

e-ISSN: 2979-9988

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

Hakkari Journal of Theology



Haziran/June 2026

Sayı/Issue 8



Hakkari İlahiyat Dergisi

Hakkari Journal of Theology

Sayı 8 (Haziran 2026)

Issue 8 (June 2026)

e-ISSN: 2979-9988

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslâm Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Haziran & Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça,
Kürtçe

SCOPE: Religious Studies, Islāmic Studies

PERIOD: Biannually
(June & December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic,
Persian, Kurdish

Hakkari İlahiyat Dergisi, ulusal ve uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Hakkari Journal of Theology is national and international scientific peer-reviewed academic journal.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#).

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Site: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2979-9988

Sayı/Issue 8 - Haziran/June 2026

Yayıncı/Publisher

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Hakkari University Faculty of Theology

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi/Owner

Prof. Dr. Mehmet Keskin

Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-4830-2588>

mkeskin@yyu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Doç. Dr. Saim Gündoğan

Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

saimgundogan@hakkari.edu.tr

Baş Editör/ Editor in Chief

Doç. Dr. Saim Gündoğan

Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

saimgundogan@hakkari.edu.tr

Editörler/Editors

Doç. Dr. Nurettin Çiftçi

Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-3950-9579>

nurettinciftci@hakkari.edu.tr

Yayın ve Danışma Kurulu/Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim Bor

Hakkari University, Faculty of Divinity,

Hakkari, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-7824-3227>

ibor@iu.edu

Doç. Dr. Emre Dorman

Acıbadem University, Rectorate,

Department of Turkish Language,

İstanbul, TR

ORCID: 0000-0001-6248-0503

emredorman@yahoo.com

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Turhan

Amasya University, Amasya, Türkiye

gulsum.turhan@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3910-6542>

6542.

Prof. Dr. Osman Caner Taslaman

Yıldız Teknik University, Faculty Of Arts &

Science, , İstanbul Türkiye

ctaslaman@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-7978-2436>

Doç. Dr. Asım Duran

Amasya University, Faculty of Divinity,

Amasya, Türkiye

asim.duran@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2153-8451>

8451

Doç. Dr. Şükrü Aydın

Batman University, Faculty of Islamic

Sciences, Batman, Türkiye

sukruaydin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9492-7880>

7880

Prof. Dr. Mehmet Demirtaş

Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of

Islamic Sciences, Tokat, Türkiye

mehmetdem06@gmail.com

www.orcid.org/0000-0001-9537-3851

Doç. Dr. Rıdvan Kalaç

Yüzüncü Yıl University, Faculty of

Divinity, Van, Türkiye, Van

r30kalac@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3257-2471>

2471

Doç. Dr. Sait Yıldırım

Iğdır University, Faculty Of Arts &

Science, Iğdır, Türkiye

saityildirim.erk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6044-2447>

2447

Prof. Dr. Hatice Toksöz

Süleyman Demirel University, Faculty of

Theology,, Isparta, Türkiye

haticetoksöz@sdu.edu.tr

www.orcid.org/0000-0002-0459-3152

Doç. Dr. Bilgehan Bengü Tortuk

Gökdemir

Süleyman Demirel University, Faculty of

Divinity,, Isparta, Türkiye

bilgehantortuk@sdu.edu.tr

www.orcid.org/0000-0002-5562-4764

Doç. Dr. Mehmet Emin Şahin

Bartın University, , Faculty of Theology,

Bartın, Türkiye

esahin@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9335-8962>

8962

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Erzi

Muş Alparslan University, Faculty of

Theology, Hakkari, Türkiye

erzi.mesutt@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5222-6392>

6392

Prof. Dr. Mustafa Kara

Samsun Ondokuz Mayıs University, Faculty

of Divinity, Samsun, Türkiye

.mustafakara@omu.edu.tr

www.orcid.org/0000-0002-5497-1131

Prof. Dr. Zeki Tan

Iğdır University, Faculty of Divinity, Iğdır,

Türkiye

zekitan64@windowslive.com

Prof. Dr. Mustafa Akman,

Hakkari University, Faculty of Divinity,

Hakkari, Türkiye

makman64@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6675-1315>

Doç. Dr. Mehmet Usluer

Çanakkale 18 Mart University, Faculty of

Divinity, Çanakkale, Türkiye

mehmet.usluer@comu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6608-0125>

0125

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Çetres

Mardin Artuklu University, Mardin,

Türkiye

ibrahimcetres@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9904-6006>

6006

Alan Editörleri/Field Editors

Prof. Dr. Mustafa Akman,

Hakkari University, Faculty of Divinity,

Hakkari, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Kartal

Dicle University, Faculty of Divinity,

Diyarbakır, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Akdoğan

Hakkari University, Faculty of Divinity,

Hakkari, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-6675-1315>

Doç. Dr. Majed Haj Mohammad
Hakkari University, Faculty of Divinity,
Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

Doç. Dr. Yaşar Kaplan
Hakkari University, Faculty of Divinity,
Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3960-0201>

Doç. Dr. Mahsum Aslan
Hakkari University, Faculty of Divinity,
Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2715-4363>

<https://orcid.org/0000-0001-9537-3835>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aktaş
Mardin Artuklu University, Mardin,
Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Bayram
Manisa Celâl Bayar University, Faculty of
Divinity, Manisa, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7745-0964>

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Tan
Hakkari University, Faculty of Divinity,
Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6968-9705>

<https://orcid.org/0000-0001-6000-2065>

Dr. Öğr. Üyesi Nesim Aslantatar
Indiana University Bloomington,
College of Arts and Sciences
Philosophy Department Bloomington,
Indiana, USA
<https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>

Dr. Öğr. Üyesi Veysi Turun
Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Divinity, Van,
Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0873-6771>

Dil Editörleri/Linguistic Editors

Arapça Dil Editörü
Doç. Dr. Majed Haj Mohammad
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

İngilizce Dil Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Nesim Aslantatar
Indiana University Bloomington, College of Arts and Sciences
Philosophy Department Bloomington, Indiana, USA
<https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>

Yazım Editörleri/Writing Editors

Arş. Gör. Dr. Muhammed Cahid Yılmaz
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-7695-6434>

Arş. Gör. Dr. Yusuf Tekin
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-6687-825X>

Son Okuyucular/Revisors

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Akdoğan
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2084-9154>

Arş. Gör. Ozan Aşkan
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9508-9575>

Arş. Gör. Furkan Tümen
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4277-937X>

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak
Hakkari University, Faculty of Divinity, Hakkari, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-9672-8431>

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Hakkari Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi
Keklikpınar Mahallesi, Pınarlar Caddesi, Zeynelbey Yerleşkesi Kampüsü 30000 Merkez/Hakkari Yerleşkesi
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr
Site: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

Editörden...

2022 yılında kurulan Hakkari İlahiyat Dergisi'nin 8. Sayısı ile sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Hakkari İlahiyat Dergisi, kurulduğu günden beri her yıl Haziran ve Aralık sayılarında bilimsel bilginin akademik camiaya açılan kapısı olma yolundaki misyonuna devam etmektedir. Makale başvuru sistemi, derginin yazım kurallarında beyan edildiği gibi belli periyotlarda açık olmakla beraber yeterli sayıya ulaşıldığında sistem yayın kurulu kararıyla kapatılmaktadır. Sisteme düşen makalelerin öncelikle şekilsel olarak dergi şablonuna uygunluğu incelenmekte ve ardından alan editörü ön incelemesine tabi tutulmaktadır. Kurul içerisinde hakemlenmeye yeterli görülen makaleler çift-kör hakem (double-blind refereeing) değerlendirmesine gönderilmektedir. Akademik ve bilimsel yeterliliği hakemler tarafından onaylan makaleler yayınlanmadan önce Türkçe ve yabancı dil editörleri, nihai aşamada ise son okuma editörleri tarafından incelenmektedir.

Bu sayımızda ilahiyat alanına katkı sunan Kelam, Tefsir ve İslam Hukuku alanlarında birer araştırma makalesi ile fakültemizde iz bırakan değerli bir hocamıza dair vefeyat yazısına yer veriyoruz. Makale süreçlerinde katkıları bulunan alan editörü, dil, yazım, son okuma ve mizanpaj editörlerimize teşekkür ederiz. Ayrıca makaleleri ile dergimize katkı sunan tüm yazarlarımıza ve değerli görüşleriyle makalelerin gelişiminde katkı sunan bütün hakemlerimize şükranlarımızı sunarız.

Bu sayının bizim için ayrı bir anlam taşıyan bölümü, Dr. Öğr. Üyesi Zekerya Sarıbulak hocamıza ithaf edilen vefeyat yazısıdır. Hocamız, ilmî çalışmaları, yetiştirdiği öğrenciler ve akademik camiaya sunduğu katkılarla hatırlanacak kıymetli bir ilim insanıdır. Zekerya Sarıbulak hocamız, Hakkari İlahiyat Dergisi'nin kuruluş ve gelişim sürecinde de önemli katkılar sunmuştur. Dergimizin kuruluşunda hocamızın dekan yardımcılığı dönemindeki destek ve gayretleri önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca hocamız yayın ve danışma kurulu üyeliği görevleriyle de aktif olarak dergimize katkı sunmaya devam etmiştir. Kendisini rahmet ve minnetle yâd ediyor; bu sayıda yer alan çalışmaların ilim dünyasına faydalı olmasını temenni ediyoruz.

Bir sonraki sayıda yeniden buluşma dileğiyle...

Doç. Dr. Saim Gündoğan

Baş Editör

Dırâr b. Amr'ın Kozmoloji Anlayışı

Dirâr b. 'Amr's Understanding of the Cosmology

Metin Yıldız - Züleyha Kaçak7-22

Naif Yaşar'ın "A Semantic Study of Vocabulary of The Qur'an" Adlı Eserinde İzlediği

Metodoloji: "I" Bendi Örneği

The Methodology Employed by Naif Yaşar in His Work A Semantic Study of the Vocabulary of the Qur'an: The Example of Section "I"

Şeyma Gündüz..... 23-45

Haneî Fakih Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl Adlı Eserinde

Yararlandığı Bazı Arap Dili Kaideleri

Arabic Linguistic Principles Adopted in Hanafi Jurist Abū al-'Usr al-Pazdawī's Kanz al-Wuṣūl ilâ Ma'rifat al-Uṣūl

Ömer Faruk Yetim.....46-66

VEFEYAT

Dr. Zekerya Sarıbulak'ın Ardından (1966-2026)

Yakup Dalmızrak – Hasan Aksoy - Eyüp Akdoğan..... 67-76

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

8 (Haziran/June 2026), 7-22.

Dırâr b. Amr'ın Kozmoloji Anlayışı

Dırâr b. 'Amr's Understanding of the Cosmology

Metin Yıldız

(Sorumlu Yazar)

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

*Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Theology, Department of Kalâm*

Van, Türkiye

metinyildiz@yyu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3201-862X

ROR ID: 041jyzp61

Züleyha Kaçak

Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim
Dalı

*Master Student, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty
of Theology, Department of Kalâm,*

Van, Türkiye

zuleyhacarboga@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3897-1243

ROR ID: 041jyzp61

Atıf/Citation: Yıldız, Metin - Kaçak, Züleyha. "Dırâr b. Amr'ın Kozmoloji Anlayışı". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2026), 7-22. <https://doi.org/10.69801/haid.1904326>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types:

Geliş Tarihi | Received:

Kabul Tarihi | Accepted:

Yayın Tarihi | Published:

Yayıncı | Published by:

Araştırma Makalesi | Research Article

06.03.2026

11.05.2026

30.06.2026

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme

Double anonymized - Two External

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Metin Yıldız - Züleyha Kaçak)

Yapay Zekâ Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazarlar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. / No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the authors in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Yazar Katkı Oranı | Author Contribution Percentage

Makale iki yazarlıdır. Yazarların makaleye katkı oranı birinci yazarın yüzde 45, ikinci yazarın yüzde 55'tir. / This article has two authors. The authors' contribution rate to the article is 45% for the first author and 55% for the second author.

Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Metin YILDIZ danışmanlığında Züleyha KAÇAK tarafından 09/06/2023 tarihinde tamamlanan "Dırâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was prepared based on the master's thesis titled "The Conception of God and the Universe of Dırâr b. 'Amr", completed by Züleyha KAÇAK on 09/06/2023 at the Institute of Social Sciences, Van Yüzüncü Yıl University, under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Metin YILDIZ.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyyatdergi@hakkari.edu.tr

Dırâr b. Amr'ın Kozmoloji Anlayışı*

Özet

Erken dönem kelâmcıları içerisinde yer alan Dırâr b. Amr el-Gatafanî (öl. 200/815[?]), İslâm düşüncesinin gelişmesine ciddi katkıları olan bir şahsiyettir. Dırâr b. Amr kendine özgü görüşleriyle kelâmcılara öncülük etmiştir. Bu çalışma Dırâr'ın, kelâm ilminin dakikü'l-kelâm kısmındaki konumunu ve görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Özellikle, onun araz teorisine dayanan kozmolojisini incelemektedir. Bu bağlamda bu çalışmada genel olarak Dırâr'ın âlem anlayışı konusu üzerinde durulmuştur. Dırâr'ın bilhassa araz ve cisim kavramlarına dair görüşleri araştırılıp değerlendirilmiştir. Ona göre arazlar cisimlerin birleşmeleri neticesinde oluşur. Bu açıklaması onda araz ve cisim kavramlarının iç içe geçtiğini göstermektedir. İslâm düşüncesinin oluşum sürecinde ele aldığı kozmoloji konularıyla kendinden sonraki Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarına tesir etmiştir. Dırâr, bilhassa araz teorisine dayalı ortaya attığı argümanlarla bu konuyu ilk konuşan kelâmcı sayılmaktadır. Kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat etme çabalarında araz düşüncesiyle bağlantılı olarak geliştirilen hudûs delilinin gelişmesindeki katkıları inkâr edilemez. Nitekim arazların sonradan ortaya çıktığı ve bunun da irade sahibi bir varlık tarafından olduğu savunulmuştur. Bu çalışmada Dırâr'ın İslâm düşüncesinin başlangıç devrinde geliştirilen âlem tasavvurlarından kümûn-zuhûr ve kelâm atomculuğuna ilişkin görüşleri incelenip izah edilmiştir. Dırâr'ın atomcu olup olmadığı elde edilen bilgiler ışığında tartışılmıştır. Bu noktada cevher kavramını kullanmaması atomculuğa dair ihtilafların temel sebebi olarak görülmektedir. Bununla birlikte başlangıç döneminde cüz kavramının atom yerine kullanıldığının belirtilmesi ve Dırâr'ın da bu kavramı kullanması onun atomcu oluşunu desteklese de ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği düşünülmektedir. Ayrıca bölünemeyen nihai parçayı kabul etmesi de bu iddiayı destekler mahiyettedir. Çalışma yalnızca Dırâr'ın görüşleriyle sınırlı değildir. Birçok kelâmcının görüşleriyle birlikte söz konusu şahsın fikirleri karşılaştırmalı bir bakış açısıyla işlenmiştir. Bu sebeple daha çok mukayese yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Dırâr b. Amr, Âlem, Araz, Cisim, Atomculuk.

*Dırâr b. 'Amr's Understanding of the Cosmology***

Abstract

Dirâr b. 'Amr al-Ghatafanî (d. 200/815 [?]), a prominent figure among the early Mutakallimûn, made significant contributions to the development of Islamic thought. Through his distinctive views, Dirâr b. 'Amr became a pioneering figure for later theologians. This study aims to determine his position and views within the branch of daqîq al-kalâm (subtle theology or speculative physics) in kalâm. Specifically, it examines his cosmology, which is grounded in the theory of accidents ('araḍ). In this context, the study explores Dirâr's understanding of the world ('âlam) and critically evaluates his conceptualizations of accidents and bodies (ajsâm). According to Dirâr, accidents emerge through combination of bodies. This explanation indicates that, in his thought, the concepts of accidents and bodies are closely intertwined. Dirâr, İslâm düşüncesinin oluşum döneminde kozmolojik konular üzerine yaptığı tartışmalarla, daha sonraki Mu'tezile ve Sünni ilahiyatçıları etkilemiştir. Dırâr is regarded as one of the first theologians to address this subject, particularly through the arguments he developed on the basis of the theory of accidents. His contribution to the development of the hudûth argument, which was formulated by theologians to prove the existence of God on the basis of the theory of accidents, is undeniable. In this context, it was argued that are temporally originated and that their origination is caused by a volitional

* Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Metin YILDIZ danışmanlığında Züleyha KAÇAK tarafından 09/06/2023 tarihinde tamamlanan "Dırâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** This study was prepared based on the master's thesis titled "The Conception of God and the Universe of Dirâr b. 'Amr", completed by Züleyha KAÇAK on 09/06/2023 at the Institute of Social Sciences, Van Yüzüncü Yıl University, under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Metin YILDIZ.

being. The study also examines and explains Dırâr's views on cosmological theories developed during the formative period of Islamic thought, particularly the theories of *kumûn-zuhûr* (latency and manifestation) and *kalâm* atomism. In light of the available evidence, the question of whether Dırâr can be considered an atomist is also discussed. In this regard, his avoidance of the concept of *jawhar* (substance) is seen as one of the main reasons for the disagreements concerning his alleged atomism. Nevertheless, the fact that the term *juz'* (part) was used in the early period instead of the term atom and that Dırâr employed this concept supports the view that the view that he may have been an atomist, although a cautious approach is still necessary. Moreover, his acceptance of an indivisible ultimate part also lends support to this claim. The study is not limited to Dırâr's views. Rather, his ideas are discussed through a comparative alongside the views of many other theologians. Therefore, this study mainly employs the comparative method.

Keywords: Kalâm, Dırâr b. 'Amr, the Cosmology, A'râḍ, Jism, Atomism.

Giriş

Dirâr b. Amr el-Gatafanî, İslâm düşüncesinin oluşum sürecinde yaşayan önemli kelâmcılardan biridir. Özgün fikirleriyle hem kelâmcıları etkilemiş hem de ekollerin oluşum sürecine katkı sağlamıştır. Bilhassa kelâmında önemli bir yeri olan *dakîku'l-kelâm* konularında erken dönemde dikkat çeken görüşler ortaya atmıştır. Dırâr, yaşadığı dönemde anlaşılmasa da yakın dönemde yapılan çalışmalar incelendiğinde, gereken ihtimamın verilmeye başlandığını ifade etmek mümkündür.

Dirâr, pek çok eser vermesine rağmen günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü't-tahriş*¹ olmuştur. Dirâr'ın âlem tasavvuruna dair görüşleri daha sonra yazılan farklı kaynaklarda geçmektedir. Bu çalışmada başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-936) tarafından kaleme alınan *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* olmak üzere erken dönemde ve yakın zamanda yapılan çalışmalardan faydalanılmıştır. Dırâr'ın görüşlerini aktaran klasik kaynaklar, yerel ve yabancı kaynaklardan da olabildiğince istifade edilmiştir. Yakın dönemlerde müstakil çalışmalarda ele alınması onun literatürde hak ettiği konumu alması açısından önemlidir. Dırâr ile alakalı çıkan önemli bir eser Mehmet Keskin tarafından ele alınan "*Dirâr b. Amr ve Görüşleri*" adlı çalışmadır. Ayrıca son zamanlarda yüksek lisans ve doktora tezlerinin yazılması da dikkate değer bir gelişmedir.²

Hayatına dair çok fazla malumat olmamasına karşılık eldeki verilere dayanarak hicrî ikinci yüzyılın başlarında yaşadığı söylenmektedir. Nitekim Dırâr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50[?]) öncesi dönemde tartışmalarda bulunmuştur. Vâsıl b. Ata (öl. 131/748) ile de çeşitli konularda ihtilaf halinde olduğu belirtilmektedir.³ Mu'tezile, o

1 Daha fazla bilgi için bkz. Dırâr b. Amr el-Gatafanî, *Kitâbü't-Tahriş*, çev. Mehmet Keskin, thk. Hüseyin Hansu, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

2 Dırâr ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Keskin, *Dirâr b. Amr ve Görüşleri*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022); Josef Van Ess, "Dirâr b. 'Amr und 'Cahmîya': Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam* 44 (1968).

3 Hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Züleyha Kaçak, *Dirâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 3; Bilal Kır, *Dirâr b. Amr: Kelâm İlmindeki Konumu ve Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024); Rıza Geziri, *Dirâr b. Amr'ın Kelâm İlmine Dair Görüşleri ve Katkıları*, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025).

dönemde zındıklar ile mücadele etmiş ve Dırâr da bu mücadelelere katılmıştır. Nitekim eserlerinin isimleri onun mücadelesini göstermektedir.⁴

Kanaatimizce Dırâr hakkındaki bilgi eksikliğinin sebeplerine bakıldığında eserlerinin ulaşmamış olması ve aykırı görüşleri sayılabilir. Bu amaçla İslâm kelimasında üzerinde durulması gereken bir şahsiyet olduğunu düşünmekteyiz. Dırâr'ın erken dönemde ortaya attığı özgün fikirleri kelâm ilmine ciddi katkılar sağlamıştır. Bilhassa onun âlem tasavvuru bağlamında araz ve cisim anlayışının irdelenmesi gerekmektedir. Dırâr ile birlikte İslâm kelimacılarının görüşlerine yer verilmiş olup mukayese yöntemi kullanılmıştır. Amacımız Dırâr'ın âlem anlayışıyla ilgili literatüre spesifik bir çalışma kazandırmaktır.

1. Dırâr b. Amr'ın Kelâm Kozmolojisine Etkisi

Dırâr b. Amr'ın âlem tasavvurunu ele almadan önce kelâm kozmolojisine katkısını kısaca ele almakta fayda vardır. Erken dönem kelimacılarıyla birlikte “kurucu babalar”⁵ olarak bahsedilen Dırâr'ın ilmî tartışmalarda adının geçmesi ve kendine özgü aykırı sayılabilecek görüşlerde bulunması dikkate değerdir. Dırâr'ın özgün kelâm görüşleri birçok kelimacıyı etkisi altına almış olmalı ki bu sebeple kelimacılar Dırâr'ın görüşlerinden etkilenip onu takip edenlere *Dirâriyye* ismini vermişlerdir.⁶

İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinin başlangıcında⁷ kelimacılar kozmolojik konuları ele almışlardır. Kelâm kozmolojisinin ana kavramları olan araz, cisim ve cevher gibi konular da klasik kelâm konuları gibi erken dönemden itibaren ilmî ortamlarda tartışılmıştır.⁸ Yalnızca inanç konularının ele alınmadığı ve farklı görüşlerde bulunma⁹ şeklinde tasvir edilen kelâm ilmi başlangıçtan itibaren konuları kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Nitekim kelâm ilmi bilgi, mantık, âlem ve insan gibi düşünsel, epistemolojik ve ontolojik alanlardan da bahsetmiştir. Söz konusu çalışmamızda ele aldığımız Dırâr da erken dönemden itibaren kelâmın bu kapsamlı konularını ele almış ve ilmî çerçevede tartışmıştır.¹⁰

Ashabu'l-arazdan sayılan Dırâr b. Amr'ın, âlemin unsurlarından olan arazi ilk defa dile getirenlerden biri olduğu ifade edilmektedir. Onunla birlikte Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ile Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46)¹¹ isimleri geçse de bu kelimacıların

4 Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 566; Zübeyir Bulut, “Dirâr b. Amr”, *Mu'tezili Öncüler*, ed. Mehmet Azimli, Özden Kanter, (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 87.

5 Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulğen, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 9.

6 Mustafa Öz, “Dirâr b. Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/274-275.

7 Kozmoloji konuları başlangıçta dış etkenler yoluyla İslam kelâmına dâhil olmuş sonrasında İslam inanç sistemiyle ele alınıp geliştirilmiştir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 303.

8 Daha fazla bilgi için bkz. Ebü'l-Hasan el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 428-837.

9 Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 28.

10 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 566; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 11.

11 Dırâr ve Cehm b Safvân epistemoloji, ontoloji ve kozmolojiye dair ilk konuşan İslâm düşünürleri olarak kabul edilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Cornelia Schöck, “Cehm b. Safvân ve Cehmîyye ile Dırâr b. Amr”, çev. O. Şener Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 95.

kozmozlojiden çok uluhiyet üzerine görüşler öne sürdükleri belirtilir.¹² Bu minvalde Dırâr'ın araz teorisinin kelâmda yer edinmesinde azımsanmayacak derecede katkısının olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Şöyle ki dakikü'l-kelâmda önemli bir yer edinen bu temel doktrin hakkındaki ilk görüşleriyle sonraki kelamcıları etkilemiştir. Araz nazariyesi kelâmın kozmozloji alanında büyük bir önem kazanmıştır. Her ne kadar bu alanda eserler yazmışsa da ne var ki kozmozloji alanında yaptığı çalışmalar bize ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmamış bu eserlerden bazıları; *Kitâbü'd-delale alâ hadesi'l-eşya*, *Kitâbü ihtilafi'l-ecza*, *Kitâbü'r-red alâ Aristotslis fi'l-ccevahir ve'l- a'raz* ve *Kitâbü'r-red alâ ashabi't-taba'î* dir.¹³

Kanaatimizce Dırâr'ın kozmozlojideki ehemmiyeti âlemin var olması hususunda öne sürülen araz anlayışının bir bakıma kurucusu sayılmasıdır. İslâm düşüncesinin kozmozloji anlayışının gelişmesinde ve teşekkül etmesinde onun bu konudaki fikirleri etkili olmuştur.

2. Âlemin Unsurları

Âlem kavramı sözlükte “âlamet, nişan ve bilmek”¹⁴ anlamına gelmektedir. Ayrıca “kendisiyle bir şeyin bilindiği şey”¹⁵ olarak da nitelenmiştir. Kelamcılara göre âlem, Yüce Allah'ın zatının dışında var olan insan, cin, melek gibi canlı varlıklarla birlikte yer, gök gibi cansız varlıkları içine alan bir kavramdır. Cüveyni'ye (ö. 478-1085) göre âlem “Yüce Allah'ın zatı ve zatî sıfatları dışındaki her şey”dir. Gazâlî (ö. 505-1111) ise âlemi “Allah'ın dışında kalan bütün mevcudat/varlıklar” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶ Ayrıca kâinat yaratıcının mevcudiyetine delil olarak değerlendirildiğinden ötürü âlem diye isimlendirilmiştir.¹⁷ Kelamcıların çoğunluğunun âlemi Allah'ın dışında var olan her şey olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda kelâmcıların geliştirdikleri âlem teorileri onların Allah tasavvurlarını şekillendirmiştir. Esasında âlem onlar için Allah'ın varlığını ispat etmede bir araçtır. Öyle ki erken dönemden itibaren isbât-ı vâcip yollarına başvurarak hem akıl hem de vahiy çerçevesinde deliller üretmeye çalışmışlardır. Âlem ve unsurları karışık olması sebebiyle zor anlaşılan bir konudur.¹⁸ Kelâmcılar, bu zorluğa rağmen âlem konusunu anlamaya çalışmış ve Allah'ın varlığını ispat etme çabasından vazgeçmemiştir.

İslâm düşüncesinin teşekkülü sürecine bakıldığında hicrî ikinci asır itibariyle cevher ve arazların muhdes oluşu kanıtlanmaya çalışılmış, bunun sonucunda âlemin sonradan meydana geldiği üzerinde durulmuştur. Akıl, muhdes oluşları sonucunda onların bir yaratıcıya ihtiyaç duymalarını gerekli kılmıştır.¹⁹ Âlemin sonradan

¹² Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmozloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfın Yayınları, 2018) 131.

¹³ Dırâr, bu eserlerinde âlem, cüzlerin farklılığı, eşyanın sonradan halk edilmesi ve Aristoteles'in cevher ve araz görüşünün tenkidini e değinmektedir. bkz. İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 564.

¹⁴ İbn Manzûr Cemaâüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l- Arab*, haz. Seyyid Ramazan Ahmed vd. (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1708), 421-423.

¹⁵ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 149.

¹⁶ Bkz. Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 219.

¹⁷ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: DergâhYayınları, 2013), 104.

¹⁸ Necip Taylan, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 14.

¹⁹ Fahreddin er- Razî, *Me'âlimü Usulî'd- Din: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 80.

yaratılmışlığından yola çıkarak Allah'ın varlığını delillendiren kelâmcılar bu amaçla hudûs delilini geliştirmişlerdir.²⁰ Bunu ilk kez kullananların Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem oldukları, sistemli olarak geliştirenin ise Allâf olduğu belirtilir.²¹ İslâm düşünürlerinin başlangıçtan itibaren ispat çalışmalarını yapmaları dakîkü'l-kelâmın teşekkülüne ön ayak olmuştur. Bu delilin teşekkül etmesinde âlemin unsurlarından arazın katkısı görmezden gelinemez. Arazların sonradanlığından yola çıkarak evrenin yaratılmış olduğunu açıklamışlardır. Öyle ki arazları kabul etmenin bir itikat meselesi olduğunu söylemişlerdir.²² Dırâr b. Amr'ın âlem anlayışı kapsamında ele aldığı araz nazariyesinin, kelâmcılar üzerindeki etkisi dikkate değerdir.

2.1. Cisim ve Araz

Kelâmcılar cevher, cisim ve arazı âlemin temel unsurlarından saymaktadır. Bu konuda farklı fikirler ortaya atmış ve birbirleriyle muhalefet etmişlerdir. Kelamcılar âlemin cevher, araz ve cisimlerden oluştuğunu dile getirmişlerdir. Cevheri "*el-cüz*", "*el-cüz'ü'l-vâhid*", "*el-cevherü'l-vâhid*", "*el-cevherü'l-ferd*", "*el-cüz'ü'l-lezi la yetecezza*" gibi kavramlarla ifade eden kelamcılar, cismin sonsuza kadar bölünemeyeceğini söylemişler. Ancak "*el-cevherü'l-ferd*" denilen en son bölünmenin tanımlanmasında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim İmam Eş'arî cevheri, "*cevherü'l-vahid*", "*el-cevherü'l-ferd*", "*el-cüz'ü'l-lezi lâ yetecezza*"; Bâkılânî (ö. 403-1013), "arazlardan tek bir arazı kabul eden"; Cüveynî, "cüz olan her şey"; Âmidî (ö. 633-1233), "alan kaplayan, hacmi veya yüzölçümü olan şey" şeklinde tanımlamışlardır.²³ Kelamcılar atom²⁴ için cüz ve cevher kelimelerini benimsemiştir. Onlara göre cevher, mekânda yer alan ve bundan dolayı herhangi bir desteğe muhtaç olmayan ve arazları barındıran anlamına gelmektedir. Cisim ise "üç boyutu kabul eden cevher"²⁵ olarak ifade edilmiştir. Filozoflar cevherin şekli konusunu tartışmış ve muhtelif görüşlerde bulunmuşlardır. Kelamcılarının çoğunluğu ise şekillerinin bulunmadığını ifade etmişlerdir.²⁶ Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcıları zatıyla kaim ve en az bir araz taşıyan anlamında cevheri birbirine yakın anlamlardan kullanmışlardır.²⁷ Cisim ise çoğunlukla uzunluk, derinlik ve bir konumda var olandır. Erken dönem Mu'tezilî kelamcılarından Ebü'l- Hüzeyl el-Allâf göre cisim üç yönlüdür. Oluşumu için en az altı

²⁰ Razî, *Me'âlimü Usulî'd- Din*, 76.

²¹ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 76; Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usulî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/156; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 219; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/304-309.

²² Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel Ve'l- Ehva Ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 3/806; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/337-342.

²³ Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 222-225.

²⁴ Atom kelimesi yerine kelamda el-cevherü'l-vahid, ellezi l'a yenkesim, el- cüz'ül-vahid ve el-cüzüllezi la yetecezza, cüz ve cevher kavramları kullanılmıştır. Ayrıca bkz. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13.

²⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 76.

²⁶ Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Âlî b. Muhammed Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usulu'd-din*, thk. Ahmet Muhammed el-Mehdî, (Kahire: 2010), 74.

²⁷ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Temhîd*, nşr. İmadü'd-din Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l Kûtûbi'l Sekâfiyye, 1987), 37.

atomun varlığına ihtiyaç duyar.²⁸ Yine Mu'tezile'nin ileri gelen kelimcilerinden Nazzâm (öl. 235/845) ise cismi uzunluk, derinlik ve genişlik açısından değerlendirip cüzlerin nitelik açısından belli bir sayıda bulunmadığını ve her yarımında bir yarım bulunduğunu söylemiştir.²⁹ Ona göre cismin parçaları için sınırlı bir sayı yoktur.³⁰

Âlemin unsurlarından araza gelince kelâmcılar erken dönemden itibaren bu kavramı açıklamışlardır. Âlemin yaratılışının ispatında araz teorisinin etkisi büyüktür. Eş'arî'ye göre bir kısım İslâm düşünürü arazı, cisim ve cevherde varlığını sürdüren şey diye açıklamaktadır.³¹ Arazın bu şekilde tanımlanması onun cevher ve cismin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesini sağlamaktadır. Kelamcılar arazı genelde ortaya çıkması için bir dayanağa gereksinim duyan ve tek başına bir yerde konumlanamayan şeklinde tanımlamıştır.³² Daha önce belirtildiği üzere araz kavramını ilk kullananlar Ca'd, Cehm ve Dırâr sayılsa da sistemli olarak ele alınmış Allâf olduğu kabul görmektedir.³³

Kelâmcıların çoğunluğu arazı âlemin unsurlarından saysa da onların varlığını reddedenler de olmuştur. Hişam b. el-Hakem (öl. 179/795) ve İbn Keysan el-Esam (öl. 320/932[?]) arazı reddedenlerdendir.³⁴ Hişam yalnızca cisimlerin mevcudiyetini kabul eder. Ona göre renk ve hareket gibi araz sayılan şeyler cisimdirler. Hişam b. el-Hakem'in bu şekildeki cisim görüşü kelamcılarının çoğundan farklıdır. Renk ve hareket gibi arazları dahi cisimden sayması bu farklılığa işarettir.³⁵ Nazzâm da ona benzer görüş belirterek yalnızca hareketin araz olduğunu bunun dışında kalan her şeyin cisim olduğunu savunur.³⁶

Dırâr b. Amr kelâm kozmolojinin temel kavramları olan âlem, araz ve cisim konularında daha önce de ifade edildiği gibi eserler vermiş ve bu kavramları kullanmıştır. Fakat cevher kavramını kullanmamıştır. Bunun sebebi kelâmcıların erken dönemde cevher ve cisim için farklı ve belirgin bir tanım yapmamış olmaları olabilir. Bu sebeple cevher yerine cisim, cisim yerine de cevher kavramını kullanmışlardır.³⁷

Dırâr b. Amr her ne kadar bu kavramları kullanmışsa da bize ulaşan *Kitâbü't-tahrîf* isimli eserinde cisim ve araza dair görüşleri bulunmamaktadır. Onun bu konuda bize ulaşan fikirleri daha çok Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli kitabından ulaşanlardır. Onun cisim ve araza dayalı âlem anlayışına dair görüşlerini direkt aktarmayı uygun görmekteyiz. Buna göre ismi geçen eserde âlem anlayışı şöyle anlatılır:

"Dırâr b. Amr şöyle demiştir. Cisim birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlardır. O, bu şekilde kâim ve sâbit olmuştur. Böylece o, kendisine yer edindiği zaman arazları ve hâlden hâle değişmeyi bulunduran bir cisim olur. Cisimler arazlar veya zıtlarından soyut olamazlar; hayat ve ölüm gibi. Cisim bunların birinden hâli değildir. Renkler ve tatlar da

²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 430; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 122.

²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 432.

³⁰ Shlomo Pines, *Mezhebu'z-zerre inde'l-Müslimîn ve alâkatuhu bi mezâhibi'l-Yunân ve'l-Humûd*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, (Kahire, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye), 3.

³¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 428.

³² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/806; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 110; Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 151-152.

³³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 1/156; Yavuz, "Araz", 3/337-342.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/806; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 230.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/804-806.

³⁶ Abdülkâhir el- Bağdadî, *Kitâbu Usulî'd-din Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 79-80; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/193.

³⁷ Kaçak, *Dırâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, 49.

onların cinsinden ayrılmazlar. Ölçü ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi samediyet de böyledir. Onun (cismin) zıddı olup kendisinden ayrılan şey, -ona göre- onun (cismin) parçası değildir. Kudret, elem, ilim ve cehalet gibi. Ona göre, bu arazların birleşmeleri ve var olduktan sonra cesetlere dönüşmeleri câiz değildir. Bunlara bu durumun yapılması ancak, ilk yaratılış hallerinde mümkündür. Çünkü bunlar, bir araya gelmeden var olamazlar. Ona göre mevcut olduğu halde bunların bir araya gelmesi mümkün olabilir. Mevcut olduğu halde bunların hepsinin ayrılması imkânsızdır. Çünkü bunlar var olmakla birlikte ayrılmış olsalardı, renkli olmadan renk ve canlı olmadan hayat var olmuş olurdu.”³⁸

Buradan anlaşılacağı üzere Dırâr b. Amr'ın cisim ve araz açıklaması birbiriyle bağlantılıdır. Ona göre cisimler bir araya getirilmiş arazlarda meydana gelmiştir.³⁹ Arazlar tek olduklarında var olamazlar. Onların varlığı cisimlere bağlıdır aynı şekilde cisimler arazlar olmadan varlığını sürdüremezler.⁴⁰ Dırâr, acizlik ve kudreti cisimden sayar, her şeyin değişken olduğunu ve arazların birbirini taşıdığını belirtir.⁴¹ Hareket ve sükûn gibi cisimlerin eylemlerinin araz olduğunu savunur. Renklerin ve tatların cisimlerin bölümlerinden olduğunu söyler. Aynı şekilde yaşlık-kuruluk, sıcaklık-soğukluk ve tat gibi arazların da cisimlerin kısımlarından olduğunu belirtir. Ona göre bu saydığımız arazlar cisimleri oluşturmaktadır.⁴² Görülmektedir ki Dırâr'ın araz ve cisim anlayışı kendine özgü ve çoğu kelimacıdan farklıdır. O araz ve cismi birbirine bağlı değerlendirdiğinden iki kavramın tanımı birbirini kapsamaktadır.

Hafs el-Ferd (öl. 204/820) ve Hüseyin en-Neccâr (öl. 230/845) 'a göre cüzlerin bir araya gelmesi sonucu cisim oluşur. Onlara göre bu cüzler sıcak-soğuk, sert-yumuşak, renk ve tat gibi unsurlardır. Bunlar bir araya gelerek cisimleri oluştururlar. Cismin oluşumu için de bunlardan en az on cüzün bir araya gelmesi gerektiğini savunurlar.⁴³ Hafs'ın da Dırâr gibi arazların bir araya gelmesiyle cisimlerin oluştuğunu savunduğunu söylenebilir.

Eş'arî'ye göre müdahale ve mücavere meselesinde kelimacılar arasında anlaşmazlık bulunmaktadır. Ona göre müdahale, cisimlerden birinin bulunduğu mekânda diğerinin de olması ve iki şeyin birbirini barındırmasıdır. Dırâr'ın bu konudaki görüşüne değinilecek olursa ona göre müdahale yoktur fakat mücavere vardır.⁴⁴ Nazzâm, Dırâr'ın aksine müdahalenin olduğunu söyler. Çünkü Nazzâm'a göre her şey tersiyle ve muhalifiyle birbirinin içindedir.⁴⁵ Ayrıca Nazzâm, zıtların bir arada oluşunun onları yöneten bir kudretin varlığına delil olduğunu savunmaktadır. Ona göre sıcaklık- soğukluk gibi iki zıddın bu şekilde değişimleri onların güçsüzlüğünü ve sonradan bir müdahale ile

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 433-434; Kaçak, *Dirâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, 57.

³⁹ Bağdadî, *Kitâbu Usulî'd-dîn*, 75; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/7; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/193; Ebü'l-Muîn en- Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame (Dimaşk: 1990), 2/51; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru's-Surur, 1948), 1/121.

⁴⁰ Mehmet Bulgen, “İmam Mâtürîdî ve Atomculuk”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 87.

⁴¹ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/121.

⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/16.

⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 448.

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 448.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 460.

yaratıldıklarını açıkça göstermektedir.⁴⁶ Böylece o, iki zıddın bir arada olmasının kolay olmadığını ve bunu yapabilecek gücün ancak yaratıcı olduğunu savunur.

Arazların kısımları konusunda Dırâr, cisme birleşik olup için olanlar ve cisimde olmayanlar olarak taksim eder. Sıcaklık-soğukluk gibi zıddı olan arazlardan birinin muhakkak cisimde var olmasına karşılık ilim gibi cisimde olmayanlar şeklinde ayırır.⁴⁷ İslâm kelâmcılarının ekseriyeti canlı ve cansız varlıklar için olarak ayırır. Örneğin ilim gibi canlılar için olanlar ve renk gibi cansızlar için olanlar diye açıklar.⁴⁸

Arazların ve cisimlerin birbirine dönüşmesi konusu da kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Dırâr b. Amr'a göre arazların ve cisimlerin kendi aralarında yer değiştirmeleri ve birbirine dönüşmeleri mümkündür. Dırâr'ın aksine genellikle kelâmcılar bu dönüşümü reddeder.⁴⁹ Dırâr ile benzer görüşlere sahip olan Hafs el-Ferd'e göre de cisim ve arazların birbirine dönüşmesi mümkündür. Nitekim Allah tadı tat ve rengi de renk olarak yarattığı gibi tüm arazları araz olarak, cismi de cisim olarak var edendir.⁵⁰

İslâm kelâmcıları arazların bekâsı meselesinde görüş ayrılığına düşmüştür. Âlâf, hayat, tat, koku ve ilim gibi bir kısım arazı baki görürken; hareket ve iradeyi baki görmemektedir. Nazzam'a göre ise sadece hareket arazdır ve onun da bekâsı mümkün değildir. Dırâr b. Amr'a göre ise cismin cüzlerinde bulunan arazlar baki, geri kalanlar değildir.⁵¹ Buna göre Dırâr, arazların bekâsı konusunda iki farklı görüşte bulunur. Ona göre cisimle birlikte var olanlar bakidir. Cisimden ayrı bulunanların ise bakiliğinin mümkün olmadığını belirtir.⁵² Ona göre arazlar iki vakitte sürekli var olamazlar arazların tekrar tekrar yaratılacağını belirtir. Ondan sonraki kelâmcılar bu hususta Dırâr'dan etkilenmiştir. Öyle ki Eş'arîlerin zamanla onun bu fikrine döndükleri ifade edilir.⁵³

Kelâmcıların erken dönemden itibaren tartıştıkları arazların bekâsı konusu zaman içerisinde araz ve cevherlerin yeniden yaratılması konusunun derinleşmesini sağlamıştır. Neticede kelâmcılar âlemin yaratılışından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalıştıkları için cevher ve arazların yeniden yaratılabilmesi için bir varlığa ihtiyaç duymaları bu konuyu önemli kılmaktadır. Bu minvalde kelâmcılar "teceddüd-i emsâl" kavramını geliştirip kullanmışlardır. Buna göre bir araz yer ve zamandan müstesna tekrar tekrar yaratılır. Onlara göre arazların yeniden yaratılması için bir nedene ihtiyaç duyması bir yaratıcının varlığını akla getirmektedir.⁵⁴ Her ne kadar teceddüd-i emsâl terimini ilk

⁴⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisar: Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 109.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 432.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 107, dip. 23. (çev. notu).

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 512; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 30; Neseî, *Tebisratü'l-edille*, 2/120; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 122.

⁵⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 512.

⁵¹ Bağdadî, *Kitâbu Usûli'd-din*, 79-80; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/193.

⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 496; Neseî, *Tebisratü'l-edille*, 2/120; Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", 93.33.

⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 460; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 194.

⁵⁴ Cağfer Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/239-241.

dillendirenlerin Nazzâm ve Neccar olduğu⁵⁵ söylene de Dırâr'ın arazların süreksizliği görüşünü ondan önce konuşanın olmadığı belirtilir.⁵⁶ Allâf'ın da bu hususta Dırâr'dan etilenmiş olabileceği belirtilmektedir.⁵⁷ Bu görüş konusunda ortaya çıkaranın, en azından bu görüşün gelişmesinde katkısı olanın ve üzerinde tartışılmasına zemin hazırlayan şahsiyetin Dırâr olduğu söylenebilir. Nitekim Dırâr'ın, bu görüşünde Eş'arî kelâmcıları etkilediği Dırâr'dan önce ki Mu'tezilî kelâmcıların bu konuyu konuşmamış olması bu durumu destekler niteliktedir.

Dırâr b. Amr'ın cisim ve araz tasavvurunu destekleyenlerin yanında tenkit eden İslam düşünürleri de olmuştur. Mu'tezilî kelâmcılardan İbn Metteveyh (öl. 380/990) Dırâr'ı tenkit eden kelâmcılardandır. O, Dırâr'ın aksine cisimlerin arazların birleşiminden var olmadığını söyler. Nitekim cisimler bir mahalde bulunması gerekirken arazların bir mekânda yer kaplamamasını buna delil olarak gösterir. Bu sebeple cisimlerin arazların birleşimiyle oluştuğunu söylemek doğru olmaz.⁵⁸ İbn Hazm (öl. 456/1064), Dırâr'ın araz tasavvurunu en sert eleştirenlerden biridir. O bu görüşün yanlış olduğunu ve Dırâr'ın da bu görüşte bulunmasını ahmak oluşuna dayandırır.⁵⁹ Cisimlerin arazlar olmadan olmayacağını kabul eden Matürîdî (öl. 333/944), bu konuda Dırâr'ı bir ölçüde benimseyenlerden sayılabilir. Nitekim ona göre arazlar birleşerek nesneleri meydana getirir.⁶⁰ Ayrıca sükûn ve hareket gibi arazlar olmadan cismin olmayacağını ifade eder.⁶¹

Kelâm ilmi açısından son derece erken sayılabilecek bir dönemde Dırâr'ın tabiat ve unsurlarından bahsetmesi kayda değerdir. Onun bu bilgileri tartışmasında döneminin ilmî birikiminin etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Her ne kadar *Kitâbü't-Tahrîş* dışındaki eserleri günümüze ulaşmasa da eserlerin isimlerine bakıldığında Yunan felsefesinin etkisi görülmektedir. *Kitâbü'r-Redd alâ ashâbi't-tabâi'* ve *Kitâbü'r-Redd alâ Aristatâlis fi'l-cevâhir ve'l-a'râz* gibi eserleri bu hususu desteklemektedir.⁶² Nitekim o dönemde tercüme hareketlerinin etkili olması bu durumu desteklemektedir. Cisimlerin arazların birleşimlerinden meydana geldiği fikrinin Antik Yunan düşüncesinde esas alındığı söylenir.⁶³ Dırâr'ın Antik Yunan felsefenin yanı sıra cevheri reddeden Budist atom anlayışından da etkilenmiş olabileceği ifade edilir.⁶⁴ Kanaatimizce Dırâr'ın Budist atom anlayışından etkilenmesi zoraki bir yorum olarak değerlendirilebilir. Tercüme faaliyetlerinin o dönemde etkili olması ve Dırâr'ın yazdığı eserin ismine bakıldığında Antik Yunan felsefesinin etkisinin olduğu düşünülebilir.

Dırâr b. Amr araz anlayışıyla kendinden sonraki kelâmcıları etkilemiştir. O, kelâm ilminde âlem tasavvurları içerisinde önemli bir etkiye sahip olan kelâm atomculuğunun

⁵⁵ Karadaş, "Tecdüdü-i Emsâl", 40/239-241.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 496; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 35.

⁵⁷ W. Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 102.

⁵⁸ Ebu Muhammed el- Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sâmî Nasr Lütf, Faysal Budeyr Avn (Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 1975), 49.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/195.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76; Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 25.

⁶¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 49.

⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 566.

⁶³ Taylan, *İslâm Felsefesi*, 43.

⁶⁴ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 104.

ilerlemesine katkı sağlamıştır. Nitekim araz teorisi İslâm düşünürlerinin âlemin yaratıcısının ispatında temel faktör olmuştur. Dırâr'ın özgün görüşlerinden biri de âlem tasavvurunun unsurlarından araz ile ilgili aktardığımız bilgilerdir.

2.2. Kümûn-Zuhûr

İslâm düşünürleri başlangıçta birçok âlem tasavvurunu geliştirmişlerdir. Erken dönemde ortaya attıkları âlem tasavvurlarından biri kümûn ve zuhûr teorisidir. Bu teori kelâm atomculuğuna karşılık kullanılmıştır. Kümûn ve zuhûr teorisıyla akla ilk gelen isim Nazzâm olsa da bunu açığa çıkaranın Cabir b. Hayyân (öl. 200/825) olduğu varsayılır.⁶⁵ Atomculuğun aksine bu teori kelâmcılar tarafından yeteri kadar benimsenmemiştir. Nazzâm⁶⁶ dışında Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğu bu teoriyi reddeder. Aynı şekilde diğer kelâmcıların ekserisi de kümûn ve zuhûru reddederken atomculuğu benimser. Kümûn ve zuhur teorisine göre varlık bir kerede topyekûn yaratılmıştır.⁶⁷ Sonrasında varlığa ilk yaratılıştaki yüklenen özelliklerle varlık değişimlere uğramıştır. Her an yaratma söz konusu değildir. Atomculuğu savunanlarla farklı fikirde olmalarının temelinde yaratılışa bakış açıları vardır.⁶⁸ Ne var ki kelâmcılar bu noktada kümûn-zuhûr teorsini eleştirmiştir. Nitekim ilk yaratılış ile sonradan değişen halinin birbirinin aynı olmamasının sebebinin yeniden yaratılma olduğunu ve kümûn- zuhur teorisinin sağlam bir görüş olmadığını belirtirler.⁶⁹ Bu çerçevede Cüveynî, kümûn teorisini arazların hadis olmalarını ispatlamak için ele alıp değerlendirmekte, cevherde gizli olan hareketin ortaya çıkmasıyla sükûnun gizli hale gelmesini (kümûn teorisini) reddetmektedir. Çünkü bu teori aklen zıt olan hareket ve sükûn gibi iki şeyin bir arada bulunmasını öngörmektedir. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Bağdâdî (öl. 429-1037-38) ve Şehristânî (öl. 548-1153), Nazzâm'ın kümûn ve zuhur teorisine karşı çıkararak onu küfür ile itham etmiş ve Dehriyye'den daha vahim bir durumda olduğunu söylemişlerdir.⁷⁰

Dırâr b. Amr'ın kümûn- zuhûr teorisine bakışı yine kendine özgüdür. Ona göre ateşte sıcaklık, karda soğukluk, zeytinde yağ bunların fiile döküldüğü anda yaratılır.⁷¹ Ateşin taşın içerisinde gizli bulunduğunu savunur.⁷² Buna göre varlığın içerisinde gizli olanlar olduğu gibi gizli olmayanların da varlığını belirtir. Örneğin zeytindeki yağ gizliyse, kayadaki ateş gizli değildir.⁷³ Dırâr'ın bu görüşüyle kümûn-zuhura bakışı Nazzâm'ın görüşünden farklıdır. Çünkü Nazzâm taşıdaki ateşi kabul ederken, Dırâr bunu taşa müdahale sırasında uygulanan fiille ortaya çıktığını ve ateşin taşta gizli olarak

⁶⁵ Muhammed Abdülhâdî Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, (Kahire: 1946), 208.

⁶⁶ Nazzâm, İslâm kelimcilerinin çoğunluğu tarafından benimsenen kelâm atomculuğunun aksine âlem tasavvuru olarak kümûn-zuhur teorisini geliştirmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: 2001).

⁶⁷ Ebu Osman Amr b. Bahr el- Câhız, *Kitâbü'l-Hayevan*, (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/10; Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Dakîku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi* haz. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir, (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 186-87.

⁶⁸ Câhız, *Kitâbü'l-hayevan*, 3/10; Kaçak, *Dirâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, 68.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77.

⁷⁰ Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 243-244.

⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/61-62.

⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/184.

⁷³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 462.

bulunduğunu söyler. Bu müdahale Allah'ın yarattığı fiille olur ve yaratıcının varlığına delildir.⁷⁴ Dırâr, Hafs ve Neccâr evrenin oluşumundan bahsederken arazları konuşur. Nazzâm'a göre ise âlemde yalnızca cisimler vardır.⁷⁵ Ona göre atomlar sonsuz bölünmeyi kabul eder.⁷⁶ Bunun aksine atomcu yaklaşım cüzün sonsuz bölünmesini reddeder.⁷⁷ İslâm kelâmcıları tarafından pek rağbet görmese de kümün-zuhûr teorisi sayesinde kelâm atomculuğu daha güçlü argümanlar geliştirmiştir.⁷⁸ Neticede doğrudan Dırâr'ın kümün-zuhûru kabul ettiği söylemek pek doğru görünmemektedir.

2.3. Kelâm Atomculuğu ve Dırâr b. Amr'ın Atomculuğu Meselesi

Dirâr b. Amr'ın âlemin unsurlarından cisim ve araza dair görüşleri bulunmaktadır. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla onun atomculuğu meselesi kelâmcılar arasında tartışmalı hususlardandır. Onun görüşüne geçmeden evvel atomculuk ve bilhassa kelâm atomculuğu üzerinde kısaca durmakta fayda olacağını düşünmekteyiz. Atomculuğun tarihine bakıldığında başlangıcını bulmak zordur. Yunan filozofların atomu ilk konuşanlardan oldukları söylendiği gibi Hint felsefesinde de Yunan felsefesine benzer atom teorisinin kullanıldığı belirtilir. Bu sebeple başlangıç noktası konusu net değildir.⁷⁹ İslâm kelâmcılarının atomculuk anlayışının Yunan filozofu Demokritos'tan etkilenmiş olabileceği belirtilir.⁸⁰ İslâm düşüncesinde atomculuğun gelişmesinde ve âlem tasavvurlarından biri haline gelmesinde mütekellimin katkısı göz ardı edilemez. Özellikle erken dönem kelâmcılarının atomculuğun temel unsurları olan cevher ve araz kavramı tartışmaları bu teorinin yayılmasında etkili olmuştur.⁸¹ İslâm kelâmcıları her ne kadar Yunan atom düşüncesinden yola çıkarak atomculuğu konuşmaya başlamışlarsa da bu teoriyi İslâm düşüncesi çerçevesinde işlemişlerdir. Yunan filozoflar bu teoriyle yaratıcıdan bağımsız atom anlayışını geliştirmiştir. Fakat kelâmcılar yaratıcının varlığını ispat etmede atom teorisini kullanmışlardır. Bundan yola çıkarak âlim, kâdir ve irade sahibi bir varlıktan söz edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Kelâmcılar filozofların aksine yaratıcı ve yaratılanı farklı görmektedirler.⁸² Bunun yanında Yunan felsefesinde atomların hareketsiz oluşu kabul edilir. Atomların harekete geçmesi bir kuvvetle mümkün görülmektedir.⁸³ Bu durum atoma hükmeden bir gücün ve yaratıcının varlığını akla getirmektedir. Atomlardaki bu özellik İslâm kelâmcıları için önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir. Nihayetinde Mu'tezile bu teoriyi başlatmış, Eş'arîlik ve Matüridilik de geliştirmiştir. Atomculuğu İslâm düşüncesine uygun orijinal bir şekilde

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

⁷⁵ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/121; Neseî, *Tebziratü'l-edille*, 2/51; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 36.

⁷⁶ Bağdadî, *Kitâbu Usulî'd-din*, 64; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 448.

⁷⁷ Leukippos- Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 28. Daha fazla bilgi için bkz. George Thomson, *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları, 1988).

⁷⁸ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 20.

⁷⁹ Kaçak, *Dirâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, 70.

⁸⁰ Taylan, *İslâm Felsefesi*, 57.

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 1/156; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 11.

⁸² Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 32; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 12.

⁸³ Leukippos- Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, 30.

geliştirmişlerdir.⁸⁴ Kelâm atomculuğunun İslâm düşüncesinde yerleşmesiyle birlikte diğer âlem anlayışlarından kümün-zuhûr etkisini kaybetmeye başlamıştır.⁸⁵ Nazzâm dışındaki Mu'tezile kelimcilerinin çoğu atom fikrini savunmuştur.⁸⁶ Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcilerin büyük bir kısmı da bu teoriyi kullanmıştır.⁸⁷

Dırâr b. Amr'ın atomculuğuna gelecek olursak öncelikle onun cisim ve araza dayalı âlem tasavvurunu göz önüne almak gerekir. Onun cismin cüzleriyle ilgili fikirleri ortaya atması, sonrasındaki düşünürlerin kelâm atomculuğunu irdelemesinde başlangıç sayılmaktadır. İslâm düşüncesinde atomcu âlem tasavvurunun sistemli olarak ele alınmasında ilk sayılan Allâf'a göre cüzlerin yaratıcısı Allah'tır.⁸⁸ Cüzlerin yaratılmışlığı onların sonradan var olduğu ve bir sonlarının olduğu anlamına gelmektedir.⁸⁹ Kelâm atomculuğuna göre cüzler bir araya gelerek cisimleri oluştururlar. Bu noktada kaç cevherin birleşmesiyle cismin oluşacağı meselesinde farklı görüşler ortaya atmışlardır. Dırâr cevher kavramını kullanmamış olsa da onun âlem anlayışında cevher ve cisim bütünleşmiştir.⁹⁰ Örneğin Allâf, cismin en az altı parçası olduğunu savunur. Ona göre altı cüzün bir araya gelmesi sonucunda cisim oluşur.⁹¹ Dırâr b. Amr'ın kelâm atomculuğu hususundaki görüşü daha öncede belirttiğimiz gibi tartışmalı konular arasındadır. Onun atomculuğu konusundaki ihtilafları kelimciler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Atomculuğa yakın görüşleri olduğunu söyleyenler, reddettiğini iddia edenler ve atomculuğu kabul ettiğini söyleyenler şeklinde değerlendirilebilir.

Dırâr'ın atomcu düşünceyi benimseyip benimsemediği hususundaki karışıklığa sebep olan görüşü cisimler haricinde arazların iki vakitte var olmadıklarını savunmasıdır.⁹² Dırâr'ın atomculuğu reddettiğini iddia edenlerin en temel argümanı cevher kelimesini kullanmamış olmasıdır. Buna göre Dırâr, cisimlerin arazlardan oluştuğunu belirtmiş ve cüz kelimesini atomu ifade etmek için kullanmıştır. Cevher kelimesini kullanmadığı için atomcu sayılmayacağı kabul edilir.⁹³ Dırâr'ın atomcu düşünceyi kabul ettiğini savunanlara gelince onlara göre kelâm atomculuğunun temel ilkesi âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini kabul etmektir. Bundan dolayı arazların birleşmesi sonucu cisimlerin oluştuğunu söyleyenler de atomculuğu savunmuş olmaktadır.⁹⁴ Ona göre on cüzün meydana gelmesi sonucu cisim oluşur. Cüz kavramı kelâmın başlangıç devrinde atomu kast etmek için kullanılmıştır.⁹⁵ Dırâr'a göre sıcaklık, soğukluk, tat gibi birleşince cismi oluşturanlar bunlardır. Ayrıca arazi kabul edenin zorunlu olarak cevher ve cismi de kabul ettiği belirtilir. Çünkü arazsız cevher, cevhersiz

⁸⁴ Kaçak, *Dırâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, 70.

⁸⁵ Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 27.

⁸⁶ Bağdadî, *Kitâbu Usulî'd-Din*, 64; Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümün ve Yaratma", 186-87.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 448; Bağdadî, *Kitâbu Usulî'd-din*, 64; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 12.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 1/156; Taylan, *İslâm Felsefesi*, 42.

⁸⁹ Kaçak, *Dırâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*, 71.

⁹⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/51; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/7.

⁹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 430.

⁹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 496.

⁹³ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 104.

⁹⁴ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 177.

⁹⁵ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 15.

araz olamaz.⁹⁶ Dırâr'ın bu konudaki görüşleriyle ilgili ihtilaflar dışarda bırakıldığında araz teorisiyle kelâm atomculuğuna katkısı tartışılmaz bir gerçektir.

Dirâr'ın âlem tasavvurlarından atomcu olduğunu söyleyenler daha güçlü deliller sunmaktadır. Bu minvalde Dırâr'ın, *cüzü'l-lezi lâ yeteceeza*'yı kabul etmesi ve cismi on parçaya ayırması atomculuğa yakın durmaktadır. Kelamcılardan atom anlayışını benimseyenler kaç cevherin bir araya gelmesiyle cismin oluşacağını sorgulamışlardır. Dırâr da atomcu kelamcılar gibi kaç arazın birleşmesiyle cismin oluşacağını konuşmuştur. Neticede Dırâr'ın atomcu düşüncede olup olmadığı meselesine ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Dırâr'ın bölünmeyi yani bölünemeyen nihaî parçayı kabul etmesi atomcu olduğuna işaret edebilir. Ancak açıkça atomcu olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bize göre Dırâr'ın atomculuk meselesinin, kendisinden sonraki halini savunup konuşmasını beklemek doğru görünmemektedir. Nitekim atomculuk zamanla İslâm düşüncesinde gelişmiş ve yer edinmiştir. O, kelam atomculuğunun gelişmesinde ortaya attığı fikirlerle kelâmcıları etkilemiş ve bu teorinin yerleşmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç

Erken dönemde yaşayan Dırâr b. Amr, özgün fikirleriyle kelâm ilmi açısından önemli bir kişiliktir. Yazdığı önemli eserlerden sadece *Kitâbü't-tahrîf*'in bize ulaşmış olması onun İslâm düşüncesinde hak ettiği konuma ulaşmadığını göstermektedir. Ne var ki Dırâr b. Amr, özgün fikirleriyle İslâm düşüncesinde etkisini göstermiştir. Bu sebeple ilmî birikimi ve aykırı düşünceleriyle kelâm ilminin gelişmesinde olumlu etkilerinin olduğu söylenebilir. Nitekim kelâm ilminin önemli bir kısmını ihtiva eden âlem konusuna dair görüşleriyle sonraki kelamcılara öncülük etmiştir. Dolayısıyla kelâm geleneğinin şekillenmesinde kurucu bir rol üstlenmiştir.

Bu çalışma ile Dırâr b. Amr'ın kelam kozmolojisine etkisi ve onun bu alana dair görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Âlem tasavvuruna dayalı araz teorisiyle o, İslâm kozmolojisinin gelişmesinde öncülük etmiştir. Ona göre arazlar cisimlerin birleştirilmesiyle oluşur. Dırâr, araz teorisiyle, kelamcıların Allah'ın varlığını ispat etme çabaları olan hudûs delilinin gelişmesine ciddi katkı sağlamıştır. Bunun yanında onun âlem tasavvurlarından atomcu olup olmaması ihtilaflı konular arasında yer almaktadır. Kimi kelâmcı Dırâr'ı, cevher kavramını kullanmadığı için atomcu saymazken kimi de kullandığı cüz kavramının atom anlamına geldiğini ve bölünmeyi kabul ettiği için atomcu saymaktadır. Düşünürün atomcu anlayışı benimseyip benimsemediği hususu, ihtiyatlı bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Onun yaşadığı erken dönem İslâm düşüncesinde kelâm atomculuğu sistematik olarak gelişmemiştir. Dolayısıyla Dırâr'ın atomculuğunu kendisinden sonraki kelâmcıların atom anlayışı gibi beklemek doğru görünmemektedir. Âlem tasavvurlarından bir diğeri olan kümûn-zuhûr teorisine bakışı da yine kendine özgüdür. Dırâr, zeytindeki yağın gizli, kayadaki ateşin gizli olmadığını belirterek yarı kümûn ve zuhuru kabul ediyor gibi görünmektedir. Dırâr, kayadaki ateşin ortaya çıkması için dışardan bir müdahalenin varlığını kabul eder. Bu sebeple Dırâr için rahatlıkla kümûn ve zuhuru kabul ettiğini söylemek pek doğru görünmemektedir. Bu araştırmanın verileri, Dırâr b. Amr'ın ontolojik kabullerinin atomculuk ekseninde yeniden ele alınmasına ve

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 448; Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", 89.

özellikle Dırâr ile Nazzâm'ın *kümûn-zuhûr* nazariyeleri arasındaki kavramsal benzerlik ve farklılıkların karşılaştırmalı bir perspektifle tetkik edilmesine zemin teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed. *Ebkâru'l-efkâr fî usulu'd-din*. thk. Ahmet Muhammed El-Mehdî. Kahire: 2010.
- Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd*. nşr. İmadüd-din Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l Kûtûbi'l Sekâfiyye, 1987.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *Kitabu Usuli'd-din Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bulğen, Mehmet. "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Gelenegi*. ed. Hülya Alper. 83-122. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2021.
- Bulut, Zübeyir. "Dırâr b. Amr", *Mu'tezili Öncüler*. ed. Mehmet Azimli, Özden Kanter. 86-91. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevan*. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 3/2003.
- Cürcânî. Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. çev. Mehmet Bulğen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ebu Ride. Muhammed Abdülhâdî. *İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*. Kahire: 1946.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın- Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gatafânî, Dırâr b. Amr. *Kitabu't-Tahriş*. çev. Mehmet Keskin- thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Geziri, Rıza. *Dırâr b. Amr'ın Kelâm İlmine Dair Görüşleri ve Katkıları*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Hayyât, Ebü'l- Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr: Mu'tezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l- ehva ve'n-nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2-3-5/2017.
- İbn Manzûr, Cemaâuddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. haz. Seyyid Ramazan Ahmed vd. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1708.
- İbn Metteveyh, Ebu Muhammed el- Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*. thk. Sâmî Nasr Lütf, Faysal Budeyr Avn. Kâhire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kaçak, Züleyha. *Dırâr b. Amr'ın Allah ve Âlem Tasavvuru*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-usuli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2/2013.
- Karadaş, Çağfer. "Teceddüd-i Emsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Keskin, Mehmet. *Dırâr b. Amr ve Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Kır, Bilal. *Dırâr b. Amr: Kelâm İlmindeki Konumu ve Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *Dakîku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*. haz. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir. 185- 206. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.

- Leukippos- Demokritos. *Atomcu Felsefe Fragmanları*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebîrâtü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2/2003.
- Öz, Mustafa. "Dîrâr b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/274-275. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Pines, Shlomo. *Mezhebu'z-zerre inde'l-Müslimîn ve alâkatuhu bi mezâhibi'l-Yunân ve'l-Humûd*. çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye. 1946.
- Razî, Fahreddin. *Me'âlimü Usulî'd- Din: Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Schmidtke, Sabine. "Giriş". çev. O. Şener Koloğlu- U. Murat Kılavuz- Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 27-53. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Schöck, Cornelia. "Cehm b. Safvan ve Cehmiyye ile Dîrâr b. Amr". çev. O. Şener Koloğlu- U. Murat Kılavuz- Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 97-126. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. tsh. Ahmed Fehmi Muhammed. 1. Cilt. Beyrut: Daru's-Surur, 1948.
- Taylan, Necip *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Akaid Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Thomson, George. *İlk Filozoflar*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları, 1988.
- Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâmı*. ed. İsa Yüceer. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Van Ess, Josef. "Dîrâr b. 'Amr und "Cahmîya": Biographie einer vergessenen Schule". *Der Islam XLIV*(1968), 1-70.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul, 2001.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Naif Yaşar'ın "A Semantic Study of Vocabulary of The Qur'an"Adlı Eserinde İzlediği
Metodoloji: "ı" Bendi Örneği

*The Methodology Employed by Naif Yaşar in His Work A Semantic Study of the Vocabulary of the
Qur'an: The Example of Section "ı"*

Şeyma Gündüz

Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Quranic Exegesis
Ankara, Türkiye

s.gunduuz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5672-8656

ROR ID: 01wntqw50

Atıf/Citation: Gündüz, Şeyma. "Naif Yaşar'ın "A Semantic Study of Vocabulary of The Qur'an"Adlı Eserinde İzlediği Metodoloji: "ı" Bendi Örneği" *Hakkari İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2026), 23-45.
<https://doi.org/10.69801/haid.1926321>

Makale Bilgisi

Makale Türü Article Types:	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Received:	09.04.2026
Kabul Tarihi Accepted:	24.06.2026
Yayın Tarihi Published:	30.06.2026
Yayıncı Published by:	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Şeyma Gündüz)

Yapay Zekâ Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazarlar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. / No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the authors in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Naif Yaşar'ın "A Semantic Study of Vocabulary of The Qur'an" Adlı Eseri ve İzlediği Metodoloji: "İ" Bendi Örneği

Özet

İbranice ve Aramice Eski Ahit metinleri, Süryanice kutsal metinlerden Peshitta, Onkelos Targumu ve diğer Sami dillerine ait temel epigrafik belgeler, Kur'an ile mukayeseli incelemeler için oldukça geniş ve elverişli bir malzeme sunmaktadır. Ancak şimdiye kadar, bu kadar geniş bir yelpazede, farklı Sami dillerde yer alan ortak kelimelerin semantik alanlarını kronolojik, sistematik ve diyakronik bir biçimde Kur'an bağlamında ele alan kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olması dikkat çekicidir. İslamiyet öncesi dini-kültürel havzanın izlerini sürmeyi zorlaştıran bu eksiklik, Naif Yaşar'ın *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an* adlı eserini alanında özgün ve öncü bir çalışma hâline getirmektedir. Söz konusu eserde Kur'an'da yer alan kelimeler yalnızca Arapça kök ve türevleriyle değil, aynı zamanda Sami dil ailesine mensup on bir farklı dildeki karşılıklarıyla birlikte karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu incelemede, kelimelerin anlamları metinler arası geçişleri, Sami dillerindeki kutsal metinler ve temel sözlükler esas alınarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Böylece her bir kelimenin tarihsel gelişimi, semantik farklılaşmaları ve dilsel bağlamı çok yönlü bir biçimde ortaya konulmuştur. Bu durum, Kur'an'daki kavramların yalnızca Arap dili içerisindeki anlam çerçevesini değil, aynı zamanda Sami dilleri arasındaki ortak kültürel ve dilsel mirasla olan köklü ilişkisini de görünür kılmaktadır. Gerçekleştirilen karşılaştırmaların kapsayıcılığı, kullanılan metodolojinin sağlamlığıyla doğrudan orantılıdır. Bu nedenle eserde seçilen Sami dillerin kapsamı, başvuru kaynakların çeşitliliği ve uygulanan metodolojinin tespiti akademik dünya için büyük önem taşımaktadır. Kur'an'daki kelimelerin Sami dillerle kıyaslanmasının anlaşılması ve eserin alanda ilk olması, çalışmanın sistematik ve detaylı bir biçimde incelenmesini önemli kılmaktadır. Bu bağlamda özellikle eserin başlangıç bölümünü oluşturan "İ" (Elif) bendinin incelenmesi, yazarın uyguladığı diyakronik yönteminin anlaşılmasına ve eserin modern Kur'an araştırmalarına sunduğu ilmi katkısının kavranmasına önemli bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sözlük, Semantik, Naif Yaşar.

Naif Yaşar's Work *A Semantic Study of the Vocabulary of the Qur'an* and Its Methodology: The Case of the Section "İ"

Abstract

Hebrew and Aramaic Old Testament texts, the Syriac Peshitta, Targum Onkelos, and epigraphic documents of other Semitic languages offer extensive material for comparative studies with the Qur'an. However, no comprehensive study has yet systematically and diachronically addressed the semantic fields of cognates across such diverse Semitic languages within the Qur'anic context. This lacuna, which complicates tracing the pre-Islamic religious-cultural milieu, renders Naif Yaşar's *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an* a pioneering work. Yaşar comparatively examines Qur'anic vocabulary through both Arabic roots and their equivalents in eleven Semitic languages. This analysis grounds the semantic fields and intertextual transitions of words based on sacred texts and fundamental dictionaries, multi-facetedly revealing each word's historical development, semantic differentiation, and linguistic context. Consequently, this study highlights not only the semantic framework of Qur'anic concepts within Arabic but also their deep-rooted connection to the shared Semitic cultural and linguistic heritage. Because the comprehensiveness of these comparisons depends directly on methodological robustness, the scope of the selected languages, the diversity of sources, and the methodological framework are of paramount academic importance. Understanding this comparative approach and the work's unprecedented nature necessitates a systematic, detailed examination of the study. In this context, analyzing the introductory section on the clause "İ" (Alif) significantly facilitates understanding the author's diachronic method and grasping the scholarly contribution of the work to modern Qur'anic studies.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Vocabulary, Semantic, Naif Yaşar.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in semantik dokusunu ve üslûp özelliklerini derinlemesine tahlil etme gayreti, İslam düşünce tarihinde süreklilik arz eden köklü bir ilmî yönelimi temsil etmektedir. Bu çerçevede, Kur'an'da yer alan kelimelerin kök yapılarına inerek kavramların anlam derinliğini ortaya koyma gayreti, klasik tefsir geleneğinden modern dilbilimsel yaklaşımlara kadar sürekliliğini koruyan bir durumdur. Zira Kur'an'ın anlam dünyasını doğru bir şekilde kavrayabilmek için kelimelerin yalnızca sözlük anlamlarını değil, kökenlerini, türevlerini ve ayet bağlamındaki kullanımlarını da dikkate almak gerekmektedir. Bu doğrultuda, Kur'an'daki kelimelerin etimolojik kökenlerini farklı dillerle karşılaştırmalı biçimde ele alan çok sayıda çalışma mevcuttur. Semantik bağlamda Kur'an kelimelerinin kökeniyle ilgili çalışmalar açısından Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Muhezzeb fî Mâ Vaka'a fî'l Kur'an Min el Mu'arrab* adlı eseri, bilinen ilk kapsamlı çalışma olarak kabul edilirken Arthur Jeffery'nin (ö. 1959) *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* adlı eseri ve Martin R. Zammit'in *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabics* eseri birbirini takip etmiştir. Günümüzde Naif Yaşar'ın dört ciltten oluşan *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an* adlı çalışması, bu alanda dikkat çekici ve kapsamlı bir katkı sunmaktadır. Yazar, özellikle İbranice, Aramice, Süryanice, Habeşçe, Akadca, Fenikece ve diğer bazı epigrafik Sami dillerde Kur'an'la ortak kökenlere sahip kelimeleri sistematik biçimde incelemektedir.

Bu incelemede yalnızca etimolojik kökenler değil, aynı zamanda köklerin tarihsel süreç içerisindeki anlam değişimleri de diyakronik semantik yöntem ile ele alınmaktadır. Yaşar'ın çalışması, Kur'an kelimelerinin yalnızca Arapça bağlamında değil, geniş bir Sami dilleri perspektifi içerisinde değerlendirilmesine imkân tanımakta; Kur'an'ın söz varlığının anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Ortaya koyduğu veriler, hem Kur'an'ın kelime hazinesinin kökenlerini aydınlatmakta hem de farklı Sami dilleri arasındaki tarihsel ve kültürel ilişkileri görünür kılmaktadır. Bu araştırmanın temel hedefi, Naif Yaşar'ın dört ciltlik kapsamlı çalışma izlediği metodolojiyi analiz ederek, ulaşılan sonuçların Kur'an'ın daha sağlıklı anlaşılmasındaki rolünü tespit etmektir. Araştırmanın varacağı noktada, epigrafik Sami dillerinden elde edilen verilerin Kur'an kelimelerinin diyakronik semantik haritasını nasıl netleştirdiği somut örneklerle ortaya konulacaktır. Bu amaca ulaşmak için izlenecek yöntem, eserin bütününe yayılmış olan karşılaştırmalı filolojik ve semantik analiz tekniklerinin tahlil edilmesine dayanmaktadır. Çalışmada, teorik açıklamaların ötesine geçilerek, yöntemin işleyişini bizzat metin üzerinde görmek amacıyla "I" bendi bir model olarak seçilmiştir. Bu doğrultuda belirlenen faaliyet dizgisi çerçevesinde; öncelikle yazarın ilmî birikimi ve eserin genel karakteristik yapısı üzerinde durulacak, ardından diyakronik semantik ve karşılaştırmalı dilbilim yöntemlerinin eserdeki uygulanış biçimi ele alınacaktır. Ana gövdede ise "I" bendindeki kelimeler üzerinden yazarın hangi dillerle, nasıl bir mukayese yaptığı ve ulaştığı bulguların tefsir literatürü açısından değeri tahlil edilerek çalışma nihayete erdirilecektir.

1. Naif Yaşar'ın Akademik Kariyeri

Naif Yaşar, lisans eğitimini 2006 yılında Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi İngilizce Öğretmenliği Bölümü'nde tamamlamıştır. Yüksek lisansını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda, doktora eğitimini ise Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda tamamlamıştır. Doktora çalışmasını "İlk Üç Asır Kelamî Tartışmalar Bağlamında Taberî'nin Konumu" başlıklı teze 2015 yılında tamamlayan Yaşar, 2013 yılında Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak akademik hayatına başlamıştır. 2019 yılında doçent, 2024 yılında profesör unvanını alan Yaşar, halen Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Akademik ilgi alanları arasında tefsir, yabancı diller ve felsefe bulunmaktadır. Bu alanlarda çeşitli kitap bölümleri ve makaleler kaleme almıştır. Yayımlanarak literatüre kazandırılan yüksek lisans¹ ve doktora² tezlerinin yanı sıra; *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*;³ *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages*⁴ ve *Comparison of the Basic Content of the Qur'an and the Bible: In the Context of the Interpretation on Surah al-Baqarah by Adel Theodor Khoury in His Commentary Called Der Koran: Arabisch Deutsch Übersetzung und Wissenschaftlicher Kommentar*⁵ isimli çalışmaları da literatürde yer almaktadır.

2. Naif Yaşar'ın A Semantic Study Of Vocabulary Of The Qur'an adlı Eseri ve Eserde İzlediği Metodoloji

2.1. Eserin Genel Çerçevesi ve Amacı

Kur'an kelimelerinin ortak kökenlerini Semitik dillerde inceleyen eser dört ciltten oluşmaktadır. Yaşar, eserin önsözünde semantik çalışmaların Kur'an metninin daha iyi anlaşılmasında rol üstlendiğinden bahsetmektedir. Semitik dillerde temel gramer bilgisine sahip olmasının ardından, Kur'an Arapçası ile diğer Semitik diller arasında ortak kullanılan kelimeler üzerine çalışma yapmaya karar verdiğini eserin önsözünde açıklamakta, özellikle Kur'an ve eski metinler üzerindeki kelimelere odaklandığını dile getirmektedir. Bu kelimelerin kutsal kitaplarda ve kutsal kitapların eski çevirilerinde kullanılmış olanları üzerine odaklandığını ifade etmektedir. Kur'an Arapçası ile diğer bazı Semitik dillerdeki ortak kelimeleri esas alan müellif, diyakronik yöntem çerçevesinde

¹ Naif Yaşar, *Kur'an Tercüme Teknikleri Açısından Işıcık Meâli* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Lap Lambert Academic Publishing, 2017).

² Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

³ Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); *Comparison of the Basic Content of the Qur'an and the Bible: In the Context of the Interpretation on Surah al-Baqarah by Adel Theodor Khoury in His Commentary Called Der Koran: Arabisch Deutsch Übersetzung und Wissenschaftlicher Kommentar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2024)

⁴ Naif Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023).

⁵ Naif Yaşar, *Comparison of the Basic Content of the Qur'an and the Bible: In the Context of the Interpretation on Surah al-Baqarah by Adel Theodor Khoury in His Commentary Called Der Koran: Arabisch Deutsch Übersetzung und Wissenschaftlicher Kommentar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2024)

⁵ Naif Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023).

kelimelerin tarihsel süreç içerisindeki anlam değişimlerini incelemekte ve bu yolla okuyucuya söz konusu kelimelerin anlam gelişimleri hakkında karşılaştırmalı bilgiler sunmayı hedeflemektedir.

Bu çerçevede çalışmada örnek olarak "l" bendinin seçilmesinin temel gerekçesi, eserin ilk alfabetik bölümü olması yanında, yazarın kullandığı karşılaştırmalı semantik yöntemin hemen bütün temel unsurlarını yansıttığıdır. Söz konusu bent içerisinde yaklaşık kırk bir kökün incelenmiş olması, farklı Sami dillerinin birlikte kullanılması, kutsal metinlerden örnek verilmesi ve ortak kök tespitine ilişkin ölçütlerin açık biçimde görülebilmesi nedeniyle metodolojinin işleyişini temsil eden uygun bir örnektir.

2.2. Eserin Yapısı ve Kaynak Kullanımı

Eserde Yaşar, ön sözden sonra kullandığı 169 kaynağı listelemektedir.⁶ Bu kaynakların 22'si sanal kaynaklar arasında yer almaktadır. Kaynaklardan sonra Yaşar, eser içinde kullanılan kısaltmalar tablosuna yer vermektedir.⁷ Ardından Semitik dillerin alfabeleri ve transliterasyon tablosunu okuyucuya sunmaktadır.⁸

2.3. Araştırma Soruları ve Problematik

Naif Yaşar, giriş bölümünde bazı sorulara yanıt aramak maksadıyla çalışmasına başladığını dile getirmektedir. Ona göre üç temel soru/problem vardır:

-Kuran'ın kelime dağarcığının köken anlamlarını, İbranice, Aramice, Habeşçe ve Akadca, Fenikece gibi Semitik dillerde yazılmış ya da bu dillere çevrilmiş kutsal metinleri kullanarak diyakronik anlam yöntemiyle sağlıklı bir şekilde belirlemek mümkün müdür?

-Semitik diller ve kutsal metinler bağlamında yapılan çalışmalar, Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar mı?

-Arap dili veya Kur'an Arapçası bazı uzmanların (örneğin Emin el-Hüli (1895-1966) gibi) iddia ettiği gibi değişmiş midir? Bu sorular doğrultusunda, Semitik diller ve epigrafik kaynaklar aracılığıyla Kur'an kelimelerinin anlam dünyasını sistematik biçimde karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmaların mevcut durumu değerlendirilmekte ve araştırmanın amacı ile yöntemsel kapsamı ortaya konmaktadır.⁹

2.4. Literatürdeki Boşluk ve Özgünlüğü

Semitik dillerdeki ve epigrafik Semitik dillerdeki kutsal metinlerle Kur'an arasında ortak kullanılan tüm kelimelerin anlamını ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Yaşar, Semitik diller bazında yapılan karşılaştırmalı bir anlam çalışmasının Kur'an çalışmaları açısından muhtelif açılardan katkı sağlayabileceğini, ancak şu ana kadar böyle bir çalışma kaleme alınmadığını ifade etmektedir. Ludwig Koehler (ö.1956) ve Walter Baumgartner (ö. 1970) tarafından yazılan *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Friedrich Wilhelm Gesenius (1786-1842) tarafından yazılan *The Hebrew and Chaldean Lexicon of the Old Testament Scriptures*, Robert Payne Smith (ö. 1895) tarafından yazılan *The Thesaurus Syriacus*, Marcus Jastrow (ö. 1903) tarafından yazılan *The Dictionary of*

⁶ Naif Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 9-22.

⁷ Yaşar, *Semantic Study*, 1/23-26.

⁸ Yaşar, *Semantic Study*, 1/27.

⁹ Yaşar, *Semantic Study*, 1/29.

Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi and The Midrashic Literature ve Michael Sokoloff tarafından yazılan *A Syriac Lexicon* gibi değerli örnekler mevcut olsa da tüm dilleri karşılaştırmaya yönelik bir çalışmanın olmayışı ile eserin diğer yazılanlardan metot olarak ayrıldığını ve otantik metinlerden, yani kutsal kitaplardan örnekler sunduğunu kaydetmektedir. Eserde elbette eksikliklerin olacağını lakin bu çalışmanın, dilbilimcileri karşılaştırmalı çalışmalar yürütmeye teşvik edeceğini dile getirmektedir. Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* adlı eserin bu alanda en bilinen eser olduğunu lakin sadece bazı kelimeleri incelediğini Kur'an'da ve diğer Semitik dillerde yazılmış kutsal kitaplarda ve ana epigrafik Semitik dillerde kullanılan tüm kelimelerin etimolojisi ile ilgili herhangi bir çalışmanın bulunmadığını defaatle dile getirmektedir. Bu amaca yönelik Kur'an'da, Eski Ahit, Yeni Ahit ve Semitik dillerde yapılmış eski çevirilerdeki ortak kökleri incelediğini ve bunlar arasında Peşitta İncil'i ile Onkelos Targumunu da incelediğini ifade etmektedir.¹⁰

2.5. Kaynak Sınırlaması ve Metin Seçimi İlkeleri

Yaşar'ın ifade ettiğine göre Sami diller bağlamında Kur'an'ın söz varlığına dayalı artzamanlı bir semantik çalışma kutsal metinlerin ötesine geçmeli ve diğer metinleri kullanmalıdır. Ancak böyle bir çalışma için kullanılan kaynaklar en geç MS 7. yüzyıldan önce yazılmış olanlarla sınırlı olmalıdır, çünkü 7. yüzyılın sonundan itibaren Arap dili diğer komşu diller, özellikle de Sami dilleri üzerinde etkili olmaya başlamıştır.¹¹ Bu hakikatle Arapçadan etkilenen diğer Sami dillerindeki bir kökü, Kur'an'da kullanılan bir kökün etimolojisinin kaynağı olarak kabul edilemeyeceği nedeniyle çalışmanın kaynaklarını 7. yüzyılın sonundan önce üretildiği varsayılan kaynaklarla sınırlandırdığını belirtmektedir.¹²

Kutsal kitaplardan örnekler verirken Tevrat'ı Eski Ahit'in diğer bölümlerine, dört İncil'i de Yeni Ahit Peşittası'nın diğer bölümlerine tercih ettiğini ancak mezkûr bölümlerde yeterli örnek bulamadığı takdirde, Eski Ahit ve Yeni Ahit'in diğer bölümlerini kullandığını ifade etmektedir. Süryanice için Yeni Ahit Peşitta'sını birincil metin olarak tercih ettiğini, ancak yeterli örnek bulamadığında Eski Ahit Peşitta'sını da kullandığını; Aramice sözcükler için Daniel ve Ezra kitaplarını birincil metin olarak kullandığını ve bu kitaplarda yeterli örnek bulamadığında ise en erken MS 1.yüzyılda, en geç MS 6. yüzyılda yazıldığı varsayılan Onkelos Targumu'nun Aramice metnini de kullandığını kaydetmektedir.¹³ Eski Ahit Peşitta'sı için sadece Eski Ahit'in Leiden Peşitta'sını kullandığını bildirmektedir.

İncil, MS 4. veya 5. ile 7. yüzyıllar arasında Yunancadan Etiyopya diline (Gə'oz) çevrildiğini ve en eski el yazmaları yalnızca 13. veya 14. yüzyıla kadar uzandığını iddia edildiğini ancak Eski ve Yeni Ahit'in Etiyopya diline çevrildiği dönem henüz kesin olarak bilinmediğini belirttikten sonra Etiyopya dilinde orijinal ve eksiksiz bir İncil'e ve Yeni Ahit'e ulaşamadığını; bu nedenle, Etiyopya dilindeki kelimeler için orijinal metinlerden

¹⁰ Yaşar, Semantic Study, 1/29-30.

¹¹ Yaşar, Semantic Study, 1/31.

¹² Yaşar, Semantic Study, 1/32.

¹³ Yaşar, Semantic Study, 1/32.

örnekler veremediğini ifade etmektedir.¹⁴ Ardından her bir dil için kullandığı sözlük ve kaynağa yer vermektedir.¹⁵ Ayrıca, epigrafik Semitik diller, yani Akadca, Sabaca, Ugaritçe, Fenikece- Punikçe, Nebatice, Safaitice ve Katabanice dilleri için metin kullanmadığını, listelediği sözlükleri kullandığını ifade etmektedir. Bu sebeple epigrafik Sami dilleri bağlamında, yalnızca İbranice, Aramice veya Süryanice kutsal metinler tarafından desteklenen kökleri incelediğini ve söz konusu metinler tarafından açıkça desteklenmeyen kelimeleri ekler bölümüne bıraktığını dile getirmekte; Arapça dışında, bu çalışmada alıntılanan sözlükleri/kaynakları ayrıca listelemektedir.¹⁶ Ardından Yaşar, Onkelos Targum'u başlığı altında; İbranice Eski Ahit'in çevirisi için <http://mechonmamre.org/p/pt/pt0.htm> sitesinden, Onkelos Targumu metnini ise <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim> sitesinden, ayrıca bibliyografyada belirtilen farklı kaynak ve internet sitelerinden alınmış başka kutsal metin çevirilerinden de yararlandığını söylemektedir.¹⁷ Ancak, ilgili kök ya da kelimenin anlamını daha net bir şekilde ifade edebilmek için zaman zaman bu çevirilerin metinlerinde ufak çaplı müdahalelerde bulunduğunu da vurgulamaktadır.¹⁸

Sayılar, zamirler, bağlaçlar ve edatlar gibi öğelerin birçoğu Sami dilleri arasında ortak olmasına rağmen kullanıldıkları dile özgü fonetik yapıya bağlı olarak telaffuzlarında bazı küçük farklılıklar olduğunu; bu nedenle, bu çalışmada bu kelime türlerinin tüm hallerine yer vermediğini; bunun yerine, bazı örnekler sunduğunu belirtmektedir.¹⁹

2.6. Ortak Köklerin Tespiti

Çalışmada yazar, incelenen Sami dilleri arasında yer alan kelimelerin, yazılış ve anlam bakımından benzerliği açık değilse, sessiz harfler açısından düzenli köklere sahip olsalar dahi ortak kök olarak kabul edilmeyeceğini; kök harflerinden herhangi birinin kaybolması ve bunun benzerliği belirsiz hâle getirmesi durumunda da söz konusu kelimeler ortak kök olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Ancak Yaşar, kök ya da ünsüz harflerden biri kaybolmuş olsa bile benzerliğin açıkça görülebildiği durumlarda ilgili kökün ortak kabul edildiğini ifade etmekte; ayrıca kısaca illet harflerine değinmektedir.²⁰ Yaşar, incelenen kutsal metinlerde ya da ilgili epigrafik Semitik dillerde kullanılmadığı için çalışmaya dâhil edilmeyen birçok ortak kök bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca müellif, kutsal metinlerde Kur'ânî kelimelerle benzerlik ima eden birçok kelime bulunduğunu, ancak bu köklerin söz konusu Semitik diller arasında gerçekten ortak olup olmadığının yeterince net olmadığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda, kök harflerinde yer değişimi (transpozisyon) olduğu iddia edilen ancak bu değişimin net bir biçimde kanıtlanamadığı kelimeler de çalışmaya dâhil edilmemiştir. Zira bazı köklerde harflerin yer değiştirdiğine dair açık deliller bulunmamaktadır ve bu tür bir transpozisyonu varsaymak ve birçok ortak kökü bu varsayıma dayandırmak, bazı

¹⁴ Yaşar, Semantic Study, 1/33

¹⁵ Yaşar, Semantic Study, 1/35-38.

¹⁶ Yaşar, Semantic Study, 1/34.

¹⁷ Yaşar, Semantic Study, 1/39.

¹⁸ Yaşar, Semantic Study, 1/39.

¹⁹ Yaşar, Semantic Study, 1/39.

²⁰ Yaşar, Semantic Study, 1/39.

çalışmalarda görüldüğü gibi, sadece bir kabule dayanacağını ifade etmektedir.²¹ Yani Yaşar varsayımlara değil kanıtlara dayalı olarak ilerlemenin gerekliliğini savunmaktadır. Ayrıca ilgili diller arasında aynı kökene sahip bir kökle karşılaştığında, o köke dair kutsal metinlerde ve diğer ilgili kaynaklarda bulunduğu tüm örnekleri aktarmadığını; bunun yerine, söz konusu kökün temel anlamıyla doğrudan ilişkili olan bazı açık örnekleri alıntılarını ve diğerlerini dışarıda bıraktığını belirtmektedir.²² Ayrıca Yaşar, bazı kelimeler Kur'an'da mevcut olup diğer Semitik dillerde de kullanılmakta olsa da bu ifadelerin ilgili kutsal metinlerde yer almaması nedeniyle çalışmaya dâhil edilmediğini; zira söz konusu kelimelerin anlamlarının 7. yüzyıldan sonra değişip değişmediği konusunda kesinlik bulunmadığını vurgulamaktadır.

Yaşar, Semitik diller arasındaki her ortak kök, birçok farklı anlamla kullanıldığından söz konusu kökün esas anlamının hangisi olduğunu belirlemenin her zaman mümkün olmadığını kaydetmektedir. Bu bağlamda Yaşar, bir Arapça kelimenin kök anlamını diğer Semitik dillerde incelerken, söz konusu anlamın gerçekten Arapça kökle irtibatlı olup olmadığı hususunda kesin bir yargıya varılamayacağını; zira her dilin kendi evrim sürecine sahip olduğunu, bu evrimin kimi zaman diğer dillerden etkilenebileceği gibi kimi zaman da diğer diller üzerinde herhangi bir etki bırakmamış olabileceğini ifade etmektedir.²³ Bu nedenle, bir kökün anlamını, ilgili dilin kendi kaynakları çerçevesinde araştırmak, diğer ilgili dillerden bazı anlamlar çıkarmaktan daha güvenilir olduğunu kabul etmektedir. Zira dillerin, kendi sistemleri, kültürleri, çevreleri ve dönemleri içinde geliştiğini bu sebeple, bu çalışmada bazı kelimelerin, farklı dönemlerde, bölgelerde, kültürlerde ve ortamlarla kullanılan metinlere dayalı olarak ortak bir kök ve anlam taşıdığı iddiasına yer vermektedir.²⁴ Ancak Yaşar bu iddianın sonucu kelimelerin anlamlarının kullanıldıkları iç ve dış bağlama bağlı olarak değişebileceğini; bu nedenle, her dilin bağlamsal önemine, özellikle de diğer ilgili dillerden bağımsız olarak, dikkat çekmeye çalıştığını ifade etmektedir.

Yaşar, bazı kelimeler aynı kökten gelse de anlamlarının sabit olmadığı; aksine canlı, dinamik ve kırılğan bir yapıya sahip olduğu görüşündedir. O, bazı kelimelerin, kullanıldıkları bağlama göre değişkenlik gösterdiğini dolayısıyla, özellikle soyut anlam taşıyan kelimelerin, kök ortaklığına dayanarak eşdeğer olduğunu iddia etmenin; dilin doğası ve tarihsel verilerle açıkça çeliştiğini düşünmektedir. Yaşar, burada aynı köke sahip olduğunu belirttiği kelimelerin tam anlamıyla eşanlamlı ya da denk olduğunu düşünmemektedir; ancak her zaman genel ve yüzeysel bir denklik taşıdıklarını savunmaktadır. Bu nedenle, tam bir eşdeğerlik iddiasında bulunmamaktadır. Böylesi bir kesin denkliğin varlığı çok nadirdir ve genellikle yalnızca özel isimlerde, ortak ya da somut isimlerde gözlemlendiğini vurgulamaktadır.²⁵ Kısaca Yaşar, kelimelerin benzer anlamlar taşısa da bunların tamamen aynı anlamlara sahip olduklarını söylemenin yanıltıcı olabileceğini savunmaktadır. Ardından Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1993) belirttiği

²¹ Yaşar, *Semantic Study*, 1/40-41.

²² Yaşar, *Semantic Study*, 1/41.

²³ Yaşar, *Semantic Study*, 1/41-42.

²⁴ Yaşar, *Semantic Study*, 1/42.

²⁵ Yaşar, *Semantic Study*, 1/42.

gibi dilin, belirli bir kültür içinde gelişen ve şekillenen bir olgu olduğunu; bir dilde kullanılan her kelimenin, o dili kullanan toplumların zihinsel süreçleri aracılığıyla anlam kazandığını ve dolayısıyla, çoğu kelime, onu kullanan toplumun özgün bir bakış açısını yansıttığını ifade etmektedir.²⁶ Bu nedenle, kelimeler, aslında var oldukları kültürel çevrenin özgün yapısından kaynaklanan özel bir renk ile boyandığını ve geleneksel olarak sabit kombinasyonlarından çıkarılıp tamamen farklı ve yeni bir bağlama yerleştirildiklerinde, bu yer değiştirmeden etkilenme eğiliminde olduğunu yani kelimelerin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal faktörlerle de şekillendiğini ifade etmektedir.²⁷

2.7. Sami Dilleri ve Karşılaştırmalı Sami Dilbilimi: Kuramsal Çerçeve ve Dilsel Arka Plan

Yürütülen çalışmanın daha iyi anlaşılmasına yönelik bir ön hazırlık sunmak maksadıyla Yaşar, Sami dilleri ve karşılaştırmalı Sami dilbilimini kısaca ele almakta ve çalışmada ele alınan Sami dillerine yer vermektedir.²⁸ Yazar, çalışmada 11 dil kullanmakta ve bunu Kur'an-ı Kerim'deki kelime kökleri ile kıyaslamaktadır. Burada Klasik Arapça ile Kur'an Arapçası tamamen özdeş olmasa da bazı araştırmacıların da belirttiği üzere bu iki Arapça türü arasında fonolojik, morfolojik ve sentaktik bazı farklılıklar bulunsa da Arapçanın ana yapısı ve anlamsal içeriğinin köklü bir değişikliğe uğramadığını; Arapçanın en mükemmel halinin Arap yazıtları/şiirlerinde ve bazı Müslüman yazarların aktardığı lehçe örneklerinde, M.S. 5. veya 6. yüzyıldan itibaren belgelendiğini kaydetmektedir. Yaşar; Arapçanın olgunluk seviyesine İslam öncesi Arap şiirinde ve 7. yüzyılda Kur'an-ı Kerim ile ulaştığını, bu dilin zengin bir Semitik dil olduğunu belirtmektedir. 7. yüzyıl öncesine ait farklı lehçelerde yazıtlar bulunsa da Kur'an'ın ilk Arapça kitap olduğunu vurgulayan yazar; bu tarihten itibaren dilin komşu diller üzerinde etkili olmaya başladığını ifade eder. Ayrıca yazar Arapçanın dünya çapında tanınan, filolojik ve gramer açısından derinlemesine incelenmiş bir dil olduğunu belirterek temel bilgilerle dili tanıtmaktadır.²⁹

Yaşar, İbranice dilini kısaca tanımakta ve dilbilgisi kurallarının da, 10. yüzyıldan itibaren Arapçadaki yapı örnek alınarak oluşturulduğunu bu dönemde birçok Yahudi alimi eserlerini Arapça yazdığını ifade etmektedir.³⁰ Aramice dilini klasik/imparatorluk hakkında MÖ 7. yüzyıldan MÖ 4. yüzyıla kadar Asur, Babil ve Pers imparatorluklarının resmi dili olduğunu İncil Aramicesi'nin ise Kutsal Kitab'ın bazı bölümlerinde³¹ kullanılan Klasik Aramice türü olduğunu belgelerin yaşı MÖ 5. yüzyıldan MÖ 2. yüzyıla kadar uzandığını dile getirmektedir. Ayrıca Aramice lehçelerinde çok sayıda kitabe yazıldığına değinen yazar, MS 6. yüzyılda tamamlandığı düşünülen Babil ve Kudüs Talmudu'nun Aramice bölümler içerdiğini kaydetmektedir. MÖ 600 civarında Yeremya'dan sonra İbranice'nin, Aramice etkisi altına girdiğini, Babil Talmudu'nda kullanılan bu lehçenin 10.

²⁶ Yaşar, Semantic Study, 1/42-43.

²⁷ Yaşar, Semantic Study, 1/43.

²⁸ Yaşar, Semantic Study, 1/45.

²⁹ Yaşar, Semantic Study, 1/45-49.

³⁰ Yaşar, Semantic Study, 1/49-50.

³¹ Tekvin 31:47; Yeremya 10:11; Ezra 4:8-6:18; Daniel 2:4-7:28.

yüzyıla kadar Yahudi toplumunda ortak dil olarak kullanıldığını ve en eski materyali 4. yüzyıla ait Onkelos Targumu olan Yahudi Filistin Aramicesi'nin mevcudiyetini vurgulamaktadır.³² Süryaniceyi ise bir Aramice lehçesi olarak tanımlamakta; bu dilin Yunancadan büyük ölçüde etkilendiğini, 10. yüzyıldan sonra günlük konuşma dili yerini Arapçaya bıraksa da ayin dili olarak varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir. Son olarak, MS 2. ve 3. yüzyıla ait en eski Süryanice yazıtların, Aramice lehçeleri arasında en iyi belgelenmiş örnekler olduğu bilgisini paylaşmaktadır.³³

Yaşar, Akadca; MÖ 2500'den MÖ 1. yüzyıla kadar konuşulan eski bir Sami dil olduğu, Babil ve Asur uygarlıklarında kullanıldığını; birçok lehçeye sahip olduğu ve tarihi süreçte farklı dönemlerde çeşitli şekillerde evrildiğini; Hammurabi gibi önemli kralların yazıtlarında da Akadca kullanıldığını gibi öz bilgiler sunmaktadır.³⁴ Etiyopça (Ge'oz), Güney Sami dillerinden olup Habeşlilerin ana dili olarak kabul edildiğini; kutsal metinlerin çevirisiyle zamanla edebî bir dil haline geldiğini, 9. yüzyıla kadar konuşulduğunu ancak günümüzde yalnızca ibadet ve edebiyat dili olarak kullanıldığını ve kilise okullarında öğretilendiğini; en eski örneklerini ise erken yazıtlar ve İncil çevirileri oluşturduğu kaydetmektedir.³⁵ Fenikece, Punikçe, Antik Güney Arabî, Antik Kuzey Arap dilleri, Nabatice ve Ugaritçe gibi geriye kalan diğer diller hakkında da söz konusu eserden hareketle kısa bilgiler sunmak yerinde olacaktır.

Fenikece (Phoenician); MÖ 1. binyılda Doğu Akdeniz kıyılarında ve Fenike kolonilerinde konuşulan Kenânî bir Sami dili olup, yazıtlar aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Punikçe (Punic) ise Fenikecenin bir varyantı olup, MÖ 146 sonrası "Neo-Punik" (Yeni Punikçe) adıyla Libya ve Fas'a kadar yayılmıştır. Genel hatlarıyla Fenike-Punik dili; MÖ 10. yüzyıldan MS 1. yüzyıla kadar geniş bir coğrafyada çeşitli yazıtlar üzerinden belgelenmiştir.³⁶

Antik Güney Arabî dilleri; Yemen merkezli bir gelişim göstererek Sabaca, Katabanice, Minece ve Hadramice gibi kollara ayrılmıştır. MÖ 2. binyılın başlarından itibaren şekillenen bu dil grubu; günümüze ulaşan çok sayıda kaya yazıtı, epigrafik belge ve yazma eser aracılığıyla tanınmakta olup modern Güney Arap dillerinden farklı bir yapı sergilemektedir. Bu grubun en iyi belgelenmiş üyesi olan Sabaca, MÖ 8. yüzyıldan itibaren Yemen'den Etiyopya'ya kadar geniş bir coğrafyada hüküm sürdürmüştür. Benzer şekilde Katabanice de MÖ 7. yüzyıldan itibaren özellikle Vadi Bayhan çevresindeki bölgesel yazıtlarla varlığını günümüze taşımıştır.³⁷

Antik Kuzey Arapça (Ancient North Arabian – ANA); MÖ 8. yüzyıldan MS 4. yüzyıla kadar Levant³⁸ ve Kuzey Arabistan'da kullanılmış farklı lehçeleri (Dadanice, Safaitice, Teymanice vb.) kapsayan eski Arap yazı geleneğidir. Bugüne kadar yaklaşık 70.000 yazıt tespit edilmiştir. Safaitice (Safaitic); MÖ 1. yüzyıldan MS 4. yüzyıla kadar Şam'ın

³² Yaşar, Semantic Study, 1/51.

³³ Yaşar, Semantic Study, 1/52.

³⁴ Yaşar, Semantic Study, 1/53.

³⁵ Yaşar, Semantic Study, 1/54.

³⁶ Yaşar, Semantic Study, 1/55.

³⁷ Yaşar, Semantic Study, 1/55-56.

³⁸ Doğu Akdeniz kıyısını kapsayan bölge için kullanılan coğrafi terimdir. Modern tanımıyla Filistin, Lübnan, Suriye ve Ürdün'ü içine almaktadır.

güneydoğusunda, Ürdün-Suriye arasındaki çöl bölgesinde kullanılmış ANA'nın önemli bir lehçesidir. Genellikle taş yazıtlarında görülür. Nabatice (Nabataean); Aramice'nin bir lehçesi olup, MS 1. yüzyılda özellikle Ürdün ve Kuzey Arabistan'da kullanılmıştır. Arapçanın erken şekillerini etkileyen bu yazı sistemi, 3. yüzyılda Arap harflerine dönüşmeye başlamıştır. Nabatice yazıtlar bugün 6 bini aşkın örnekle belgelenmiştir.³⁹

Ugaritçe; MÖ 2. binyılda Kuzeybatı Suriye'deki Ugarit kentinde konuşulan ve 30 harfli çivi yazısıyla yazılmış erken bir Sami dilidir. Yaklaşık 2.000 tabletle belgelenmiştir. Bu yazıtlar, Arap Yarımadası çevresinde bulunan yaklaşık 100.000 eski yazıtın varlığıyla birlikte, İslam öncesi Arapların okuma yazma bildiğini göstermektedir. Ayrıca, Kur'an'daki kelimeler farklı Sami dilleriyle karşılaştırılarak incelenmektedir.⁴⁰

Yaşar, farklı Sami dillerine dair yazıtlar üzerinden sunduğu bilgilerle, özellikle Arap Yarımadası genelinde tespit edilen yaklaşık 100.000 belgenin, "İslam öncesi Arapların ümmi olduğu" yönündeki iddiasını çürüttüğünü vurgulamaktadır. Ahmed el-Callad'ın tespitleriyle de örtüştüğü üzere bu yazıtlar, Arapların İslamiyet öncesinde de çeşitli dil ve alfabeleri yetkinlikle kullandığını ispatlamaktadır.⁴¹ İlgili dillerin dökümünü yaptıktan sonra Yaşar, Kur'an terminolojisini çeşitli Sami dilleriyle mukayese ederek Karşılaştırmalı Sami Dilbilimi bağlamında şu saptamalarda bulunmaktadır:

Sami dilleri; Asya ve Afrika kökenli, bazıları hâlen konuşulan, bazıları ise artık ölü diller sınıfında yer alan bir dil grubunun genel adıdır. Bu terim, ilk kez August Ludwig von Schlözer (1735-1809) tarafından kullanılmıştır. Söz konusu dilleri konuşan toplulukların kökeninin, Tevrat kaynaklı gelenekte Nuh'un oğlu Sam'ın soyuna dayandığına inanılmaktadır. MS 9. yüzyılda yaşamış olan İbn Kurayş; özellikle Sami dilleri (Arapça, İbranice, Aramice gibi) ile Berberice arasında kelime kökeni, ses benzerliği ve yapı bakımından ilişkiler olduğunu gözlemleyerek bu verileri *Risale* adlı eserinde toplamıştır. İbn Kurayş, bu çalışmalarıyla karşılaştırmalı Sami dilbiliminin öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁴² Karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları esasen 19. yüzyılın başlarında başlamış olsa da daha öncesine ait bazı öncü çalışmalar da mevcuttur. Özellikle 20. yüzyılın başından günümüze kadar karşılaştırmalı Sami dilleri dilbilimi konusunda önemli bir literatür oluşmuştur. Sami dillerinin sayısı yetmişe ulaşsa da bu diller fonoloji, morfoloji, söz dizimi ve kelime dağarcığı açısından büyük ölçüde ortak öğelere sahiptir. Sami köklerin çoğunun üç harfli ve ünsüz olması bu dillerin ortak bir özelliğidir; ayrıca binlerce ortak kelime bulunmaktadır. Ardından Yaşar, Sami dil ailesinin prototipi, yani en eski ve özgün dilinin hangisi olduğu sorusunun hâlâ tartışmalı olduğunu vurgulamaktadır. Sami dillerinin kökeninin Arapça olduğu fikri eskimiş bir görüş olsa da yazar, Arapçanın Proto-Sami diline en yakın dil olarak görüldüğünü ifade eder. Bunun sebebi, diğer dillerin yapılarının Arapçadaki kadar iyi korunmamış olması ve dolayısıyla bu dillerin kökenlerinin belirsizliğini korumasıdır.⁴³ Yaşar; Semitik dillerde birçok ortak kelime bulunmasına rağmen, bu kelimelerin hangi dilden türediğinin kesin olarak

³⁹ Yaşar, Semantic Study, 1/56-59.

⁴⁰ Yaşar, Semantic Study, 1/59.

⁴¹ Yaşar, Semantic Study, 1/60.

⁴² Yaşar, Semantic Study, 1/61.

⁴³ Yaşar, Semantic Study, 1/61.

belirlenemediğini belirtmektedir. En eski dönemlere uzanan güvenilir yazılı kayıtların eksikliği sebebiyle, hangi Semitik dilin 'en eski' olduğu sorusuna net bir yanıt verilememektedir.⁴⁴ Yazara göre bir kelimenin yazılı olarak ilk kez Akadca kaynaklarda görülmesi, o kelimenin mutlaka Akadca kökenli olduğunu kanıtlamaz; zira aynı kelime İbranice veya Arapça gibi diğer Sami dillerinde de eş zamanlı olarak mevcut olabilir. Ayrıca bir dilin gelişmiş veya yaygın olması, o dilin en eski ya da diğer dillerin kaynağı olduğu anlamına gelmez; bu durum daha ziyade siyasi güç, kullanım alanı ve tarihsel koşullarla ilintilidir. Bu veriler ışığında Yaşar, Arapçanın en eski Sami dili veya ata dil olduğu yönündeki görüşlerin bilimsel bir temele dayanmadığını vurgulamaktadır.⁴⁵ Yaşar özetle; bazı çalışmaların yeterli kanıt sunmaksızın belirli Sami dillerini tüm dil grubunun prototipi olarak sunduğunu, ancak bu dillerin yapısal benzerlikleri nedeniyle kelime kökenlerini belirlemenin çoğu zaman imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Üç sessiz harften oluşan fiil köklerine dayanan bu dillerde, ekler ve türevler üzerinden yapılan etimolojik analizlerin yalnızca tahminden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, bir kelimenin başka bir dile geçerken biçim değiştirebilmesi gerçeğinin dilsel karşılaştırmaları zorlaştırdığını belirtmektedir. Tüm bu gerekçelerle, Sami dilleri arasında kesin köken ilişkileri kurmanın bilimsel açıdan oldukça sınırlı kaldığını vurgulayan yazar; tüm Sami dillerini kapsayan ortak ve kapsamlı bir sözlük çalışmasının henüz gerçekleştirilmediğini de eklemektedir.⁴⁶

2.8. Semantik Çalışmalar Üzerine Literatür Değerlendirmesi

Naif Yaşar, Sami dilleri ve kutsal metinler çerçevesinde yapılan çalışmaların, Kur'an'ın daha derin ve doğru anlaşılmasına katkı sağladığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte, Müslüman âlimler arasında Kur'an'daki yabancı kelimelerin varlığı konusunda fikir ayrılıkları bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Müslüman âlimler arasında Kur'an'daki yabancı kelimelerin varlığı konusunda fikir ayrılıkları vardır; bazı âlimler bu kelimelerin varlığını reddederken çoğunluk önemli sayıda yabancı kökenli kelime bulunduğunu kabul etmektedir.⁴⁷ Arapça, Kur'an kelime hazinesi üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen, Yaşar bu çalışmaların tamamını değerlendirmeyi çalışma kapsamı dışında tutmaktadır. Bu bağlamda, özellikle Suyûtî'nin *el-Muhezzeb fî Mâ Vaka'a fî'l-Kur'an Min el-Mu'arrab* adlı eserinde Kur'an'daki yabancı kelimelerle ilgili olarak Sami dilleri üzerinde herhangi bir derin dilbilimsel inceleme yapılmadığını, sadece rivayet ve otorite görüşlerinin aktarıldığını belirtmektedir.⁴⁸ Bu nedenle, Suyûtî'nin eseri temel alındığında Kur'an'daki yabancı kelimeler üzerine sağlam etimolojik veya semantik analiz yapmanın mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca Yaşar, Suyûtî'nin bazı görüşlerini kısmen doğru bulmakla birlikte, ele alınan kelimelerin Sami dilleri perspektifiyle yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle Yaşar, eserin Arthur Jeffery ve Mürsel Ethem gibi bilim insanları tarafından eleştirildiğini,

⁴⁴ Yaşar, *Semantic Study*, 1/62-63.

⁴⁵ Yaşar, *Semantic Study*, 1/63-64.

⁴⁶ Yaşar, *Semantic Study*, 1/64-65.

⁴⁷ Yaşar, *Semantic Study*, 1/65-67.

⁴⁸ Örnekler için bkz. Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Muhezzeb Fî Mâ Vaka'a fî'l-Qur'ân Mine'l-Mu'arreb*, (Mağrib: Matba'at Fedâla ts.) 77, 95, 117.

özellikle de Mürsel Ethem'in, Suyûtî'nin İbranice kökenli olduğunu ileri sürdüğü bazı kelimeleri yeniden inceleyerek çalışmayı gözden geçirdiğini ifade etmektedir.⁴⁹

Yaşar, Kur'an'daki yabancı kökenli kelimeler üzerine Batılı araştırmacıların geliştirdiği yöntem ve yaklaşımları değerlendirmektedir. Bu bağlamda yazar; Sigmund Fraenkel'in Kur'an ve eski Arap şiirlerinde geçen seksen kadar yabancı kelimeyi ele almasına rağmen, bunların etimolojisini yalnızca yüzeysel düzeyde açıkladığını belirtmektedir. Fraenkel'in kaynak olarak genellikle Castell, Dozy ve Nöldeke gibi isimleri tercih ettiğini; ancak bu kelimelerin Tevrat, İncil veya Ugaritçe yazıtları gibi erken dönem kutsal metinlerdeki izlerini derinlemesine incelemeyi ifade eder. Bu yöntemsel eksiklik nedeniyle Fraenkel'in, bazı kelimelerin kökenleri konusunda hatalı sonuçlara ulaştığını vurgulamaktadır.⁵⁰

Yaşar, Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* adlı eserinden bahsetmektedir. Bu eserde Jeffery, Kur'an'daki dini ve kültürel kelimelerin çoğunun Arapça kökenli olmadığı görüşünü savunmaktadır. Ona göre, Hz. Muhammed döneminde Araplar, Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik gibi dinlerle temasta bulunmuş; bu dinlerden birçok terim Kur'an'a geçmiştir. Jeffery, özellikle Süryanice, İbranice, Yunanca, Farsça gibi dillerden alınan kelimeleri belirlemeye çalışmış ve bu konuda zengin bir bibliyografya sunmuştur.⁵¹ Ancak, bu kelimelerin hangi ölçütlere göre "yabancı" sayıldığını netleştirmemiştir.⁵²

Yaşar, Jeffery'nin Kur'an'daki bazı kelimelerin kökenini araştırırken kaynakları kronolojik olarak değerlendirmede, bu nedenle vardığı sonuçların güvenilir olmadığını belirtmektedir. Yaşar'a göre Ugarit yazıtları; Yahudi-Hristiyan etkisi taşımayacak kadar eski bir tarihe sahiptir. Bu nedenle, benzer anlama gelen kelimelerin köken araştırmalarında öncelikle Ugarit yazıtları gibi kadim kaynaklara başvurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Arap dilbilimcilerin tüm lehçeleri yeterince incelememesi nedeniyle bazı kelimelerin yanlışlıkla yabancı kökenli sayıldığını, oysa bu kelimelerin Arapçanın farklı lehçelerinde doğal biçimlerde bulunabileceğini ifade etmektedir.⁵³ Ardında Yaşar Christoph Luxenberg'in *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran* adlı eserine değinmektedir. Yaşar'a göre Christoph Luxenberg, Kur'an'daki bazı kelimelerin Süryani-Aramî kökenli olduğunu ileri sürse de önerdiği okumalar çoğunlukla ikna edici değildir. Harflerin yer değişimi ve anlamsal düzeltmeler gibi yöntemlere dayanan yorumları⁵⁴ kanıttan yoksundur, bu nedenle Yaşar araştırmasında eseri kaynak olarak kullanmamaktadır.⁵⁵ Yaşar, Martin R. Zammit'in *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* adlı çalışmasının, literatür açısından zengin bir kaynak sunduğunu;⁵⁶

⁴⁹ Yaşar, Semantic Study, 1/68.

⁵⁰ Yaşar, Semantic Study, 1/69.

⁵¹ Örnekler için bkz. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, (Baroda: Oriental Institute, 1938) 62, 112, 224, 307.

⁵² Yaşar, Semantic Study, 1/70.

⁵³ Yaşar, Semantic Study, 1/71-72.

⁵⁴ Bkz. Christoph Luxenberg, *The Syro Aramaic Reading of the Koran*, (Berlin: Schiler 2007) 50-55; 204-206.

⁵⁵ Yaşar, Semantic Study, 1/72.

⁵⁶ Bkz. Martin R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, (Leiden: Brill 2002) 517-559.

ancak kullandığı verilerin Arapçadan etkilenmiş olabileceği ve çalışmanın sözlük temelli olması nedeniyle tarihsel bağlamdan uzaklaşmasına yol açtığını ve bu durumun yönteminin sınırlarını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Yaşar'a göre Zammit'in amacı, Kur'an'daki kelimelerin etimolojisini belirlemekten ziyade, diller arası benzerlikleri ortaya koymaktır.⁵⁷

Yaşar; Ankara Üniversitesi'nde hazırlanan bazı tezlerde Kur'an'daki kök kelimelerin diyakronik anlambilim yöntemiyle incelendiğini ve anlamlı sonuçlara ulaşıldığını belirtmektedir. Ancak bu tezlerin kapsamının dar olması, söz konusu yöntem hakkında genel geçer yargılara varılmasını zorlaştırmaktadır. Yazar, bu durumun köken anlamların güvenilirliğini tartışmaya açtığını vurgular. Kelime anlamlarının zamanla ve kültürel bağlamla değişebileceğine dikkat çeken Yaşar'a göre; anlamlandırma sürecinde metnin indiği dönemin Arapça bağlamı esas alınmalıdır. Diğer Semitik diller (İbranice, Aramice, Süryanice vb.) ise ancak ikincil ve sınırlı birer kaynak olarak kullanılmalıdır.⁵⁸

Yaşar'ın yer verdiği bu literatür değerlendirmelerinden sonra, onun metodolojisini mevcut çalışmalar içerisindeki konumuyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Yaşar'ın benimsediği yaklaşım, karşılaştırmalı Sami dil verilerini sistematik biçimde bir araya getirmesi bakımından özgün bir nitelik taşımaktadır. Bu doğrultuda Yaşar'ın çalışması, Arthur Jeffery'nin etimoloji merkezli yaklaşımı ile Toshihiko Izutsu'nun semantik alan analizleri arasında kendine özgü bir yerde durmaktadır. Jeffery daha çok Kur'an'daki kelimelerin yabancı kökenlerini ve ödünçleme süreçlerini araştırırken, Izutsu Kur'an kavramlarının metin içindeki anlam ilişkilerini ve kavramsal ağlarını incelemektedir. Yaşar ise karşılaştırmalı Sami dil verilerinden hareketle Kur'an kelimelerinin tarihsel semantik ağlarını görünür kılmayı ve bu kelimelerin farklı Sami dillerindeki anlamlarını mukayeseli biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2.9. Karşılaştırmalı Dil Çalışmalarının Sınırları ve Kur'an Arapçasının Korunmuşluğu

Naif Yaşar, karşılaştırmalı dil çalışmalarının Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunabileceğini kabul etmekle birlikte, bu katkının İslamî bağlamın önceliği karşısında ikincil düzeyde kalması gerektiğini savunmaktadır. Yaşar Kur'an'daki kelimelerin kök anlamları, ancak metnin kendi tarihî, kültürel ve dinî bağlamı içerisinde güvenle belirlenebileceğini savunmaktadır.⁵⁹ Ardından Yaşar, Arapçanın bazı yönlerinin zamanla değiştiğini kabul etmekle birlikte, Kur'an Arapçasının ve özellikle kelime hazinesinin anlam bakımından büyük oranda korunduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Ona göre, Kur'an'ın dili erken dönemde yazıya geçirilmiş ve tefsir, kelimeler gibi disiplinlerde sürekli kullanıldığı için değişmeden günümüze ulaşmıştır.⁶¹ Ayrıca, dilsel tartışmaların çoğu, kelimelerin anlamlarındaki belirsizlikten değil, mezhepsel ve teolojik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.⁶² Bu yüzden Yaşar'a göre Klasik Arapçanın anlam açısından köklü

⁵⁷ Yaşar, *Semantic Study*, 1/72.

⁵⁸ Yaşar, *Semantic Study*, 1/75-76.

⁵⁹ Yaşar, *Semantic Study*, 1/77-78.

⁶⁰ Yaşar, *Semantic Study*, 1/76.

⁶¹ Yaşar, *Semantic Study*, 1/84.

⁶² Yaşar, *Semantic Study*, 1/86.

biçimde değiştiğini iddia etmek tutarlı değildir.⁶³ Bu hakikatlerle birlikte Yaşar, günümüzde Kur'an'daki kelimelerin kök anlamlarını belirlemek için başvurulabilecek çok sayıda İslamî ve Arapça edebî metnin mevcut olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu metinler, özellikle erken dönem şiirler, tefsirler, sözlükler ve hadisler aracılığıyla Kur'an dilinin daha doğru anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.⁶⁴ Yaşar'a göre Kur'an'daki kelimelerin kök anlamlarını belirlemek için şiir, tefsir, sözlük ve hadis gibi kaynaklara başvurmak hem tarihî hem de ilmî olarak sağlam bir zemine dayanmaktadır. Zira Kur'an'ın indirildiği dönemdeki Arapçanın önemli bir kısmı, özellikle dini ve edebî dil, erken bir dönemde yazıya geçirilmiş ve tefsir ile kelam gibi teorik disiplinlerde sözlü hayattan izole edilerek korunmuştur.⁶⁵ Bu durum, klasik Arapçanın özellikle erken dönem metinlerde sabit bir yapıda kalmasına yol açmış; Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem müfessirlerin dili arasında anlam ve yapı açısından kayda değer bir fark oluşmamıştır.⁶⁶ Ayrıca elimizdeki İslam öncesi şiirler, erken dönem sözlükler, hadis metinleri ve tefsirler gibi kaynaklar, Kur'an'daki kelimelerin bağlamlarını ve kök anlamlarını açıklamaya yönelik zengin veriler sunmaktadır.⁶⁷ Nitekim bu yöntem sadece teorik bir öneri olmayıp, sahabe döneminden itibaren bizzat uygulanmış bir yöntemdir; örneğin Hz. Ömer, Kur'an'ın doğru anlaşılması için İslam öncesi şiirin öğrenilmesini teşvik etmiş; İbn Abbas da (ö. 68/687-88) Kur'an kelimelerini açıklarken cahiliye şiirlerine başvurmuştur.⁶⁸ Dolayısıyla bu tür kaynaklara dayanarak Kur'an dilini anlamaya çalışmak hem tarihsel hem de dilbilimsel açıdan meşru ve etkili bir yöntem olarak değerlendirilmektedir.

2. 10. Çalışmada İzlenen Teknik İlkeler

Naif Yaşar, okuyucuya rehberlik etmek amacıyla bazı tamamlayıcı bilgilere yer vermektedir. Bu detaylar hem araştırmacılar için faydalı olacak hem de yazarın çalışma metodunu ne denli büyük bir titizlikle yürüttüğünü ortaya koyacaktır. Yaşar; Sami dillerinde kelimelerin temel formunun genellikle eril (maskülen) olduğunu, bu nedenle söz konusu yapının çalışmasında ayrıca belirtilmediğini ifade etmektedir. Dişil (feminine) form gerektiğinde "f" kısaltmasıyla gösterdiğini, ancak bazı kelimelerin hem eril hem de dişil yapıya sahip olması nedeniyle bu sistemi tüm kelimelere uygulamadığını belirtmektedir. Çalışmada kadın, erkek ve çoğul formlar yalnızca anlamın daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığında verilmiştir; çünkü bu çalışma tam bir etimolojik sözlük hazırlamak amacıyla değil, ortak köklerden gelen kelimeler arasındaki anlamsal ve yapısal yakınlığı göstermek için hazırlanmıştır.⁶⁹ Yaşar; dilsel benzerliklerin eril veya tekil formlar yerine yalnızca dişil ya da çoğul formlarda belirginleştiği durumlarda, önceliği bu biçimlere vermeyi tercih etmiştir. Düzensiz yapılarda okuyucunun kafa karışıklığını

⁶³ Yaşar, Semantic Study, 1/85.

⁶⁴ Yaşar, Semantic Study, 1/82-85.

⁶⁵ Yaşar, Semantic Study, 1/84.

⁶⁶ Yaşar, Semantic Study, 1/85.

⁶⁷ Yaşar, Semantic Study, 1/83-84.

⁶⁸ Yaşar, Semantic Study, 1/82.

⁶⁹ Yaşar, Semantic Study, 1/87-88.

önlemek adına dişil, çoğul veya ikili (dual) formlar açıkça sunulmuş; ancak düzenli biçimler genellikle belirtilmemiştir. Yazar, fiillerin tüm çekimlerini vermek yerine, anlam açısından merkezi öneme sahip olan kök biçimlerini (örneğin Arapçada *fa'ala*, İbranicede *qal* gibi) esas almıştır. Kutsal metinlerde bu kök biçimlerine ulaşamadığı takdirde türev fiillere başvurulmuş ve anlamları sözlükler yardımıyla açıklanmıştır. Nitekim Yaşar, çalışmada verilen her kelime ve her kullanım için, kutsal metinlerde örnekler bulunduğu sürece en az üç örnek alıntıladığını ancak daha fazla örnek bulamadığında yalnızca bir tane örnek sunduğunu ancak bir kelimenin geniş bir kullanım alanı olduğunda veya anlamı yeterince net olmadığında anlamı açıklığa kavuşturmak amacıyla birden fazla örnek kullandığını belirtmektedir⁷⁰. Ayrıca Yaşar; kutsal metinlerde karşılığı bulunmayan veya kök anlamın belirlenmesine katkı sağlamayan fiil formlarını metne dahil etmemiştir. Bir kökün farklı anlamlarını ayırt etmek için Roma rakamlarını (I, II, III...), benzer telaffuzlu fakat farklı kökenli kelimeler için de aynı yöntemi kullanmıştır. Aynı dildeki bir madde başlığının farklı biçimleri ise Arap rakamlarıyla (1., 2., 3.) numaralandırılmıştır. Son olarak yazar; kutsal metinlerden veya sözlüklerden alınan örneklerdeki kalın (bold) kısımların, yalnızca kelimenin kökünü değil; ekleri ve çekimleriyle birlikte kelimenin tam formunu kapsadığı bilgisini paylaşmıştır.⁷¹

Çalışmada italik yazılar, açıklama içinde yer alan ancak doğrudan metne dahil edilmeyen ek notları veya kısaltmaları ifade etmektedir. Kaynaklar köşeli parantez içinde [] belirtilirken, kutsal metinler ve çeviriler ise normal parantezle () yazılmıştır. İncelenen köklerin transliterasyonları da parantez içinde verilmiştir. Maddeler Arap alfabesine göre sıralanmıştır.⁷²

3. “l” Bendi Örneği

Naif Yaşar “l” bendinde yaklaşık olarak 41 Arapça kökü diğer Semitik dillerde mukayeseli olarak incelemiştir. Bu makalede amaç tüm kelime köklerine değinmek olmadığından, her birine ayrı ayrı yer vermek yerine yalnızca birkaç örnekle yetinilmiştir. İlk olarak Yaşar, “أَب”⁷³ kökünü İbranice (Hb.), Aramice (Arm.), Süryanice (Syr.), Akadca (Akk.), Ugaritçe (Ug.), Güney Sami Dilleri (Sf.) gibi farklı Sami dillerindeki karşılıklarını listelemekte ardından her dilde kökün anlam alanlarına yer vermektedir: Arapçada: (ot, çimen); İbranice: (yeşillik); Aramice: (meyve); Süryanice: (toprağın ürünü, özellikle meyve).

Yaşar, kökün geçtiği kutsal metinlerden örnek cümleler sunarak (İbranice: Eski /Eski Ahit (Tanah) Eyüp Kitabı 8. bölüm 12. ayet; Süryanice: Yeni Ahit içindeki Yahuda Mektubu 12. ayet vs.) ilgili kelimenin anlamını belgelemektedir. Yazar ayrıca söz konusu kökün; Akadcada meyve ağacı, meyve ve nesil/soy; Ugaritçede kök, meyve, tomurcuk ve çiçek; Güney Sami dillerinde ise özellikle ot, çimen ve yeşil bitki örtüsü anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Böylece Yaşar “أَب”⁷⁴ kökünü temel alarak; farklı Sami

⁷⁰ Yaşar, *Semantic Study*, 1/41.

⁷¹ Yaşar, *Semantic Study*, 1/88-89.

⁷² Yaşar, *Semantic Study*, 1/89.

⁷³ “وَفَاكِيَّةٌ وَأَبٌ” Abese 80/32.

⁷⁴ Bkz. Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Daru Sâdir ts.) 1/204; Ahmed Rıza, *Mu'cem Metnu'l-Luga* (Beyrût: Dâru Mektebetu'l-Hayât 1958), 1/133;

dillerindeki biçimlerini, anlamlarını, kutsal metinlerdeki kullanımlarını ve filolojik ilişkilerini karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. Ayrıca, kök yapılarını, cinsiyet-sayı formlarını, metin örneklerini ve kaynak referanslarını sistematik şekilde göstermektedir. Burada Akadca, Ugaritçe ve Güney Sami Dillerinden kutsal metin alıntısı neden yapılmadı sorusu akla gelmektedir. Yazarın metodolojisi ve çalışma kapsamı dikkate alındığında, Akadca, Ugaritçe ve Güney Sami dillerinden kutsal metin alıntısı yapılmamasının temel gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Metinsel Erişim ve Kutsal Metin Niteliği Sorunu: Bu dillerde günümüze ulaşan yazılı belgeler, genellikle dini içerikli kutsal metinlerden ziyade, idari, ticari, hukuki ya da mitolojik içerikli metinlerdir.⁷⁵

2. Yazarın Bilinçli Tercihi: Sözlük Anlamlarına Dayanma: Yazar, Akadca, Ugaritçe ve Güney Sami dilleri için yalnızca temel sözlük anlamlarını vermiştir. Bu tercih, kutsal metinlerde doğrudan kullanım örneği olmadığı için metodolojik bir zorunluluktur. Yazarın Akadca, Ugaritçe veya Güney Sami dilleri gibi erken dönem dillere ait sözlük anlamlarını çalışmasına dahil etmesinin temel nedeni ise, Sami dilleri arasındaki kök benzerliklerini ve tarihsel anlam ilişkilerini göstermek istemesidir. Ancak burada kritik bir denge vardır: Bir yandan yazar, kelimelerin kök anlamlarının diyakronik (tarihsel) izini sürerken, diğer yandan anlam kayması riskine dikkat çekmektedir.⁷⁶ Bu denge gözetilerek çalışma titizlikle kaleme alınmıştır.

Başka bir maddede Yaşar "أجر"⁷⁷ kelimesini şu şekilde incelemektedir: Arapçada fiil olarak أَجَرَ "ücret karşılığında çalıştırmak, hizmet ettirmek", isim olarak ise "karşılık, ücret, mükâfat, ödül" anlamlarında kullanıldığını göstermektedir. (Kur'an 28:27; 3:136; 3:171; 18:77) İbranice'de kelimenin "biriktirmek, toplamak" anlamına geldiğini belirtmektedir. (Özdeyişler 6:8; Samuel 2:36) Aramice'de "kiraya tutmak, bağlamak, çalıştırmak, kira ödemek" anlamlarında kullanıldığını aktarmaktadır. (Yaratılış 30:16; Çıkış 23:5) Süryanicede ise "işçi tutmak, ücret karşılığı çalıştırmak" anlamını taşıdığını kaydetmektedir. (Matta 20:1; Yaratılış 30:16; 2 Samuel 10:6) Akadcada kökün farklı türevleriyle anlam alanının genişlediğini ortaya koymaktadır; Aġaru "kiralamak, kiraya vermek", Aġiru "kiralayan, ücret veren", Aġru "kiracı, ücretli işçi", Aġrutu "ücret yoluyla işe alma" ve Iġru "kira, ücret, günlük yevmiye" anlamlarında kullanılmaktadır. Ugaritçede 'GR "ödemek, geri ödemek", dişil ĀGRT ise "hanım, kadın yönetici" anlamına geldiğini dile getirmektedir. Güney Sami Dillerinde (South Semitic, Sf.): 'GR → t² T'GR "hakça tazmin

Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu'cemu's-Şitkâkî el-Mu'assal li-Elfâzi'l-Kur'ân el-Kerîm* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb 2010), 1/52.

⁷⁵ John Huehnergard, *An Introduction to Ugaritic*, (United States of America: Hendrickson Publishers 2011) 2-4; Burkhart Huehnergard, *An Semitische Sprachwissenschaft*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001) 15-18; Yaşar, *Semantic Study*, 1/53.

⁷⁶ Yaşar, *Semantic Study*, 1/75-77.

⁷⁷ Muhtelif anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/10. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail Şelbi (Mısır: Dâru'l-Misriyyeti li't-Te'lifi ve't-Tercemeti, ts.) 1/339, Ebu'l-Hasen el-Mucâşi Belvele el-Belhî, *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, thk. Hudâ Mahmud Karâa (Kahire: Mektebetu'l Hâncî, 1990) 2/469; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc el-Baġdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbi'hi li Zeccâci*, thk. Abdulcelil Abduh Şilbi (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/489.

edilmek”; ‘GR “kiracı, ücretli işçi”; ‘GRT “ücret, emek karşılığı ödeme” anlamlarıyla kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁸

Naif Yaşar her bir örnekte kökün o dilde hem “ücret/ödeme” kavramını hem de “kiralama, çalıştırma” eylemini karşılayan fiil veya isim türevlerinde kullanıldığını böylece “أجر” kökünün Sami dillerinin çoğunda ortak bir anlam alanında şekillendiğini; esas olarak “ücret”, “ödeme”, “kiralama” ve “emek karşılığı karşılık verme” gibi kavramlarla ilişkili olduğunu dinî metinlerden hareketle mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yaşar, bir başka madde başlığında “إِمْ”⁷⁹ incelemektedir. Her dilde hangi köklerden meydana geldiğini yer vermekte, kökün türevine değindikten sonra anlamını açıklayıp kutsal metinlerle anlamı desteklemektedir. Ayrıca Arapçada özel bir isim olan İrem’in; Kur’an’da geçen, yüksek sütunlar (lüks yapılar) ile meşhur, taşlardan inşa edilmiş bir şehir veya kavim ismi olduğunu belirtmektedir. özellikle Kur’an-ı Kerim’de إِمْرَاطُ الْعَمَادِ “*Yüksek sütunlar sahibi İrem*” ifadesiyle bilindiğini kaydetmektedir. (Fecr 89/7)

İbranice (‘-Y-R), עִיר (‘r) kök harflerinden oluşan kelimenin genel anlamda “şehir” veya “kasaba” anlamına geldiğini belirten yazar; bu sözcüğün Tevrat’ta sıklıkla “şehir” anlamında kullanıldığı bilgisini paylaşmaktadır. Söz konusu semantik alanı delillendirmek adına “Tanrı’nın şehirleri yerle bir etmesi” (Tekvin 19:25), “Yeriko vadisi, hurma şehirleri” (Tesniye 34:3) ve “hurma şehirlerinden çıkmak” (Hakimler 1:16) gibi ayetlerden örnekler sunmaktadır. Son olarak yazar, bu yapının Tevrat’ta özel isim olarak “İrem’in reisi” (אֱלֹהֵי עִירָם) (Tekvin 36:43) şeklinde geçtiğini vurgulamaktadır.

Yaşar; Aramice (‘-Y-R-M), עִירָם kök harflerinden oluşan bu özel ismin İrem şehri anlamında olduğunu kaydetmektedir. Tekvin 36:43’ta Aramice metinde “İrem’in reisi” (רִאשָׁא אֱלֹהֵי עִירָם) ifadesine atıfta bulunan yazar; İrem’in, Edom’un önde gelen liderlerinden biri olarak anıldığını bildirmektedir.

Yaşar; Süryanice, (G-Y-R-M), ܥܝܪܐ kök harflerinden oluşan bu yapının, Aramicede olduğu gibi bir özel isim teşkil ettiğini ve ‘İrem şehri’ manasına geldiğini belirtmektedir. “İrem’in reisi” (Tarihler 1:54) ifadesinin Süryanice kaynaklarda da yer bulduğuna değinen yazar; öte yandan Akadca “Üru” kökünün genel olarak “şehir” anlamına geldiğine dikkat çekmektedir. Yaşar, bu kökün spesifik olarak İrem şehrini işaret etmese de etimolojik olarak “şehir” anlamını taşımasını kuramsal açıdan önemli görmekte ve bunu vurgulamaktadır. Ugaritçe’de ‘TR ve ‘ĀR harflerinden meydana gelen yapının “şehir/kent” anlamına geldiğini, Fenikece’de ise ‘R kökünden türetilen kelimenin yine “şehir” karşılığını taşıdığını belirtmektedir. Bu doğrultuda yazar, Arapçadaki “İrem” kelimesinin farklı Sami dillerindeki kök anlamını mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁷⁸ Yaşar, Semantic Study, 1/99-100.

⁷⁹ Bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 3/260; Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr Bekrî el-Endelusî, *Mu‘cemu Me‘sta‘cem min Esmâ’i’l-Bilâd ve’l-Mevâzi‘* (Beyrût: Alemu’l-Kutub, 1403) 1/140; Şihâbu’d-Dîn Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî el-Hamvî, *Mu‘cemu’l-Buldan* (Beyrût: Dâr Sâdir, 1995) 1/52.

Farklı bir maddede Yaşar "أوى"⁸⁰ (ʿ-W-Y) kelimesini tahlil etmekte ve kılavuzda açıkladığı yöntemle, Sami dillerindeki anlam ve kullanımlarını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. Arapça fiil türünden olan bu kelimenin birkaç anlamı olduğunu bildirmekte ve her birinden Kur'an'dan örnekler aktarmaktadır. Yaşar; söz konusu kelimenin ilk olarak "sığınmak, barınmak, korunmak ve yerleşmek" gibi anlamlara geldiğini belirterek; *Gençlerin mağaraya sığınması* "أوى الفتية إلى الكهف" (Kehf 18:16) vs. şeklinde ayetlerden verdiği örneklerle bu kullanımı somutlaştırmaktadır. Fiilin ikinci bir vechesi olarak, "barındırmak, korumak ve himaye etmek" manalarına dikkat çeken yazar Kur'an'daki örneklerine yer vermektedir: *Barındıranlar ve yardım edenler* "الذين آووا ونصروا" (Enfâl 8:72); *Kardeşini yanına aldı, barındırdı* "أوى إليه أخاه" (Yusuf 12:69). Kelimenin isim formunun (المأوى) ise sadece dünyevi bir meskeni değil, aynı zamanda cennet veya cehennemdeki ebedi yerleşim yerlerini de kapsadığını belirttikten sonra Kur'an'dan örnekler sunmaktadır: *Sonunda barınakları cehennem olacaktır.* (Al-i İmran 3:197); *Cennet onların barınağı olacaktır.* (Naziat 79:41) Süryanice (ʿ-W-Y) kökünün de benzer şekilde "mesken ve ikametgâh" anlamlarını barındırdığını ifade etmektedir. Bu noktada Süryanice İncil örnekleri sunmaktadır: Yuhanna 14:2: "ܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ" (Babamın evinde birçok konak/mekân vardır). Yuhanna 14:23: "ܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ" (Onunla birlikte meskenimizi yapacağız). Yaşar burada da kökün hem fiil hem de isim formlarını çok dilli karşılaştırmalı biçimde işlemektedir.

Bu bölümde son olarak "أذن" (ʿ-D-N) kökünün eserdeki Sami diller arası karşılaştırmalı anlam incelemesine değinilecektir. Yaşar eserinde kelimeyi şu şekilde incelemektedir: Arapça'da (ʿ-D-N) kökü hem fiil hem de isim formlarında oldukça zengin bir anlam yelpazesine sahip olduğuna değinen yazar; kökün fiil formu olan أَذِنَ sözcüğünün "dinlemek", "kulak vermek", "dikkat kesilmek", "bilmek", "izin vermek" ve "haber iletme" anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.⁸¹ Bu anlam çeşitliliğinin Kur'an ayetlerinde somut şekilde gözlemlendiğini beyan etmektedir. Örneğin Bakara 2:279'da *افذنوا لي* ifadesiyle savaş uyarısı yapmak, Tevbe 9:49'da geçen *افذنوا لي* formuyla izin istemek ve İnfitar 82:5'te *وأذنت لربها* ifadesiyle boyun eğmek gibi anlamlara geldiğini bildirmektedir. Yazar, Aynı kökten türeyen isim formu الأذن ise "kulak" anlamında kullanıldığını ifade etmekte, Kur'an'daki farklı semantik kullanımlarına da dikkat çekmektedir. En'âm 6:119'da hayvanların kulaklarının kesilmesi, Maide 5:45'te kısasa ilişkin olarak "kulak kulağa karşılık" ve Secde 32:7'de "kulaklarda ağırlık olmakta" ibarelerine yer vermektedir. İbranice'de, kökün (ʿ-Z-N) özellikle Hif'il kipinde "işitmekte", "dinlemekte" ve "kulak vermekte" olduğu bilgisine paylaşılmaktadır. Yaşar, Tanah'ta yer

⁸⁰ Bkz. Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd 'Umar, *Mu'cem el-Luga el-'Arabiyya el-Mu'âsira* (Beyrût: Alemu'l-Kutub, 2008) 1/143; Cebel, el-Mu'cemu's Şitkâkî, 4/2329; Ahmed Muhtâr 'Umar, *Mu'cemu's-Savâbi'l-Lugavî: Delîlu'l-Musakkafî'l-'Arab* (Kahire: Alemu'l-Kutub, 2008) 1/3.

⁸¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/114; Rıza, *Mu'cem Metnu'l-Luga*, 2/511; 'Umar, *Mu'cemu's-Savâbi'l-Lugavî*, 1/30; Mustafa, İbrahim, en-Nacâr, Muhammed vd., *Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Dârud-Da'va, 1431) 1/11.

alan örneklerle bu semantik kullanımı desteklemektedir: Tekvin 4:23'te "dinlenilmekte", Çıkış 15:26'da ise "ilahi emirleri işitmekte" şeklinde geçtiğini bildirmektedir. İsim formu olan ozén (זֶן) ise doğrudan "kulak" anlamı taşıdığını; Tekvin 20:8'de "kulaklara söylenmekte" ibarelerini geçtiği ve Çıkış 29:20'de "Harun'un kulağına dokunulmakta" ayetinin ifadelerine yer vererek anlamı desteklemektedir.

Aramicede ('-W-D-N) kök formuna değinen Yaşar; buradan türeyen "אָזן" veya "אָז" kelimelerinin doğrudan "kulak" anlamını karşıladığını belirtmektedir. Tekvin 35:4'te kulaklardaki takıların varlığına işaret edilmekte; Çıkış 29:20'de ise kulağın ucuna bir nesne sürülme eylemi anlatılmaktadır.

Süryaniceye gelindiğinde, aynı kökten gelen ܐܕܢܐ (ōdnā) kelimesinin yine "kulak" anlamına geldiği, ancak bu kullanımın çoğu zaman mecazî bir işitme eylemini temsil ettiği görülmektedir. Yeni Ahit'teki "kulağı olan işitsin" ifadesiyle bireyin duysal ve ruhsal hazırlığı vurgulanmakta; 1 Korintliler 2:9'da ise "hiçbir kulağın işitmekte olduğu" belirtilerek soyut bir mana aktarılmaktadır. Etiyopyacada da benzer şekilde ('-Z-N) kökünden türeyen "አን" ('əzn) kelimesinin hem fiziksel bir uzvu hem de işitme eylemini temsil etmekte olduğu kaydedilmektedir.

Akadca'daki "uznu" kelimesinin çok boyutlu yapısına dikkat çeken yazar; kavramın "kulak" anlamının yanı sıra "dikkat", "anlayış" ve "bilgelik" gibi soyut derinlikler barındırdığını ifade etmektedir. Fiil formlarının "dinleme" ve "kulak verme" anlamlarında kullanıldığını belirten araştırmacı; Ugaritçede ('DN) kökünün sadece algısal bir işlevle sınırlı kalmayıp, fiil olarak "duyurmakta" ve "bildirmekte" olduğu anlamları üzerinden bir haberleşme aracına dönüştüğünü de ortaya koymaktadır.

Arami-Kutayni lehçesindeki belirgin anlam genişlemesine değinen müellif; kökün "izin vermek" gibi temel bir anlamın ötesine geçerek "yetki", "otorite" ve "güç" gibi kavramları kapsamadığını vurgulamaktadır. Hatta Yaşar, bu kelimenin bazı bağlamlarda "ev halkı" ve "aile" gibi manalara geldiğini de belirtmektedir.

Örnek olarak "أوى", "أجر", "أذن" kökleri üzerinden yapılan analizler sonucunda, eserde ilgili Arapça kökler hem fiil hem de isim formları bağlamında ele alınmakta ve Kur'an ile diğer kutsal metinlerden somut örneklerle desteklenmektedir. Aynı köklerin Sami dillerindeki biçimleri ve anlamları da sistematik biçimde karşılaştırılmakta; bu sayede köklerin tarihsel gelişimi ve anlam evrimi temellendirilmektedir.

Sonuç

Bu araştırma, Naif Yaşar'ın *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an* adlı eserini merkeze alarak, Kur'an'da yer alan kelimelerin köken ve anlam alanlarının, Arapça ile sınırlı kalmaksızın daha geniş bir yelpazede Sami dilleri çerçevesi içerisinde nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda çalışma, Yaşar'ın Kur'an kelimelerini İbranice, Aramice, Süryanice, Habeşçe, Akadca, Fenikece ve çeşitli epigrafik Sami dillerle karşılaştırmalı biçimde incelediği yöntemini ele almış; kullanılan kaynaklar, tercihleri ve metodolojik sınırlara yer verilmiştir. Araştırmanın odağında, yazarın kelime anlamlarını belirlerken teorik varsayımlar yerine kutsal metinlere ve sözlük verilerine

istinat etmesi ve bu tercihin çalışmanın genel çerçevesini nasıl şekillendirdiği hususu yer almıştır.

Çalışmada incelenen örnekler/maddeler, Yaşar'ın Kur'an'daki kelime köklerini hem fiil hem isim formlarıyla ele aldığını, bu köklerin farklı Sami dillerindeki biçimlerini ve anlam alanlarını kutsal metinlerden seçilmiş örneklerle karşılaştırdığını göstermektedir. Ancak bu karşılaştırmalar, tam bir etimolojik sözlük oluşturma iddiası taşımamakta; aksine, ortak köklerin farklı metinlerde yaklaşık olarak benzer anlamlarla kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda Yaşar, kelimelerin tam anlamını/eşdeğerliğini savunmamakta; her dilin kendi tarihsel, kültürel ve bağlamsal yapısı içerisinde anlam ürettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla çalışmada ortaya konan benzerlikler, mutlak bir köken veya anlam birliği iddiası olarak değil, tarihsel ve dilsel bir yakınlık göstergesi olarak sunulmaktadır. Çalışmada Yaşar'ın kaynak kullanımına ilişkin koyduğu kronolojik sınırlar, epigrafik Sami dillerine yaklaşımı, transpozisyon ve varsayıma dayalı kök ilişkilendirmelerden bilinçli biçimde kaçınması ve yalnızca metinlerle açık biçimde desteklenebilen kökleri incelemeye dâhil etmesi gibi yöntemsel tercihlerine de yer verilmiştir. Bu tercihler, çalışmanın kapsamını daraltmakla birlikte, kullanılan verilerin sınırlarının açık biçimde belirlenmesini kolaylaştırmaktadır. Bu çerçevede söz konusu çalışma, metodolojisi ile Kur'an kelimelerinin köken ve anlam dünyasını ele alan mevcut literatür içerisinde, kullanılan kaynaklar ve izlenen yöntem bakımından özgün bir örnek teşkil etmektedir.

Bununla birlikte karşılaştırmalı Sami dilbilim yönteminin doğası gereği, ortak kökenlerin tespiti her zaman kesin sonuçlara ulaştırmamaktadır. Özellikle bazı köklerin farklı Sami dillerinde sınırlı verilerle temsil edilmesi, etimolojik bağlantıların değerlendirilmesini güçleştirebilmektedir. Yaşar'ın ihtiyatlı yaklaşımı bu riski azaltmakla birlikte, yöntemin yapısal sınırlarını tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Yazarın, kök harflerinin yer değiştirmesi (transpozisyon) esasına dayanan etimolojik açıklamalara mesafeli yaklaşımı, metodolojik açıdan mühim bir tedbir olarak değerlendirilebilir. Ancak Yaşar'ın yalnızca açık biçimde kanıtlanabilen örnekleri kabul etmesi çalışmanın güvenilirliğini artırırken, bazı olası ilişkilerin araştırma dışında kalmasına da yol açabilmektedir. Metodolojisinin veri güvenilirliğini pekiştiren güçlü yönü, aynı zamanda veri havuzunu daraltan bir yapısı olduğu aşikârdır.

Sonuç olarak Yaşar'ın çalışması, Kur'an araştırmalarında karşılaştırmalı Sami dilbiliminin imkânlarını sistematik biçimde kullanan kıymetli bir girişim niteliği taşımaktadır. Eser, hem Kur'an semantiği alanında çalışan araştırmacılar için kapsamlı bir başvuru kaynağı sunmakta hem de gelecekte yapılacak çalışmalar için yeni metodolojik açılımlar önermektedir. Özellikle Kur'an'daki belirli kavram alanlarının, epigrafik Sami metinleri ve dijital dil veri tabanları kullanılarak daha ayrıntılı biçimde incelenmesi; ayrıca Yaşar'ın ortaya koyduğu verilerin Kur'an içi semantik analizlerle birlikte değerlendirilmesi, gelecekteki araştırmalar açısından mühim imkânlar vadetmektedir. Bu yönüyle çalışma, Kur'an'ın söz varlığının tarihsel arka planını anlamaya yönelik araştırmalarda dikkate alınması gereken temel referanslardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebu'l-Hasen el-Mucâşi Belvele el-Belhî. Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş. thk. Hudâ Mahmud Karâa. Kahire: Mektebetu'l Hâncî, 1990.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Endelusî. Mu'cemu Me'sta'cem min Esmâ'i'l-Bilâd ve'l-Mevâzi'. Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1403.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. el-Mu'cemu's-Şitkâkî el-Mu'assal li-Elfâzi'l-Kur'ân el-Kerîm. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- Emîn, el-Hûlî. Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Bayrak Matbaası, 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. Me'âni'l-Kur'ân, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail Şelbi. Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti li't-Te'lifi ve't-Tercemeti, ts.
- Friedrich, Wilhelm Gesenius. Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. çev. Samuel Prideaux Tregelles. London: Bagster, 1857.
- Huehnergard, John. An Introduction to Ugaritic. United States of America: Hendrickson Publishers, 2011.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem. Lisânu'l-Arab. Beyrût: Daru Sâdir, ts.
- Mçustafa, İbrahim, en-Nacâr, Muhammed vd. Mu'cemu'l-Vasît. Kahire: Dârud-Da'va, 1431.
- Jeffery, Arthur. The Foreign Vocabulary of the Quran. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Kienast, Burkhart. Historische Semitische Sprachwissenschaft. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001.
- Koehler, Ludwig ve Walter Baumgartner. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill, 1995.
- Luxenberg, Christoph. The Syro-Aramaic Reading of the Koran. Berlin: Schiler, 2007.
- Marcus Jastrow. The Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London: Luzac, 1903.
- Payne, Smith Robert. Thesaurus Syriacus. Oxford: Clarendon, 1879–1901.
- Rıza, Ahmed. Mu'cem Metnu'l-Luga. Beyrût: Dâru Mektebetu'l-Hayât, 1958.
- Sokoloff, Michael. A Syriac Lexicon. Halis Saxonum: Sumptibus M. Niemeyer, 1928.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. el-Muhezeeb Fîmâ Vaka'a fi'l-Qur'ân Mine'l-Mu'arreb. Mağrib: Matba'at Fedâla, ts.
- 'Umar, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd. Mu'cemu's-Savâbi'l-Lugavî: Delîlu'l-Musakkafî'l-'Arab. Kahire: Alemu'l-Kutub, 2008.
- 'Umar, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd. Mu'cem el-Luga el-'Arabiyya el-Mu'âsira. Beyrût: Alemu'l-Kutub, 2008.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbu'd-Dîn Ebû Abdillâh. Mu'cemu'l-Buldan. Beyrût: Dâr Sâdir, 1995.
- Yaşar, Naif. A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Yaşar, Naif. A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Yaşar, Naif. İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yaşar, Naif. Kur'an Tercüme Teknikleri Açısından Işıcık Meâli. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi. Lap Lambert Academic Publishing, 2017.
- Yaşar, Naif. Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yaşar, Naif. Comparison of the Basic Content of the Qur'an and the Bible: In the Context of the Interpretation on Surah al-Baqarah by Adel Theodor Khoury in His Commentary Called Der Koran: Arabisch Deutsch Übersetzung und Wissenschaftlicher Kommentar. Ankara: Araştırma Yayınları, 2024.
- Zammit, Martin R. A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic. Leiden: Brill, 2002.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbi'hi li Zeccâci. thk. Abdulcelil Abduh Şilbi. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl (Tefsîru'l-Keşşâf). Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 2009.

Haneî Fakih Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl Adlı Eserinde Yararlandığı Bazı Arap Dili Kaideleri

Arabic Linguistic Principles Adopted in Hanafi Jurist Abû al-'Usr al-Pazdawî's Kanz al-Wuşûl ilâ Ma'rifat al-Uşûl

Ömer Faruk Yetim

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Translation and Interpreting (Arabic).

Gaziantep/Türkiye

omerfarukyetim@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0668-914X

ROR ID: 020vvc407

Atıf/Citation: Yetim, Ömer Faruk. "Haneî Fakih Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl Adlı Eserinde Yararlandığı Bazı Arap Dili Kaideleri". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2026), 46-66. <https://doi.org/10.69801/haid.1943272>

Makale Bilgisi

Makale Türü Article Types:	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Received:	03.05.2026
Kabul Tarihi Accepted:	29.06.2026
Yayın Tarihi Published:	30.06.2026
Yayıncı Published by:	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ömer Faruk Yetim)

Yapay Zeka Kullanımı | Use of Artificial Intelligence

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazarlar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. / No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the authors in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Bu çalışma Prof. Dr. Aladdin GÜLTEKİN danışmanlığında 29/07/2024 tarihinde Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamlanmış olan "Nahiv Kurallarının Fıkî ihtilaflardaki Rolü" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır / This study is based on the Ph.D. dissertation entitled "The Role of Grammatical (Nahw) Rules in Juristic Disputes," completed under the supervision of Aladdin Gültekin at the Institute of Graduate Programs, Karabük University, on July 29, 2024.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Hanefî Fakih Ebü'l-'Ushr el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* Adlı Eserinde Yaralandığı Bazı Arap Dili Kaideleri*

Özet

Bu çalışma, Hanefî usûl geleneğinin önde gelen temsilcilerinden Fahrülslâm Ebü'l-'Ushr el-Pezdevî'nin (öl. 482/1089) *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* adlı eserinde yararlandığı bazı Arap dili kaidelerini incelemektedir. Arapçanın Kur'ân ve Sünnet'in dili olması, nahiv, sarf ve belâgat gibi dil ilimlerini fıkıh usulünün ayrılmaz bir parçası hâline getirmiş; bu durum, dil kurallarının yalnızca yardımcı unsurlar değil, hüküm istinbatını doğrudan belirleyen metodolojik ilkeler olarak değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim klasik usûl literatüründe lafızların delâleti, umum-husus, mutlak-mukayyed, emir-nehî ve hakikat-mecaz gibi temel meseleler büyük ölçüde dilsel çözümlemeler üzerine inşa edilmiştir. Bu çerçevede çalışma, Pezdevî'nin söz konusu eserinde fikhî ahkama etkisi yüksek olan özellikle atıf harfleri ve harf-i cerler dilsel olguların fikhî hükümlere etkisini metin merkezli ve analitik bir yaklaşımla ele almakta ve bu harflerin harflerin farklı anlam ihtimallerinin, hükümlerin kapsamı, bağlayıcılığı ve uygulanma biçimi üzerindeki belirleyici rolü, eserden seçilen örnekler üzerinden ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Ayrıca söz konusu dil unsurlarının bağlama göre kazandığı anlam değişimleri, yorum farklılıklarına nasıl zemin hazırladığı ve mezhepler arası ihtilaflara katkısı da değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda, Pezdevî'nin dil kaidelerini yalnızca teorik bir çerçevede ele almadığı; aksine bunları sistematik ve tutarlı bir şekilde usûlî çıkarımların merkezine yerleştirdiği tespit edilmiştir. Onun yaklaşımı, dil ile hukuk arasında güçlü bir metodolojik bağ kurmakta ve lafızların anlam alanını titizlikle analiz ederek hüküm çıkarma sürecine yön vermektedir. Bu bağlamda dil, sadece bir ifade aracı değil, aynı zamanda normatif sonuçlara ulaşmada belirleyici bir epistemolojik zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, Arap dili ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin teorik düzeyden pratik uygulama düzeyine nasıl taşındığını göstermekte; Hanefî usûl düşüncesinde dilin epistemolojik ve metodolojik konumunu daha görünür hâle getirmektedir. Ayrıca elde edilen bulguların, klasik metinlerin anlaşılması ve çağdaş usûl tartışmalarının yeniden yorumlanması açısından önemli katkılar sunabileceği değerlendirilmektedir. Öte taraftan literatürde Pezdevî'nin usûl anlayışını ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte, onun *Kenzü'l-vuşûl* adlı eserinde yararlandığı Arap dili kaidelerinin fikhî hüküm istinbatındaki fonksiyonunu sistematik ve bütüncül biçimde inceleyen müstakil çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışma, atıf edatları ve harf-i cerler gibi dil unsurlarının hüküm üretme sürecindeki metodolojik işlevini doğrudan metin üzerinden analiz ederek bu boşluğun giderilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, Hanefî usûl düşüncesinde dil ile hukuk arasındaki ilişkinin daha görünür hâle getirilmesine katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Nahiv, Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl*, İstinbât

Arabic Linguistic Principles Adopted in Hanafi Jurist Abū al-'Ushr al-Pazdawī's *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl***

Abstract

This study examines the Arabic linguistic principles that Fakhr al-Islām Abū al-'Ushr al-Pazdawī (d. 482/1089), a leading figure in the Ḥanafī legal theory tradition, drew upon in his seminal work *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl*. Because Arabic serves as the language of the Qur'ân and the Sunnah, linguistic sciences such as syntax (naḥw), morphology (ṣarf), and rhetoric (balāghah) became inseparable components of uṣūl al-fiqh. Consequently, linguistic rules operate not merely as auxiliary tools but as core methodological principles that directly shape the deduction of legal rulings (istinbāt). Accordingly, fundamental issues in classical jurisprudence, including the textual implication of expressions (dalālat al-alfāz), general and specific terms ('āmm-khāṣṣ), absolute and qualified concepts (muṭlaq-muqayyad),

* Bu çalışma Prof. Dr. Aladdin GÜLTEKİN danışmanlığında 29/07/2024 tarihinde Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamlanmış olan "Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** This study is based on the Ph.D. dissertation entitled "The Role of Grammatical (Naḥw) Rules in Juristic Disputes," completed under the supervision of Aladdin Gültekin at the Institute of Graduate Programs, Karabük University, on July 29, 2024.

commands and prohibitions (amr-nahy), and literal versus metaphorical usages (ḥaḳīqah-majāz), are extensively grounded in linguistic analysis. Using a text-based and analytical approach, this research explores how conjunctions and prepositions in al-Pazdawī's work influence the formulation of legal rulings. Specifically, it demonstrates how the diverse semantic variations of these particles affect the scope, binding force, and practical enforcement of jurisprudential laws through selected examples from the text. Furthermore, the study evaluates how contextual shifts in the meanings of these linguistic elements generate interpretive differences and contribute to disagreements among various legal schools. The findings reveal that al-Pazdawī does not treat linguistic rules as mere theoretical constructs; instead, he systematically integrates them into the core of jurisprudential legal inference. His methodology establishes a robust connection between language and law, meticulously analyzing the semantic boundaries of expressions to direct the derivation of rulings. In this regard, language serves as an essential epistemological foundation that actively dictates normative outcomes rather than acting as a mere vehicle of expression. Ultimately, this study illustrates how the relationship between Arabic linguistics and uşûl al-fiqh moves from theory to practical application, clarifying the epistemological and methodological status of language in the Ḥanafī tradition. These insights are expected to contribute significantly to the understanding of classical texts and the reinterpretation of contemporary debates in legal theory. While existing literature addresses al-Pazdawī's general approach to legal theory, independent research that systematically analyzes the precise function of Arabic grammar in his derivation of legal rulings remains scarce. By focusing directly on the textual mechanics of conjunctions and prepositions, this study aims to fill this scholarly gap and highlight the intricate relationship between language and law in Ḥanafī jurisprudence.

Keywords: Islamic Law, Arabic Grammar (Naḥw), al-Pazdawī, Kanz al-Wuṣûl, Istinbât.

Giriş

Arapça, başta İslâm hukuku olmak üzere bütün İslâmî disiplinlerin temel kaynak ve kurucu literatür dili olma özelliğini haizdir. Hal böyle olunca ilk dönemden itibaren dile dair yapılan çalışmalar yoğun bir şekilde ortaya konulmuştur. Kaide ve kuralları tespit edilerek bütüncül bir açıyla sistematize edilen Arap dilinin tüm konuları arasında muhtemel bir tenakuzun olmaması, titiz bir ilmi ameliyenin de bir göstergesi olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla lisaniyat (dilbilim-lengüistik) ile alakalı yapılmış veya yapılacak her çalışma değer kazanmıştır. Arap dilinin tekâmülüyle ortaya çıkan kuralların diğer ilimlere tesirinin var olduğu bilinen bir gerçekliktir. İslâm hukuku da bu tesirin altında kalmış ve ortaya konulan ahkâmı bu kaidelerden azami ölçüde yararlanılmıştır. Nitekim Haneffî mezhebinde çok kıymetli bir yerde bulunan Pezdevî'nin *el-Uşûl*ü incelendiğinde onun her yönden dil kurallarından istifade ettiği görülecektir. Öte taraftan şunu da belirtmekte yarar vardır: Nahiv ve fıkıh arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi her yönüyle olmasa da bazı yönlerden ele alan tez, makale veya kitap gibi bazı eserler bulunsa da bunların sayısı çok sınırlıdır.¹ Bu çalışmalara şöyle birkaç örnek verilebilir:

Literatürde nahiv ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi ele alan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi* adlı eserinde nahiv bilgisinin fıkıh usulü açısından vazgeçilmez bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Yazar, nasların doğru anlaşılmasında dil kurallarının belirleyici rolünü vurgulamakta; lafızların delalet biçimleri, anlam aktarımı ve hüküm çıkarma süreçlerinde nahiv kurallarının etkinliğini sistematik biçimde incelemektedir. Böylece çalışma, dilbilimsel yöntem ile usulî yöntem

¹ İlgili çalışmalar ile alakalı detaylı bilgi için bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 15-30; Ömer Faruk Yetim, *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları), 16-20.

arasındaki organik bağı ortaya koyması bakımından bu araştırmanın teorik çerçevesiyle doğrudan ilişkilidir.²

Mehmet Bahattin Alphan'ın *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi* adlı çalışması ise iki disiplin arasındaki ortak metodolojik zemini karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Çalışmada özellikle delil anlayışı, kıyas yöntemleri, lafız–mana ilişkisi ve istidlal biçimleri üzerinden nahiv usûlü ile fıkıh usulü arasındaki benzerlik ve farklılıklar incelenmiştir. Bu yönüyle eser, iki ilim dalının yalnızca içerik bakımından değil, yöntem bakımından da birbirini etkilediğini göstermesi açısından araştırma konusuna önemli katkı sağlamaktadır.³

Osman Aktaş ve Mahmut Samar tarafından kaleme alınan *Arap Dili ve Belâgatı ile Fıkıh Usulü Çatışması: Hakikat ve Mecaz Meselesi* başlıklı çalışma ise dilsel anlam teorileri ile usulî yorum yöntemleri arasındaki ilişkiyi “hakikat–mecaz” ekseninde incelemektedir. Özellikle lafızların literal ve mecazî kullanımlarının hüküm çıkarma süreçlerine etkisini ele alan çalışma, dilsel yorumun fıkıh usulü açısından taşıdığı önemi göstermesi bakımından bu araştırmayla doğrudan bağlantılıdır.⁴

eş-Şârif Letruş'un *Fıkıh ve Fıkıh Usulü'nün Arap Dili Çalışmalarına Etkisi* adlı makalesi ise ilişkinin ters yönüne odaklanmaktadır. Müellif, fıkıh ve fıkıh usulü disiplinlerinin Arap dili çalışmalarını nasıl etkilediğini inceleyerek usul düşüncesinin dil ilimlerinin gelişimine katkısını ortaya koymaktadır. Böylece çalışma, nahiv ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin tek yönlü değil, karşılıklı bir etkileşim niteliği taşıdığını göstermektedir.⁵

Bununla birlikte, zikredilen çalışmaların büyük çoğunluğu nahiv ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi genel teorik çerçevede veya disiplinler arası etkileşim bağlamında ele almakta; belirli bir usul metni üzerinden dil kaidelerinin hüküm istinbatındaki fonksiyonunu ayrıntılı biçimde incelememektedir. Özellikle Hanefî usul geleneğinin temel kaynaklarından biri olan *el-Uşûl*'de kullanılan nahiv kaidelerinin sistematik olarak tespit edilmesi ve bunların usulî çıkarımlara etkisinin metin merkezli bir yöntemle analiz edilmesine yönelik müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Mevcut araştırmalar, dil kaidelerinin teorik önemini ortaya koymakla birlikte, Pezdevî'nin bu kaideleri hangi bağlamlarda, hangi usul meselelerinde ve hangi metodolojik gerekçelerle kullandığını göstermede yetersiz kalmaktadır. Bu çalışma ise söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemekte; Pezdevî'nin metnini esas alarak atıf harfleri ve harf-i cerlerin hüküm istinbatındaki işlevini somut örnekler üzerinden incelemektedir. Böylece çalışma, dil-usul ilişkisini teorik düzeyden uygulama düzeyine taşıyarak Hanefî usul düşüncesinde Arap dili kaidelerinin metodolojik fonksiyonunu daha görünür hâle getirmeyi amaçlamaktadır.

Öte taraftan dile getirilen mevcut çalışmaların önemli bir kısmı, nahiv ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi teorik ve metodolojik düzeyde ele almaktadır. Buna karşılık bu

² Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından "İkinci Klasik Dönem" eserleri bünyesinde kitap olarak basılmıştır. Bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

³ Mehmet Bahattin Alphan, *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, (Ankara, Fecr Yayınları, 2023).

⁴ Osman Aktaş - Mahmut Samar, "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (01 Mart 2022): 151-174.

⁵ Letruş, Eş-şârif. "Fıkıh'ın ve Fıkıh Usulü'nün Arap Dili Çalışmalarına Etkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. Trans. Murat Sala 9/1 (May 1, 2009): 279-284.

makale, söz konusu ilişkiyi Pezdevî'nin belirli bir usûl eseri üzerinden, somut metin örnekleriyle incelemekte; böylece teorik çerçeveyi metin içi uygulamalarla test etmektedir. Ayrıca Literatürdeki çalışmalar çoğunlukla mezhepler üstü veya genel bir perspektifle kaleme alınmıştır. Bu makale ise Hanefî usûl geleneğinin kurucu metinlerinden biri olan *el-Uşûl*'ü merkeze alarak, mezhebe özgü dil kullanımını ve bunun fikhî istinbat üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Önceki çalışmalarda Arap dili çoğu zaman genel bir altyapı unsuru olarak ele alınırken, bu makalede atıf harfleri ve cer edatlarının fıkha tesiri tespit edilmekte ve Pezdevî'nin bu kaideleri usulî tartışmalarda nasıl kullandığı gösterilmektedir. Öte taraftan makale, sadece Pezdevî'nin görüşlerini aktarmakla kalmamakta; gerektiğinde nahiv âlimlerinin değerlendirmeleriyle fakihlerin yaklaşımlarını karşılaştırarak, iki disiplin arasındaki uyum ve gerilim noktalarını görünür hâle getirmektedir. Bu yönleriyle çalışma, Arap dili kaideleri ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi teorik bir düzlemde ele alan önceki çalışmalardan ayrılmakta; Pezdevî'nin *el-Uşûl*'ü özelinde, söz konusu ilişkinin usulî istinbat sürecindeki somut tezahürlerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Arap dili kaideleri, İslâm hukukunda hem fıkıh usulü'nün teorik yapısını hem de fıkıhın pratik hükümlerini doğrudan belirleyen kurucu bir işleve sahiptir; zira Kur'an ve Sünnet'in dili olan Arapça, lafızların anlam alanını, kapsamını ve bağlamını oluşturarak hüküm istinbat sürecinin temelini oluşturmaktadır. Nitekim âmm-hâss, mutlak-mukayyed, hakikat-mecaz gibi usûl kavramları tamamen dilsel çözümlemelere dayanırken, emir ve nehiy sigalarının ifade ettiği yükümlülük derecesi de nahiv, sarf ve belagat kurallarıyla ortaya konur. Bu yüzden Arapçadaki anlam farklılıkları ve dilsel yorumlar, mezhepler arasında ihtilaflara dahi yol açabilmekte; böylece dil, yalnızca bir ifade aracı olmaktan öte, İslâm hukukunda hüküm istinbâtının epistemolojik zeminini teşkil eden asli unsur olarak tezahür etmektedir.

Bu çalışmanın söz konusu konuya tahsis edilmesinin temel gerekçesi, Pezdevî'nin *el-Uşûl'de* Arap dili kaidelerinin hüküm istinbat sürecindeki işlevini somut ve sistematik biçimde ortaya koymuş olmasıdır. Zira Pezdevî'nin usûl anlayışı, lafızların anlam alanını belirleyen nahiv, sarf ve belagat unsurlarını yalnızca yardımcı birer araç olarak değil, hükmün inşasında belirleyici epistemik unsurlar olarak ele almaktadır. Bu bağlamda çalışma, söz konusu eserde yer alan dil kaidelerinin tespit ve tahlil edilmesi suretiyle, Hanefî usûl düşüncesinde Arapçanın rolünü çıkarmayı ve dil-hüküm ilişkisini daha görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Çalışma, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Pezdevî'nin Hanefî mezhebindeki yerine, usul anlayışına ve *el-Usul'deki* yöntemine kısaca değinilecektir. İkinci bölümde ise eserde yer alan atıf harfleri ve harf-i cerler özelinde bazı Arap dili kaidelerine ve onlardan neşet eden fikhî ahkâma yer verilecektir. Bu yaklaşımın temel sebebi ise eserde yer alan tüm kaidelere yer vermenin bu araştırmanın hacmini aşmasıdır.

1. Bölüm: Pezdevî'nin Hanefî Usûl Anlayışı ve *Kenzü'l-vüṣûl*'ün Metodolojik Önemi

Hicri dört yüz (1010 M) yılında Pezde'de⁶ dünyaya gelip Mâverâunnehir bölgesinin yetişmiş âlim, fakih ve muhaddislerinden olan Ebû'l-Hasen Ebû'l-'Uṣr Fahrülsîlâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), birçok eser telif etmiş, ilmi faaliyetlerinin yanı sıra Buhara ve Semerkant'ta kadılık görevi ifa etmiştir.⁷ Pezdevî, Hanefî usûl geleneğinin sistemleşmesinde belirleyici rol oynayan usul âlimlerinden biridir. Onun ilmî şahsiyeti, yalnızca yaşadığı dönemde yetiştirdiği talebeler veya telif ettiği eserlerle değil, geliştirdiği metodolojinin sonraki Hanefî usul bilginleri üzerindeki kalıcı etkisiyle de temayüz etmiştir. Özellikle *Kenzü'l-vüṣûl*, Hanefî usûl düşüncesinin temel metinlerinden biri olarak kabul edilmiş ve birçok Hanefî bilgin tarafından doğrudan veya dolaylı biçimde esas alınmıştır.⁸

İbn Haldun'a (öl. 808/1406) göre müteahhir ulemanın başındaki bilginlerden sayılan ve ele aldığı mevzuları en güzel şekilde ortaya koyan âlimlerden biri olan Pezdevî, "hilâf ve cedel" ilminde kuşatıcı bir melekeye sahiptir.⁹ Mezhepteki konumu açısından baktığımızda Hanefîler tarafından mezhep âlimlerinin değerlendirilmeye tabi tutulduğu "tabakâtu'l-fukahâ" başlığı altında yapılan ve bilinen ilk ve tek derecelendirme sistematığı olan "mutlak müçtehit, mezhepte müçtehit, mesâilde müçtehit, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid" şeklindeki taksimde¹⁰ birçok bilgin Pezdevî'yi üçüncü sırada yer alan "mesâilde müçtehit" tabakasından kabul etmişlerdir.¹¹ Bunun yanı sıra bizzat Pezdevî'nin kendi sözlerinden de onun meselede müçtehit olduğu, gerektiğinde içtihat etmekten geri durmayacağı ve lüzumu durumunda önceki görüşünden vazgeçebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Pezdevî'nin usûl anlayışını incelemek, aynı zamanda klasik Hanefî usûl metodolojisinin temel karakterini incelemek anlamına gelmektedir.

Araştırmada Pezdevî'nin biyografisine ayrıntılı biçimde yer verilmemiştir. Çünkü çalışmanın amacı müellifin hayatını ortaya koymak değil, usûl anlayışında Arap dili kaidelerine yüklediği fonksiyonu tespit etmektir. Bu sebeple onun doğum yeri, ailesi, hocaları ve talebeleri gibi biyografik bilgiler yalnızca araştırmanın konusunu anlamaya

⁶ Buhara yönüne doğru 30 km. uzaklıktaki bir kale şehri. Detay için bk. Mürteza Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2025).

⁷ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/409-410; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Turkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, nşr. Hüseyin Esed, Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Nuaym el-Ârkasûsî, Me'mûn es-Siğracî, Ali Ebû Zeyd, Kamil el-Harrât, Salih es-Semer, Ekrem el-Bûşî, Ekrem ez-Zeybek, Beşşâr Maruf, Muhyî Hilal es-Serhân (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 18/602-603. Detay için bk. Bedir, Koca, "Pezdevî".

⁸ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimaşkî, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/28-31.

⁹ İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbu'l-İber (Kitâbu Tercemâni'l-İber) ve dîvânu'l-mubtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber (Mukaddime)*, nşr. Halil Şahhâde, Suheyl Zekâr (Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1981), 1/577.

¹⁰ İlgili taksim için bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/28-31; Yunus Apaydın, "İctihâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ocak 2025).

¹¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/28-31; Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: Usûlu'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 30, (Ekim 2017), 487-526.

katkı sağlayacak ölçüde değerlendirilmiştir. Çalışmanın merkezinde ise Pezdevî'nin Arap dili kurallarını hüküm istinbatında hangi yöntemle kullandığı yer almaktadır.

Pezdevî'nin usûl anlayışının en belirgin özelliklerinden biri, nasların anlaşılmasında Arapçanın yalnızca bir ifade vasıtası değil, hükmün belirlenmesini sağlayan epistemolojik bir unsur olduğunu kabul etmesidir. Ona göre Kur'an ve Sünnet lafızlarının ifade ettiği anlam, dil kurallarından bağımsız şekilde tespit edilemez. Bu nedenle umum-husus, mutlak-mukayyed, emir-nehiy, hakikat-mecaz ve delâlet bahislerinin hemen tamamı Arap dilinin nahiv, sarf ve belâgat ilkeleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Pezdevî'nin metodolojisinde lafızların anlam alanını belirleyen her dil kuralı, aynı zamanda hüküm istinbatının da belirleyici unsurlarından biridir.

Bu yaklaşım özellikle atıf harfleri ve cer edatlarının yapılarında açık biçimde görülmektedir. Müellif, ilerleyen bölümde görüleceği üzere "بلى", "أو", "ثم", "ف", "و" gibi atıf harflerinin yalnızca gramer unsurları olmadığını; bunların tertip, tehir, muhayyerlik, cem', ibtal veya istidrak gibi anlamlarının doğrudan fikhî hükümlerin kapsamını etkilediğini göstermektedir. Aynı şekilde "لام", "إلى", "من", "باء" gibi harf-i cerlerin ifade ettiği anlam farklılıkları da ibadetler, muamelât ve ceza hukukuna ilişkin birçok hükmün yorumunda belirleyici rol oynamaktadır. Böylece Pezdevî, nahiv kurallarını teorik dil bilgisi seviyesinde bırakmamakta; onları usulî muhakemenin ayrılmaz bir parçası hâline getirmektedir.

Sonuç olarak bu bölümde verilen bilgiler, müellifin hayatını ayrıntılarıyla tanıtmayı değil; incelenen eserin ilmî değerini, Hanefî usûl geleneğindeki yerini ve çalışmanın problematiği bakımından neden tercih edildiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Böylece biyografik bilgiler araştırmanın amacıyla doğrudan ilişkilendirilmiş; sonraki bölümde ele alınacak Arap dili kaidelerinin metodolojik arka planı oluşturulmuştur.

2. Bölüm: Pezdevî'nin *el-Uşûl*'ünde İstifade Ettiği Bazı Arap Dili Kaideleri

Arap dili kaideleri, fıkıh usulünün teşekkül sürecinden itibaren nasların anlaşılması ve hüküm istinbatının sınırlarının belirlenmesinde belirleyici bir işlev üstlenmiştir. Zira Kur'an ve Sünnet'in Arapça oluşu, lafız-mana ilişkisinin tespitinde nahiv, sarf ve belâgat başta olmak üzere dil ilimlerini, usûl düşüncesinin ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Bu durum, fıkıh usulünün erken dönemden itibaren dil temelli bir metodoloji üzerine inşa edilmesini zorunlu kılmıştır.

Klasik usûl literatürü incelendiğinde, emir ve nehiy sigalarının delâleti, âm-hâs ilişkisi, mutlak-mukayyed ayrımı, lafzın hakikat ve mecaz ihtimalleri, zamirlerin mercileri ve hurûfû'l-me'ânînin anlam tayinindeki rolü gibi pek çok meselenin, doğrudan Arap dili kaideleri çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda dil kuralları, yalnızca dilin gramer yapısını açıklayan unsurlar değil; bilakis hükmün kapsamını, bağlayıcılık derecesini ve sürekliliğini belirleyen kurucu ilkeler olarak değerlendirilmiştir.

Nahiv ile fıkıh usulü arasındaki bu ilişki, erken dönemden itibaren fakihlerin, nahiv bilginlerinin görüşlerine müracaat etmeleri ve usûl eserlerinde dil tartışmalarına geniş yer vermeleriyle netlik kazanmıştır. Bununla birlikte, literatürde yapılan çalışmaların da gösterdiği üzere, bu etkileşim çoğu zaman üstü kapalı bir biçimde gerçekleşmiş; nahiv kaideleri müstakil başlıklar hâlinde değil, usulî tartışmaların doğal bir parçası olarak

istimal edilmiştir. Bu durum, söz konusu ilişkinin sistematik olarak ele alınmasını güçleştirmiş ve alanla ilgili müstakil çalışmaların sınırlı kalmasına zemin hazırlamıştır.

Modern dönemde yapılan araştırmalar, nahiv ve fıkıh usulü arasındaki ilişkinin yalnızca yardımcı bir bağlamda değil, metodolojik bir zorunluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu çalışmalar, dil kaidelerinin fıkıh usulünde pasif bir araç olmadığını, nassların yorumlanmasını ve lafızlardan hüküm istinbatını doğrudan şekillendiren kurucu bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Buna karşılık mevcut literatürün çoğunlukla teorik genellemelerle yetindiği, klasik usul metinlerinde bu kuralların fūrū-i fıkıha nasıl yansıtıldığını somut uygulamalar üzerinden gösteren derinlikli analizleri büyük oranda ihmal ettiği müşahade edilmektedir.

Bu noktada Pezdevî'nin *el-Uşûl*ü, Arap dili kaidelerinin fıkıh usulü içindeki işlevini somutlaştıran önemli bir eserdir. Pezdevî, kendisinden önce oluşan dil merkezli usul birikimini devralmakla yetinmemiş; bu birikimi Hanefî usul geleneği içerisinde daha sistematik ve işlevsel bir düzeye taşımıştır. Dolayısıyla *el-Uşûl*, söz konusu sürecin başlangıç noktasını değil, aksine önceki birikimin olgunlaşmış bir tezahürünü temsil etmektedir.

Bu çerçevede çalışma, Arap dili kaidelerinin fıkıh usulü içindeki tarihsel ve metodolojik seyrini genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, Pezdevî'nin bu kaideleri *el-Uşûl*'de nasıl kullandığını inceleyerek, söz konusu sürecin ulaştığı seviyeyi göstermeyi amaçlamaktadır.

Nahiv ve fıkıh ilimlerinde -usul ve fūrū' bağlamında- herkesçe kabul edilen ve üzerinde fikir birliği sağlanmış kuralların bulunduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak en azından her iki sahada da belli başlı kuralların varlığından ve fikhî ahkâma tesir eden birçok nahvî kaidelerin mevcudiyetinden bahsedilebilir. Ayrıca şunu da belirtmekte yarar vardır: Değişken olan yaşam koşullarında her daim yeni hukuki durumların ortaya çıkması, fıkıh usulünün dinamik yapısını ve yürürlükten kalkmış gibi görünen bazı teorik hükümlerin veya metodolojik araçların yeni olgular karşısında yeniden işlevsellik kazanabilme potansiyelini göstermektedir. Dolayısıyla İslâm hukuku, cari hayatta ortaya çıkması muhtemel tikel olayları, nahiv ilmi kurallarından da istifade ederek konu edinir ve farazi fıkıha da yer vererek gerçekleşmesi muhtemel mevzuları da hükme bağlar.¹²

Pezdevî'nin nahiv ilmine yönelik telif ettiği eserlerin az olduğu ve bunlardan bir kısmının günümüze kadar gelmediği malum olmakla beraber ilgili sahada da kaleme aldığı bazı kitapların mevcudiyeti ve kitaplarını yazarken Arap dili kaidelerinden de büyük oranda yararlandığı aşikârdır. Zira İslâmî ilimlere ait klasik metinlerde dilsel çözümleme, nasların anlaşılması bakımından kaçınılmaz bir unsur olarak yer almıştır. Klasik literatürde "el-elfâz" ismiyle maruf ve dilin kurallarının naslardaki yerini tespiti dair ifadeler bütünü sayılan fıkıh usulü mevzularında bu husus daha bir önem kazanmaktadır.

el-Uşûl'de genel olarak mütekellimin metoduna göre yazılan kitaplarda yer alan ve dilin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı, tevkifi olup olmadığı gibi fikhî hükümlere etkisi olmayan konulara yer verilmemiş aksine daha çok müessir kaidelere özellikle edatlara

¹² Yetim, *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, 374.

yer verilmiştir. Pezdevî'nin de ifadesiyle fıkıh ilminin önemli bir kısmı edatlarla ilgilidir.¹³ Bundan ötürü fıkıh usulü alanında yazılan kitapların genelinde maânî harflere özel bir yer verilmiş; özet halinde veya ayrıntılı bir şekilde incelemeye tabi tutulmuştur. Esasen hakikat-mecaz, sarîh-kinaye, elfâz-ı umum, âm-hâs-müşterek, emir-nehîy, delalet türleri (ibâretü'n-nâss, delâletü'n-nâss, işâretü'n-nâss, iktidâu'n-nâss), emrin delaleti, şart ve istisna gibi konular da “elfâz” çatısı altında yer alır. Ancak bu sayılanların şart ve istisna hariç diğerleri doğrudan nahiv ilmiyle alakası bulunmadığından onlara çalışmada yer verilmemiştir.

Harflere yer verme açısından değerlendirildiğinde, mütekellim metoduna mensup âlimlerin telif ettiği eserlerin karmaşık sistematığına karşılık *el-Uşûl*, daha düzenli bir tertip ile ele alınmış; nitekim edatlar müstakil bir önem atfedilerek temel bir başlık altında sistematik biçimde toplanmıştır. Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330), harflerin, yolu dakik, temeli latif, faydası fazla ve birçok iyi yönün membaı olduğunu dile getirdikten sonra *el-Uşûl*'ün bu meyanda hem nahiv ilminin ince anlam örgülerini hem de İslâm hukuk esaslarını kapsamlı biçimde ihtiva ettiğinin altını çizmiştir.¹⁴ Bununla beraber denebilir ki fıkıh alanında irdelenen edatlar, tüm harfleri barındırmayıp sadece fıkıh ilmini ilgilendiren harfler olarak alanı sınırlandırılmış, alanı ilgilendiren belli başlı atıf, cer, şart, istifhâm ve istisna harfleri ile zarf manası içeren edatlar incelemeye tabi tutulmuştur.¹⁵ Bu yüzden araştırmada bazı atıf ve cer harflerinin fıkha tesiri üzerinde durulmuştur. Şunu da ifade etmekte yarar vardır: *el-Uşûl*, her ne kadar alanında başarılı bir eser olsa da müellifin burada tercih ettiği dil ile onun bir usûl bilgini olması, hem yer yer eserde geçen ifadeleri anlamada hem de bazen tespit edilen kuralın hangi nahvi kaideye dayandığını tespit etmede zorluğa neden olmuştur. Buna rağmen görebildiğimiz kadarıyla *el-Uşûl*'de dil kaideleriyle irtibatlı çok sayıda furû'î meseleye yer verildiği görülmektedir. Ancak bu, usûl eserlerinde geçen furû'î hükümlere bir sınırlama olarak algılanmamalıdır. Nitekim gramerden kaynaklanan farklı hükümlerin varlığı bunu ispat için yeterlidir.¹⁶

2.1. Atıf Harflerinden Kaynaklı Hükümler

Bu başlık altında Pezdevî'nin *el-Uşûl*'de atıf harflerine yüklediği anlamlar ve bu anlamların fikhî hükümlere etkisi incelenecektir. İnceleme, özellikle ‘و، ف، ث، م، ب، ا’ edatları etrafında yürütülecektir.

Atıf harflerinin fikhî hükümlere tesiri bağlamından bakıldığında “و” harfinin mutlak atıf mı yoksa tertip ifade edip etmediği meselesi, abdest ayetinin¹⁷ yorumunda mezhepler arasında ihtilafa yol açmıştır. Atıf edatı olan vav “و”, Hanefîlere göre “mutlak atıf” içindir. Mukârenet (beraberlik) ve tertip onun asli manası değildir. Şâfiî bilginlere

¹³ Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-'Usr Fahu'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *el-Uşûl*, nşr. Said Bekdaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2014), 245; Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketu Sehâfâtü'l-'Üsmâniyye, 1890), 2/108.

¹⁴ Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/108.

¹⁵ Fukaha ve mütekellimin metotlarının “harflere” yaklaşımları için bk. Muhammed Latif Altun, “Nas Bağlamında Farklı Görüşlerin Oluşmasında Harflerin Rolü”. *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (01 Mart 2021), 77-105; Yetim, *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, 187-189.

¹⁶ Bk. Yetim, *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, 187-189.

¹⁷ Bk. Mâide 5/6.

göre ise onun ifade ettiği hakiki anlam tertiptir. Bu görüş nedeniyle abdest ayetinden hareketle Hanefîler abdest azalarını yıkarken tertibi şart koşmazlarken Şâfiîler bunu şart koşarlar. Esasen Şâfiîlerin müstenidi sadece bu ayette yer alan “و” harfinin ifade ettiği anlam olmayıp buna dair Hz. Peygamber’in (sav) uygulamalarını aktaran rivayetler de onların dayanaklarından biridir. Buna göre abdest alan birisi örneğin kollarını yüzünden önce yıkarsa Hanefîlere göre abdesti geçerli olur. Ancak Şâfiîler bunu kabul etmezler. Ancak Pezdevî, bu tartışmayı yalnızca mezhepler arası bir ihtilaf olarak aktarmakla yetinmemiş; “و” harfinin delaletini lafzın aslî vaz’ı ve kullanım örnekleri çerçevesinde temellendirerek, onun tertip ifade etmediğini usulî bir ilke hâline getirmiştir. Bu yönüyle Pezdevî’nin yaklaşımı, atıf harflerini yalnızca dilsel bir unsur olarak değil, hüküm istinbatında belirleyici bir prensip olarak ele alması bakımından dikkat çekicidir.¹⁸

Atıf harfi “ف”nın ta’kîb ifade ettiği ve hükümlerin illetine işaret edebildiği hususu usul literatüründe bilinen bir ilkedir. Pezdevî de bu harfin delaletini lafzın vaz’ı ve kullanım bağlamı çerçevesinde ele alarak, onun esasen tertipten ziyade ta’kîb ve ta’lîl manası verdiğini belirtir. Bu çerçevede Pezdevî, “اعطني خمسة دنانير فانت حر” örneğini değerlendirirken, “ف” harfinin ikinci cümleyi bir şart olarak değil, önceki hükmün sonucu veya ona bağlı bir açıklama olarak irtibatlandığını belirtir. Bu tarz ifadeler, şart ifade etmediğinden “ödersen hürsün” gibi bir anlam taşımaz. Bilakis cümlelerin anlamı “Sen hürsün. Dolayısıyla bana şu kadar öde” olur. Bu sözün de koşul bildirmeyeceği ve dolayısıyla tazmin yükümlülüğü doğurmayacağı açıktır. Buna göre hürriyet, ödeme şartına bağlanmış olmayıp lafzın delaleti gereği öncelenmiş bir hüküm olarak anlaşılır; ödeme talebi ise bu hükme müteallik bir sonuç niteliği taşır. Böylece Pezdevî, “ف” harfinin delaletini yalnızca dilsel bir bağlaç olarak değil, hüküm istinbatında belirleyici bir usul ilkesi olarak temellendirerek, bu tür ifadelerin şart değil ta’lîl ve ta’kîb ilişkisi kurduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹

“ثم” atıf edatı, fıkıh usulünde genellikle tertip ve mühlet (terâh) ifade eden bir atıf edatı olarak kabul edilmekle birlikte, Pezdevî bu edatın delaletini lafzın vaz’ı ve kullanım bağlamı çerçevesinde sistematik biçimde ele alarak onun hüküm istinbatındaki belirleyici rolüne dikkatleri çekmiştir. Ona göre “ثم”, asıl itibarıyla tertip ve terâh ifade etmekte olup bu gecikmenin hakikati Hanefî uleması arasında ihtilafa sebep olmuştur; Ebû Hanife terâhı kelimada ve hükümde bir kesinti (kat’u’l-kelam) olarak değerlendirirken, Sâhibeyn, bunu daha çok hükmün tahakkuku ile sınırlı görmüştür. Pezdevî, ise “ثم”nin yalnızca dilsel bir bağlaç olmadığını, bilakis hükümlerin sıralanışı, bağlayıcılığı ve gerçekleşme zamanı

¹⁸ Diğer örnekler için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 246-255. Şâfiîlerin bu harf için tertibi ileri sürdükleri her ne kadar meşhur olsa da bu müsellemler değildir. Çünkü başta İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve Bedreddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) olmak üzere birçok Şâfiî bilgin, İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiînin (öl. 204/820) kanaatinin de vavın hakiki manasının “mutlaku’l-cem” olduğu yönündedir. Detay ve Zerkeşî’nin değerlendirmesi için bk. Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî, *el-Burhân fî uşûli’l-fıkḥ*, nşr. Salâh b. Muhammed b. ‘Uveydete (Beyrut: Dârû’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/50; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Turkî el-Misrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ fî uşûli’l-fıkḥ* (Halep: Dârû’l-Kütübî’l-Ârabi, 1994), 3/144.

¹⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 256-258; Serahsî, Ebû Bekr Şemsu’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Mısır: Matba’âtü’s-Saâde, ts.), 1/28, 25/13; Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-şanâ’î*, nşr. Ali el-Mu’avvad ve Adil Abdulmevcud (Beyrut: Dârû’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1328 H), 4/62. Diğer örnekler için bk. Yetim, *Nahiv Kurallarının Fıkḥî İhtilaflardaki Rolü*, 252-264.

üzerinde doğrudan etkili olan usulî bir unsur olduğunu ortaya koyan bir zemine oturtmuştur. Nitekim onun analizinde talâk, vekâlet, vakıf ve yemin gibi furû' meselelerde ortaya çıkan ihtilaflar, büyük ölçüde bu harfin delaletine yüklenen anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Pezdevî ise “تَمَّ”nin yalnızca dilsel bir bağlaç olmadığını, bilakis hükümlerin sıralanışı, bağlayıcılığı ve gerçekleşme zamanı üzerinde doğrudan etkili olan usulî bir unsur olduğunu ortaya koyan bir zemine oturtmuştur. Nitekim onun analizinde talâk, vekâlet, vakıf ve yemin gibi furû' meselelerde ortaya çıkan ihtilaflar, büyük ölçüde bu harfin delaletine yüklenen anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Pezdevî, gayri medhûlün bih (henüz zıfâf gerçekleşmemiş) bir kadına yönelik peş peşe söylenen boşama sözcükleri arasındaki “تَمَّ” edatının işlevini inceler. “Seni boşadım, sonra seni boşadım” “أنت طالق ثم أنت طالق” ifadesinde, Hanefî usul kurallarına göre bu edat, “terâhî” (zaman aralığı) ifade ettiği için, ilk boşama sözcüğüyle nikâh bağı o anda hemen kopar ve kadın kesin olarak boşanmış olur. İkinci boşama sözü, arada zaman fasılası (terâhî) bırakan “تَمَّ” nedeniyle artık ortada nikâh bağı kalmamış bir kadına yönelik olduğundan lağvedilir ve ikinci bir talâk vaki olmaz. Buna karşılık “و” edatı kullanılsaydı, mutlak cem ifade ettiğinden durum değişecekti.²⁰ Pezdevî'nin bu analizi, dilsel bir edatın furû' fıkhındaki hukuki sonucu nasıl doğrudan belirlediğini gösteren somut bir örnektir. Ayrıca Pezdevî, “تَمَّ”nin her zaman mutlak bir zaman aralığına delalet etmediğini, bağlam ve karinelerin bu anlamı daraltabileceğini ima ederek, lafzın zahiri ile uygulanması arasındaki alakayı da dengeli bir şekilde kurmaktadır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, “تَمَّ” etrafındaki dilsel tartışmaları teorik bir zemine oturtmakla kalmayıp, dil ile hüküm arasındaki irtibatı somut örnekler üzerinden temellendiren bütüncül bir usûl perspektifi sunmaktadır.

Arapçada “بَلَّ” atıf harfi, idrâb ifade eder; idrâb ise sözlükte “vazgeçmek, yüz çevirmek” anlamına gelirken²¹ terim olarak önceki hükmün terk edilip sonrakinin tercih edilmesi manasına gelir. Nitekim Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) de belirttiği üzere idrâb, “sözde yer alan bir hükmü bırakıp onun yerine başka bir hükmü benimsemek”tir.²² Bu çerçevede bir kimsenin “لَهْ عَلَيَّ عَشْرَةٌ دَرَاهِمٌ بَلَّ عَشْرَةَ دَنَانِيرَ” “Falancanın bende on dirhem alacağı vardır; bilakis on dinar” şeklindeki beyanında, hangi miktarı ikrar etmiş sayılacağı meselesi mezhepler arasında ihtilafa konu olmuştur. Ebû Hanife (öl. 150/767), Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye (öl. 189/805) göre bu kişinin ikrar ettiği on dinardır. Çünkü hüküm, on dirhemden idrâb edilerek on dinara bina edilmiştir. Ancak İmam Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775) ve Hanbelîlere göre ise bu kimsenin vereceği meblağ on dirhem artı on dinardır. Onlara göre her ne kadar burada bir idrâb söz

²⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 259.

²¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdirun, 1414 H), 11/70; Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbuddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-munîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Âsriyye, 2010), 136.

²² Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasan, Ebü'l-Huseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/434-435. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Bed' fi 'ilmi'l-'Arabîyye*, nşr. Fethi Ahmed Aliyyuddîn (Mekke: Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ, 1420 H), 1/363-364; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, nşr. Seyyid Abdulazîz ve Abdullah Râb'î (Mekke: Mektebetu'l-Mekkiyye, 1998), 1/515-516.

konusuysa da kişi, önce on dirhem, akabinde de on dinarı dile getirdiğinden her iki miktarı da ödemek zorundadır.²³ Pezdevî, cumhurun yaklaşımının arka planını şöyle delillendirmiştir: Bu harfin hakikati eksiki giderme, yanlış telafi manasına gelen “tedarik”tir. Dolayısıyla bu tedarik ile cümlede rutin olarak gerçekleşen durumların nefyedilip sonra gelen cümlelerin kâmil manada dile getirilme amacı güdülmüş olabilir. Böyle bir kullanım ise ihbârî cümlelerde mümkündür. Örneğin, “سِنِي سِتُونَ بَلْ سَبْعُونَ” “Yaşım altmış, hayır yetmiştir.” diyen bir adam önceki altmışın üzerine on ekleyerek cümleyi tam bir surette telaffuz etmiştir. Lakin inşâî cümlelerde²⁴ yanılmanın (galatın) telafisi çoğu zaman yapılamamaktadır. Bu sebeple kocanın eşini, “أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ تَثْنَيْنِ” “Seni bir talâkla; bilakis iki talâkla boşadım” sözleriyle boşadığında onun bu ifadesi neticesinde eşini üç talak ile boşadığına kanaat getirilmiştir. Dolayısıyla bu cümlelerin önü ile arkası ayrı ayrı inşâ kabul edilir ve böylece üç talak hakkı gitmiş olur.²⁵ Öyle görülüyor ki İmam Züfer ve Hanbelîler, yukarıdaki cümlelerin hükmünü beyan ederken ihtiyatı gözetmişlerdir.

Burada şunu da dile getirmekte yarar vardır: Atıf işleminin birbirine benzeyen iki şey arasında gerçekleşmeye elverişli olduğu hususu, dil kaideleriyle yakından ilişkili olup Pezdevî, bu hususu Arap dili ilkeleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre atıf, iki unsur arasında tearuz (çekişme) söz konusu olduğunda dil bakımından daha güçlü ve uygun olana yönelir; eşitlik durumunda ise en yakın olana yapılır. Nitekim Sîbeveyhi ve onu takip eden nahiv âlimlerinin de belirttiği üzere, atfın zayıf bir şekilde icrası doğru değildir. Bu çerçevede bir kimsenin eşine “أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ ذَهَبْتَ إِلَى السُّوقِ لَا بَلْ هَذِهِ” “Çarşıya gidersen sen boşsun; bilakis bu” demesi durumunda, Pezdevî’ye göre atıf şart cümlesine “إِنْ ذَهَبْتَ إِلَى السُّوقِ” değil, onun cevabı olan “أَنْتِ طَالِقٌ” kısmına râci kabul edilir. Zira şart cümlesine atıf yapılması, merfû’ münfasıl bir zamir ile te’kîd edilmemiş merfû muttasıl zamire atıf yapmak gibidir. Bu durum dil bilginleri tarafından hoş karşılanmamıştır. Kısaca şart cümlesine atıf yapılması, tekidi olmayan merfu müttasıl zamire atıf yapılması gibi hoş değildir. Çünkü merfu müttasıl zamire atıf yapılabilmesi için ona münfasıl zamirle bir tekid getirilir. Ondan sonra atıf yapılır. “ضَرَبْتُ أَنَا وَزَيْدٌ” gibi. “ضَرَبْتُ وَزَيْدٌ” demek çirkin kabul edilmiştir. Böylece Pezdevî’nin dilsel tercihleri fikhî hüküm istinbatında belirleyici bir ölçüt olarak kullandığını açıkça göstermektedir.²⁶

“وُ” harfi hem nahiv hem de fıkıh ilminde manası, işlevi ve cümleye kattığı anlam bakımından üzerinde özenle durulan kelimelerden olup atıf edatları arasında yaygın bir

²³ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 8/300; Semerkandî, *Uyûnu’l-mesâ’il*, 463-464; Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdir ve’z-zîyâdât ‘alâ mâ fi’l-Mudevvene min gayrihâ mine’l-ummehât* (Beyrut: Dârû’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 9/175-178; Şâşî, Ebû Bekr Fahrû’l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Huseyn eş-Şâşî el-Fârikî, *Hilyetü’l-‘ulemâ’ fî ma’rifeti mezâhibi’l-fukahâ’*, thk. Yasin Ahmed İbrahim Darâdaka (Amman: Mektebetü’r-Risâletü’l-Hâdisa, 1988), 8/346; Begavî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb*, thk. Ali Muhammed el-Mu’avvad ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dârû’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 4/250.

²⁴ İhbâr ve inşâ arasındaki farklar için bk. Ömer Faruk Yetim, “Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”, *İnsan ve Toplum Bilim Araştırmaları Dergisi (İTOBİAD)*, 11/1 (2022), 154-177.

²⁵ Diğer örnekler ve detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 261-263.

²⁶ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni’l-lebîb*, nşr. Mâzin el-Mubârek (Dimesşk: Dârû’l-Fikr, 1985), 557, 754.

kullanım alanı bulunmaktadır. Pezdevî'nin de ifade ettiği üzere bu harf, "iki veya daha fazla olan şeylerden biri" manasına gelir. Hanefî fakih Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) ve ona tabi olan bazı âlimlerin dile getirdikleri "şek yani şüpheyi düşürme" manası, bu harfin hakiki anlamı değildir. Buna göre bir kimsenin dile getirdiği "جَاءَنِي بَكْرٌ أَوْ خَالِدٌ" "Bekir veya Halit bana geldi" ifadesi, adı geçen iki kişiden birinin gelme eylemini gerçekleştirdiğini bildirir. Yoksa karşıdakini Bekir veya Halit'ten birinin gelip gelmediği hususunda şüphe içinde bırakmak değildir.²⁷ Esasen -Pezdevî ve Serahsî'nin de dediği gibi- muhatabı şüpheyi düşürmek maksut bir mana değildir ki ona özel bir edat vaz' edilsin. Dolayısıyla "أَوْ" harfinin yer aldığı cümlede şek ve şüphenin oluşması dile getirilen cümlelerin yapısıyla alakalı olup haricen bir delil sebebiyle meydana gelmektedir.²⁸ Buradan hareketle klasik eserlerde geçen "أَوْ" harfinin, tahyîr, teşkîk, ibâha, taksim, vd. manalarının bulunduğu dile getirilse de bu anlamlar, "أَوْ" harfinin hakiki anlamları olmayıp harici karineler aracılığıyla elde edilen kullanımlardır. Bu hususu, Abdülazîz el-Buhârî şöyle beyan etmiştir: Ulemanın bu harf ile ilgili birbirine zıt gibi gözüken yukarıdaki yaklaşımların arka planında "أَوْ" harfinin mezkûr manalara muhtemel olması düşüncesi yatmaktadır. "أَوْ" edatının tahyîr, şek veya ibâha vd. anlamlarda kullanılması gerektiğini söyleyen bilginlerin maksatları, "أَوْ" harfinin sözlük anlamını vermekten ziyade onun nerelerde ve ne anlamda kullanıldığını göstermektir. Yoksa onun sadece bu anlamda olduğunu dile getirmek değildir. Öte taraftan bütün bu anlamların temelinde "iki veya daha fazla olan şeylerden biridir" yaklaşımı yatmaktadır. Neticede tüm anlamlar dönüp dolaşıp bu anlama çıkmaktadır.²⁹ Mesela yemin kefareti düzenleyen ayette Cenab-ı Allah (cc), şöyle buyurur:

{...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...}

"...Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir..."³⁰ Bu ayet, yemin kefaretinin bu sayılan ödeme türlerinden sadece biri olduğunu ve "أَوْ" harfi vasıtasıyla ödeme muhayyerliğini bildirir. Dolayısıyla kişi ayette yer alan kefaretlerden birini vermekle bu sorumluluktan kurtulur. Hatta bazı bilginlere göre bu kefaretlerin tamamını ödeyen biri -sevabı bir tarafa- hukuki açıdan yine de tek kefaret ödemiş kabul edilir.³¹

2.2. Harf-i Cerlerden Kaynaklı Hükümler

Harf-i cerlerin İslâm hukuk normlarına etkisi azımsanamayacak kadar büyüktür. Bu tesirden olacak ki Pezdevî de kendi usûl anlayışında dilsel unsurların hüküm istinbatındaki belirleyici rolünü açıkça dile getirir. Ona göre lafızların delaletini tayin eden en ince dil yapıları, özellikle harf-i cerler, nasların alanını daraltma veya genişletme işlevi

²⁷ Bk. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 165-166; Pezdevî, *el-Uşûl*, 264; Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Uşûl*, nşr. Ebû'l-Vefa el-Afgânî (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/213-214.

²⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, a.y.; Pezdevî, *el-Uşûl*, 264; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/213-214.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/143. Kefaretin tek türden vacip olduğunu ve tüm kefaretleri aynı anda ödeyenin ödeme yapmış sayılmayacağı görüşü için bk. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/69-70.

³⁰ el-Mâide 5/89.

³¹ "أَوْ" Harfinin diğer kullanımları için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 264-271; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/143-160.

görerek hükmün yönünü doğrudan etkileyebilir. Bu çerçevede bir harf-i cerrin ifade ettiği illet, gaye, teb'iz veya ta'lil anlamları, hükmün illetini, sınırlarını ve uygulanma alanını belirlemede kritik bir görev görür. Dolayısıyla Pezdevî'nin metodolojisinde harf-i cerler yalnızca gramer unsurları değil, aynı zamanda normatif sonuçlar doğuran ve fikhî çıkarımı şekillendiren temel dil göstergeleri olarak değerlendirilmektedir. Mezkûr tesirin var olduğunu gösteren bazı örnekler şöyledir:

Bâ “ب” edatının hakiki anlamı sözlükte bitişirme/iliştirme/yapıştırma manalarına gelen “ilsâk”tır.³² Sîbeveyhi, kendisine bundan başka mana vermemiştir. Çünkü “ilsâk” anlamı hiçbir şekilde bu harften ayrılamamaktadır.³³ Bu harfi fikhî ahkâma etkisi açısından ele aldığımızda her bir fikhî mezhebin yaklaşımı tikel örnekler üzerinden farklı olmuştur. Mesela mezheplerin bâ'nın anlamı üzerinde ihtilaf ettikleri yerlerden biri şu ayettir:

﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...﴾

“Başlarınızı mesh edin...”³⁴ Hanefîlere göre ayette geçen bâ harfi “ilsâk”, Şâfiîlere göre “teb'iz”, Mâlikîlere göre ise zaidir. Bu ihtilafın detayına gelince: Hanefîlere göre ayette geçen “ب” harfi “ilsâk” ifade eder. Bu kullanım, mesh fiilinin başın tamamına değil bir kısmına yönelmesinin de mümkün olduğuna işaret eder. Bu çerçevede Hanefî usûlcüler, “ب” harfinin mefulün başında yer almasını, fiilin bir alet vasıtasıyla icra edilmesi ve bu temasın başın bir kısmında gerçekleşmesinin yeterli olması şeklinde yorumlamışlardır. Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır: Meshedilmesi gereken miktarın başın dörtte biri olarak belirlenmesi, doğrudan bu dilsel çıkarımın bir sonucu olmayıp Hz. Peygamber'in (sav) uygulamasını esas alan rivayetlere de dayandırılmaktadır. Nitekim Kâsânî, bu iki hususu birbirinden ayırarak, “ب” harfinin delaletinin meshin bir kısmına cevaz verdiğini, fakat bu kısmın miktarının sünnetle tayin edildiğini açıkça göstermektedir.³⁵ Şâfiî âlimleri, teb'iz (bir kısım) yaklaşımından hareketle abdestte parmakların ucunun mesh denilebilecek kadar az bir kısma değmesiyle bile bu emrin yerine getirilmiş olacağı kanaatini taşırlarken birçok Şâfiî eser, Şâfiî fakih İbnü'l-Kâs'ın (öl. 335/946), “bu azlığın baştaki üç kila tekabül ettiğini ve üç kıldan azına temasın caiz olmadığını” belirttiğini kaydeder. Şâfiî eserlerin İbnü'l-Kâs'ın bu görüşünü paylaşımları onların da aynı kanaati taşıdıklarını göstermesi açısından dikkate

³² Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Furhûdî), *Kitâbü'l-Âyn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Semrâvî (Halep: Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 5/64; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, eş-Şihâh (Tâcü'l-lüğa), nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru 'İlmi'l-Melâîyîn, 1987), 4/549.

³³ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, nşr. Hasan el-Hindâvî (Dimeşk: Dârû'l-Kalem, 1997-2024 ve Riyâd: Dârû Kunûzi İşbilyâ, 1997-2024), 11/190; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 137; Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Girnâtî, *el-Makâsîdü's-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye* (Mekke: Ma'hadu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmîyye bi Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ, 2007), 3/544.

³⁴ el-Mâide 5/6.

³⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 1/4; Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, nşr. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/107, 174; İbnü'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Mektebetu'l-Bâbî el-Halebî, 1970), 1/18.

değerdir.³⁶ Diğer mezhepler ise, Hz. Peygamber'in (sav) başının tamamını mesh ettiğini dolayısıyla başın tamamının mesh edilmesinin farz olduğu kanaatine varmışlardır.³⁷ Esasen onlar bu rivayetle birlikte ihtiyatlı davranmanın her zaman en iyi yol olduğunu ve dolayısıyla bu ihtiyatın başın tamamını mesh etmekle elde edilebileceğini düşünmüşlerdir. Bizce de ihtiyatlı davranmak en doğru yöntemdir. Ancak şunu da söylemekte yarar vardır: Böyle bir ihtiyatı takip etmek suyun bol olduğu durumlar için geçerlidir. Su kıtlığı yaşanan durumlarda az olanla iktifa etmek ve diğer mezhep yaklaşımlarına göre hareket etmek de pekâlâ mümkündür. Pezdevî'nin yaklaşımı bağlamında ilgili harfin anlam örgüsü daha bir netlik arz eder. Nitekim onun metodolojisi, harf-i cerlerin yalnızca gramatik bir unsur değil, doğrudan normatif sonuçlar doğuran birer delil unsuru olduğunu ortaya koyar; ancak buna rağmen ihtiyat prensibinin göz ardı edilmemesi, özellikle imkânların elverişli olduğu durumlarda başın tamamını mesh etmenin tercih edilmesi, usulî esneklik ile amelî güvenlik arasında dengeli bir yaklaşımın mümkün olduğunu da gösterir.

Mezheplerin harfi cerden kaynaklı olarak farklı hükümler verdiği örneklerden biri de ilâ "إلى" harfidir. Arapçada bu harf, "intihâ" anlamını verir. İntihâ, zaman ve mekân olarak gayenin (eylemin amacının) bitiş noktası demektir.³⁸ Bu kullanım, Türkçedeki "ismin -e hali"dir. Buna göre hukuki işlemlerde hüküm tesis ederken ya da sözlü akitlerde işlem yaparken, o hüküm için tayin edilen zaman sınırı ya yüklemine geçerlilik süresini belirlemek ya da o yüklemine süre doluncaya kadar gerçekleşmemiş olmasını ortaya koymak amacıyla icra edilir ve böylece tayin edilmişse ücret hak edilir. Bundaki gaye ise ödeme için ya tecil (erteleme) ya da tavkîl (vakit tayin etme) işlemlerini gerçekleştirmektir. Tecil, borcun vadesini erteleme anlamına gelirken tavkîl ise hükmün geçerli olacağı süreye denir.³⁹ Meselâ bir kimsenin "والله لا أدوق التمر إلى شهر" "Vallahi! Bir ay hurmanın tadına bakmayacağım." şeklinde yaptığı yemin, adı geçen yeminin bir ay süreyle sınırlı olduğunu beyan eder. Bu ve bunun gibi örneklerde bir zaman sınırlandırması vardır ve bu akit -böyle bir sınırlandırmaya kabil olduğundan- geçerlidir. Lakin bazı akitler, hakikatleri gereği herhangi bir şartla veya zamanla sınırlandırmaya kabil değildirler. Pezdevî'nin de ifade ettiğine göre böyle akitler, sınırlandırmaya tabi tutulmaksızın hemen gerçekleşirler ve taraflara sorumluluk yüklerler. Örneğin bir kimse bir kadına "تزوجتك إلى شهر القادِم" "Seninle gelecek aya kadar evlendim" dese cümlede yer alan "gelecek ay" kaydı dinen yasaklanan mut'a nikâhına sebebiyet vereceğinden bu işlem hukuki açıdan geçersiz olur.⁴⁰ Tecil ise daha önce de dile getirdiğimiz üzere hükmün karşılığının veya kullanılan eşyanın ücretinin ya da peşin ödenmesi gereken bir borcun

³⁶ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2009), 1/41; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/249-251.

³⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 276-278; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dârû 'Âlemu'l-Kutub, 1997), 1/175-176. Detay ve bâ harfinin diğer kullanımları için bk. Yetim, *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, 189-200.

³⁸ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*, nşr. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dârû'l-Kutubi's-Sakâfiyye, ts.), 73.

³⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 217; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/36.

⁴⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 217; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/36.

ileri bir tarihe ertelenmesidir. Mesela "وَكَلْتُكَ بِمَنَةِ دِرْهَمٍ إِلَى شَهْرٍ" "Seni yüz dirhem karşılığında bir aylığına vekil tayin ettim" ya da "أَخَرْتُ دَيْنِي إِلَى شَهْرٍ" "Borcumu bir ay erteledim" gibi sözleşmeler bu kabildendir.⁴¹ Başka bir örnek vermek gerekirse koca eşine "أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرَيْنِ" "Sen iki aya kadar boşsun" dese, bu söz yukarıda geçen her iki anlama da elverişlidir. Buna göre şayet koca tavkît (zaman sınırı) anlamını kastetmişse -talakın yapısında süre tayini söz konusu olmadığından- böyle bir zaman sınırlaması geçersiz olur ve talak hemen gerçekleşir. Şayet tecil anlamını kastettiğini beyan ederse boşama söylediği süreden sonra tahakkuk eder.⁴²

Arapçada sık kullanılan ve fikhî ahkâma tesiri bulunan harflerden biri "ل" harfidir. Bu harfin hakiki anlamının ne olduğu hususunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. İbn Cinnî (öl. 392/1001), "ل" harfinin manasının "istihkâk" ve "milk" olduğunu belirtirken; Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), "ihtisas" ve "milk"; Zemahşerî (öl. 538/1144) ise sadece "ihtisas" olduğunu dile getirmişlerdir. Bazı nahiv bilginleri, "ل" harfinin anlamalarının kırka kadar ulaştığını dile getirmişse de Murâdî (öl. 749/1348) bu kırk anlamın toplamının otuz olduğunu ve hepsinin de sekiz başlıkta toplanabileceğini söylemiştir. Bunun yanı sıra o, bu sayılanların tamamının Zemahşerî'nin de dediği "ihtisas" manasında toplandığını söylemiş⁴³ ve bazı bilginlerin dile getirdikleri "milk" ve "istihkâk" manalarının, "ihtisas" kavramının bir alt başlığında yer aldığını iddia etmiştir. Dolayısıyla ona göre "ل" harfinin hakiki manası birçok bilgin tarafından kabul edilen -bir şeyi bir şeye tahsis etme anlamındaki- "ihtisas"tır. Bu dilsel tartışmalar, usûl-i fıkıh açısından da önem arz etmekte olup, Pezdevî'nin yaklaşımında görüldüğü üzere, "ل" harfi bağlamında nassların delâletini ve dolayısıyla hüküm istinbatını doğrudan etkileyen unsurlardandır. Pezdevî'ye göre lafızların anlam ihtimalleri, hükmün kapsamını belirlemede dikkate alınması gereken temel karinelerden olup, "ل" harfinin istihkâk, ihtisas veya milk gibi anlamlara gelmesi, ilgili nassın kime, ne ölçüde ve hangi bağlamda hüküm yüklediğini tayin etmede belirleyici bir rol oynamaktadır.⁴⁴ Kapsamlı bir terim olan "ihtisas" kavramı, sosyal ve ticari ilişkilerde söylenen temlik, tevhib (hibe etme), te'cir (kiralama), takrib (yakınlık) vb. tüm ifade türlerini kuşatır. Fikhî açıdan tahsis manasına gelen "ل" harfini barındıran bir ayet şöyledir:

(...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...)

"...Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir."⁴⁵ Bu ayet, bir kimsenin bebeğini emziren kadının geçimini tanzim ederken nafaka sorumluluğunun da babaya yüklendiğini beyan etmektedir. İslâm hukukçuları, kıyas delilini kullanarak ayette yer alan "وَالْمَوْلُودُ لَهُ" ifadesindeki "ل" harf-i cerrinin tahsis/ihtisas ifade ediyor olmasından hareketle; doğan çocuğun nesebinin babaya ait olduğu ve babanın çocuğu üzerindeki velayet haklarının kapsamı hakkında bazı usûlî çıkarımlarda

⁴¹ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasîf fi'l-fıkıh*, nşr. Ahmed Mahmud İbrahim ve Muhammed Tamir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1997), 3/279.

⁴² Detay için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/503, 512; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaîn*, nşr. Züheyr Çavuş (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 1991), 1/398.

⁴³ Teferruat için bk. İbn Cinnî, *el-Lüma'*, 74.

⁴⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 218.

⁴⁵ el-Bakara 2/233.

bulunmuşlardır. Bu bağlamda, babanın küçük çocuk üzerindeki geniş velayet yetkisi ile nesep ilişkisinden ötürü, çocuğa karşı işlediği belirli suçlarda (nefis ihlali gibi) kisasın düşeceği ve buluş çağı öncesinde çocuğun malları üzerinde -onun menfaatine olmak kaydıyla- tasarruf yetkisine sahip olduğu kanaatine varmışlardır. Bu hususta görüş birliği vardır.⁴⁶ Ancak altını çizmek gerekir ki İslâm hukukçuları, bu düşünceye sadece ayetteki “ل” harfinden hareketle varmamışlar; ayrıca bu konuda mezkûr ayeti açıklayıcı mahiyette Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edilen: “أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ” “Sen ve malın babana aitsin” hadisini⁴⁷ de delil olarak getirmişlerdir.⁴⁸ Bununla birlikte, fıkıh literatüründe babanın çocuk üzerindeki bu mülkiyet ve tasarruf yetkisinin mutlak olmadığı, belirli şartlara bağlandığı bilinmektedir. Nitekim ergenlik çağına ulaşmış ve babasından bağımsız olarak iktisadi hayata katılarak kendi kazancını elde eden çocuğun özel mülkiyet hakkı tamdır; baba bu mülkiyet üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunamaz. Bahse konu hadis ve ayetteki dilsel delalet, babanın mutlak bir mülkiyet hakkına değil, özellikle çocuğun küçüklük dönemindeki velayet ilişkisine ve babanın muhtaç olması durumunda çocuğun malından (nafaka kapsamında) yararlanma önceliğine işaret etmektedir.⁴⁹

Yine Arap dilinde yaygın olarak kullanılan cer harflerinden biri de “مِنْ”dir. Bu edat, birkaç anlama gelir. Bu anlamlardan en yaygın olanları ibtidâ'u'l-gâye (eylemin/amacın başlangıç noktası), “teb'îz (bütünden bir kısım) ve beyan manalarıdır. Ancak “مِنْ” için bu anlamlardan hangisinin hakiki mana olduğu hususu tartışmalıdır.⁵⁰ Bazı âlimler teb'îz manasını hakikat olarak görürken kimisi ise ibtidâ'u'l-gâye manasını hakiki anlam olarak kabul etmişlerdir. Hatta bazıları tebyin manasını hakikat olarak alırken başka bir kısım âlimler ise hem teb'îzi hem de ibtidâ'u'l-gâyeyi beraber olarak hakiki mana olarak düşünmüşlerdir. Başını Pezdevî'nin çektiği birçok fakih, bu son görüşü benimsemişlerdir.⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, bu yaklaşımın arka planının kesret-i istimal (o harfin o anlamda yaygın olarak kullanılması) olduğunu dile getirmiştir.⁵² Zerkeşî, görüşler arasında tercihte bulunurken “teb'îz” anlamının hakiki mana olduğunu vurgularken⁵³ buna mukabil Şehâbeddin el-Karâfî (öl. 684/1285) “temyiz” anlamının tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Nitekim örneğin “سِرْتُ مِنَ الدَّارِ إِلَى السُّوقِ” evden çarşıya

⁴⁶ Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 130; Pezdevî, *el-Uşûl*, 104-105; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/70-71; Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi haka'iki't-Tenkih*, tsh. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârû'l-Erkâm, 1998), 1/287-288.

⁴⁷ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2017), “Ticârat”, 64 (No. 2291).

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i'*, 4/30, 7/35.

⁴⁹ Kâsânî, 7/170-172; İbn Âbidîn, 5/212-215; Şerif Gedik, “İslâm Hukuku Açısından Babanın Çocuğun Malında Tasarrufta Bulunma Yetkisi ve Malî İbadetleri Üzerindeki Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (01 Haziran 2023), 613-654.

⁵⁰ Tartışmanın detayı için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 280; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/176; Şâtıbî, *el-Makâsîd*, 3/585-593; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 3/189-194.

⁵¹ Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâṭi'u'l-edille fi'l-usûl* (Haşiyesiyle birlikte), nşr. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/41-42.

⁵² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/176.

⁵³ Detay için bk. Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 3/189-194.

yürüdüm diyen kişi yolculuğun başlangıcını diğerlerinden ayırmıştır.⁵⁴ Bizce reelde ve uygulamada fakihlerin yaklaşımı tercihe şayan gibi gözüktü de “ibtidâ’l-gâye” anlamını asıl kabul edenlerin durdukları nokta daha isabetlidir. Nitekim derin düşününce diğer anlamlar da öyle ya da böyle bir şekilde buraya varmaktadır.

“من” harfinden kaynaklanan fûrû-i fıkıha örnek olarak şu ayet verilebilir:

﴿...فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...﴾

“Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin).”⁵⁵ Teyemmümün hükmünü tanzim eden bu ayette Ebû Hanife, ibtidâ (başlangıç noktası) manasını tercih ederken Şâfiî, teb’îz anlamını tercih etmiştir. Bu tercih sebebiyle İmam Şâfiî, teyemmüm edilecek nesnenin toprak olması ve -az olsa bile- onun yüze temas etmesi şartını ararken bunlardan hiçbirini Ebû Hanife’ye göre şart olmayıp toprak cinsinden -örneğin kaya gibi- bir nesneyle de teyemmüm edilebileceğidir. Öyle anlaşıyor ki o, toprağın teyemmüm uzuvlarına geçişini aramamıştır.⁵⁶ Birçok âlimin telifatında yer verdiği bu bilgi müsellemler olsa da kanaatimizce her iki mezhep kurucusunun bu yaklaşımlarının dayanakları “من” harfinin geçtiği her yerde bu anlamda kullanıldığını göstermeyeceği gibi bu anlamların da o harf için hakiki anlam olduğunu da göstermez. Öte taraftan sırf bir örnek üzerinden de genel bir kaide ortaya koymak da doğru olmasa gerektir.⁵⁷

Sonuç

Bu çalışma, Ebû'l-'Usr el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* adlı eseri üzerinden Arap dili kaideleri ile fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi somut örnekler çerçevesinde incelemeyi amaçlamıştır. Yapılan tahliller neticesinde, Pezdevî'nin nahiv, sarf ve özellikle hurûfû'l-me'ânîye dair kaideleri yalnızca lafzî çözümleme vasıtaları olarak değil, hüküm istinbatının sınırlarını tayin eden kurucu unsurlar olarak değerlendirildiği açıkça ortaya konulmuştur. Bu bağlamda atıf harfleri ve harf-i cerler üzerinden yürütülen tartışmalar, dilsel tercihlerdeki en küçük farklılıkların dahi fikhî hükümlerde kayda değer sonuçlar doğurabildiğini göstermektedir.

Çalışmada ulaşılan temel bulgulardan biri, Pezdevî'nin dil kaidelerini ele alış biçiminin, onu sadece önceki birikimi nakleden bir usûl âlimi olmaktan çıkarıp, bu birikimi sistematik bir metodolojiye dönüştüren kurucu bir âlim konumuna taşımasıdır. Nitekim onun yaklaşımında lafızların delâlet alanı, karine, ihtimal ve bağlam unsurlarıyla birlikte değerlendirilmekte; böylece dilsel çok anlamlılık, keyfî yorumlara açık bir zemin olmaktan çıkarılarak belirli usulî ilkeler çerçevesinde disipline edilmektedir. Bu durum, Hanefî usûl geleneğinde dil-hüküm ilişkisinin ne derece derinlikli ve metodik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Öte yandan inceleme, nahiv âlimleri ile fakihler arasında atıf ve harf-i cerlerin anlam alanı gibi meselelerde ortaya çıkan yaklaşım farklılıklarının, büyük ölçüde

⁵⁴ Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Maḥşûl*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvad (Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1995), 3/996.

⁵⁵ el-Mâide 5/6.

⁵⁶ Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-uşûl*, tsh. Nâci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Âsriyye, 2010), 21.

⁵⁷ Tafsilat için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 1-435; Yetim, *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, 1-401.

disiplinlerin odak noktalarından kaynaklandığını da ortaya koymuştur. Nahiv ilmi daha ziyade lafzın yapısal ve i'rabî boyutuna yoğunlaşırken, fıkıh usulü bu yapıların hüküm üretme sürecindeki işlevine odaklanmaktadır. Bu çerçevede Pezdevî'nin yaklaşımı, iki disiplin arasında bir gerilimden ziyade tamamlayıcılık ilişkisi kurmakta; dilsel tahlilleri normatif sonuç üretiminin ayrılmaz bir parçası hâline getirmektedir.

Ayrıca çalışmada, harf-i cerler ve atıf edatları gibi çoğu zaman tali görülen dil unsurlarının, aslında hükmün kapsamını genişletme veya daraltma, yükümlülüğün derecesini belirleme ve hatta bazı durumlarda hükmün varlığını veya yokluğunu tayin etme gibi kritik işlevler üstlendiği görülmüştür. Bu durum, Arap dilinin İslâm hukukundaki yerinin yalnızca bir ifade vasıtası olmanın ötesine geçtiğini ve doğrudan epistemolojik bir zemin teşkil ettiğini salık vermektedir.

Sonuç olarak bu araştırma, Arap dili kaidelerinin İslâm hukukunda tali değil kurucu bir işlev üstlendiğini; özellikle Hanefî usûl geleneğinde bu ilişkinin Pezdevî gibi âlimler aracılığıyla sistematik ve bütüncül bir yapıya kavuşturulduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, belirli usûl metinleri üzerinden yapılacak benzer derinlikli çalışmaların, hem klasik fıkıh düşüncesinin daha sağlıklı anlaşılmasına hem de dil ile hukuk arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine önemli katkılar sağlayacağı kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Aktaş, Osman - Samar, Mahmut. "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*. 7 (01 Mart 2022): 151-174. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6355320>.
- Altun, Muhammed Latif. "Nas Bağlamında Farklı Görüşlerin Oluşmasında Harflerin Rolü". *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (01 Mart 2021), 77-105. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.901982>.
- Alphan, Mehmet Bahattin. *Fıkıh Usulü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. nşr. Eymen Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: Usûlu'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri". *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 30, (Ekim 2017), 487-526. https://isamveri.org/pdfdrg/D02533/2017_30/2017_30_BOYNUKALINM.pdf.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketu Sehâfâtü'l-'Üsmâniyye, 1. Basım, 1890.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh (Tâcü'l-lüğa)*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr 6 Cilt. Beyrut: Dârû 'İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Ruknuddîn Abdumelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Salâh b. Muhammed b. 'Uveydete. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*. nşr. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. nşr. Hasan el-Hindâvî. 22 Cilt. Dimeşk: Dârû'l-Kâlem, 1997-2024 ve Riyâd: Dârû Kunûzi İşbilyâ, 1997-2024.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbuddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhü'l-münîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Âsriyye, 1. Basım, 2010.

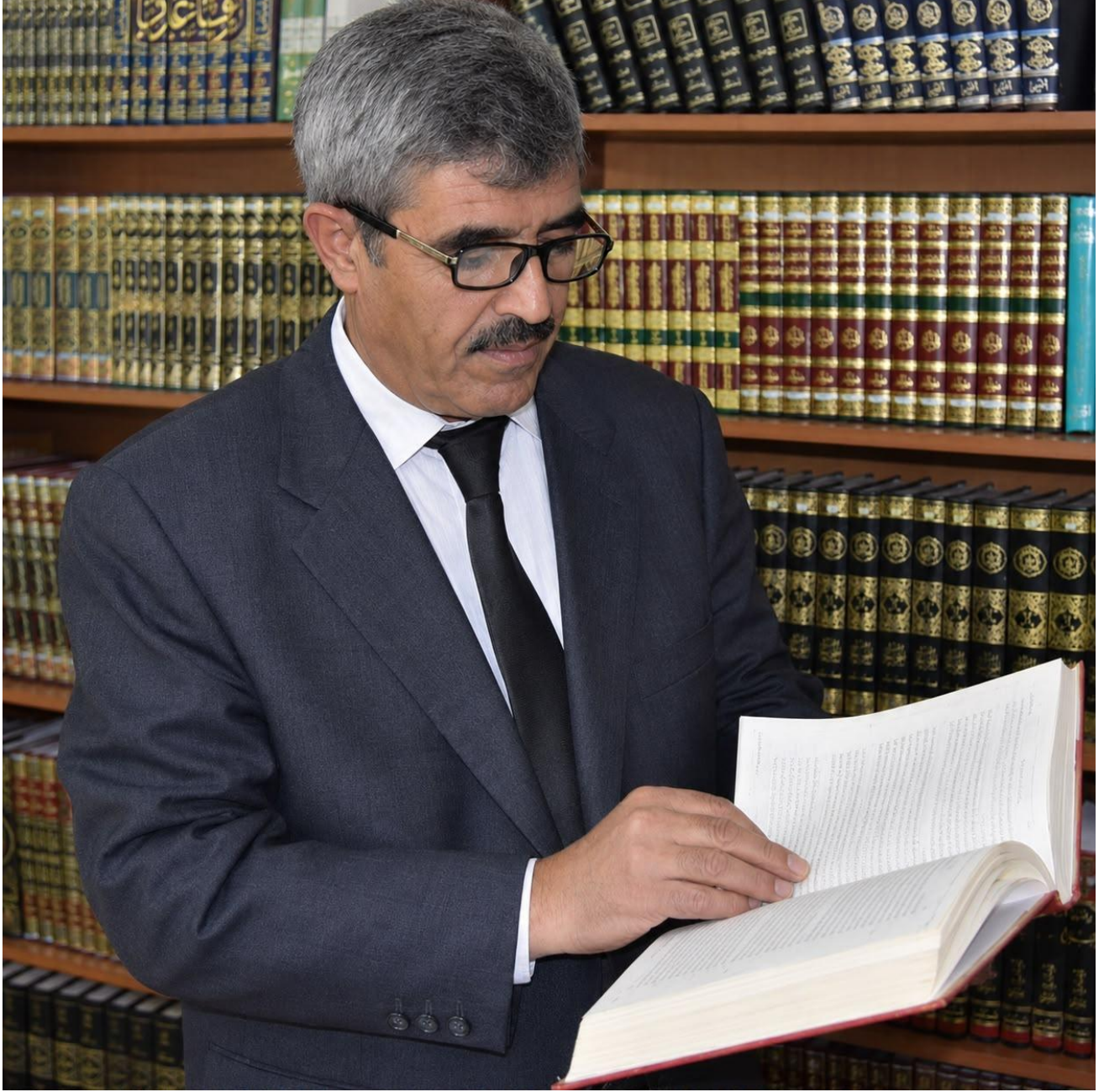
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasîf fi'l-fıkḥ*. nşr. Ahmed Mahmud İbrahim ve Muhammed Tamir. 7 Cilt. Kahire: Dârû's-Selâm, 1. Basım, 1997.
- Gedik, Şerif. "İslâm Hukuku Açısından Babanın Çocuğun Malında Tasarrufta Bulunma Yetkisi Ve Malî İbadetleri Üzerindeki Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (01 Haziran 2023), 613-654. <https://doi.org/10.61304/did.1149040>.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2020.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Furhûdî), *Kitâbü'l-'Ayn*. nşr. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Semrâvî. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 14 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*. nşr. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dârû'l-Kütübî's-Sakâfiyye, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbu'l-'İber (Kitâbu Tercemânî'l-'İber) ve dîvânü'l-mubtede' ve'l-ḥaber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber (Muḥaddime)*. nşr. Halil Şahhâde, Suheyl Zekâr. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l-lebîb*. nşr. Mâzin el-Mubârek. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyâd: Dârû 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2017.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârû's-Sâdirîn, 3. Basım, 1414 H.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*. nşr. Fethi Ahmed Aliyyuddin. Mekte: Câmî'ati Ümmî'l-Kurâ, 1. Basım, 1420 H.
- İbnü'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-ḡadîr*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1970.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî. *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvad. 9 Cilt. Mekte: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1995.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 7 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1328 H.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Mudevvene min ḡayrihâ mine'l-ümmehât*. 15 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1999.
- Letruş, Eş-Şârif. "Fıkḥ'ın ve Fıkıh Usulü'nün Arap Dili Çalışmalarına Etkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. Trans. Murat Sala 9/1 (May 1, 2009): 279-284. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344037>.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Murî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muttaḡîn*. nşr. Züheyr Çavuş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 3. Basım, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Murî. *el-Mecmû'*. 27 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-'Usr Fahrülsîlâm Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm. *el-Uşûl*. nşr. Said Bekdaş. Beyrut: Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2014.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Ḳavâṭi'ü'l-edille fi'l-usûl, (Haşiyesiyle birlikte)*. nşr. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Uşûl*. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Mısır: Matbaâ'tü's-Saâde, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Huseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*. nşr. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Şâfiî, Ebû Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Huseyn el-Fârikî. *Hilyetü'l-'ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Amman: Mektebetü'r-Risâletü'l-Hâdise, 1. Basım, 1988.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Makâsîdüş-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye*. 10 Cilt. Mekke: Ma'hadu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmîyye bi Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 2007.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. nşr. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dârû İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih*. tsh. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Erkâm, 1. Basım, 1998.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârû Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yetim, Ömer Faruk. "Kâf Sûresi'nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Mart 2022), 154-77. <https://doi.org/10.15869/itobiad.875762>.
- Yetim, Ömer Faruk. *Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2024. <https://www.kitapdunyasi.com.tr/nahiv-kurallarinin-fikh-ihtilaflardaki-rolu-omer-faruk-yetim>.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Turkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Hüseyin Esed vd.. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 1. Basım, 2010.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhîṭ fi usûli'l-fikh*. nşr. Seyyid Abdulazîz ve Abdullah Râb'î. 8 Cilt. Halep: Dârû'l-Kütübî'l-Ârabi, 1. Basım, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'î'l-cevâmi'*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetu'l-Mekkiyye, 1. Basım, 1998.

VEFEYÂT

DR. ZEKERYA SARIBULAK'IN ARDINDAN

(1966-2026)



Sonradan varlık sahasına düşen mahlukat arasında ölüm, yaşamak gibi yemek içmek gibi sıradan bir olgudur. Ancak bazı insanların ölümü bu gerçekliği anlamada zorlar insanı. Zekerya hocamızın vefat haberini arkadaşlarla Van-Hakkari yolunu yarıladığımızda öğrendik. Ölüm haberi hepimizi derinden sarstı. Kısa süre sonra ebedi istirahatgâhına uğurlamak üzere hocamızın köyüne, Görentaş'a doğru dönüş yoluna girdik. Defin işlemleri sırasında olağanüstü bir kalabalık vardı. Görentaş ahalisi belki de ilk defa bu kadar kalabalığı bir arada görüyordu. Muhtemelen oradaki kalabalığın çoğu da ilk defa bu köyü görüyordu. Defin için, naaşı taşımaya ve toprak atmaya kalabalıktan ötürü imkan bulamamıştık. O anki hâlet-i ruhiyemize göre sanki taziyenin asıl sahipleri bizdik ancak etraftaki yabancılardan bize sıra bile gelmiyordu... Oysa ailesi ve akrabalarına nazaran en yabancılardan biri biz olabilirdik. Zekerya hocamızın bize karşı samimiyeti bizi bu denli kendisine yakın adeta kardeşi ya da evladı gibi hissettirmişti... Zekerya hoca işte böylesi sıcak ve samimi bir iz bırakıp göçmüştü...

Zekerya hocamız, 1966 Haziran'ında Van'ın Çatak ilçesine bağlı Görentaş köyünde dünyaya gözlerini açtı. 1991 yılına kadar Van, Bitlis ve Siirt'in çeşitli medreselerinde klasik usulde İslamî İlimler tahsil ederek icazet aldı. 1992 yılında kendi ilçesinde İmam-Hatiplik vazifesini icra etmek üzere döndü. 1999 yılında İlahiyat önlisans; 2005 yılında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisansını tamamladı. 2013 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde *Ebu'l-Muîn en-Neseî ve İslam Mezhepleri Tarihindeki Yeri* adıyla yüksek lisans tezini, 2019 yılda ise *Ebu Hanife'den Matürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci* adıyla doktora tezini Prof. Dr. Mehmet Keskin danışmanlığında tamamladı. 2014-2018 yılları arasında Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesinde misafir öğretim görevlisi olarak çalıştı. 2019 yılında Hakkari üniversitesinde öğretim üyeliği kadrosuna dahil oldu. 2026 Haziran'ında köyünü ebedi yurt edindi.

Zekerya hocamız her an öğrenmeye gayretli ilme aşık bir talebe idi. Aynı şekilde talebelerine ilimden bir paye edindirmeye ve onlara rehberlik etmeye ehemmiyet gösterirdi. Ayağındaki bir rahatsızlık sebebiyle zaman zaman iki değnekle yürümek durumunda kalsa da ders saati geldiğinde Zekerya hoca sınıfta belirmeyi hiç ihmal etmezdi. Öğrencilerini sevmesi ve onlara sahip çıkması herkesin malumu idi. Öğrencileri de her zaman bu sevgisine layık olamama mahcubiyeti duyarlardı.

Zekerya hocamız geleneğine ve iz bırakan selefine sahip çıkardı. Yakın çevresi ensab ilmi açısından her zaman onun bilgisine başvururdu. Ensab ilmine merakı ve güçlü hafsalası ilmi meseleleri ve âlimlerin menâkıbını anlaması ve hatırlamasında da kendini gösteriyordu. Bölgedeki aşiret soy kütükleri, önde gelen âlimlerin nesepleri ve yaşanan önemli olayların detayları Zekerya hocadan sorulurdu. Hocamız kısa süren akademik kariyerini birçok çalışmayla taçlandırmıştır. Hususen Hanefî-Mâtürîdî mezheplerinin tarihsel gelişimi ve kritik kelâm meseleleri üzerine yoğunlaştırdı. Bunlarla beraber

kapsamlı bir şekilde bölge âlimlerinin şecerelerini çıkarma, eserlerini toplama ve onların hayatını ele alma projesi de bulunmaktaydı.¹

Zekerya hoca şükretmeyi bilen, mütevazı ve mütebessim bir kişilikti. Uzun yıllar hem ayağındaki rahatsızlık hem de Hakkın emrine götüren hastalığından onun halini soranlara içten bir hamd ve şükürle karşılık verirdi. İçinde bulunduğu durumdan hiç şikâyet etmezdi. Son rahatsızlığında onu hastanede ziyaret ettiğimizde mütebessim ve mahcup bir çehreyle bizi karşılamıştı. Mütebessimdi; çünkü insana değer vermeyi bilirdi. Mahcuptu çünkü; elinde olmayan o haliyle insanlara zahmet verdiğini düşünüyordu. O ağır hastalığının verdiği sıkıntılı durumunu bir kenara bırakıp ziyaretçilere oturacak yer bulmaya çalışırdı. İnsanları kırmak ve onlara zahmet vermek en son istediği şeydi. Hastalığında içinde bulunduğu teslimiyeti, her ziyaretinde giden şaşkınlıkla anlatırdı. Onun bu teslimiyet hali, ona gıpta ile bakmaya sevk ediyordu.

Hepimiz hocamızdan ziyade bir abi ve samimi bir dostu kaybettik. Rabbim merhametiyle muamele eylesin. Mekânı cennet olsun. Ailesinin ve onunla aynı kurumda bulunma bahtiyarlığına nail olan bizlerin başı sağ olsun. Rabbim sabr-ı cemil ihsan eylesin.

Hocamızın Yayınlanmış Bazı Çalışmaları;

Makaleler

1. “Maķāşidü’n-Neveviyye Risâlesinin Nevevî’ye Nispeti Bağlamında İçerik Analizi ve Mukayesesi”, *Dicle İlahiyat Dergisi*, 2025.
2. “Nevevî’nin Haberî Sıfatlar Telakkisi: Hanbelî İtikadî Çizgi ile Kelâmî Te’vil Geleneği Arasındaki Konumu”, *Kader Dergisi*, 2025.
3. “Ebû Hanîfe’nin Sünnî İtikadî Birlik ve Kelâm İlminin Oluşum Sürecindeki Yeri”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2023.
4. “Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’ye Göre İman-Amel Bağlantısı”, *Ulum Dergisi*, 2023.
5. “Tahâvî’nin İstidlâlde İhtilaflı Sünnî Fırkaların Birliğine Katkısı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021.
6. “Mâverâünnehir Bölgesinde Hanefî/Sünnî Kelâmın Yayılmasında Ebû’l-Muîn en-Nesevî’nin Katkısı”, *Oş İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 2020.
7. “İmam Ebû Hanîfe’nin Sıfat Anlayışı”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 2018.
8. “İmam Ebû’l-Muîn en-Nesevî”, *Oş İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 2016.

Kitapları

1. Ebû Hanîfe’den Mâtürîdî’ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci, Astana Yayınları, 2021.
2. Matürîdîliğin Mezhepleşme Sürecinde Ebû’l-Muîn en-Nesevî’nin Katkısı, Sonçağ Yayınları, 2022.

¹ Çalışma arkadaşlarından Prof. Dr. Mustafa Akman’la yapılan bir mülakatta Zekerya hocanın doçentlik ünvanı sonrasında bölge âlimlerine dair böyle bir projesi olduğu bilgisine ulaştık.

3. Doğu Haneî Geleneğinin Kayıp Kelâmcısı er-Rüvvâs ve Kitâbü'l-İ'tikâd fî Hisâli Ehli's-Sünne Adlı Eseri, Sonçağ Yayınları, 2023.

Bildiriler

1. "Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler", Uluslararası Sempozyum, 2021.
2. "Çocuklukta Öğrenilen İman Esasları Bilgisinin Yetişkinlik Evresine Etkisi", Uluslararası Sempozyum, 2021.
3. "İki Manzum Kasidede Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik: Üşî'nin Emâlî'si ile Lakkânî'nin Cevheretü't-Tevhîd'i", Uluslararası Sempozyum, 2018.
4. "Ehl-i Sünnet Kelâm İlminin Oluşumunda İmam Ebû Hanîfe'nin Katkısı", *ISPEC 11. Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Kongresi*, 2023.
5. "İman-İslâm-Küfür ve Ma'siyet Kavramları Üzerindeki İhtilaflar ve İslâm Toplumuna Etkisi", Uluslararası Sempozyum, 2023.

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak

HAKKARİ İLAHİYAT'TAN BİR ZEKERİYYA HOCA GEÇTİ

Bir alimin ölümü, alemin ölümü gibidir...

Gerçekten Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden bir Zekeriyya hoca² geçti, rahmete göç etti. Aslında ifade böyle yayıldığı için “göç etti, göçtü” diyoruz. Göç etme tabiri insanın vatan-ı aslîsinden başka bir diyara gitmesi manasında kullanılan bir ifadedir. Bence bu da yanlış bir kullanım olsa gerek. Çünkü biz insanların hakîkî vatanı, yurdu Allah katındadır. Hadd-i zâtında bu âlem göç beldesidir. Biz Allah'tan geldik yine Allah'a döneceğiz. Demek ki aslında bu alem göç yeri, göç beldesi imiş. Hadd-i zâtında bizim yaşadığımız bu dünya gurbet diyarıdır. Bizler aslında bu dünyada garibiz. Ruh bedenden ayrılınca o zaman gerçek yurdumuza, vatan-ı aslîmize rücu etmiş olacağız. Gidenler aslında gittikleri yerden memnunlar, Rablerine kavuşuyorlar. Bizler burada sevdiklerimizi kaybetmenin üzüntüsünü çekiyoruz. Yahya Kemal “Sessiz Gemi” adlı şiirinde bunu ne güzel ifade ediyor:

.....

Rıhtımda kalanlar bu seyahatten elemli
Günlerce siyah ufka bakar gözleri nemli
Bîçâre gönüller, ne giden son gemidir bu
Hicranlı hayatın ne de son matemidir bu
Dünyada sevilmiş ve seven nâfile bekler
Bilmezki giden sevgililer dönmeyecekler
Birçok gidenin her biri memnun ki yerinden
Birçok seneler geçti dönen yok seferinden.

Aslında burada yapılacak şey Cenâb-ı Hakk'ın takdirine boyun eğmek olmalıdır. Ancak insan olmamız hasebiyle çoğu zaman haddi aşarak bu üzüntüyü isyan noktasına varırcasına açığa vuranlarımız da bulunuyor. Tıpkı Zekeriyya hoca da olduğu gibi “Erken gitti, böyle olmamalıydı, daha yapacağı çok hizmetler vardı, ilminden istifade edecek, rahle-i tedrisinden feyizyâb olacak birçok talebe sırada onu bekliyordu” gibi ifadeler biz kulların haddi aşan, üzüntülerini açığa çıkaran hezeyanlarından başka bir şey değildir.

Ben de maalesef acı haberi duyduğumda ağzımdan gayr-i ihtiyârî “Bir yanlışlık vardır. Başka birisiyle karıştırıyorlardır” gibi cümleler çıkıvermiş ve işin doğru olduğu anlaşılınca da beynimden vurulmuşa dönmüştüm. O üzüntünün tarifi yok, o üzüntü, keder anlatılamaz. Çünkü kendisi Hakkari İlahiyat'ta vazifeye başladığımdan 10 Temmuz 2024'e varıncaya kadar geçen yaklaşık 4,5 sene zarfında orada tanıdığım, tanıştığım insanların hemen hemen başında gelir. Onunla tanıştığım andan itibaren kalbimde kendisine karşı samimi bir sevgi ve muhabbet oluşmuş ve bu duygu ayrılınca kadar, hatta artarak daha

² Bu vefeyatımın başlığında rahmetli hocamızın ismini bilhassa **Zekeriyya** şeklinde yazdım. Resmî kayıtlarda **Zekerya** şeklinde olan isim belliki cahil bir nüfus memurunun elinden bu şekilde yanlış yazılmış. Bu ifade belki de mahallî bir söyleyiş de olabilir. Yoksa İbrânice kökü mü esas alınmıştır, bilemem. Ancak hoca da daha sonraki yıllarda düzeltme cihetine de gitmemiş ve galat olarak öylece kalmış.

sonra da devam etmişti. İstanbul'a avdetimizden sonra da kendileriyle görüşmelerimiz telefonla olsa da kesilmemişti. Kandillerde ve bayramlarda bendenizi arar bu şekilde görüşür, tebrikleşir ve hasret giderirdik. Hatta bu son bayramda, Kurban Bayramı'nda aramamış, belli ki arayamamış ve bendeniz "Zekerayya hoca bayramda aramadı, acaba bir şey mi oldu, ben arayayım" diye düşünürken maalesef bu acı haberi duymuş olduk. Ben oradayken bir-iki operasyon geçirmiş ve tekrar aramıza dönmüştü. Fakat bu son rahatsızlık maalesef onun tekrar aramıza dönmesine imkân tanımamıştı.

Zekeriyya hoca iman sahibi iyi bir Müslüman, iyi bir insandı. Bu iki meziyeti yanyana saymamın sebebi var. Çünkü iyi bir Müslüman aynı zamanda iyi bir insandır. İman sahibi iyi bir insan da aynı zamanda iyi bir Müslümandır. Bunun zıddını söyleyecek olursak iyi olmayan bir insan, aynı zamanda iyi bir Müslüman da değildir, dolayısıyla iyi Müslüman olmayan biri de hiçbir şekilde iyi bir insan olamaz. Bu ifadelerimi niçin kullandığımı Zekeriyya hoca'yı tanıyanlar tahminimce çok iyi anlamışlardır. Çünkü Zekeriya Hoca özü-sözü bir, Allah'a imanı tam, Peygamber sevgisi yüksek olan gerçek bir Müslümandı. O da tıpkı Fuzûlî gibi;

Saçma ey göz eşkten gönlümdeki odlare su

Kim bu denlü dûtuşan odlare kılmaz çâre su

.....

Dest bûsî arzusuyla ölürsem dûstlar

Kûze eylen toprağım sunun anınla yâre su

diyecek kadar Peygamber aşığı olan hakîkî bir Müslümandı.

Zekeriyya hoca vazife-şinas bir akademisyendi. Hakkari'de fakültede iken bazen vazife icabı, ekseriyetle de hocalarla hasbihal için odalarını dolaştığımda kapılarının tokmaklarını öptüğüm zevâtın çoğundan elim boş dönerdim. Ama Zekeriyya Hoca'dan asla boş dönmemişimdir. Ne zaman odasına gitsem odasında olurdu ve içeriye buyur ederdi. Ekseriyetle de odasında kız-erkek birkaç talebe bulunur, onlarla meşgul olurdu. Kız talebeler cahil kalmasınlar diye de daha çok onlarla özel dersler yapardı. Vazife-şinastı. Ayağındaki probleme rağmen Fakülte yukarıya taşındıktan sonra da o yokuşu bir şekilde çıkar, odasına koşar, talebelerine bir şeyler öğretmek için çabalar.

Zekeriyya hoca mütevâzî, âdâb ve erkân adamıydı. Büyük-küçük demeden hocalara karşı son derece hürmetkâr, saygılı, müeddep bir kişiliği vardı. Kendilerinden küçük olsalar bile idareci hocalara saygıda kusur etmezdi. Nerede, ne şekil ve üslupta konuşulacağını çok iyi takdir ederdi. Bendenize hiç saygısızlık etmemiş, odasına gittiğim her zaman ayağa kalkarak layık olmadığımız hürmeti göstermişti. Hiçbir kimseye hürmette kusur etmemiştir. En menfi durumlarda dahi ağzından kötü bir söz çıktığını hiç duymadım. Doçentlikten döndüğü zaman da birçoğumuzun hilâfına jürisine bühtanda bulunmamış, hatanın kendisinde olduğunu söylemiş, bir-iki yerde yanlışlık yaptığını belirtmişti.

Zekariyya hoca iyi bir aile reisiydi. Çocuklarını çok iyi terbiye etmiş bir babaydı. Çocuklarına ve eşi hanımefendiye karşı çok müşfik ve nazik davranırdı. Zaman zaman kızının okul durumuyla alakalı olarak onun okuluna da gittiğini biliyorum. Van'daki öğretmen oğlunun vazife yaptığı okulun ulaşımı zor olduğu için kendisinin ihtiyacı olmasına rağmen arabasını ona bırakmıştı. Hakkari şartlarında olmasına rağmen çocuklarına en iyi eğitim ve öğretim imkânlarını sağlamıştı.

Zekariyya hoca mükrimdi, eli açıktı. Odasına her gittiğimizde şöyle veya böyle bizi ikramsız bırakmazdı. Hakkari'de evine davet edildiğimiz ilk hane onunkiydi. Lojmandaki evinde çok sayıda ailece ziyafete mazhar olmuş, ramazanlarda iftar sofralarında gene ailece bulunmuştuk. Bizlerin kendilerini vaki davetlerimizi mahcubiyet içinde kabul eder, beraberce yemek yer veya iftar ederdik. Fakirhanemizdeki iftarlardan sonra fazla kalmaz, hemen birtakım bahanelerle dönmeye çalışırdı. Hanelerinin bereketli bir mekan olduğu da hemen hissedilirdi. Yenge hanım da çok marifetli olduğundan çok çeşitli, bölgesel yemekler yapardı.

Zekariyya hoca iyi bir hocaydı. Hem fakülte hocası hem de din hocası olarak alt yapısı kuvvetli, sahasında kendisini iyi yetiştirmiş bir akademisyendi. Zaman zaman sahasıyla ilgili yaptığı konuşmaları ve sohbetleri çok güzeldi, natıkası hoştu. Kendisini dinlemekten sıkılmaz, zevk alırdınız. Kendisine verilen vazifeleri hakkıyla yerine getirir, hiç yüksünmezdi. Tabiri caizse adeta bir joker gibiydi. Hoca gel idareci ol, olurdu. Hoca gel imam lazım, imamlık yap, yapardı. Hoca gel, müezzin lazım, giderdi. Arkasında kıldığım Cuma namazlarının sayısını hatırlamıyorum bile. Yurt dışına görevli olarak gittiğinde de orada vazifesini aksatmadan en iyi yapanlardan olmuştu. Son demlerinde ziyaretine giden Murat hocaya hocam benim imtihanlarımla alakadar olsan da talebelerim benim yüzümden mutazarrır olmasa diyecek kadar öğrencilerini seven bir hocaydı.

Zekariyya hoca vefâkârdı. Onu tanıyan hemen herkes çok samimi bir dost ve arkadaş olduğundan bahsetmiştir. Oradayken olsun, İstanbul'a döndükten sonra olsun hiçbir zaman irtibatı koparmamıştık. Çeşitli vesilelerle oradayken yüz yüze, döndükten sonra da telefonla görüşürdük. Daha çok kendisi beni arar, uzun denmeyecek görüşmeler yapardık. Onun ne kadar vefâkâr bir dost olduğu anlatacağım şu hatıramla daha da iyi anlaşılacaktır:

10 Ağustos 2025 günü danışmanı olduğum yüksek lisans talebemin tez müdafaası için Hakkâri'ye gitmek mecburiyetinde kalmıştım. Bir gün öncesinden oraya gitmiş ve oradaki dostlarla görüşmek için kendilerini tek tek aramıştım. İlk aradığım kişi Zekariyya hoca idi. Maalesef Hakkari dışında Van'da köyünde imiş. Bu durum beni çok üzmüştü. Ama hocanın çok daha fazla üzüldüğünü ses tonundan anlamıştım. Beni köyüne davet etti, orada misafir olmamı çok istedi, ısrar etti. Bu daveti kabul edemeyeceğimi belirtince de çok üzüldü. Dönüşümün nerede, ne zaman, kaçta olduğunu ısrarlı bir şekilde sordu. Ben de söylemiş bulundum. Biz dönüş için Van Hava alanına vardıkten kısa bir süre sonra telefon çaldı. Baktım, arayan Zekariyya hoca idi. Ben daha sözümü tamamlamadan köyden Van'a indiğini ve hava alanına çok yaklaştığını söyledi. Beni yolcu etmeye gelecekmiş ve geldi. Yarım saatten fazla can ciğer iki dost gibi sohbet ettik. Sonra ayrıldık. Ama ne ayrılış,

bir daha yüz yüze görüşememecesine. Ah be Zekariyya hocam bir daha yüz yüze görüşemeyeceğimiz kalbine mi doğmuştu da onca yolu aşarak, beni görmeye ve yolcu etmeye gelmiştin.

Zekariyya hocam sende hakkım yoktur, ama zerrece varsa da helal olsun. Eminimki sen de hakkını helal etmişsindir.

Mekânın cennet, derecen âlî olsun HOCAM.

Prof. Dr. Hasan AKSOY

Marmara/Hakkari Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi

“İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır.” (en-Necm, 53/39).

İLİMLE YOĞRULAN BİR ÖMÜR: ZEKERYA SARIBULAK (1966-2026)

Zekerya Sarıbulak, 1966 yılında Van ilinin Çatak ilçesine bağlı Görentaş Köyü'nde dünyaya gelmiştir. İlkokul eğitimini köyünde, ortaokul ve İmam Hatip Lisesi eğitimi ise Van'da, açık öğretim yoluyla tamamlamıştır. Henüz küçük yaşlarda medrese eğitimine başlamış, bölgenin önde gelen âlimlerinden dersler alarak ilmî birikimini geliştirmiş ve bu eğitimini icazetle taçlandırmıştır. Daha sonra yaklaşık 22 yıl boyunca kendi köyü ile çevre köylerde, bölgenin zorlu şartları içinde imam-hatip olarak görev yapmıştır. Bu süreçte birçok medrese talebesinin ve ilim insanının yetişmesinde büyük emeği geçmiştir. Öğrenmeye ve bilgiye duyduğu derin ilgisi sayesinde, karşılaştığı bütün zorluklara rağmen lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerini kısıtlı imkânlar içinde başarıyla tamamlamıştır.

Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi'nde dört yıl öğretim görevlisi olarak görev yaptıktan sonra Türkiye'ye dönmüş ve akademik hayatına Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak sürdürmüştür. Burada yürüttüğü ilmî ve idarî çalışmalarla kısa sürede meslektaşlarının ve öğrencilerinin takdirini kazanmıştır.

Kendisini 2019 yılında tanıma bahtiyarlığına eriştiğim, daima ağabeyim ve büyüğüm olarak gördüğüm Zekerya hoca; kendine has kişiliği, ilmî birikimi, mütevazı duruşu, çalışkanlığı ve insanî yönüyle çevresinde derin izler bırakan müstesna bir şahsiyetti. Onun şahsında ilim, ahlak, tevazu ve samimiyet birbirini tamamlayan temel vasıflar hâline gelmişti.

Zekerya hocamız, mesai disiplinine önem veren başarılı bir akademisyen olmasının yanı sıra, güçlü bir adalet duygusuna ve hak sahibine hakkını teslim etme hassasiyetine sahipti. Allah rızasına uygun yaşamayı kendisine ilke edinmiş ve hayatını da bu ilke doğrultusunda şekillendirmiştir. Benimsediği bu anlayışı görev hayatına da yansıtmış; 2022 yılında fakültemizde yürüttüğü dekan yardımcılığı görevini aynı hassasiyet ve özveriyle yerine getirmiştir.

Zekerya hoca, bir yandan geç saatlere kadar fakültede ilmî çalışmalarını sürdürürken, diğer yandan geleceğin inşasında rol alacak öğrencilerine sahih bir itikat kazandırmak için büyük bir gayret göstermiştir. Bu süreçte birçok yüksek lisans öğrencisi yetiştirmiş, çok sayıda teze danışmanlık yaparak onların ilmî gelişimlerine ve mezuniyet süreçlerine önemli katkılar sunmuştur. Böylece onun ilmî gayreti, yalnızca bilimsel çalışmalarla sınırlı kalmamış; aynı zamanda nitelikli öğrenciler yetiştirme misyonuyla da bütünleşmiştir.

Zekerya hocamızla 2022 yılında yürüttüğümüz akademik bir çalışma vesilesiyle yakın çalışma fırsatı buldum. O dönemde yayına hazırladığım bir kitabın editörlüğünü üstlenmişti. Bu süreçte kendisiyle saatlerce müzakere etme imkânımız oldu. Çalışmayı

titiz bir akademisyen hassasiyetiyle incelemiş ve esere önemli katkılar sunmuştur. Eleştirilerini dile getirirken kırıcı olmaktan uzak, son derece nazik, yapıcı ve amaca hizmet eden bir üslup kullanmıştır. Bu tutumu sayesinde, ilmî ciddiyetinin yanı sıra insan ilişkilerindeki inceliğini de yakından müşahade etme imkânı buldum.

Akademik ve idarî sorumluluklarının yanı sıra öğrencilerinin yetişmesine de ayrı bir önem verirdi. Son dönemlerde sağlık sorunları ciddi ölçüde artmış olmasına rağmen, zaman zaman lojmandan fakülteye yürüyerek gelir ve derslerini aksatmazdı. Öğrencilerini çok sever, onlara bir babanın şefkati ve bir rehberin sorumluluğuyla yaklaşırdı. Öğrencilerinin kendisine duyduğu sevginin en açık göstergesi ise vefat haberinin fakültede meydana getirdiği derin teessüdü. 10 Haziran 2026 tarihinde bu hüznün dolu atmosfere hepimiz yakından şahit olduk.

Üç çocuk babası olan Zekerya hoca ile yaptığımız görüşmelerden, çocuklarının güzel ahlaklı bireyler olarak yetişmeleri için gayret gösterdiği ve bu konuda son derece hassas davrandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında çocuklarını büyük bir sevgiyle kuşatmış, yoğun iş temposuna rağmen onlara vakit ayırmaya özen göstermiştir. Bunun tabîî bir sonucu olarak çocuklarıyla, baba-evlât ilişkisinin ötesinde güven ve samimiyete dayalı güçlü bir bağ kurmuştur.

Yukarıda değinilen farklı ve renkli yönleriyle Zekerya hocamız, sadece ilmî birikimiyle değil, aynı zamanda adalet anlayışı, tevazusu, nezaketi ve insanî yönüyle de hafızalarda yer edinmiştir. Onun hayatı, ilme adanmışlığın, çalışkanlığın ve insan yetiştirme idealinin somut bir tezahürü olarak daima hatırlanacaktır. Hocamızın ardında bıraktığı ilmî ve manevî mirası hatırlatan Yahya Kemal Beyatlı'nın şu mısraları, onun hayatını ve şahsiyetini veciz bir şekilde yansıtmaktadır:

“Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde;

Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.”

Netice itibarıyla Zekerya hocamız, yetiştirdiği talebeleri, ilmî çalışmaları ve gönüllerde bıraktığı güzel izlerle daima hayırla, rahmetle ve dualarla yâd edilecektir. Cenâb-ı Hak, kendisine rahmetiyle muamele eylesin; mekânını cennet, makamını âlî eylesin. Ardında kalan ailesine, akademisyen dostlarına, öğrencilerine ve sevenlerine sabr u metanet ihsan buyursun. Âmin.

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp AKDOĞAN
