main points of students' critical views.
- Despite all limitations, EBA served as an important bridge, ensuring the continuity of education during the pandemic.

Citation (ISNAD)

Yamak, Sümeyye – Göksu, Mehmet Zeki. "Perspectives of Imam Hatip High School Students on Distance Education via EBA". ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (October 2025), 148-172. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17481285>

Article Information

Date of submission	31 August 2025	
Date of acceptance	28 October 2025	
Date of publication	31 October 2025	
Reviewers	Two Internal - Two External	
Review	Double-blind	
Plagiarism checks	Yes - intihal.net	
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
Ethical Statement	This article is extracted from my master's thesis entitled "Investigation of Imam Hatip High School Students' Effective Use of the Education Informatics Network (EBA): The Case of Erzincan Province", supervised by Associate Professor Dr. Mehmet Zeki Göksu (Master's Thesis, [Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi], Erzincan, 2023).	
Ethics committee	Granted by Erzincan Binali Yıldırım University, EBYÜ Human Research Ethics Committee, approval dated 06.02.2021 and numbered 03/21.	
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.	
Author Contributions	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%80) - Author-2 (%80)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
Complaints	asardergisiebyu@gmail.com	
S. Development Goals	4 Quality Education	
	10 Reduced Inequalities	
Lisance	CC BY-NC 4.0	

Giriş

Geçmişten günümüze değin insanlar, bir varlığa inanma ihtiyacı duymuşlardır. Tarihte yaşayan tüm toplulukların kültür ve geleneğine bakıldığında da bu durumun böyle olduğu görülmüştür.¹ Bu ihtiyaçla birlikte inanılan dinin doğru öğrenilmesi, dini vecibelerin yerine getirilmesindeki din görevlilerine olan ihtiyaç daima hissedilmiştir. Toplum bireyleri, dini anlamada ve çeşitli toplumsal ya da bireysel sorunların çözümünde, dinin toplumsal etkileşim kanallarından biri olarak imamlar ve din görevlilerinden yararlanmaktadır. İmamların eğitimi için ise çeşitli kurumlar faaliyet göstermiştir. Din eğitiminin yanı sıra diğer derslerin de alındığı kurumların başında imam hatip okulları gelmektedir. Bu okulların tarihi süreci ise özetle şöyledir; “Bu okulların tarihsel süreci, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde din hizmetlerinin nitelikli personel ihtiyacını karşılamak amacıyla başlatılan girişimlere dayanmaktadır. Bu kapsamda, 1913 yılında imam ve hatip yetiştirmek üzere “İslâh-ı Medâris” programı çerçevesinde Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutabâ adıyla bir okul açılmıştır. Bu kurum hem medrese sisteminin modernleştirilmesini hem de din görevlilerinin çağın gerektirdiği bilgi ve donanım ile yetiştirilmesini hedeflemiştir. Ancak bu okul, dönemin siyasi ve toplumsal koşulları nedeniyle uzun ömürlü olamamış, ilerleyen yıllarda din görevlisi yetiştirme amacı Cumhuriyet dönemindeki İmam-Hatip Okulları ile yeniden şekillenmiştir.”² Kısaca bahsettiğimiz imam hatip okullarının, yakın tarihe kadar birçok biçimde adının gündeme geldiğini görmek mümkündür. İmam hatip okulları, zaman zaman siyasi, bazen de toplumsal söylemlerin muhatabı olarak olumsuz muamelelerle karşılaşmıştır.³ Kişilerin dinlerini öğrendikleri bu süreci kapsayan din eğitimi için imam hatip liselerinin rolü büyüktür.⁴ Zira diğer liselerde görülen okul derslerinin yanında din derslerinin alınmasıyla bu okullarda ortaokuldan sonra devam eden bir sürecin var olduğu görülmüş ve insanlar istekleri doğrultusunda bu okulları tercih ederek eğitim hayatlarına yön vermiştir.⁵ İmam hatip öğrencileri, matematik ve fen bilimlerinin yanında belirli oranda din dersleri de almaktadır.

Günümüzde imam hatip okullarında meslek derslerinin yanında kültür dersleri olarak adlandırılan dersler de belli bir program çerçevesinde yüz yüze olarak verilmeye devam etmektedir. Fakat 2019 yılında ortaya çıkan ve dünyayı etkisi altına

¹ Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 87-99.

² Halis Ayhan, “İmam- Hatip Lisesi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000).

³ Mustafa Öcal, “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)” (İmam Hatip Liseleri Sempozyumu, Dem Yayınları, 2015), 65-104.

⁴ Muhiddin Okumuşlar, “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği”, *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017).

⁵ “İmam Hatip Lisesi Ders Programı Çizelgesi” (Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019 2018).

alan covid-19'un tüm dünyaya yayılmasıyla çoğu alanda önemli aksamalar meydana gelmiştir.⁶ Okulların kapanması, öğrencilerin ve öğretmenlerin eğitim sürecinde ciddi kesintiler yaşamasına neden olmuştur. Dijital eğitimdeki eksiklikler ve sosyal etkileşimin azalması öğrenme kayıplarını artırmıştır. Ekonomik daralma, eğitim yatırımlarını azaltmış ve öğretmenler mali baskılarla karşılaşmıştır. Bu süreçte eğitimde yaşanan kayıplar, uzun vadeli akademik başarıyı olumsuz etkilemiştir.⁷ Pandemiyle birlikte birçok insan hayatını kaybederken diğer yanda yaşayan diğer insanların hayatlarında da alışıl gelmişin dışında olaylar vuku bulmuştur. Pandeminin etkilediği en önemli konu başlıklarından biri ise hiç şüphesiz eğitimidir. Yüz yüze eğitimler durdurularak dersler, online platformlarda yapılmıştır. Böylelikle eğitimin büyük oranda çevrim içi gerçekleşmek durumunda kaldığı bu süreçte hayata geçmesi hem veliler hem öğretmenler hem de öğrenciler için oldukça zor olmuştur. Fakat yine de 2012 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hizmete sunulan Eğitim Bilişim Ağı, Türkiye'deki bu olumsuzluklar için adeta kurtarıcı bir araç olup eğitim öğretim bu online platform üzerinden yapılmıştır. Yine diğer ülkeler de pandemi sebebiyle uzaktan eğitime geçerek kendi uygulamaları üzerinden eğitimlerini devam ettirmişlerdir.⁸ Başka bir çalışmada da yine öğretmenlerin uzaktan eğitime yeterince hazır olmadığını ve öğrenci katılımının düşük olduğunu göstermiştir. Ancak öğrenciler din ve ahlak eğitimi derslerinden memnunken, veliler de bu dersleri takip etmiştir. Öğretmenler, materyal eksikliği yaşandığını belirterek, içerik geliştirmeye yönelik hizmet içi eğitimler talep etmiştir.⁹ EBA'nın her ne kadar alt yapı ve içerik anlamındaki yetersizliğinin var olduğu bilinse de öğrencilere uzaktan eğitim sürecinde oldukça fayda sağladığı bilinmektedir.¹⁰

Covid-19 pandemisi, Türkiye'de eğitimde uzaktan eğitimi zorunlu hale getirmiştir. MEB, yüz yüze eğitime ara vererek EBA ve TRT üzerinden uzaktan eğitime geçerken, yükseköğretimde de dersler tamamen çevrimiçi sürdürülmüştür. Önemli sınavlar ertelenmiş, uzaktan eğitim ilk kez tüm kademelerde yaygın olarak uygulanmıştır. 23 Mart- 3 Nisan 2020 arasında EBA ve TRT'nin 3 TV kanalıyla ilkökul, ortaokul ve lise seviyesinde dersler verilmiş, temel dersler ön planda tutulurken sanat ve beden eğitimi dersleri yer almamıştır. Ayrıca, özel eğitim ihtiyacı olan öğrenciler için yeterli

⁶ World Health Organization, 2023.

⁷ Ali Balcı, "Covid-19 Özelinde Salgınların Eğitime Etkileri", *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama* 3/3 (2020), 75-85.

⁸ Ertuğ Can, "Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye'de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 11-53.

⁹ Veysel Karani Altun, "Covid-19 Pandemi Sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Turkish Studies - Education Sciences* 16/5 (2021), 2127-2145.

¹⁰ Duriye Boğazlıyan Kara, *Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitime Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

uygulamaların bulunmadığı görülmüştür.¹¹ Diğer yandan pandeminin sebep olduğu olumsuzluklara rağmen EBA'nın, bu süreçte eğitimin devam etmesinde adeta köprü rolünü üstlenmesi bile oldukça olumlu bir gelişmedir.¹²

1. Araştırmanın Önemi

Pandemi sürecinde imam hatip liselerinin uzaktan eğitime nasıl dahil olduğu ve bu sürecin olumlu ya da olumsuz yönlerinin, uzaktan eğitim üzerinde nasıl bir etkisi olacağı araştırma açısından önemli görülmüştür. Bu çalışma, literatür taramalarında da görüldüğü gibi dünya genelinde yaygın olan uzaktan eğitim sisteminden imam hatip lisesi öğrencilerinin ne ölçüde faydalandığını ve öğrencilerin olumsuz bulup eleştirdiği noktaları ele alarak bu sistemin geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

2. Araştırmanın Problemi

Din eğitiminin yapıldığı önemli kurumlardan biri olan imam hatip liselerinin pandemi sebebiyle önem kazanan EBA'yı kullanım düzeyleri din eğitiminin verimliliği ve kalitesi açısından önemli hususlardandır. Çünkü İmam hatip liseleri belli bir vizyon ve misyona sahip okullardır. Hem kültür dersleriyle hem de temel İslam bilimleri derslerine dayalı yapılan eğitimle öğrencileri doğru bilgiye dayalı düşünce, inanç oluşturma ve davranış kazandırma amaçlanmıştır. Böylelikle çağın bilgisiyle geleceği inşa eden bireyler yetiştirmek hedeflenmiştir.¹³ Bu bakımdan bu okulların öğrencilerinin uzaktan eğitime olan bakış açıları araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda ise temel olarak ele alacağımız alt problemler şunlardır:

- İmam Hatip lisesi öğrencilerinin EBA'ya katılım oranları ve EBA hakkındaki görüşleri nedir?
- İmam hatip lisesi öğrencilerinin EBA'ya katılımlarını etkileyen sebepler nelerdir?
- EBA üzerinden verilen din eğitimi dersleri, yüz yüze eğitime kıyasla nasıl bir verimlilik sağlamaktadır?

3. Yöntem

Araştırmada nitel analiz yöntemlerinden fenomenolojik desen ve veri toplama aracı olarak görüşme kullanılmıştır. Çalışmanın örneklemini oluşturmada seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu örneklem, çalışmaya katılacak bir öğrencinin

¹¹ Can, "Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye'de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları".

¹² Soner Doğan- Esmâ Koçak, "EBA Sistemi Bağlamında Uzaktan Eğitim Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme", *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/14 (2020), 110-124.

¹³ DÖGM, "İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi" (DÖGM, 2021).

seçiminin tamamen rastgele olması ve o ortamda bulunan herkesin çalışma grubuna dahil olabilme ihtimaline sahip olması anlamına gelmektedir.¹⁴

Araştırmanın amacı doğrultusunda kullanılan fenomenolojik desen; hakkında ayrıntılı bilgi ve anlayışa sahip olmadığımız ama farkında olduğumuz olgulara odaklanmaktadır. Olgu bilim, her ne kadar nitel araştırmalarda olduğu gibi genellenebilir ve kesin sonuçlar sunmasa da olguların daha iyi anlaşılabilmesi ve tanımlanabilmesi amacıyla örnek, açıklama ve deneyimler ortaya koyar.¹⁵ Çalışmanın verilerinin toplanmasında etik kurul izni alınmış olup görüşmeler yapılmıştır.

3.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışma, Erzincan'da bulunan iki imam hatip lisesinden 24 öğrenci ile EBA hakkında görüşmeler yapılmıştır. Yapılan içerik analizi sonucunda ortaya çıkan kodlar, ilgili temalar altında birleştirilerek sunulmuştur. Soruların herkes tarafından anlaşılabilir, hedefe yönelik olmasına ve herhangi bir yönlendirme içermemesine dikkat edilmiştir. Geçerlik ve güvenilirliğin sağlanması amacıyla görüşme soruları, alanında uzman bir din eğitimci ve bir din psikoloğunun denetiminden geçirilmiş, pilot uygulamanın yapılmasının ardından kullanılmıştır.

Araştırmada görüşmeler esnasında veri kaybını engellemek amacıyla ses kaydı alınmıştır. Daha sonra ses kayıtları yazıya geçirilerek verilen cevaplar nitel analiz programı aracılığıyla analize tabi tutulmuştur. Verilen cevaplar sonucundan kodlar, kodlar da benzer cevaplar altında birleştirilerek temalar haline getirilmiştir.

Çalışma, Erzincan ilindeki iki imam hatip lisesiyle sınırlandırılmıştır. Erzincan'da var olan üçüncü imam hatip lisesi ise proje okul olmaması sebebiyle değerlendirmeye alınmamıştır. Analiz edilen iki imam hatip lisesinin proje okulu olması hasebiyle yaklaşık olarak eşit şartlara sahip olması çalışmaya dahil edilmede tercih sebebi olmuştur.

3.2. Öğrencilere Yönelik Bilgiler

Aşağıda öğrenciler ve kodlarını gösteren bilgiler verilmiştir.

OKUL	KOD
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K1
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K2

¹⁴ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013).

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

15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K3
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K4
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K5
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K6
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K7
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K8
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K9
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K10
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K11
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	K12
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K13
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K14
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K15
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K16
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K17

TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K18
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K19
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K20
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K21
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K22
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K23
TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi	K24

4. Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde imam hatip lisesi öğrencilerinin uzaktan eğitim sürecinde kullanılan EBA hakkındaki görüşlerine ve bu görüşler ışığında yapılmış olan çeşitli yorumlara yer verilecektir.

4.1. EBA'ya Karşı Genel Görüşler

Öğrencilerle yapılan görüşmeler sonucunda öğrencilerin, EBA'ya dair çeşitli görüşlerinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri topluca zikretmek gerekirse EBA'nın olumlu, olumsuz ve EBA'ya dair eleştirel bakışının olduğu görülmüştür. Baskın olarak olumsuz görüşlerin var olduğu ve bu olumsuz görüşlerin önde gelen sebebinin ise uzaktan eğitimin yüz yüze eğitimin yerini tutmadığı görüşü olmuştur. Daha önce yapılan çalışmalarda da görüldüğü üzere uzaktan eğitimin olumsuz özelliklerinin var olduğu, Kara'nın alt yapı ve içeriklerindeki eksikliklerden dolayı EBA'ya olumsuz yorumların bulunduğunu bulmuştur.¹⁶ Yine Bahçeci ve Efe'nin yaptığı çalışma sonucunda da bir kısım öğrencilerin içerik bakımından yetersiz oluşu

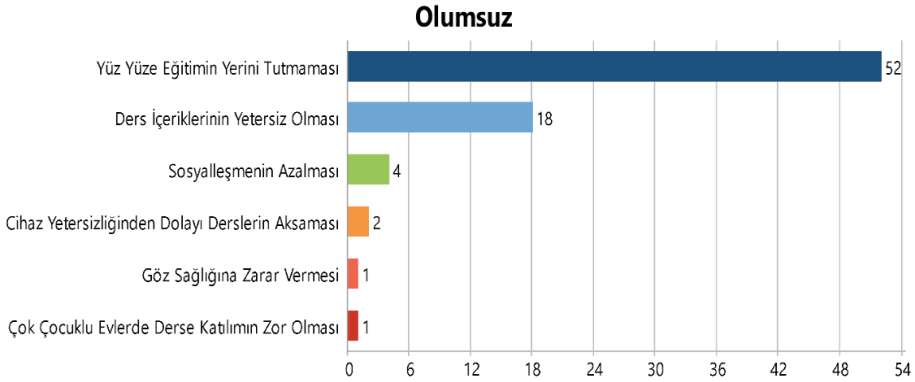
¹⁶ Boğazlıyan Kara, *Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitime Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri*.

gibi gerekçeleri öne sürerek EBA hakkında olumsuz sonuçların olduğunu söylemiştir.

4.2. EBA'ya Dair Olumsuz Görüşler

Çalışmanın bu kısmında öğrencilerin EBA hakkındaki olumsuz görüşlerine ve bu görüşleri gerekçelendirdikleri sebeplere yer verilecektir. Şekilde de görüldüğü üzere öğrencilerin büyük bir kısmı; uzaktan eğitimde, yüz yüze eğitimde bulunduğu şeyleri bulamadığını ve verimlilik bağlamında da yerini tutmadığını bu açıdan uzaktan eğitimin olumsuz olduğuna değinmişlerdir. Daha sonra ders içeriklerinin verimsiz olması sebebiyle EBA hakkında olumsuz görüşler beyan edilmiştir.

Tablo 1. EBA Hakkındaki Olumsuz Görüşler



Tabloya göre öğrencilerin EBA hakkındaki en büyük olumsuz görüşü, uzaktan eğitimin yüz yüze eğitimin yerini tutmaması ve verimlilik açısından yetersiz olmasıdır. Tabloda yer alan sayılar ise öğrencilerin bu konuda dile getirdikleri olumsuz görüşlerin dile getirilme sayısını ifade etmektedir. Bunu, ders içeriklerinin verimsiz bulunması yönündeki eleştiriler takip etmektedir. Daha az sayıda öğrenci ise teknik sorunlar, internet erişimi ve öğretim yöntemleri gibi farklı sebeplerle olumsuz görüş bildirmiştir. Genel olarak, öğrenciler etkileşim eksikliği ve içeriklerin yetersizliği nedeniyle EBA'yı verimli bulmamaktadır. Bu durum, uzaktan eğitimin daha etkili hale getirilmesi için içerik kalitesinin artırılması ve öğrenci etkileşiminin güçlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

4.2.1. Yüz Yüze Eğitimin Yerini Tutmaması

Öğrencilerin büyük çoğunluğunun EBA'nın yüz yüze eğitimin yerini tutmadığı yönünde görüş belirtmiştir. En çok verilen cevaplar arasında bu cevabın yer alması önemli bir bulgudur. Öğrencilerin uzaktan eğitimden ne bekliyor olduklarıyla da ilgili olabilecek olan bu durumda aslında olumsuz olarak verilen diğer cevapların bu

¹⁷ Ferhat Bahçeci- Burak Efe, "Lise Öğrencilerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Sitesine Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi" 11/4 (2018), 676 692.

maddeye bir gerekçe olarak gösterilmesi mümkün olabilir. Öğrencilerden biri, yüz yüze eğitimin daha verimli olduğunu ve bu ve benzeri sebeplerle online eğitimin yüz yüze eğitimin yerini tutmadığını belirtmiştir. Bu konuda Bahçeci ve Efe¹⁸ de yaptığı çalışmasında bir kısım öğrencilerin EBA'yı verimsiz buldukları sonucuna ulaşmıştır. Bu çalışmanın da bulgumuzu bu açıdan desteklemesi EBA'nın bu konuda yeniden düzenlenip geliştirilmesine bir gerekçe gösterilebileceği düşünülebilir. K1, konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Yüz yüzeyken hoca konuyu senin yüzüne anlatır bu yüzden farklılık gösterir. Yüz yüze eğitimde Arapça'da hoca çok etkili. Hoca sıcak yaklaşıyorsa ben de dersi seviyorum, hocanın dersi iyi geçiyorsa ve kafaysa hoca iyi geçiyor anlamak isteyip anlıyorsun Arapça bu sene biraz daha iyi. Online'ı bahane olarak kullanmamamız gerek ama yüz yüzeyken daha verimli. Kur'an dersi uygulamaya dayalı bir ders, mahreçlerini vs. hocanın görmesi lazım ki düzeltsin. Kesinlikle yüz yüze daha iyi olur. Yüz yüzeyle online eğitim bir olmuyor.”

4.2.2. Ders İçeriklerinin Yetersiz Olması

Öğrencilerin EBA hakkındaki olumsuz görüşlerine yer verdiğimiz bu kısımda en çok dile getirilen ikinci konu ise EBA'daki ders içeriklerinin yetersiz olması hususudur. Bu başlık altında öğrenciler, içeriklerin yetersizliğinden ve EBA'nın bu anlamda daha fazla geliştirilmesi yönündeki hususlara değinmiştir. Bu konuda Boğazlıyan Kara¹⁹, Bahçeci ve Efe²⁰ ve yine Pala, Arslan ve Özdiç²¹in yaptıkları çalışma sonucunda buldukları EBA'nın içerik bakımından yetersizliğine dair bulgular da çalışmamızı destekler nitelikte olup EBA'nın bu konuda içeriklerini geliştirip çeşitlendirmesine ihtiyacı olduğu sonucuna varılabilir. K5 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri aktarmıştır:

“Ya biraz daha böyle sanki gevşetilebilir bir uygulama, biraz daha geliştirebilirlerdi yani daha fazla konu konulabilirdi. Yani bence böyle iyi değil hocaları, EBA' nın kendi TV'sinde güzel ama bazıları daha geliştirebilir, daha iyi hocalar kullanabilirdi EBA TV için. EBA'da biraz daha geliştirebilir yani. Daha çok soru olabilirdi

¹⁸ Bahçeci - Efe, “Lise Öğrencilerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Sitesine Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi”.

¹⁹ Boğazlıyan Kara, *Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitimine Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri*.

²⁰ Bahçeci - Efe, “Lise Öğrencilerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Sitesine Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi”.

²¹ Ferhat Kadir Pala vd., “Eğitim Bilişim Ağı Web Sitesinin Otantik Görevler ve Göz İzleme ile Kullanılabilirliğinin İncelenmesi”, *İhlara Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 24-38.

folan. Daha geliştirmek için de dediğim gibi daha çok konu olabilir. Biraz daha iyi olabilir. Yani dedim ya EBA TV vardı. Mesela EBA TV biraz daha deneyimli, biraz daha donanımlı olabilir. Daha iyi geliştirebilirlerdi.”

4.2.3. Sosyalleşmenin Azalması

Bu maddede de öğrenciler alışık oldukları sınıf ortamından mahrum kaldıklarını ve hem öğretmenleri hem de sınıf arkadaşlarıyla aynı ortamda olamamalarından kaynaklı sosyalleşme imkanlarının olmadığına vurgu yapmışlardır. Uzaktan eğitimin mekândan bağımsız gerçekleşmesinin bir dezavantajı olarak gençlerin sosyal ortamda olamamalarına sebep olduğu için uzaktan eğitim hakkında bu olumsuz yorumda bulunmuşlardır. EBA’nın, her ne kadar soru sorma, paylaşım yapma, tartışma ve oylama yapma gibi imkanlar sunmuş olmasına rağmen sosyalleşmeye imkân tanımayan uzaktan eğitim için bu olumsuz etkiyi gideremediği görölmüştür.²² Bu konu hakkında Kapidere ve etinkaya²³ da yapmış oldukları çalışmada; EBA’nın, sosyalleşmeye fırsat tanımadığı bulgusuna ulaşarak bulgularımızın aynı doğrultuda olduğu görölmektedir. Böylelikle EBA’nın, -uzaktan eğitimin de bir gereği olarak- sosyalleşme konusunda olumsuzluk arz ettiği görölmüştür. K1 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştış:

“Olumsuz tarafı ise ekran başındasın, hocanın yüzünü göremiyorsun arkadaşlarının yüzünü göremiyorsun, sınıf ortamı yok. Sınıf ortamı yeter ders alışabilmen için bu, evde de olur mesela evdeki çalışma ortamıyla yurt ortamı, okul ortamı çok farklı. Bu yüzden online eğitimin dezavantajları çok hocayı yüz yüze göremiyorsun.”

4.2.4. Cihaz Yetersizliğinden Dolayı Derslerin Aksaması

Uzaktan eğitime katılmadaki en önemli araç olan cihazlar katılımı sağlamadaki en büyük etkenlerden biridir. Bu noktada öğrencilerin derslere katılırken cihaz konusunda sıkıntı çektikleri, bazen evdeki diğer aile bireylerinin cihazları kullanması gerektiğinde boşta kaldıklarını belirtirken bazen de bir cihazdan hocayı dinlerken diğer cihazdan da ders çalışma gereği duyan öğrencilerin var olduğu ve bu sebeple cihaz sıkıntısı çektikleri görölmüştür. Marlana²⁴’nın yaptığı çalışma sonucunda da ekonomik sebeplerle de olsa cihaz ve altyapı eksikliğinden dolayı öğrencilerin bu

²² “<https://www.eba.gov.tr/>”, 16 Aralık 2021.

²³ Metin Kapidere - Hacı Nurşat etinkaya, “Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Mobil Uygulamasının Değerlendirilmesi” 2/2 (2017), 1-14.

²⁴ Atishi Marlana, “Teachers and Covid-19: challenges of a pandemic”, *Delhi’s Education Revolution* (UCL Press, 2022), 139-162.

uzaktan eğitim süreçlerinden verim alamadıkları sonucuna ulaşarak bu bulgumuzun da desteklendiği görülmüştür.

4.2.5. Kardeş Sayısının Fazla Olduğu Evlerde Katılımın Zor Olması

Bu başlık altında belirtilen diğer olumsuz görüş ise öğrencilerin evdeki fiziki sebeplerden ötürü derslere katılımı zorluk çektikleri üzerinedir. Hem evdeki kalabalıktan dolayı hem de birden fazla kişinin internet ağını kullanımından dolayı zayıflatıldığını ve bu durumun dersleri olumsuz açıdan etkiledikleri görülmüştür.

4.2.6. Sağlığa Zarar Vermesi

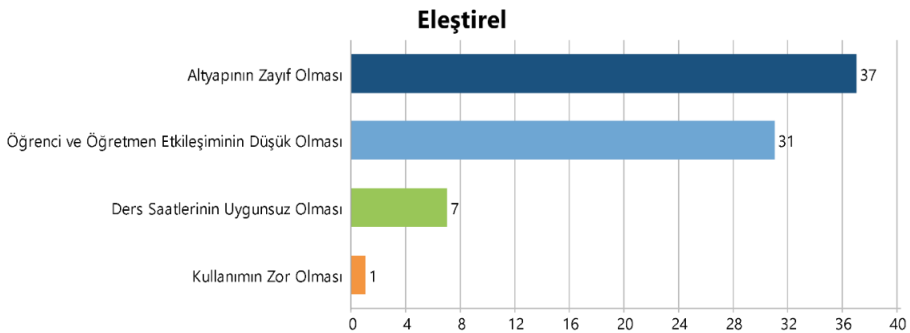
EBA hakkındaki olumsuz görüşlerin sonuncusu olarak ise uzun süre ekran başında kalmayı gerektiren bu uzaktan eğitim sürecinde, elektronik araçlara maruz kalmanın göz sağlığına zarar veriyor olması ve baş ağrısı yaptığı üzerinde bulgulara yer verilmiştir. Doğal olarak normal okul derslerinin günde 6 saat olması ve bu derslerin ekran başında takip edilmesinin böyle bir sonuç doğurduğu söylenirken, EBA özelinde uzaktan eğitimin, göz sağlığı başta olmak üzere çeşitli sağlık problemlerine yol açabileceği belirtilmiştir. K6 konusuyla ilgili olarak şu ifadeleri paylaşmıştır:

“Eğitime faydalı, hiç bilmediğin yerleri kolayca araştırabileceğin bir yer. Olumsuz olarak da göz sağlığına fazlaca zararlı ve çok girince baş ağrıtıyor. Bence online eğitimin olumlu yönleri olumsuzdan fazla. Olumlu yönü yine eğitimi daha fazla sıklaştırması ve daha iyi anlama sağlıyor.”

4.3.EBA'ya Yönelik Eleştirel Görüşler

Öğrencilerle yapılan görüşmeler ışığında ulaşılan bulgulara göre EBA'ya dair olumsuz görüşlerin yanında eleştirel görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşler de aşağıda verildiği gibidir.

Tablo 2. EBA Hakkındaki Eleştirel Görüşler



Tabloya göre, öğrenciler EBA'ya yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. En çok dile getirilen eleştiri, uzaktan eğitimin yetersizliği ve sistemin eksiklikler barındırmasıdır. Bunu, kullanım kolaylığı ve içerik kalitesine yönelik eleştiriler takip

etmektedir. Daha az sayıda öğrenci ise teknik altyapı ve öğretim yöntemlerine dair eleştirilerde bulunmuştur. Genel olarak öğrenciler, EBA'nın içerik kalitesinin artırılması, erişilebilirliğinin geliştirilmesi ve daha etkili bir uzaktan eğitim sunması gerektiğini vurgulamaktadır.

4.3.1. Altyapının Zayıf Olması

Bu kısımda öğrencilerin EBA'nın alt -yapı konusunda sıkıntılı olduğunu ve bu durumun düzeltilmesi yönündeki taleplerin var olduğu görülmüştür. Sıklıkla derse bağlanamama problemleri ve bağlanılan derslerden kopmaların yaşanması sebebiyle sorunun EBA'nın alt yapısına yönelik olduğu vurgulanmıştır. Can,²⁵ Karasu²⁶ ve Boğazlıyan Kara,²⁷ da EBA üzerine yaptıkları çalışmaların sonuçlarında bu platformun altyapı konusunda sorunlu olduğu bulgularına ulaşmışlardır. Böylelikle çalışmamız birçok çalışma ile aynı doğrultuda bir sonuca ulaşarak problemin var olduğu ve düzeltilmesi gerektiği üzerine artı bir temel oluşturmuştur. K3 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“İnternet bağlantısından genelde sorun alıyoruz hocam. Dediğim gibi Zoom'un altyapısından dolayı biraz o sıkıntı oluyordu. Başka bir fayda veya zararını görmedim.”

4.3.2. Öğrenci ve Öğretmen Arasındaki Etkileşiminin Düşük Olması

Öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde öğretmenlerle aynı ortamda bulunmadıklarından dolayı birtakım sıkıntılara maruz kaldıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenle öğrencinin aynı ortamda bulunmamasından ve birbirlerini görememelerinden kaynaklı iletişim eksikliklerinin olduğu görülmüştür ve en azından kamerayı açtıklarında öğretmenin öğrencileri, öğrencilerin de öğretmenlerini görmeleri yönündeki talepler, verilen cevaplardaki eleştiri ve öneri niteliğindeki bulgulardandır. Literatüre bakıldığında Kapıdere ve Çetinkaya²⁸ da bu konuda EBA'nın hem öğrencilerin birbirleriyle hem de öğretmenlerle etkileşim halinde olabildikleri bir yere dönüştürülmesinin, uygulamanın kullanımı artıracağı yönünde görüş belirtmiştir. Buna ilişkin olarak K4 şu ifadeleri kullanmıştır:

“Şimdi EBA bazen internet hatası veriyor, donma çok oluyor. Bir de bazen mesela öğretmenler ödev atıyor. Ödevi yapıyoruz. Mesela orada yüzde yüz dolma var. Bizde yüzde altmışa kadar

²⁵ Can, “Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye’de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları”.

²⁶ Teceli Karasu, “İmam Hatip Meslek ve DİKAP Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) ile İlgili Görüşleri” 7/2 (2018), 925-943.

²⁷ Boğazlıyan Kara, *Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitimi Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri*.

²⁸ Kapıdere - Çetinkaya, “Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Mobil Uygulamasının Değerlendirilmesi”.

folan çıkıyor. Sonra öğretmenler diyor ki ödevinin yarısını bırakmışsın. Yarısını yapmamışsın. İşte bu durumun sorununu öğretmenlere söylüyoruz. Onların da pek inanası gelmiyor açıkçası. Diyorlar ki biz giriyoruz bizde bir sorun olmuyor. Hocalarla bu anlamda sağlıklı iletişime geçemiyoruz. Bir yandan bu yönden eksisi var. Onun dışında başka bir eksikliği de yok. Yani cihaz olsa yine bence daha çok katılım olurdu. Bir de o işte mesela görseli sadece hoca görse o kamerayı açtığımızda o da güzel olur.”

4.3.3. Ders Saatleri Hususundaki Sorun

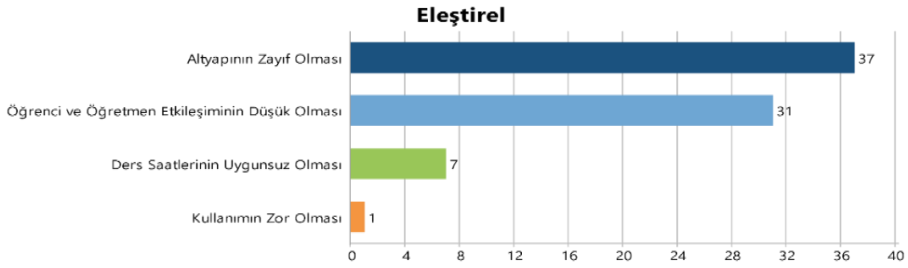
Bu başlık altındaki bulgular ise ders saatlerinin tüm öğrencileri kapsayan ortak uygun bir saatte yapılamamasının sorun oluşturduğu yönündedir. Şöyle ki her öğrencinin çeşitli problemlerle karşılaşabileceğini, okul evden devam ettiği için gerek ailevi gerekse kişisel nedenlerden dolayı her saatin dersler için uygun olmadığı öne sürülerek herkes için uygun bir ders saati planlaması yapılması gerektiği üzerine bulgulara ulaşılmıştır. K1 şu şekilde ifade etmiştir:

“Şimdi herkesin durumu aynı olmayabiliyor, internet sorunu, teknolojik sıkıntılar olabiliyor. Onun dışında da derse girmemek, hani kendi girmiyordur kendi istemiyordur yoksa imkân var da kendisi girmiyorsa kendini kandırıyordur. İmkanlar dediğim gibi insandan insana değişir. Ama ben düzenli olarak EBA’ya katılıyorum. Kaçırdığım dersler de oluyor. Mesela dersler öğleden sonra olsa daha verimli geçeceğini düşünüyorum. Sabah erkenden bilgisayarı açmanın verimsiz olacağını düşünüyorum. Bazen insanlık hali bu yüzden kaçırabiliyorum.”

4.3.4. EBA’nın Kullanım Açısından Zor Olması

Buradan ulaşılan bulgunun ise EBA platformunun bazı kullanıcılar tarafın nasıl kullanılacağını bilmemesi üzerine olmuştur. Bu platformun, bilmeyen kişilere öğretilmesinin, kullanmayı bilmediklerinden dolayı zorlanan kişiler için kolaylaştırıcı olacağı belirtilmiştir. Öğrencilerle yapılan görüşmeler ışığında ulaşılan bulgulara göre EBA’ya dair olumsuz görüşlerin yanında eleştirel görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşler de aşağıda verildiği gibidir. K16, konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde aktarmıştır:

“Ama insanlar nasıl kullanacağını, oradan nasıl verim alacağını bilmiyor bence. Yani bunu mesela ben belki bilgisayar ortamında hani aram iyidir bilgisayarla kullanabiliyorum ama çoğu insan hani nasıl giriş yapılacak? İşte şuradan o varmış folan, bilmiyorlar.”

Tablo 2. EBA Hakkındaki Eleştirel Görüşler

Tabloya göre, öğrenciler EBA'ya yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. En çok dile getirilen eleştiri, uzaktan eğitimin yetersizliği ve sistemin eksiklikler barındırmasıdır. Bunu, kullanım kolaylığı ve içerik kalitesine yönelik eleştiriler takip etmektedir. Daha az sayıda öğrenci ise teknik altyapı ve öğretim yöntemlerine dair eleştirilerde bulunmuştur. Genel olarak öğrenciler, EBA'nın içerik kalitesinin artırılması, erişilebilirliğinin geliştirilmesi ve daha etkili bir uzaktan eğitim sunması gerektiğini vurgulamaktadır.

4.3.5. Altyapının Zayıf Olması

Bu kısımda öğrencilerin EBA'nın alt -yapı konusunda sıkıntılı olduğunu ve bu durumun düzeltilmesi yönündeki taleplerin var olduğu görülmüştür. Sıklıkla derse bağlanamama problemleri ve bağlanılan derslerden kopmaların yaşanması sebebiyle sorunun EBA'nın alt yapısına yönelik olduğu vurgulanmıştır. Can,²⁹ Karasu³⁰ ve Boğazlıyan Kara,³¹ da EBA üzerine yaptıkları çalışmaların sonuçlarında bu platformun altyapı konusunda sorunlu olduğu bulgularına ulaşmışlardır. Böylelikle çalışmamız birçok çalışma ile aynı doğrultuda bir sonuca ulaşarak problemin var olduğu ve düzeltilmesi gerektiği üzerine artı bir temel oluşturmuştur. K3 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“İnternet bağlantısından genelde sorun alıyoruz hocam. Dediğim gibi Zoom'un altyapısından dolayı biraz o sıkıntı oluyordu. Başka bir fayda veya zararını görmedim.”

4.3.6. Öğrenci ve Öğretmen Arasındaki Etkileşiminin Düşük Olması

Öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde öğretmenlerle aynı ortamda bulunmadıklarından dolayı birtakım sıkıntılara maruz kaldıklarını belirtmişlerdir.

²⁹ Can, “Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye’de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları”.

³⁰ Teceli Karasu, “İmam Hatip Meslek ve DİKAP Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) ile İlgili Görüşleri” 7/2 (2018), 925-943.

³¹ Boğazlıyan Kara, *Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitime Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri*.

Öğretmenle öğrencinin aynı ortamda bulunmamasından ve birbirlerini görememelerinden kaynaklı iletişim eksikliklerinin olduğu görülmüştür ve en azından kamerayı açtıklarında öğretmenin öğrencileri, öğrencilerin de öğretmenlerini görmeleri yönündeki talepler, verilen cevaplardaki eleştiri ve öneri niteliğindeki bulgulardandır. Literatüre bakıldığında Kapıdere ve Çetinkaya ³² da bu konuda EBA'nın hem öğrencilerin birbirleriyle hem de öğretmenlerle etkileşim halinde olabildikleri bir yere dönüştürülmesinin, uygulamanın kullanımı artıracığı yönünde görüş belirtmiştir.

4.3.7. Ders Saatleri Hususundaki Sorun

Bu başlık altındaki bulgular ise ders saatlerinin tüm öğrencileri kapsayan ortak uygun bir saatte yapılamamasının sorun oluşturduğu yönündedir. Şöyle ki her öğrencinin çeşitli problemlerle karşılaşabileceğini, okul evden devam ettiği için gerek ailevi gerekse kişisel nedenlerden dolayı her saatin dersler için uygun olmadığı öne sürülerek herkes için uygun bir ders saati planlaması yapılması gerektiği üzerine bulgulara ulaşılmıştır.

4.3.8. EBA'nın Kullanım Açısından Zor Olması

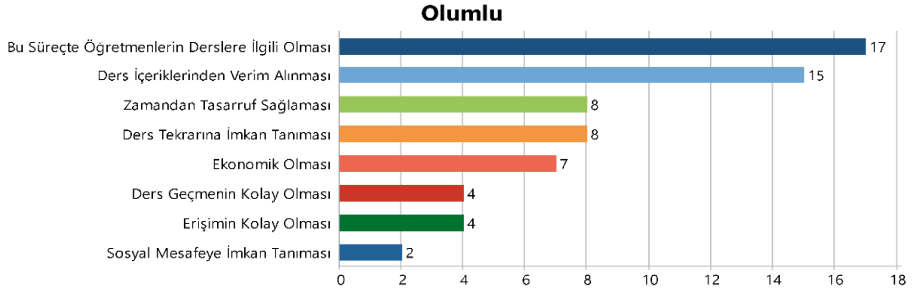
Buradan ulaşılan bulgunun ise EBA platformunun bazı kullanıcılar tarafın nasıl kullanılacağına bilinmemesi üzerine olmuştur. Bu platformun, bilmeyen kişilere öğretilmesinin, kullanmayı bilmediklerinden dolayı zorlanan kişiler için kolaylaştırıcı olacağı belirtilmiştir. K16, konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde aktarmıştır:

“Yani kullanmak isteyen için çok verimli. Ama pek bilgilendirme yapılmıyor öğrencilere. Böyle düşünüyorum. Yani güzel kullanılabilir aslında. Ama insanlar nasıl kullanacağını, oradan nasıl verim alacağını bilmiyor bence. Yani bunu mesela ben belki bilgisayar ortamında hani aram iyidir bilgisayarla kullanabiliyorum ama çoğu insan hani nasıl giriş yapılacak? İşte şuradan o varmış falan, bilmiyorlar.”

4.4. EBA'ya Yönelik Olumlu Görüşler

Çalışma çıktılarının son bölümünü ele alan bu kısımda çoğunluk olarak verilen olumsuz ve eleştirel görüşlerin ardından olumlu görüşlere yer verilmiştir. Her ne kadar katılımcıların çoğunun EBA hakkında olumsuz görüş belirttikleri bulgularıyla karşılaşmış olsak da olumlu görüşlerin de var olduğu görülmüştür. Aşağıda temel maddelere yer verilmiştir. Verilen bu maddeler haricinden EBA'nın zamandan tasarruf sağlaması, ders tekrarına imkân tanınması, ekonomik ve ders geçmenin de kolay olması yönünde olumlu yönde başlıklarının olduğu da görülmüştür.

³² Kapıdere- Çetinkaya, “Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Mobil Uygulamasının Değerlendirilmesi”.

Tablo 3. EBA Hakkındaki Olumlu Görüşler

Tabloya göre, EBA hakkındaki olumsuz ve eleştirel görüşlerin yanında bazı olumlu değerlendirmeler de bulunmaktadır. Öğrenciler, EBA'nın zamandan tasarruf sağlaması, ders tekrarına imkân tanınması, ekonomik olması ve ders geçmeyi kolaylaştırması gibi avantajlarını dile getirmiştir.

Bu bulgular, EBA'nın bazı öğrenciler için esneklik ve erişim kolaylığı sunduğunu göstermektedir. Ancak sistemin daha verimli hale gelebilmesi için içerik ve teknik altyapı açısından geliştirilmesi gerektiği de unutulmamalıdır.

4.4.1. Öğretmenlerin Derslere İlgili Olması

Uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin EBA'ya katılımlarında öğretmenlerin büyük rolü olmuştur. Süreç boyunca öğretmenlerin destekleyici, yardımcı ve samimi tavırları öğrencilerin EBA'ya dair bakışlarındaki etkiye olumlu yönde katkı sağlamıştır. K24 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri aktarmıştır:

“Yani elinden geldiğince anlatıyorlardı ve güzeldi bence hani anlayabiliyordum en azından ne kadar uzaktan olursa olsun. ...ama hocalar elinden geleni yapıyordu. Genelde hocalar beni derse çekiyor oluyordu. Çünkü hani sohbetleri olsun, ders anlatımları olsun. Gayet eğlenceliydi. Mesela ben birisi sürekli ders anlatınca çok anlamıyorum ama arada sırada bir espriler, sohbetler, hâl hatır sormalar falan bizi daha çok derse çekiyordu.”

4.4.2. Ders İçeriklerinin Verimli Olması

Bu kısımda bazı öğrencilerin, EBA'daki içerikleri verimli buldukları ve faydalandıkları görülmüştür. Her ne kadar bazı öğrencilerin çekingen davranış soru sormadan utandıkları da görülmüş olsa öğretmenlerle birebir ders yapılmasının, aldıkları verimi artırdığına yönelik bulgulara ulaşılmıştır. K2 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Canlı eğitime geçilmesi daha iyi oldu öğretmenlerle birebir yine dediğim gibi öğrenciler çekingen olup soru sormasa, anlamadığını belirtmese de televizyondakine göre çok çok daha iyi.”

4.4.3. EBA’ya Erişimin Kolay Olması

Bu başlık altında da bir kısım öğrenci tarafından, EBA uygulamasının gayet basit bir kullanımı olduğunu ve EBA’ya erişimin de oldukça kolay olduğu dile getirilmiştir. Tüysüz ve Çümen ³³’in çalışmasında ortaya çıkan EBA’ya erişimin zor ve sıkıntılı olduğu bulgusuyla burada vermiş olduğumuz bulgu çelişmektedir. Fakat bazı öğrencilerin erişimde kendinden kaynaklı olabilecek bazı sebeplere sahip olacağı göz ardı edilmemelidir. Diğer yandan Karasu ³⁴ ve Yılmaz ³⁵ tarafından yapılan çalışmaların sonuçlarına bakıldığında ise çalışmamızla aynı doğrultuda olarak EBA’ya erişimin kolay olduğu yönünde bulgulara rastlanmıştır. K11 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“EBA kaliteli hocam. Kaliteli bir uygulama. Yani soruları falan da güzel. Hani kolay erişime sahip. Bu kadar. Kolay erişime sahip, güzel, faydalı bir uygulama.”

4.4.4. Sosyal Mesafeye İmkân Tanınması

Araştırmanın kapsamını oluşturan pandemi sürecinde öğrencilerin sağlık açısından risk oluşturmamak adına aynı ortamlarda bulunmaması önemli bir husus teşkil ediyordu. Bu minvalden bakıldığında uzaktan eğitimin sosyal mesafeye imkân tanınması olumlu bir özellik olarak vurgulanıp EBA’ya dair görüşleri iyi yöne evirmiştir. Bu çerçevede K9 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“En fazla bu kadar olabilir. Çünkü yan yana gelemiyorsun. Hoca mesela gitse sınıfının içine girse oradan canlı ders yapsa o da bilmiyorum mümkün değil gibi geliyor. Hocalar da yani okula gitmek istemiyor. Koronavirüsten, milletle yüz yüze gelmeye korkuyor.”

Sonuç

2019 yılında patlak veren pandemiyle birlikte, tüm insanlar evlere kapanmış, okullar başta olmak üzere sosyal hiçbir alanın oluşmasına sağlık riski gerekçe gösterilerek izin verilmemiştir. İmam hatip liseleri de bu süreçten etkilenmiş ve

³³ Cengiz Tüysüz- Veli Çümen, “Eba Ders Web Sitesine İlişkin Ortaokul Öğrencilerinin Görüşleri” 9/3 (2016), 278-296.

³⁴ Karasu, “İmam Hatip Meslek ve DİKAP Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) İle İlgili Görüşleri”.

³⁵ Bilge Ali Yılmaz, “Eğitimde FATİH Projesi ve Eğitim Bilişim Ağı (EBA)”, *Akademik Bilişim 2013* (XV. Akademik Bilişim Konferansı, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2013), 963-964.

geçilen uzaktan eğitim sistemi üzerinden derslere devam edilmiştir. Uzaktan eğitiminin sadece pandemi dönemiyle sınırlı kalacağı düşünülmemiş, küreselleşen dünyada bilginin yayılması ve elde edilmesindeki en önemli sağlayıcılardan birinin bu sistem olduğu söylenebilir. Günümüzde de varlığını devam ettiren uzaktan eğitimin bir ayağı olan EBA, öğrencilerin kendilerini zaman ve mekân sınırı olmaksızın geliştirmesi için bir fırsattır. Bu anlamda bakıldığında da gerek geçmiş olan pandemi döneminde gerekse küreselleşmenin etkisiyle günümüz dünyasında ve gelecekte önemli bir konumdadır. İşte bu aşamada din eğitiminin verildiği kurumlar olan imam hatip lisesi öğrencileri, süreçten ne kadar faydalanabildiği, öğrencilerin deneyimlerine göre EBA özelinde uzaktan eğitimin olumlu ve olumsuz özelliklerinin ne olduğunun araştırılmasının önemi öne çıkmıştır.

Buradan hareketle Erzincan ilinde bulunan iki farklı proje imam hatip lisesinden 24 öğrenciyle EBA hakkında görüşmeler yapılmıştır, verilen cevaplar analiz edilerek sonuçlara ulaşılmıştır. Verilen cevapların 3 ana tema etrafında toplandığı görülmüştür. En çok verilen cevabın ise olumsuz yöndeki görüşler çevresinde toplandığı görülmüştür. Bu olumsuz görüşlerin başında; uzaktan eğitimin yüz yüze eğitimin yerini tutmadığı görüşü gelirken ders içeriklerindeki yetersizlik ve sosyalleşme ortamına imkân vermemesi de diğer önde gelen sebeplerdendir. Bu ve diğer gerekçelere ek olarak literatürdeki diğer çalışma sonuçlarında da benzer bulgulara ulaşılması EBA'nın olumsuz ve eksik yönlerinin var olduğunu göstermiştir.

Verilen yanıtlar sonucunda ikinci yoğun görüşlerin toplandığı tema ise eleştirel görüşlerdir. Bu kısımda da EBA'nın alt yapısının zayıf olması ve bu durumun düzeltilmesi gerektiği yönündeki bulgular ve alanda yapılan çalışma sonuçlarının da bu konuya çokça yer vermesi, EBA'nın alt yapısal problemlere sahip olduğunu göstermektedir. Öğrenci ve öğretmen arasındaki etkileşimin düşük olması, ders saatlerinin uygun vakitlere konulmayışı ve bir kesime göre de EBA'nın kullanımının zor olduğu düşüncesi ve bu konularda yapılan öneri niteliğindeki bazı bulgular da eleştirel görüşün temelini oluşturmaktadır. EBA'da belli başlı problemlerin olduğu görülmekle beraber öğrencilerin olumsuzluk olarak gördükleri bu nedenlere çözüm odaklı yaklaşıtları da görülmüştür. Böylece EBA, var olan problemleri belirlenmeli ve belirlendikten sonra çözümler üretmelidir.

Bir kısım öğrenci de EBA'nın olumlu yönlerine temas etmiştir. EBA'yı olumlu bulmalarındaki en büyük etmenin öğretmenlerin öğrencilere karşı olumlu yaklaşımları oluşturmuştur. Öğretmenlerin gerek öğrencilerle samimiyeti ve hoş sohbeti olsun gerekse akademik anlamdaki destek ve çabaları olsun öğrenciler tarafından derslere katılımlarındaki en olumlu görüş olarak bildirmişlerdir. Buradan da öğretmenlerin tutumlarının sanal ortamda dahi öğrencilere yansıdığı ve derslere katılımlarında büyük bir etkene sahip olduğu sonucuna varılmıştır. İkinci olumlu

görüşün sebebini ise öğrencilerin EBA'daki ders içeriklerinden verim almaları oluşturmuştur. Böylelikle verimli ders içerikleri, uzaktan eğitime katılımıda önemli bir etkiye sahiptir. Zamandan tasarruf, ders tekrarına imkân sağlaması, ekonomik olması da bu olumlu görüşleri desteklerken, ders geçme ve erişimin kolay olması, sosyal mesafeye sağlık açısından imkân sunması diğer olumlu görüş sebeplerini oluşturmuştur.

Çalışmanın sonuçlarından yola çıkılarak verilebilecek öneriler ise;

- EBA'nın alt yapısının iyileştirmesi,
- İçeriklerinin güncellenerek daha verimli hale getirilmesi,
- Sosyalleşmeyi kolaylaştıracak imkanlar sağlaması amacıyla bir ara yüz geliştirmesi şeklinde sıralanabilir.

Kaynakça | References

- Altun, Veysel Karani. "Covid-19 Pandemi Sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi". Turkish Studies - Education Sciences 16/5 (2021), 2127-2145.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 9/3 (2009), 87-99.
- Ayhan, Halis. "İmam- Hatip Lisesi". Diyanet İslam Ansiklopedisi. 22/191. İstanbul, 2000.
- Bahçeci, Ferhat - Efe, Burak. "Lise Öğrencilerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Sitesine Yönelik Görüşlerinin değerlendirilmesi" 11/4 (2018), 676-692.
- Balcı, Ali. "Covid-19 Özelinde Salgınların Eğitime Etkileri". Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama 3/3 (2020), 75-85.
- Boğazlıyan Kara, Duriye. Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitimine Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Can, Ertuğ. "Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye’de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları". Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi 6/2 (2020), 11-53.
- Doğan, Soner - Koçak, Esmâ. "EBA Sistemi Bağlamında Uzaktan Eğitim Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme". Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/14 (2020), 110-124.
- DÖGM. "İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi". DÖGM, 2021. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_10/02114432_vizyonBelgesi2017.pdf
- Kapıdere, Metin - Çetinkaya, Hacı Nurşat. "Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Mobil Uygulamasının Değerlendirilmesi" 2/2 (2017), 1-14.
- Karasu, Teceli. "İmam Hatip Meslek ve DİKAP Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) İle İlgili Görüşleri" 7/2 (2018), 925-943.
- Marlena, Atishi. "Teachers and Covid-19: challenges of a pandemic". Delhi’s Education Revolution. 139-162. UCL Press, 2022.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği". Din Eğitimi El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları, 5.baskı., 2017.
- Öcal, Mustafa. "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)". 65-104. Dem Yayınları, 2015.

- Pala, Ferhat Kadir vd. “Eğitim Bilişim Ağı Web Sitesinin Otantik Görevler ve Göz İzleme ile Kullanılabilirliğinin İncelenmesi”. İhlara Eğitim Araştırmaları Dergisi 2/1 (2017), 24-38.
- Tüysüz, Cengiz - Çümen, Veli. “Eba Ders Web Sitesine İlişkin Ortaokul Öğrencilerinin Görüşleri” 9/3 (2016), 278-296.
- World Health Organization, 2023. <https://covid19.who.int/data>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yılmaz, Bilge Ali. “Eğitimde FATİH Projesi ve Eğitim Bilişim Ağı (EBA)”. Akademik Bilişim 2013. 963-964. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2013.
- “<https://www.eba.gov.tr/>”, 16 Aralık 2021.
- “İmam Hatip Lisesi Ders Programı Çizelgesi”. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2019 2018. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_07/01154039_AIHL_Haftalik_Ders_Cizelgesi_2018-2019.pdf
- Değerlendirilmesi, 11(4), 676-692.
- Boğazlıyan Kara, D. (2021). Pandemi Sürecinde Eba Üzerinden Gerçekleştirilen Matematik Eğitimine Yönelik Öğretmen Görüş ve Önerileri. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Can, E. (2020). Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye’de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları. Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi, 6(2), 11-53.
- Doğan, S. ve Koçak, E. (2020). EBA Sistemi Bağlamında Uzaktan Eğitim Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme. Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7(14), 110-124.
- DÖGM. (2021). İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi. DÖGM. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_10/02114432_vizyonBelgesi2017.pdf adresinden erişildi.
- <https://www.eba.gov.tr/>. (2021, 16 Aralık).
- İmam Hatip Lisesi Ders Programı Çizelgesi. (2018, 2019). Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_07/01154039_AIHL_Haftalik_Ders_Cizelgesi_2018-2019.pdf adresinden erişildi.
- Kapıdere, M. ve Çetinkaya, H. N. (2017). Eğitim Bilişim Ağı (EBA) Mobil Uygulamasının Değerlendirilmesi, 2(2), 1-14.
- Karasu, T. (2018). İmam Hatip Meslek ve DİKAP Dersi Öğretmenlerinin Eğitim Bilişim Ağı (EBA) ile İlgili Görüşleri, 7(2), 925-943.

- Marlena, A. (2022). Teachers and Covid-19: Challenges of a pandemic. Delhi's Education Revolution içinde (ss. 139-162). UCL Press.
- Nazıroğlu, B. ve Göksu, M. Z. (2018). İmam Hatip Ortaokulu ve Diğer Devlet Ortaokulu Öğrencilerine Göre Değerler Eğitimi: Betimsel Bir Karşılaştırma. Ahlaki Sorunlar, Gençlik ve Değerler Eğitimi Sempozyumu içinde. Güneysu Sempozyumu-II, sunulmuş bildiri, Konya: Yediveren Kitap.
- Okumuşlar, M. (2017). Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği. Din Eğitimi El Kitabı içinde (5.baskı.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Öcal, M. (2015). Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013) (ss. 65-104). İmam Hatip Liseleri Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Dem Yayınları.

**Tâhirî'l-Mevlevî, Hazret-i Peygamber ve Zamanı -Çocuklara-, Hazırlayan Semih Doğan,
Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, Birinci Baskı, 85 sayfa, ISBN: 9786059268806**

Sadettin Gürman

0000-0001-5628-0724

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye

<https://ror.org/042ejbk14>

sadettingurman@ardahan.edu.tr

Öz

Bu inceleme, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi entelektüeli Tâhirülmevlevî'nin (1877-1951) kaleme aldığı Hazret-i Peygamber ve Zamanı adlı esere odaklanmaktadır. Şair, mütercim, gazeteci, tarihçi ve eğitimci kimliklerini şahsında birleştiren müellif, bu eseri özellikle çocuklara yönelik didaktik bir Siyer başlangıç kitabı olarak hazırlamıştır. İlk kez 1339/1923'te Evkâf-ı İslâmiye Matbaası'nda yayımlanan eser, hem Osmanlıca hem de modern Türkçe baskılarla farklı dönemlerde yeniden neşredilmiş ve günümüze kadar tedavülde kalmıştır. Bu inceleme için Semih Doğan tarafından hazırlanan ve 2017'de Büyüyenay Yayınları'ndan çıkan baskı tercih edilmiştir.

Eser, Hz. Peygamber'in soyu, çocukluğu, peygamberliği, Mekke ve Medine dönemleri ile vefatını ele alan 54 kısa bölümden oluşmaktadır. Ayrıca sahâbîler, hilâfet müessesesi ve İslâmî ilimlerin ana kollarına dair özlü bilgiler de içermektedir. Dil ve üslup açısından açık ve berrak bir anlatımı benimseyen kitap, Hz. Peygamber'in hayatını efsaneleştirmek yerine tarihî bir gerçeklik çerçevesinde sunmayı amaçlar. En uzun bölümün Hz. Peygamber'in vefatına ayrılması, müellifin onun şahsiyetini ve ahlâkî örnekliğini ön plana çıkardığını göstermektedir. Her ne kadar klasik Siyer literatürünün metodolojik derinliğine sahip olmasa da eserin veciz dili, pedagojik başarısı ve ahlaki vurgusu, onu dönemin eğitim ihtiyaçlarına cevap veren kıymetli bir metin hâline getirmektedir. Eserin günümüzde hâlâ farklı yayınevlerince basılıyor olması, onun tarihsel bir belge olmanın ötesinde kültürel ve pedagojik işlevini sürdürdüğünü kanıtlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Hz. Peygamberin hayatı; Siyer yazımı; Tâhirülmevlevî; İslâmî pedagojik yaklaşım; Osmanlı-Cumhuriyet geçişi

Öne Çıkanlar

- Hazret-i Peygamber ve Zamanı adlı eseri didaktik bir Siyer başlangıç kitabı olarak ele alır.
- Tâhirülmevlevî'nin çok yönlü entelektüel kimliğini öne çıkarır.
- Eserin çocuklara yönelik pedagojik amacını vurgular.
- Modern baskılar üzerinden eserin günümüzdeki dolaşımını inceler.
- Kitabı Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi İslâmî eğitim anlayışı arasında kültürel bir köprü olarak değerlendirir.

Tâhirü'l-Mevlevî, Hazret-i Peygamber ve Zamanı -Çocuklara-, Hazırlayan Semih Doğan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, Birinci Baskı, 85 sayfa, ISBN: 9786059268806

Atıf Bilgisi

Gürman, Sadettin (Değerlendiren). “Hazret-i Peygamber ve Zamanı -Çocuklara-, yazar Tâhirü'l-Mevlevî, hazırlayan Semih Doğan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 85 sayfa, ISBN: 9786059268806”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 173-179.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.17481541>

Kitap Değerlendirmesi Bilgileri

Geliş Tarihi	23 Ağustos 2025
Kabul Tarihi	21 Ekim 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim 16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar
Lisans	CC BY-NC 4.0

**Tâhirü'l-Mevlevî, Hazret-i Peygamber ve Zamanı -Çocuklara-, Hazırlayan Semih Doğan,
Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, Birinci Baskı, 85 sayfa, ISBN: 9786059268806**

Sadettin Gürman

0000-0001-5628-0724

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye

<https://ror.org/042ejbk14>

sadettingurman@ardahan.edu.tr

Abstract

This review focuses on *Hazret-i Peygamber ve Zamanı*, a concise biography of the Prophet Muhammad written by Tâhirülmevlevî (1877-1951), a multifaceted Ottoman and early Republican intellectual. Combining his roles as a poet, translator, journalist, historian, and educator, the author composed this text as a didactic introduction to the Sîra, specifically designed for children. First published in 1339/1923 by Evkaf-ı İslâmiye Press, the book has since undergone multiple reprints in both Ottoman Turkish and modern Turkish editions, maintaining its relevance across generations. The reviewed edition, prepared by Semih Doğan and published by Büyüyenay in 2017, preserves the original structure while adding clarifying notes. The work consists of 54 concise chapters that cover the Prophet's lineage, childhood, prophethood, Meccan and Medinan periods, and death, while also introducing the Companions, the institution of the caliphate, and the major schools of Islamic thought. Its language is simple yet vivid, combining historical narration with literary and moral undertones. A notable pedagogical feature is its effort to present the Prophet's life not as legend but as historical reality, aiming to shape young readers' ethical and religious consciousness. The longest section is devoted to the Prophet's death, reflecting the author's emphasis on his exemplary character and the spiritual dimension of his legacy. Although the book lacks the methodological depth of classical Sîra studies, its brevity, clarity, and moral focus render it a valuable resource for understanding how Islamic education adapted to the pedagogical needs of the late Ottoman and early Republican periods. The continuing reprints of the work demonstrate its enduring cultural and educational function, positioning it as a bridge between traditional Islamic historiography and modern didactic literature.

Keywords

Life of the Prophet Muhammad; Sîra writing; Tâhirülmevlevî; Islamic pedagogical approach; Ottoman-Republican transition.

Highlights

- Presents *Hazret-i Peygamber ve Zamanı* as a didactic introduction to the Sîra tradition.
- Highlights Tâhirülmevlevî's multifaceted intellectual identity.
- Analyzes the book's pedagogical aim to instruct children in Islamic history.
- Emphasizes the work's continued circulation through modern editions.
- Positions the book as a cultural bridge between Ottoman and Republican Islamic education

Citation (ISNAD)

Gürman, Sadettin (Reviewer). “Hazret-i Peygamber ve Zamanı -Çocuklara-, autur Tâhirü'l-Mevlevî, editid Semih Doğan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 85 sayfa, ISBN: 9786059268806”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (October 2025), 173-179. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17481541>

Book Review Information

Received Date:	August 23, 2025
Accepted Date:	October 21, 2025
Publication Date:	October 31, 2025
Number of Reviewers:	Two Internal Reviewers – Two External Reviewers
Review Process:	Double-Blind Peer Review
Similarity Check:	Conducted via- intihal.net
Ethics Committee Approval:	Not subject to ethics approval
Conflict of Interest:	No conflict of interest declared
Funding:	No grants, funds, or other financial support received
Ethical Statement Contact:	asardergisiebyu@gmail.com
Sustainable Development Goals:	4 – Quality Education 16 – Peace, Justice and Strong Institutions
License:	CC BY-NC 4.0

Tanıtım ve Değerlendirme

Geç Osmanlı dönemini ve erken Cumhuriyet tecrübesini bizzat yaşamış olan Tâhirü'l-Mevlevî (1877-1951) edebiyatçı, mütercim, mutasavvıf, gazeteci, tarihçi ve eğitimci kimliklerini şahsında birleştiren çok yönlü bir entelektüeldir. Söz konusu tarihsel kırılmayı bu entelektüel birikimle idrak eden müellif, dönemin ihtiyaçları doğrultusunda İslam tarihi öğretiminde hissedilen eksikliği gidermeyi amaçlamış ve bu maksatla *Hazret-i Peygamber ve Zamanı* adlı eserini kaleme almıştır.

İncelemeye konu olan bu kitap, onun çok yönlü kişiliğini yansıtan, özenle hazırlanmış bir siyer başlangıç kitabı niteliğindedir. Çocuklara yönelik olarak kaleme alınan bu eser, ilk kez 1339'da Evkâf-ı İslâmiye Matbaası'nda yayımlanmış, 1341'de ise ikinci baskısı yapılmıştır. Harf İnkılâbı sonrasında farklı dönemlerde çeşitli yayınevleri tarafından yeniden neşredilmiştir. Modern Türkçe baskıları Erguvan Yayınları (2009), *Derin Tarih* dergisi eki (2014), Büyüyenay Yayınları (2017) ve son olarak Azim Dağıtım (2022) tarafından yapılmış olup; Osmanlıca aslına uygun neşirleri Kitap Dünyası Yayınları (2014) ve Beyan Yayınları (2017) tarafından yapılmıştır.

Kitap incelemesi için bu eserler arasından, Semih Doğan tarafından hazırlanan ve Büyüyenay Yayınları tarafından yayımlanan baskı tercih edilmiştir. Esasen modern Türkçe metin olarak basılan diğer yayınlarda da herhangi bir değişiklik ya da eklemeye çıkarma yapılmadığı; ancak bazı kelime ve kavramların yazımında ve açıklanmasında köşeli parantezler ile dipnotlar aracılığıyla çeşitli açıklamalar eklendiği görülmüştür.

Kitabın ve müellifin önemi incelemeye konu kitabın takdim kısmında şöyle açıklanmaktadır: “*Hazret-i Peygamber ve Zamanı* adlı bu risale, Hz. Muhammed'in dünyaya gelişi, çocukluğu, peygamber oluşu, hicreti, savaşları ve tüm risalet macerası bir bütün olarak ve çocukların anlayabileceği şekilde hem muhteva hem de dil açısından berrak bir metindir.” (s. 11.) “Tâhirülmevlevî, tarihin ince teferruatlarından edebiyata, tasavvufun damıtılmış meselelerinden fıkıhın en muhkem konularına uzanan geniş yelpazede kaleme aldığı onlarca eserine rağmen, popülizm ile malûl bulunan zihin dünyamızda hak ettiği şöhreti bulamamış bir ediptir.” (s. 9.) Bu takdim kısmından sonra içindekiler ve muhteva analizine bakalım.

Toplam 51 ana ve 3 ek başlıkla toplam da 54 başlıktan oluşan ve çoğunluğu bir sayfadan kısa ancak öz içeriklerden oluşan kitabın başlangıcında yazar, “Çocuklar!” hitabıyla doğrudan hedef kitlesine seslenir ve tarih ilminin önemini, masal ile tarih arasındaki farkı anlatarak konuya bir giriş yapar:

“Analarınızın, ninelerinizin kış geceleri mangal yahut soba kenarında veya ocak başında size tatlı tatlı anlattıkları masalları bilirsiniz. Bunların çoğu yalan ve uydurma şeylerdir. Masalların bir de gerçekleri, yani gelmiş geçmiş kimseleri, ölüp gitmiş şeyleri bildirenleri vardır. Öylelerine tarih derler.” (s.17)

Bu giriş, eserin pedagojik amacını net bir şekilde ortaya koyar: Amaç çocuklara, masalsı anlatımlardan ziyade, tarihi gerçeklere dayanan bir Peygamber portresi sunmaktır.

Kitapta ilk olarak Hz. Peygamber'in annesi, babası, dedesi ve amcası gibi aile büyükleri anlatılmakta, ardından çocukluk yılları, ticaretle meşguliyeti, evliliği ve çocukları kısaca tanıtılmakta ve akabinde Kâbe'nin tamiri hadisesine değinilmektedir. Özellikle Kâbe'nin tamiri sırasında yaşanan "Hacerü'l-Esved" taşının yerleştirilmesi hadisesi, onun genç yaşından itibaren sahip olduğu güvenilir ve adil karakteri "Muhammedü'l-Emîn" vurgulamak için etkili bir örnek olarak sunulmuştur. Toplamda üç sayfa kadar kısa bir bölümde bu tarihi serencamı ifade etmek elbette oldukça veciz ve özlü bir anlatımı gerekli kılar. Bu ise yazarımızın edebî yönünü yansıtmaktadır.

Kitabın tertibinde göre daha sonra İslam öncesi Arap toplumunun genel durumu izah edilerek Hz. Peygamber'e gelen vahiy ile risalet sürecinin anlatımına geçilmiştir. İlk Müslümanlar, İslam'ın açıktan tebliği ve İslam'a davet, putperestlerin Müslümanlara yaptığı eziyetler, Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman olması, İslam'a karşı yapılan boykot yılları, Peygamberimizin eşi ve amcasının vefatı yani hüznü senesi, Taif yolculuğu, Medinelilerin Müslüman olması ve nihayet Hicret gibi kritik dönemeçler temiz bir üslup ve didaktik bir dille anlatılmaktadır.

Hicret'in Hz. Peygamber'in hayatını Mekke ve Medine dönemleri şeklinde ayırması gibi hicret başlığı da kitabı sayfa olarak tam iki bölüme ayırmaktadır. Akabinde kronolojik verilere uygun olarak süren anlatım Medine'de yapılan ilk icraatlar ve savaşlar bahsi yine akıcı, anlaşılır ve öz biçimde ifade edildikten sonra Mekke'nin fethi, Medine'ye gelen elçiler ve İslam'ın yayılışı, ibadetlerin farz kılınması bahsi anlatılarak Hz. Peygamber'in vefatı konusu işlenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatına dair kısım, kitabın en uzun bölümü olarak öne çıkar. Zira diğer konular genellikle bir veya iki sayfa ile sınırlandırılmışken, bu başlığa tam dört sayfa ayrılmıştır. Burada yalnızca vefat olayı aktarılmakla kalmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber'in eşsiz şahsiyeti ve şemâili incelikli betimlemelerle resmedilmiştir. Anlatımda her cümle bir öncekinden daha etkileyici bir ifade ile onun üstün niteliklerini öne çıkarmakta, genç okurların zihninde kalıcı izler bırakmayı hedeflemektedir. Kuşkusuz Müslümanlar için en kıymetli ve örnek şahsiyet olan Hz. Peygamber'in hayatı birkaç sayfaya sığdırılamaz. Bununla birlikte, kitabın sınırlı hacmi dikkate alındığında, müellifin Hz. Peygamber'in vefatına geniş bir yer ayırması hem pedagojik tercihini hem de onun şahsiyetini merkeze alan bilinçli yaklaşımını göstermektedir.

Siyer-i Nebî kısmının ardından müellif, "sahâbî" kavramını tanıtmakta ve özellikle Cennetle müjdelenen on sahâbîyi (Aşere-i Mübeşşere) künyeleri, kısa hayat hikâyeleri ve öne çıkan vasıflarıyla sunmaktadır. Bu sahâbîler arasında ilk dört râşid halifenin bulunmasına rağmen, bu bölümde hilâfet meselesine doğrudan değinilmemiştir. Aşere-i Mübeşşere'nin tanıtımından sonra ise hilâfet bahsi açılmış; toplamda iki sayfa içerisinde özlü bir biçimde "halife" kavramı tanıtılarak Hulefâ-i Râşid'in den başlanıp son İslâm halifesi Abdülmecîd b. Abdülazîz Han'a kadar gelinmiştir. Ayrıca kitabın sonunda, ilk halifeden son halifeye kadar doğum ve vefat tarihlerini, görev yaptıkları devletlerin adlarını da içeren kronolojik bir listeye yer verilmiştir. Hilâfet konusunu müteakip, "Tefsir, Hadis, Müfessirler, Muhaddisler ve Müçtehidler" başlığı altında bu kavramlar giriş düzeyinde tanımlanmış; ardından mezhepler ve meşhur mezhep

imamları ele alınmıştır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır: İncelemeye konu baskıda Kur'an'ın 33 yılda nâzil olduğu bilgisi verilmişse de bu, açıkça sehven yapılmış bir baskı hatasıdır. Zira tarihsel gerçeklik bakımından doğru süre 23 yıldır ve gerek eserin ilk Osmanlıca nüshasında gerekse diğer baskılarında bu hata yer almamaktadır. Kitap, nihayetinde meşhur mezhep imamlarına kısaca temas ederek sona ermektedir. İmam-ı A'zam, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in her biri için yalnızca künyeleri, mezheplerinin adı ve birkaç tanıtıcı ifadeye yer verilmiş; bu dört imam toplamda bir sayfalık kısa bir bölüm içerisinde tanıtılmıştır. Böylece eser, Hz. Peygamber'in hayatını anlatmakla başlayan ve İslam tarihinin temel şahsiyetlerine uzanan bir çizgide, özlü ve pedagojik bir bütünlük içerisinde nihayete ermektedir.

Kitabın sonunda, Bedir ve Uhud savaşlarında şehit olan sahâbilerin isimleri iki ayrı liste halinde verilmiştir. Ayrıca, yukarıda belirtildiği üzere tüm İslâm halifeleri de müstakil bir liste olarak sunulmuştur. Bu baskıda eserin sonuna eklenen on beş adet minyatür ve bunlara ait alt açıklamalar ise okuyucuya zengin bir görsellik kazandırmakta; kitap boyunca adı geçen Mekke, Medine, Hayber ve Hira gibi mekânların tasvirlerini tanıtarak metne görsel bir boyut eklemektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tâhirü'l-mevlevî'nin Hazret-i Peygamber ve Zamanı adlı eseri, müellifin çok yönlü entelektüel kimliğini yansıtan ve yazıldığı dönemin pedagojik ihtiyaçlarına cevap vermek üzere tasarlanmış didaktik bir çalışmadır. Eser, klasik siyer literatürünün akademik derinliğinden ziyade, erken Cumhuriyet döneminde İslami eğitim geleneğinin sürekliliğini sağlama misyonuyla öne çıkar. Bu yönüyle, tarihsel ve eğitimsel değeri yüksek bir vesika niteliği taşır. Müellif, Hz. Peygamber'in hayatını salt kronolojik bir aktarımla sınırlamaz; olayları tasavvufî bir duyuşla, özellikle insan-ı kâmil modeli ve İslam ahlakı ekseninde yorumlar. Bu yaklaşım, esere manevî ve ahlaki bir boyut kazandırarak onu standart siyer anlatılarından farklılaştırır. Veciz üslubu, canlı betimlemeleri ve hedef kitlenin idrak seviyesine uygun olarak özenle seçilmiş dili, eserin pedagojik başarısının temelini oluşturur. Bununla birlikte, eserin sınırlı kaynak kullanımı ve metodolojik derinlikten uzaklığı, onu akademik bir referans kaynağı olmaktan çok, popüler bir “Siyer-i Nebî'ye giriş” metni olarak konumlandırmayı gerektirir. Temel amacı, tarihsel bir süreci aktarırken aynı zamanda İslam'ın temel prensiplerini ve ahlaki değerlerini genç zihinlere sevdirmektir. Nihayetinde, eserin günümüzde dahi farklı yayınevleri tarafından basılarak dolaşımda kalması, onun yalnızca tarihsel bir belge olmadığını, aynı zamanda kültürel işlevini ve pedagojik geçerliliğini koruduğunu kanıtlamaktadır.

Kaynakça | References

Tâhirü'l-Mevlevî. Hazret-i Peygamber ve Zamanı -Çocuklara-. ed. Semih Doğan. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.